

705
4-69

ЗАРУБІЖНА
ФІЛОСОФІЯ
XX СТОЛІТТЯ

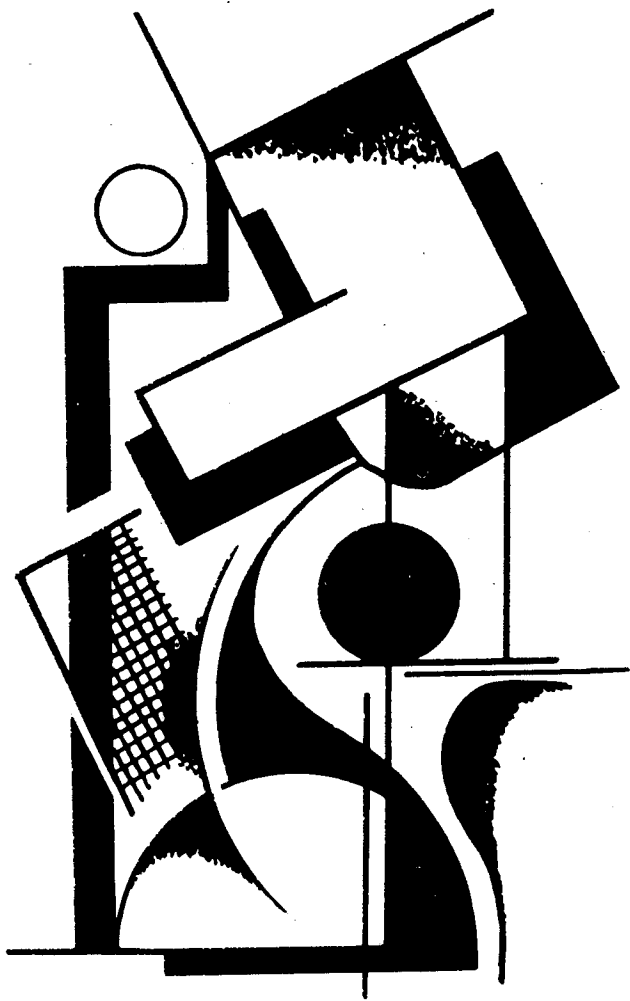


**ЗАРУБІЖНА
ФІЛОСОФІЯ
XX СТОЛІТТЯ**



**УКРАЇНСЬКИЙ
ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМ. М. П. ДРАГОМАЙОВА**

КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ



Читанка з історії філософії

У 6 КНИГАХ

КНИГА 6

ЗАРУБІЖНА
ФІЛОСОФІЯ
XX СТОЛІТТЯ

КИЇВ
ФІРМА «ДОВІРА»
1993

У шостому томі «Читанки з історії філософії» подані твори західних філософів ХХ ст. з питань логіки й формалізації наукового пізнання; відношення логіки і предметного світу; «феноменальності» саморозкриття свідомості і людського буття; скінченності й минулості людського існування; сутності людини і цілісності людської духовності; єдності природи, людини і Бога в еволюції Всесвіту.

Ці та інші питання досліджуються такими відомими західними мислителями, як Е. Гуссерль, М. Хайдеггер, Г. Маркузе, Б. Рассел, А. Камю, Ж.-П. Сартр, К. Юнг, К. Леві-Строс, П. Тейяр де Шарден та ін.

Для студентів, гімназистів, ліцеїстів і всіх, хто цікавиться питаннями історії західної філософії та культури.

Редакційна колегія:

Г. І. Волинка (голова; керівник творчого колективу), С. О. Кичигін, М. Ф. Тарасенко.

Художник

Литвиненко В. П.

Ч $\frac{0301030000}{93}$ 64-93

ISBN 5-85154-083-4 (кн. 6)
ISBN 5-85154-071-0

© Упорядкування,
художнє оформлення.
Фірма «Довіра», 1993

ПЕРЕДМОВА

До шостого тому «Читанки з історії філософії» увійшли тексти визначних західних мислителів ХХ століття, які представляють найвпливовіші напрями сучасної західної філософської думки — неопозитивізм, прагматизм, феноменологію, екзистенціалізм, неомарксизм, філософську антропологію, герменевтику, психоаналіз, неотомізм та ін. Впродовж років знайомство з ними ускладнювалось не лише обмеженою кількістю перекладних видань, але й через майже повну відсутність доступу до оригіналів праць західних філософів. Не обходилось і без штучних перепон та цілеспрямованих замовчувань. Навіть у такому учбовому виданні, як «Антологія мирової філософії» (М., 1969—1972), вже сама назва якої зобов'язує репрезентувати світову філософію з належною повнотою, не знайшлося місця для західної філософії ХХ століття.

Сьогодні ситуація дещо змінюється. З'являються переклади творів Сартра і Камю, Хайдеггера і Гадамера, Фрейда, Фромма та інших мислителів. Проте відносно невеликі тиражі цих видань не задовольняють всезростаючої потреби широких читачьких кіл — насамперед студентства — в ознайомленні з інтелектуальною культурою Заходу, асиміляції її здобутків, у використанні їх для розвитку духовної культури України. Сподіваємось на те, що наша книга певною мірою сприятиме цьому, допомагатиме читачеві орієнтуватися у різноманітності течій сучасної західної філософії і даватиме поштовх для більш повного і систематичного їх вивчення.

Звичайно, досить невеликий обсяг шостого тому примусив укладачів вибірково поставитись до матеріалу. Визначальним орієнтиром у його доборі, як вже підкреслювалось у Передмові до першого тому, стала гуманістична, соціокультурна проблематика, загальнолюдські цінності та ідеали. Людина, її походження, доля, сенс життя, шляхи досягнення гідного й вільного способу існування — саме ці проблеми визначили вибір певних праць і фрагментів.

Переважає більшість текстів, що увійшли до шостого тому, вперше публікується українською мовою, деякі — «Свобода і

культура» Дж. Дьюї, «Формальна і трансцендентальна логіка» Е. Гуссерля, «Феноменологія сприйняття» М. Мерло-Понті, «Гуссерль: Аналіз його феноменології» П. Рікера — жодного разу не видавались в країні.

Виклад текстів супроводжується вступами і примітками, що вміщують біографічні і творчі дані західних філософів — авторів праць, а також тлумачення термінів. Звичайно, довідки ці надто короткі і фрагментарні. Тому ми рекомендуємо читачам звертатися до більш повного і добре упорядкованого довідника: Современная западная философия: Словарь / Сост.: В. С. Малахов, В. П. Филатов.— М., 1991. Впевнені, він допоможе краще зрозуміти опубліковані нами тексти.

Редакційна колегія і видавництво планують подальшу роботу над «Читанкою з історії філософії», бо добре усвідомлюють, що перша спроба такого видання пов'язана з недоліками і потребує удосконалення і доповнень. У зв'язку з цим ми будемо вдячні читачам за будь-які критичні зауваження та пропозиції.

НЕОПОЗИТИВІЗМ



НЕОПОЗИТИВІЗМ

Неопозитивізм¹ сформувався в 20-х рр. ХХ ст. з виникненням Віденського гуртка². В його основі лежить переконання в можливість вирішення філософсько-методологічних питань науки, абстрагуючись від філософії як метафізики³ і ґрунтуючись лише на позитивному знанні. Особливу популярність здобув у середовищі наукової інтелігенції в 30—40-і роки.

Неопозитивізм наслідував принципову позицію позитивізму (перша половина ХІХ — перша чверть ХХ ст.), яка полягала в запереченні метафізичної проблематики взагалі і у вивченні пізнання зокрема.

Логічний позитивізм — первісна форма неопозитивізму — виходив з відмови від філософських категорій у вирішенні проблеми формалізації і співвідношення емпіричного і теоретичного рівнів наукового знання. Неопозитивісти бачили проблему розвитку наукового пізнання як

¹ Вступні матеріали до розділу й авторських текстів підготував Г. І. Волинка. Авторські тексти упорядкували Г. І. Волинка і К. Г. Волинка.— *Прим. ред.*

² Віденський гурток виник в 1922 р. і об'єднував представників логічного позитивізму (М. Шлік, Р. Карнап, Ф. Вайсман, Г. Фейгль, О. Нейрат та ін.).— *Прим. упоряд.*

³ Метафізика — філософсько-ідеалістичне вчення про надчуттєві принципи буття.— *Прим. упоряд.*

формальнологічну і зводили аналіз науки до аналізу мови науки, тлумачення математики та логіки як формальних перетворень у науковому знанні та його мові. З позиції широко застосовуваного в цей час принципу верифікації¹ вони піддають критиці класичні філософські та конкретно-наукові погляди на причинність, необхідність, закономірність та ін. Але вже на початку 50-х років стало зрозумілим, що абстрагування від так званих метафізичних проблем має свої межі. Класичні філософські поняття виявились надто значущими для методології і теорії пізнання, а особливо — для осмислення антропологічної проблематики, пов'язаної з природою людини, її призначенням у світі, з питаннями життя та смерті. Навіть у найфундаментальніших наукових теоріях були знайдені метафізичні конструкції. Все це зумовило поворот неопозитивізму до аналізу мовних утворень, до розмежування правильного і неправильного застосування мови, яке, на думку представників лінгвістичної філософії², призводить до появи неверифікованих метафізичних конструкцій.

Але в цілому неопозитивізм, досліджуючи широке коло методологічних проблем, сприяв розвитку філософії науки, становленню адекватних уявлень про наукове пізнання.

Карнап Р.

ФІЛОСОФСЬКІ ОСНОВИ ФІЗИКИ

Вступ до філософії науки³

Карнап Рудольф (1891—1970) — австрійський логік і філософ, видний представник Віденського гуртка. Він разом з його членами створив спе-

¹ Верифікація — перевірка істинності теоретичних положень через експеримент.— *Прим. упоряд.*

² Один із розділів неопозитивізму, напрям аналітичної філософії (основоположники Д. Мур і Л. Вітгенштейн). На відміну від попередників, пояснювали причини філософських помилок глибинною граматику мови, що сама по собі породжує парадоксальні судження. Лінгвістичний аналіз — це усунення цих помилок через «прояснення» та детальний опис способів застосування слів.— *Прим. упоряд.*

³ Переклад фрагментів однойменної праці Р. Карнапа здійснено за виданням: Карнап Р. Философские основания физики: Введение в философию науки.— М.: Прогресс, 1971.— С. 262—263, 275—278.— *Прим. упоряд.*

цифічну — неопозитивістську — модель наукового знання, за якою основу наукових текстів становлять абсолютно істинні протокольні речення, що виражають чуттєві переживання суб'єкта. Всі інші твердження можуть бути зведені до них і таким чином верифіковані. Якщо деяке твердження не піддається верифікації, його треба вилучити.

Карнап також опрацював ряд моделей формалізованої мови, здатної виражати зміст наукових теорій, і метод логічного аналізу мови науки.

Основні роботи: «Філософські основи фізики. Вступ до філософії науки», «Значення і необхідність», «Логічний синтаксис мови», «Здатність до перевірки і значення».

Я пригадую дискусію з одною людиною, яка стверджувала, що Дарвінова теорія еволюції може бути повністю спростована на метафізичних засадах. Не існує жодного шляху, яким живі істоти з примітивною організацією, стверджувала вона, можуть еволюціонувати до більш високих організмів, з більш складною будовою. Така еволюція суперечить принципові рівності причини та наслідку. Лише божественне втручання може пояснити такі зміни. Віра в принцип — причина дорівнює наслідку — у цієї людини була настільки сильною, що вона заперечувала наукову теорію тільки через те, що вона суперечить принципові. Вона не критикувала теорію еволюції за оцінкою її наслідків, а просто заперечувала її на метафізичних підставах. Організація не може виникнути з дезорганізації, тому що причини повинні бути рівними наслідкам. Щоб пояснити еволюційний розвиток, необхідно було звернутися до вищої сутності.

Кельсен¹ підтверджує свою точку зору деякими цікавими цитатами грецьких філософів. Геракліт каже, наприклад, про Сонце, що рухається небом відповідно до «мір», під якими філософ розуміє приписані межі його шляху. «Сонце не переходить своїх меж,— пише Геракліт,— але, якщо воно зробить це, то Ерінії, служки богині Діке, викриють його». Ерінії були трьома демонами помсти, а Діке — богинею людської справедливості. Ре-

¹ Ганс Кельсен — професор права у Віденському університеті, на початку ХХ ст. дослідник проблем причинності у суспільстві.— *Прим. упоряд.*

гулярність в русі Сонця, відповідно до цього, пояснюється дотриманням морального закону, приписаному богом. Якщо Сонце вийде з послуху та відхилиться від свого шляху, кара наздожене його.

З іншого боку, деякі грецькі філософи рішуче виступали проти такої точки зору. Демокрит, наприклад, розглядав регулярності природи як зовсім безособові, не зв'язані якимось чином з божественними наказами. Він, певно, вважав, що ці закони мають внутрішню, метафізичну необхідність. А проте перехід від персональної необхідності божественних наказів до безособової, об'єктивної необхідності був величезним кроком вперед. У наш час наука відмовилася від поняття метафізичної необхідності в законах природи. Але в епоху Демокріта такий погляд був істотним кроком вперед у порівнянні з точкою зору Геракліта.

В книзі Філіппа Франка¹ про причинність «Причинність та її межі»... вказано, як повчально читати передмови до підручників з різних наук. У самій книзі автори, звичайно, цілком стоять на ґрунті науки та дбайливо уникають метафізики. Але в передмовах помітно виявляються особисті погляди автора. Якщо автор палко бажає триматися старого, метафізичного способу розгляду речей, він може відчувати, що його передмова є придатним місцем, щоб розповісти своїм читачам, чим дійсно займається наука. Тут ви в змозі виявити, якого роду філософськими поняттями керувався автор, коли писав свого підручника. Франк цитує з передмови сучасного фізика такий текст: «Природа ніколи не порушує закони». Це твердження здається досить безвинним, але якщо воно аналізується більш доскіпливо, то виявляється вельми дивним зауваженням. Дивною є не віра в причинність, а спосіб, за допомогою якого її висловлено. Автор тут не говорить, що іноді виникають міражі та винятки з причинних законів. Фактично він відверто відкидає це, але відкидає через твердження, що природа ніколи не порушує закони. Його слова приховано містять думку, що природа має деякий вибір. Природі приписуються відомі закони, які вона може час від часу порушувати. Але подібно богові та громадянам, що дотримуються законів, вона ніколи не зробиць цього. Якщо вона це зробиць, припускається, що на коні з'явля-

¹ Філіпп Франк (1884—1966) — австрійський філософ-неопозитивіст, фізик.— *Прим. упоряд.*

ться Ерінії і знов повернуть її на вірний шлях. Ви бачите, що тут все ще зберігається поняття про закони як накази. Автор, безперечно, буде ображеним, якщо ви припишете йому старий метафізичний погляд, згідно з яким закони даються природі таким чином, що природа може або підкорятися їм, або не підкорятися. Але сам за-сіб вибору слів виявляє, що в свідомості автора все ще зберігається стара точка зору.

Припустимо, що під час відвідання міста, щоб знайти дорогу, ви звертатиметеся до карти. Раптом ви знаходите виразну розбіжність між картою та вулицями міста. Ви не скажете, що «вулиці вийшли з підпорядкування карти». Замість цього ви будете казати, що «карта є невірною». Таким є ставлення вченого до того, що називають законами природи. Закони є картою природи, що її накреслив фізик. Якщо тут виявлено розбіжність, ніколи не виникає питання про те, чи підпорядковується законам природа. Єдине запитання міститься у тому, чи не зроблено фізиком помилки.

Можливо, було б менше незрозумілого, якби слово «закон» взагалі не використовувалося б у фізиці. Воно продовжує використовуватись тому, що не існує жодного загального терміна для універсальних тверджень, які вчені використовують як підставу для передбачення та пояснення. У всякому разі, треба завжди мати на увазі, що, коли вчений каже про закон, він просто звертається до зображення регулярностей, які спостерігає. Такий опис може бути вірним або помилковим. Якщо він є невірним, вчений, а не природа, несе за це відповідальність. (...)

(...) Припустимо, укладено парі, що через чотири тижні буде дощ. Ніхто не знає, є це пророцтво вірним чи помилковим. Перш ніж можна буде вирішити це питання, повинно минути чотири тижні. Проте очевидно, що пророцтво є усвідомленим. Емпірики, звичайно, мають рацію, коли говорять, що не існує ніякого значення, твердження, якщо немає, хоча б у принципі, можливості знайти свідчень, що підтверджують або спростовують його. Але це не значить, що твердження є усвідомленим, якщо і тільки якщо можливо вирішити питання про його істинність сьогодні. Пророцтво дощу є усвідомленим, хоч його істинність або помилковість неможливо встановити сьогодні. Твердження, що A є причиною B , також є усвідомленим, хоча, кажучи це, неможливо схарактеризувати за-

кони, необхідні для доказу твердження. Це означає тільки, що якщо б усі факти, які підлягають *A*, разом з усіма законами були відомі, то поява *B* могла б бути передбачена.

Тут виникає нелегке запитання. Чи впливає з цього визначення відношення причини та наслідку, що результат з необхідністю впливає з причини? У визначенні нічого не говориться про необхідність. Воно просто стверджує, що подія *B* може бути провіщена, якщо всі факти і закони, які відносяться до неї, будуть відомі. Але, ймовірно, це є відходом від запитання. Метафізик, який бажає ввести необхідність у визначення причинності, може аргументувати таким чином: «Вірно те, що слово «необхідність» тут не вживається. Але тут йдеться про закони, а закони являють собою ствердження необхідності. Отже, необхідність у остаточному підсумку входить сюди. Вона є обов'язковою частиною будь-якого ствердження причинного зв'язку».

Вітгенштейн Л.

ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ¹

Вітгенштейн Людвіг (1889—1951) — австрійський філософ, основоположник лінгвістичної філософії. Закінчив технічний факультет Манчестерського університету. До 1911 року Вітгенштейн експериментував з повітряними зміями, пропелерами літаків і реактивними установками. За свої технічні винаходи мав патенти.

Зацікавившись книгою Б. Рассела «Принципи математики», Вітгенштейн звернувся до логічних праць Фреге і основних проблем математики. В 1911—1913 рр. Вітгенштейн став студентом Трінті-Колледжу при Кембріджі і вивчав у Б. Рассела філософію, математику і логіку. В той час духовне життя Кембріджу визначалось як діяльність Рассела і Уайтхеда, які спільно розробляли питання з класичної логіки, так і Георга Едварда Мура (засновника так званого неореалізму). В студентські роки

¹ Переклад фрагментів однойменної праці Л. Вітгенштейна здійснено за виданням: Новое в зарубежной лингвистике.— М.: Прогресс, 1985. С. 119—128.— *Прим. упоряд.*

Вітгенштейн познайомився з економістом Кейнсі, математиком Гарді і логіком Джонсом. Крім студій з математики й філософії, Вітгенштейн займався також і експериментальною психологією (дослідження ритму в музиці).

Вітгенштейн відмовився від застарілого способу аналізу речень за суб'єктивно-предикатною формою і пішов по шляху розрізнення смислу і значення мовних виразів і логічного аналізу мови. За Вітгенштейном, смисл притаманний лише реченням, які відображають фактичні ситуації. «Імена» — це тільки знаки «об'єктів». Світ є лише сукупністю комбінацій «об'єктів» — «фактів». Логічні форми не виражаються в мові, тому раціональними засобами в світ не можна зазирнути.

Філософія не вирішує питання істини, вона лише аналізує, прояснює логічну структуру мови і усуває безглузді речення. Значення не є об'єктом, яке відзначене словом, і не — образом нашої свідомості. Тільки певні контексти і прийняті правила надають словам значення.

Вітгенштейн розрізняв поверхневу граматику (синтаксичні правила) і глибинну («мовні ігри» як «форми життя»).

Філософія повинна прояснювати мовні вирази шляхом аналізу природної мови і усувати філософські та інші узагальнення.

Основні твори: «Філософські дослідження», «Лекції і бесіди про естетику, психологію і релігію», «Про визначеність», «Проблеми філософії», «Наше пізнання зовнішнього світу», «Людське пізнання, його сфера та межі», «Історія західної філософії».

89. Ці міркування підводять нас до проблеми: в якій мірі логіка є чимось очищеним?

Адже здавалось, що їй повинна бути властива особлива глибина — загальна значущість. Здавалось, що вона лежить в основі всіх наук. — Адже логічний аналіз досліджує сутність всіх речей. Він повинен побачити основи речей і не повинен піклуватися про такі-то і такі-то події, які відбуваються в дійсності. — Логіка виникає не з інтересу до фактів дійсності, не з потреби зрозуміти причинні зв'язки, а з прагнення зрозуміти фундамент, сутність всього емпіричного. Проте не тому, що ми по-

винні відшукати нові факти понад ті, що вже існують: скоріше для нашого дослідження істотне те, що ми не хочемо з його допомогою дізнатися нічого *нового*. Ми хочемо *зрозуміти* щось, що вже відкрите для нашого погляду. Бо *цього* ми, очевидно, в певному значенні не розуміємо.

Августин в «Сповіді» говорить: «Що ж таке час? Якщо ніхто мене про це не запитує, я знаю, що таке час; якщо б я захотів пояснити тому, хто запитує,— ні, не знаю». (XI. 14).— Цього не можна сказати про природничонаукове питання (наприклад, про питому вагу водню). Те, що ми знаємо, якщо нас ніхто не запитує, але вже не знаємо, якщо ми повинні це пояснити,— є щось що потрібно *пригадати*. (I, очевидно, щось, що чомусь пригадують не легко).

90. Нам здається, нібито ми в своїх дослідженнях повинні *проникати* крізь явища; але наш аналіз спрямований не на *явища*, а, якщо можна було б так сказати, на *можливості* явищ. Значить, ми пригадуємо *тип наших висловлювань* про явища. Тому і Августин пригадує різні висловлювання, які стосуються тривалості подій, їх минулого, теперішнього і майбутнього. (Це, звичайно, *нефілософські* висловлювання про час, минуле, теперішнє і майбутнє).

Тому наш розгляд є розглядом граматичним. І він проливає світло на нашу проблему, усуваючи непорозуміння. Непорозуміння, пов'язані з вживанням слів, викликані, між іншим, певними аналогіями між формами виразів в різних сферах мови.— Деякі з них улагоджуються шляхом заміщення однієї форми виразу іншою формою. Це можна назвати «аналізом» наших форм виразу, оскільки такий процес іноді схожий з розпадом.

91. Проте тепер може виникнути видимість, нібито є щось типу останнього аналізу наших мовних форм, тобто деяка одна повністю розкладена форма виразу. Тобто: ніби наші звичні форми виразу, по суті, не проаналізовані, ніби в них приховано щось, що треба оприлюднити. Якщо б це сталося, то в результаті цього вираз було б повністю пояснено і наше завдання вирішено.

Це можна висловити ще так: ми усуваємо непорозуміння, уточнюючи наші вислови; але тут може здатися, ніби ми прагнемо досягти певного стану — повної точності; і неначе це і є істинною метою нашого дослідження.

92. Це виражається в питанні *про сутність* мови, ре-

чення, мислення.— Бо якщо в своїх дослідженнях ми прагнемо зрозуміти сутність мови — її функцію, її будову, то це ж не *те саме*, чого стосується наше питання. Бо це питання припускає, що сутність не є чимось відкритим і явним, чимось таким, що при упорядкуванні стає *начиним*. Що сутність — це щось, що лежить *під* поверхнею. Щось, що лежить всередині, що ми бачимо, лише проникаючи крізь річ, і що повинен розкрити аналіз.

Сутність прихована від нас — ось форма, яку тепер приймає наша проблема. Ми запитуємо: «Що таке мова?», «Що таке речення?». І відповідь на ці запитання потрібно дати раз і назавжди, і незалежно від будь-якого майбутнього дослідження.

93. Хто-небудь може сказати: «Речення — найзвичайніша річ в світі», а інший скаже: «Речення — це щось дуже дивне!». — І він не може просто подивитись, як функціонують речення. Бо форми, які використовуються нами для висловлювань про речення і про мислення, заважають йому.

Чому ми говоримо, що речення — це щось незвичайне? З одного боку, через незвичайну значущість, властиву йому. (І це вірно). З іншого боку, ця значущість разом з непорозумінням мовної логіки спокушають нас припустити, що речення повинно здійснювати щось екстраординарне, щось єдине в своєму роді.— Через *непорозуміння* нам здається, нібито речення насправді *здійснює* щось незвичайне.

94. «Речення — незвичайна річ»: в цьому вже міститься очищення цілого уявлення. Тенденція припускати, що між сентенціальним знаком і фактами лежить чистий проміжок. Або бажати очистити сам сентенціальний знак.— Адже бачити, що мова йде про звичайні речі, нам різними способами заважають наші форми вираження, які штовхають нас в погоню за химерами.

95. «Мислення повинно бути чимось єдиним в своєму роді». Коли ми говоримо і *маємо на думці*, що справа полягає в тому-то і тому-то, то з тим, що ми маємо на думці, ми не зупиняємося де-небудь перед фактом: просто ми маємо на думці, що те-то і те-то йде так-то і так-то. Але цей парадокс (який має форму самоочевидності) можна висловити і так: можна *думати* те, що не має місця.

96. До конкретної помилки, яка тут мається на увазі, з різних боків приєднуються інші. Мислення і мова тепер здаються нам своєрідним корелятом, образом світу.

Поняття «речення», «мова», «мислення», «світ» стають в один ряд, один за одним, всі стають еквівалентними одне одному. (Але для чого тоді використовувати ці слова? Немає такої мовної гри, де їх можна застосувати).

97. Мислення оточене німбом.— Його суть, логіка відображає порядок, а саме: апіорний порядок світу, тобто порядок *можливостей*, який повинен бути спільним для світу і мислення. Але цей порядок повинен бути, очевидно, *надзвичайно простим*. Він передує будь-якому досвіду; він повинен протягуватись крізь цей досвід; йому не повинна бути властива ніяка емпірична мутність і ненадійність.— Навпаки, він повинен бути кришталевим чистим. Але цей кристал з'являється не як абстракція, а як щось конкретне, навіть у вищому ступені конкретне, ніби *найжорстокіше* (див. «Логіко-філософський трактат», 5. 5563). Ми помиляємося, вважаючи, що те, що є в нашому дослідженні особливого, глибокого і важливого, полягає в тому, що воно прагне осягнути незрівнянну сутність мови. Тобто порядок, який існує між поняттями речення, слова, висновку, істини, досвіду і т. д. Цей порядок є *надпорядком*, який існує між, так би мовити, *надпоняттями*. Тоді як насправді слова *мова, досвід, світ*, якщо вони якимось вживаються, повинні мати таке ж буденне вживання, як і слова *стіл, лампа, двері*.

98. З одного боку, ясно, що кожне речення нашої мови «впорядковане так, як воно впорядковане». Тобто ми *не прагнемо* до якогось ідеалу, так нібито в наших звичайних невизначених реченнях ще не було ніякого цілком бездоганного змісту, а досконали мову ми тільки повинні побудувати.— З іншого боку, здається ясно, що там, де є зміст, повинен бути цілковитий порядок.— А значить, цілковитий порядок повинен існувати навіть в найбільш певизначеному реченні.

99. Зміст речення, хотілось би нам сказати, може, звичайно, залишати відкритим те або інше, проте речення все-таки повинно мати *один певний зміст*. Невизначений зміст — це був би, по суті, *взагалі не зміст*. На зразок того, як нерізде обмеження, по суті, взагалі не є обмеженням. Тут міркують приблизно так: якщо я говорю: «Я міцно закрив цю людину в кімнаті — відчинені лише одні двері», — то насправді я взагалі не закрив її. Існує лише видимість, що вона закрита. Тут виникає бажання сказати: значить, цим ти не зробив зовсім нічого. Обмежен-

ня, яке має дірку, нітрохи не краще, ніж *повна відсутність будь-якого обмеження*.— Але чи вірно це?

100. «Адже це не гра, якщо в правилах існує невизначеність. — Але чи *вірно*, що в такому випадку це не гра? — Так, можливо, ти можеш назвати її грою, але все-таки це — недосконала гра. Тобто: все-таки в цьому випадку вона є затьмареною, а мене цікавить якраз те, що тут затьмарено.— Але я хочу сказати: ми неправильно розуміємо роль, яку ідеал грає в нашому способі висловлюватися. Тобто: ми повинні були б назвати це також грою, тільки ми засліплені ідеалом і тому не бачимо чітко дійсного вживання слова *гра*.

101. Ми хочемо сказати, що невизначеності в логіці не повинно бути. Тепер ми поглинуті думкою про те, що ідеал *повинен* знаходитися в самій дійсності. Проте, ще не видно, *як* він там знаходиться, і незрозуміла суть цього «повинен». Ми віримо: він повинен в ній знаходитися; бо ми віримо, що вже бачили його в ній.

102. Строгі і ясні правила логічної структури речення здаються нам чимось прихованим на задньому плані— в середовищі розуміння. Тепер я вже бачу їх (хоча, можливо, і через певне середовище), адже я розумію знак, припускаю під ним щось.

103. Ідеал нерухомо сидить в наших думках. Ти не можеш вийти з нього. Ти повинен завжди повертатися назад. Ніякого зовнішнього простору взагалі немає; зовні немає життєдайного повітря.— Звідки ця ідея? Вона, як окуляри, сидить у нас на носі, і те, на що ми дивимось, ми бачимо через неї. Нам зовсім не приходять в голову зняти її (як знімають окуляри).

104. Предмету приписують те, що є способом його уявлення. Перебуваючи під враженням можливості порівняння, ми приймаємо її за сприйняття якогось надзвичайно загального стану речей.

105. Коли ми припускаємо, що повинні віднайти цей порядок, ідеал в реальній мові, ми незадоволені лише тим, що в буденному житті називають *реченням, словом, знаком*.

Речення і слово, якими займається логіка, повинні бути чимось чистим і різко окресленим. І ми тепер ламаємо голову над сутністю *справжнього* знаку.— Можливо, це уявлення про знак? Або уявлення в теперішній момент?

106. Тут важко, так би мовити, не вішати носа — ба-

чити, що ми повинні залишатися в середовищі речей буденного мислення. І не помилятися, припускаючи, що ми повинні описати граничні тонкощі, які ми, знову-таки, абсолютно не в змозі описати нашими засобами. Ми чуваємо себе так, ніби повинні своїми пальцями привести в порядок розірване павутиння.

107. Чим детальніше ми розглядаємо фактичну мову, тим сильніше вона стикається з нашими вимогами. (Бо кришталева чистота логіки у мене *не вийшла*; вона є лише деякою вимогою). Це зіткнення нестерпне; тепер наші вимоги загрожують стати чимось порожнім. Ми спинаємося на слизькій поверхні льоду, де не існує ніякого тертя, і умови в певному розумінні ідеальні, але саме тому ми не можемо рухатися. Ми хочемо ходити: тоді нам необхідне *тертя*. Назад на цілину!

108. Ми визнаємо, що те, що ми називаємо «реченням» і «мовою», не складає тієї формальної єдності, яку я уявив, а є сімейством більш-менш споріднених одна з одною структур.— Але чим же тепер стає логіка? Тут її строгість, очевидно, руйнується.— Але чи не зникає вона в такому випадку цілком? Бо як може логіка втратити свою строгість? Звичайно, не шляхом поступки комусь певної кількості строгості.— Упередження про кришталеву чистоту може бути розсіяне лише в тому випадку, якщо ми в корені змінимо напрямок наших досліджень. (Можна було б сказати: дослідження треба повернути в іншому напрямку, але точкою опори нам повинна слугувати наша дійсна потреба).

Вода — це одна конкретна річ: вона ніколи не змінюється (Фарадей М. «Хімічна історія свічки»).

Філософія логіки говорить про речення і слова саме в тому розумінні, в якому ми говоримо про них в нашому буденному житті — наприклад, коли ми говоримо «Тут написано китайське речення» або «Ні, це лише зовні нагадує письмовий знак — насправді це орнамент» і т. д.

Ми говоримо про просторовий і темпоральний (часовий — прим. перекл.) феномен мови, а не про якусь надпросторову і надчасову нісенітницю. (Помітка на полях. Можна цікавитися певним феноменом з різних боків.) Але ми говоримо про нього так, як про шахові фігури — наводячи правила гри з ними, а не описуючи їхніх фізичних властивостей.

Питання «Що ж таке, по суті, слово?» подібне до питання «Що ж таке шахова фігура?»

109. Було б правильно сказати, що наші спостереження не можуть бути науковими спостереженнями. Висновок про те, що, «не дивлячись на наше упередження, можна думати те-то і те-то», — що б він не означав, — не міг би бути для нас цікавим. (Пневматичне трактування мислення). І ми не можемо висувати ніяких теорій. В наших міркуваннях не повинно бути нічого гіпотетичного. З усіма поясненнями треба покінчити, вони повинні дати місце описам. А ці описи отримують своє джерело світла, тобто свою мету, від філософських проблем. Ці проблеми, звичайно, не емпіричні: щоб розв'язати їх, потрібно вдивитись в роботу нашої мови, причому так, щоб усвідомити її — незважаючи на спокусу невірно тлумачити її. Ці проблеми вирішуються не шляхом отримання нової інформації, а в результаті упорядкування того, що нам вже давно відомо. Філософія є боротьбою проти зачарування нашого розуму засобами нашої мови.

110. «Мова (або мислення) — щось своєрідне, єдине в своєму роді» — це виявляється передсудом (а не помилкою!), викликаним, в свою чергу, граматичними помилками.

І ось наш пафос постійно повертається до цих помилок, до цих проблем.

111. Проблеми, які виникають внаслідок хибного розуміння наших мовних форм, характеризуються глибиною. Це глибокі тривоги; вони вкорінені в нас настільки ж глибоко, як і форми нашої мови, і їх значення таке ж велике, як і важливість нашої мови. — Запитаємо себе: чому ми відчуваємо, що граматичний жарт є глибоким? (Адже це і філософська глибина).

112. Подібність, яка сприймається в формах нашої мови, створює хибну видимість, яка турбує нас. «Адже це не так!» — говоримо ми. «Адже це повинно бути так!»

113. «Адже це повинно бути так», — говорю я собі знову і знову. Мені здається, варто мені лише глянути на цей факт цілком чітко, навести фокус на нього, і я повинен зрозуміти суть справи.

114. «Загальна форма речення така: Справа стоїть так-то і так-то». Це речення з тих, які ми твердимо без кінця. Ми думаємо, що знову і знову йдемо слідом за природою, а йдемо лише слідом за тією формою, через яку ми її спостерігаємо.

115. Ми в полоні образу. А назвні ми не можемо

вийти, тому що він знаходився в нашій мові, і здавалось, що мова лише невмолимо повторює його нам.

116. Коли філософи вживають слова *знання, буття, предмет, я, речення, ім'я* і прагнуть осягнути сутність речі, завжди потрібно поставити питання: чи дійсно ці слова хоч коли-небудь вживались таким чином в тій мові, з якої вони походять?

Ми ж зводимо слова від їх метафізичного вживання знов до їх первісного буденного вживання.

117. Мені говорять: «То ти розумієш цей вислів? Так от, я вживаю його в тому самому значенні, яке тобі знайоме». — Ніби значення — це якась атмосфера, яку це слово має при собі і зберігає у всіх вживаннях.

Наприклад, якщо хто-небудь говорить, що речення *Це тут* (яке супроводжується вказівкою на деякий предмет перед собою) для нього осмислене, він повинен поставити собі питання, за яких особливих обставин вживається це речення фактично. Саме в цих обставинах речення є осмисленим.

118. В чому ж важливість нашого дослідження, якщо воно, очевидно, лише руйнує все цікаве, тобто все велике і важливе? (Так би мовити, всі будівлі, залишаючи лише кам'яні уламки і сміття). Але ми руйнуємо тільки повітряні замки і розчищаємо ґрунт мови, на якому вони стояли.

119. Результат філософії — це виявлення тих або інших проявів простої нісенітничі і саден, які ми отримуємо в процесі розуміння, нашттовхуючись на межі мови. Саме садна переконують нас у важливості зроблених відкриттів.

120. Коли я говорю про мову (слово, речення і т. д.), то я повинен говорити про повсякденну мову. Може, ця мова надто вульгарна, надто матеріальна для того, що ми хочемо сказати? Але як же збудувати іншу мову? — і як дивно, що ми могли б взагалі для чогось використати нашу власну мову!

Те, що для пояснень, які стосуються мови, я вже повинен використовувати певну мову (а не яку-небудь попередню або підготовчу мову), свідчить про те, що я можу висловити про мову лише зовнішні, поверхові міркування.

Так, але як можуть ці міркування нас задовольнити? — Але ж і твої питання також були сформульовані

вже на цій мові; якщо було про що питати, то вони повинні були висловлюватися на цій мові.

І твої сумніви — помилки.

Твої питання відносяться до слів; так що я повинен говорити про слова.

Говорять: справа не в слові, а в його значенні; і думають при цьому про значення як про предмет того ж роду, що й слово, хоча і відмінний від слова. Ось слово, а ось — значення...

121. Можна було б подумати: якщо філософія говорить про вживання слова *філософія*, то повинна існувати також філософія другого порядку. Але це якраз не так...

122. Основна причина наших непорозумінь полягає в тому, що ми не намагаємося подивитися на вживання наших слів.— Нашій граматиці бракує наочності.— Наочність сприяє розумінню, яке полягає саме в тому, що ми «бачимо зв'язки». Звідси важливість пошуку і виявлення проміжних ланок.

Поняття наочності має для нас вирішальне значення. Воно позначає нашу форму уяви, той спосіб, яким ми бачимо речі...

123. Будь-яка філософська проблема має форму: «Я не знаю виходу звідси».

124. Філософія не може втручатися в фактичне вживання мови, вона може лише описувати її.

Бо вона все одно не може дати їй ніякого обґрунтування.

Вона залишає все як є.

Вона залишає також і математику якою вона є, і ніяке математичне відкриття не може просунути нас далі...

125. Предметом філософії не є розв'язання суперечностей шляхом математичних або логіко-математичних відкриттів, філософія повинна оглянути той стан математики, який нас турбує...

Фундаментальний факт полягає тут в тому, що ми встановлюємо для певної гри певні правила, певну техніку, і тоді, коли ми дотримуємось цих правил, все відбувається не так, як ми припускали. І що ми таким чином ніби заплутуємось у своїх власних правилах.

Ця плутанина у власних правилах і є те, що ми розуміємо, тобто те, що ми хочемо оглянути.

Воно проливає світло на наше поняття того, що береться до уваги. Бо в таких випадках все відбувається інакше, ніж ми припустили, передбачали.

Рассел Б.

ЧОМУ Я НЕ ХРИСТІЯНИН¹

ЧИ Є ЖИТТЯ ПІСЛЯ СМЕРТІ?

Рассел Бертран (1872—1970) — англійський філософ, логік, математик, публіцист, громадський діяч. Був одним з фундаторів філософії неопозитивізму, пройшов складну творчу еволюцію.

Математична логіка, емпірична теорія пізнання, застосування логіки до розв'язання філософських проблем — теми теоретичних пошуків і досліджень. Рассел в зрілий період своєї творчості прийшов до аналізу співвідношення змісту, структури досвіду (безпосереднього в досвіді) і загальнозначущого в природничонауковому знанні, до аналізу недемонстративного, наукового висновку. Він намагався обґрунтувати єдність емпіричного і теоретичного рівнів пізнання.

Філософ виступав з критикою однобічного гіпертрофованого розвитку науки, економіки, політики та ігнорування ціннісних аспектів, за утвердження ідеалів європейського гуманізму.

Основні роботи: «Проблеми філософії», «Людське пізнання, його сфера і границі», «Чому я не християнин».

Перед тим, як обговорювати питання про те, чи продовжуємо ми існувати після смерті, слід з'ясувати, в якому значенні людина є тою ж самою особистістю, якою була вчора. Філософи вважали, що є певні субстанції — душа і тіло, і кожна з них безперервно існує день у день, що душа, будучи створеною, продовжує існувати в століттях, в той час як тіло на деякий час припиняє своє існування через смерть, до тих пір, поки не відбудеться воскресіння.

У тому, що стосується життя, яке ми спостерігаємо сьогодні, це вчення є конче помилковим. Речовина, що утворює тіло, постійно змінюється в процесі харчування

¹ Переклад фрагментів розділу однойменної праці Б. Рассела здійснено за виданням: Рассел Б. Чому я не християнин.— М.: Политиздат, 1987.— С. 207—211.— *Прим. упоряд.*

та виснаження. Навіть якщо б цього не відбувалось, атоми не існують як щось безперервне. Безглуздо казати: це є тим самим атомом, який існував кілька хвилин тому. Безперервність людського тіла є питанням зовнішнього вигляду та поведінки, а не субстанції.

Те ж саме стосується свідомості. Ми думаємо, відчуваємо та діємо, але не існує, як доповнення до думок, почуттів та дій, якоїсь чистої сутності свідомості чи душі, яка робить це або з якою все це відбувається. Безперервність людської свідомості є безперервністю звички та пам'яті: вчора була людина, почуття якої я пам'ятаю, і цю людину я вважаю самою собою вчорашньою, але насправді «я вчорашній» — тільки певні стани свідомості, які зараз пригадуються, і їх слід вважати приналежністю тієї особистості, яка їх пригадує в цей час. Все, що утворює особистість, є ланцюгом сприйнять, які зв'язані з пам'яттю та певного роду подобами, що ми називаємо звичкою.

Отже, якщо ми хочемо вірити, що людина живе після смерті, ми повинні припустити, що пам'ять та звичка, які утворюють її особистість, будуть знов утворюватися в нових обставинах.

Ніхто не в змозі довести, що цього не трапиться. Але — і це легко помітити — вельми неймовірно. Наші пригадування та звички зв'язані зі структурою мозку майже так само, як зв'язана ріка зі своїм річищем. Вода весь час змінюється, але ріка продовжує текти в тому ж напрямку, тому що колишня течія утворила канал. Подібно до цього попередні події утворили канал у мозку, і наші думки течуть по цьому річищу. У цьому причина пам'яті та звичок свідомості. Але мозок і його структура руйнуються зі смертю, і пам'ять, мабуть, також повинна руйнуватися. Немає підстав інакше вважати — як не доводиться очікувати збереження старого річища, після того як землетрус спорудив гору на місці долини.

Будь-яка пам'ять і, отже, всі явища свідомості залежать від властивості, яка існує в деяких матеріальних структурах, але іншим структурам не властива або ж є властивою лише у малій мірі. Це — властивість утворювати звички як наслідок подій, що часто повторюються. Наприклад, яскраве світло примушує зіницю скорочуватися, і, якщо ви регулярно утворюватимете спалах перед очима людини і одночасно будете вдаряти в гонг, на решті лише гонга буде достатньо для скорочення зіниць.

Цей факт стосується мозку та нервової системи, інакше кажучи, певної матеріальної структури. Ми з'ясуємо, що саме такі факти пояснюють наші відповідні реакції на мову та її використання, на наші пригадування та викликані цим емоції, на наші моральні та аморальні звички — фактично на все, що утворює нашу особистість, за винятком тієї частини, яка визначається спадковістю. Спадкові властивості передаються нашим нащадкам, але не можуть залишитися у індивіда після розкладу тіла. Таким чином, як спадкові, так і набуті властивості особистості пов'язані, наскільки нам відомо, з характеристиками певних тілесних структур. Всі ми знаємо, що пам'ять можна стерти, якщо пошкодити мозок, що добродія можна зробити порочною людиною, якщо заразити його летаргічним енцефалітом, і що розумна дитина може перетворитися на ідіота, якщо їй не давати йоду в достатній кількості. В світлі цих відомих фактів малоімовірним є те, що свідомість продовжує існувати після повного зруйнування мозкових структур.

Не раціональні аргументи, а емоції породжують віру в загробне життя.

Найважливішою з цих емоцій є страх перед смертю, який є інстинктивно й біологічно корисним. Якщо б ми всім серцем вірили в загробне життя, ми цілковито перестали б боятися смерті. Наслідки були б дивовижними, і, можливо, більшість із нас шкодувало б за цим. Але наші людські та передлюдські пращури билися з ворогами та знищували їх протягом цілих геологічних епох, і мужність допомагала їм при цьому; отже, в боротьбі за життя здатність подолати іноді природний страх перед смертю дає перевагу. Тваринам та дикунам для досягнення цієї мети достатньо інстинктивної забіякуватості, але на певному ступені, як це першими довели мусульмани, віра в рай набуває чималого військового значення і розвиває природну забіякуватість. Ми повинні визнати, що мілітаристи мають рацію, коли підтримують віру в безсмертя і слідкують за тим, щоб вона не стала надто глибокою та не породила байдужості до світських справ.

Інша емоція, яка сприяє вірі в загробне життя, — це захоплення величчю людини. Як говорить єпископ Бірмінгемський, «людський розум набагато тонший інструмент, ніж все, що з'являлося раніше, — йому відомо, що є вірним і що є невірним. Він у змозі побудувати Вестмінстерське аббатство. Він здатний побудувати

аероплан. Він може вирахувати відстань до Сонця... Отже, чи зникне людина після смерті повністю? Чи зникне цей її незрівнянний інструмент, його розум, коли припиниться життя?»

Єпископ доводить далі, що «Всесвіт створений і керований з розумною метою» і що було б нерозумним, створивши людину, дозволити їй зникнути.

На цей аргумент можна відповідати по-різному. По-перше, як це показало наукове дослідження природи, внесення в нього моральних чи естетичних цінностей завжди ускладнювало процес відкриття. Звикли думати, що небесні тіла повинні рухатися колом, тому що коло — найдосконаліша з усіх кривих; що види мають бути незмінними, тому що бог міг створити тільки те, що є досконалим і тому не потребує удосконалення; що безглуздо боротися з епідеміями, а треба лише розкаятися, тому що їх наслано як кару за гріх тощо. Проте з'ясувалося, що, наскільки ми знаємо, природі байдужі наші цінності, і збагнути її можна тільки у тому випадку, якщо ми абстрагуємося від наших понять добра і зла. Всесвіт може мати мету, але ніщо не дає права припустити, що ця мета будь-як схожа на наші людські цілі.

І в цьому немає нічого дивного. Доктор Барнс каже, що людина «знає, що є вірним, а що ні». Але насправді, як свідчить антропологія, погляди людей на вірне й невірне відрізнялися у такій мірі, що з жодного питання не було досягнуто порозуміння. Отже, ми не можемо сказати, що людина знає, що є вірним і що невірним, ми можемо сказати тільки, що це відомо деяким людям. Яким саме? Ніцше наводив аргументи на користь етики, яка глибоко відрізняється від християнської, і деякі могутні держави сприйняли це вчення. Якщо знання про те, що є вірним і що невірним, служить аргументом на користь безсмертя, ми повинні спочатку вирішити, кому вірити — Христу або Ніцше, а потім лише доводити, що християни безсмертні, а Гітлер та Муссоліні — ні; або ж навпаки. Вирішення, очевидно, буде одержано на полі битви, а не в кабінеті. Етика майбутнього за тими, у кого отруйний газ ефективніший. Отже, їм і належить безсмертя.

Наші почуття та вірування стосовно добра і зла, як і все інше в нас, — це природні властивості, вироблені в боротьбі за існування і які не мають ніякого божественного чи неприродного походження. В одній з Езопових байок леву показують малюнки мисливців, які ловлять ле-

вів, а лев зауважує, що якщо він малював би, то зобразив би левів, що ловлять мисливців. Людина, говорить доктор Барнс, — чудова істота, бо вона може споруджувати аероплани. Нещодавно була популярною пісенька про розумних мух, які повзають вниз головою по стелі. Хор підспівував: «Чи міг би це робити Ллойд Джордж? Чи міг би це робити містер Болдін? Чи міг би це робити Рамсей Макдональд! Безперечно Ні». На цій підставі муха з теологічним світосприйняттям могла б висунути дуже сильний аргумент, який інші мухи, безперечно, вважали би вельми переконливим.

Крім того, ми дотримуємося такої високої думки про людину тільки через те, що розмірковуємо абстрактно. Про більшість конкретних людей більшість інших людей думають препогано. Цивілізовані держави витрачають більше половини своїх прибутків на те, щоб вбивати громадян інших держав.

Подивимось на довгу історію тієї діяльності, яку надихав моральний запал: людські жертвоприношення, переслідування еретиків, полювання на відьом, погроми і нарешті масове знищення отруйним газом. Це, мабуть, повинно схвалюватися одним з англіканських колег доктора Барнса, оскільки він вважає, що пацифізм не властивий християнству. Чи є всі ці мерзоти, а також етичні вчення, на яких їх засновано, дійсно свідченнями існування розумного творця? І чи можемо ми насправді бажати, щоб люди, які винні у цьому, жили вічно? Світ, у якому ми живемо, може бути зрозумілим як наслідок плутанини та випадку; але якщо він є результатом свідомо обраної мети, ця мета, мабуть, належить ворогові роду людського. Як на мене, то я вважаю випадок менш болісною і більш правдоподібною гіпотезою.

Поппер К.

ФАКТИ, НОРМИ ТА ІСТИНА: ПОДАЛЬША КРИТИКА РЕЛЯТИВІЗМУ¹

Поппер Карл Раймунд (нар. в 1902 р.) — англійський філософ і соціолог, професор Лондонської школи економіки і політичних наук.

¹ Переклад фрагментів однойменного твору К. Поппера здійснено за виданням: *Логика и рост научного знания.* — М.: Прогресс, 1983. — С. 379—382. — *Прим. упоряд.*

Перебував під впливом логічного позитивізму, створив концепцію критичного раціоналізму, яка намітила вихід до так званого постпозитивізму. На противагу принципів верифікації, висунув принцип демаркації — відокремлення наукових знань від ненаукових. Методом такого відокремлення за Поппером є фальсифікація — принципова спростовуваність будь-якого твердження науки, оскільки наукові знання — гіпотетичні за своїм характером. Поступ пізнання полягає у висуненні сміливих гіпотез, які піддаються фальсифікації, завдяки чому розв'язуються наукові проблеми і досягається приріст знань. К. Поппер є один з авторів дедуктивно-номологічної концепції пояснення, за якою децо може вважатись поясненим, якщо воно дедуктивно виведене з сукупності певних законів та граничних умов.

Основні праці: «Логіка і зростання наукового знання», «Логіка наукового відкриття», «Об'єктивне знання. Еволюційний підхід».

«Що є істина?» — у цьому питанні, виголошеному тоном впевненого скептика, який заздалегідь вірить у відсутність відповіді, криється одне з джерел аргументації на захист релятивізму. Однак на питання Понтія Пілата можна відповісти просто і переконливо, хоча така відповідь навряд чи задовольнить нашого скептика. Відповідь ця полягає ось у чому: твердження, судження, вираз, думка істинні, якщо, і тільки якщо, вони відповідають фактам.

Що ж, однак, ми маємо на увазі, коли говоримо про відповідність виразу фактам? Хоча наш скептик, або релятивіст, мабуть, скаже, що на це друге питання так само неможливо відповісти, як і на перше, насправді отримати на нього відповідь легко. Дійсно, відповідь на це питання неважка — і це не дивно, особливо якщо врахувати той факт, що будь-який суддя припускає наявність у свідка знання про істину (у розумінні відповідності фактам). Тому відповідь, яку шукаємо, виявляється майже тривіальною.

Деякою мірою вона дійсно тривіальна... Розглянемо таке твердження.

Вираз «Сміт увійшов до ломбарду трохи пізніше 10.15» відповідає фактам, якщо, і тільки якщо, Сміт увійшов до ломбарду ледь пізніше 10.15.

Коли ви прочитаете цю складену курсивом фразу, перше, що, ймовірно, вразить вас, — це її тривіальність. Але не піддавайтесь оманливому враженню. Якщо ви вдивитесь в неї знову, на цей раз більш уважно, побачите, що в ній йдеться (1) про вираз, (2) про деякі факти і, (3) що ця фраза задає цілком ясні умови, виконання яких належить чекати, якщо ми хочемо, щоб названий вираз відповідав указаним фактам.

Тим же, хто вважає, що складена курсивом фраза надто тривіальна або надто проста для того, щоб сповістити нас про щось цікаве, треба нагадати вже згадувану обставину: оскільки кожен (поки не почне замислюватись над цим) знає, що є істиною або відповідністю до фактів, наше прояснення цього повинно бути деяким чином тривіальною справою.

Продемонструвати правильність ідеї, сформульованої у складеній курсивом фразі, можна за допомогою такого виразу:

Зроблена свідком заява: «Сміт увійшов до ломбарду ледь пізніше 10.15» — істинна, якщо, і тільки якщо, Сміт увійшов до ломбарду трохи пізніше 10.15.

Очевидно, що й ця складена курсивом фраза досить тривіальна. Проте в ній повністю наводяться умови для застосування предикату «істинно» до будь-якого виразу, висловленого свідком.

Можливо для деякого більш прийнятним виявиться таке формулювання нашої фрази:

Зроблена свідком заява: «Я бачив, як Сміт входив до ломбарду ледь пізніше 10.15» — істинна, якщо, і тільки якщо, свідок бачив, як Сміт зайшов до ломбарду трохи пізніше 10.15.

Порівнюючи третю складену курсивом фразу з другою, неважко помітити, що у другій фіксуються умови істинності твердження про Сміта і його дії, тоді як у третій — умови істинності твердження про свідка і його дії (або про те, що він бачив). Така єдина відмінність між цими двома фразами: і та, і інша формулюють певні умови істинності для двох різних виразів, взятих у лапки.

Основне правило надання свідчень полягає у тому, щоб очевидці події обмежували свої свідчення тільки тим, що вони дійсно бачили. Дотримання цього правила інколи може допомогти судді відрізнити істинне свідчення від невірного. Тому можна сказати, що третя фраза має

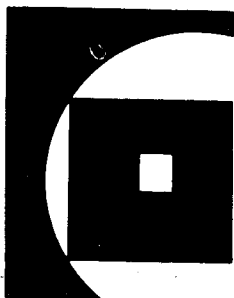
деякі переваги порівняно з другою у плані пошуку істини і її виявлення.

Проте для наших дійсних цілей важливо не змішувати питання реального пошуку і знаходження істини (тобто епістемологічне¹ і методологічне питання) з питанням про те, що ми маємо на увазі або що ми маємо сказати, коли говоримо про істину або про відповідність фактам (логічна чи онтологічна проблема істини). З точки зору цього другого питання третя складена курсивом фраза не має жодних переваг порівняно з другою складеною курсивом фразою. У кожній з них формулюються повні умови істинності тверджень, що до них входять.

Отже, у всіх трьох випадках ми отримуємо цілком однакову відповідь на питання: «Що є істина?». Однак відповідь ця дається не у прямій формі, а за допомогою формулювання умов істинності деякого виразу, причому в кожній з розглянутих фраз ці умови формулюються для різних виразів.

¹ Епістемологія — частина філософії, присвячена вивченню проблем природи пізнання, відношення знання до дійсності, передумов та умов істини.— *Прим. упоряд.*

ПРАГМАТИЗМ¹



Прагматизм — філософська течія, для якої висхідним є питання про механізми свідомості та духовні структури, що забезпечують продуктивну дію людини. Виник у 70-х рр. XIX ст. в США. Основоположником вважається Чарльз Пірс (1839—1914) — американський філософ, логік і математик, який вперше сформулював так званий «принцип прагматизму»: зміст поняття про деякий об'єкт визначається практичними наслідками дій з цим об'єктом.

Питання істинності понять і теорій розглядається прагматизмом в аспекті сприяння розв'язанню практичних проблем, у зв'язку з успішністю їх практичного застосування. Духовні конструкції — поняття, судження, теорії — аналізуються як засади чуттєвого і соціального досвіду. Головними завданнями філософії вважаються розробка наукового методу розв'язання конкретних проблем в житті людини і суспільства, удосконалення досвіду узгодження різних теоретичних і світоглядних позицій, постановка проблем в конкретних ситуаціях, висунення гіпотез, простеження можливих наслідків рішень і експериментальна перевірка їх. Тому філософію прагматизму небезпідставно називають філософією підприємництва і бізнесу.

Прагматизм також займається дослідженням політич-

¹ Вступні матеріали до розділу і авторських текстів підготував Г. І. Волинка. Авторські тексти упорядкували Г. І. Волинка і М. Е. Волинка.— *Прим. ред.*

них умов розвитку різноманітного життєвого досвіду. Такі умови вбачаються в демократичній системі суспільства на основі політичного плюралізму і лібералізму.

Джемс У.

ПСИХОЛОГІЯ¹

МИСЛЕННЯ

Джемс Уільям (1842—1910) — американський філософ і психолог, послідовник Ч. Пірса. Він відродив ідеї Пірса і створив на їх основі філософську доктрину «радикального емпіризму», за якою різноманітний досвід (чуттєвий, релігійний, політичний та ін.) є єдиною речовиною світу, своєрідним потоком свідомості, «плюралістичним Всесвітом», незавершеним і піддатливим до людських дій. Цей досвід здатний до нескінченного вдосконалення світу в діяльності людей, до поєднання їх зусиль на засадах віри, розуму, злагоди.

Поняття, теорії, за Джемсом, визначаються практичними діями, а істинність — успіхом та користю при їх застосуванні в житті.

Основні твори: «Залежність віри від волі», «Різноманітність релігійного досвіду», «Прагматизм», «Всесвіт з плюралістичної точки зору».

Що таке мислення

Ми називаємо людину розумною твариною, і представники традиційного інтелектуалізму завжди з особливою впертістю підкреслювали той факт, що тварини зовсім позбавлені розуму. Але зовсім не так легко визначити, що таке розум і чим відрізняється своєрідний процес, який зветься мисленням, від ряду розумових дій, котрі призводять до тих же результатів, що й мислення.

¹ Переклад фрагментів розділу однойменної праці У. Джемса здійснено за виданням: Хрестоматія по общей психологии.— М.: Изд-во МГУ, 1981. С. 11—20.— Прим. упоряд.

Більша частина розумових процесів, які складаються з ланцюга образів, що викликають один одного, є дещо аналогічною мимовільній зміні образів у мареннях, якою, мабуть, володіють і вищі тварини. Але й такий спосіб мислення призводить до істинних висновків, як теоретичних, так і практичних. Зв'язок між термінами¹ в такому процесі виражається або через «суміжність», або через «подібність» (схожість), і при об'єднанні обох різновидів цього зв'язку наше мислення навряд чи може бути надто безладним. Взагалі при такому мимовільному мисленні терміни, що зв'язуються між собою, є конкретними емпіричними образами, а не абстракціями. Захід сонця може викликати в нас образ корабельної палуби, з якої ми спостерігали його минулого літа, супутників по мандрівці, прибуття в порт і т. ін., і той же образ заходу може навести на думку про сонячні міфи, про похоронні вогнища Геркулеса та Гектора, про Гомера, про те, чи був він письменним, про грецьку азбуку тощо. Якщо в нашому мисленні переважають буденні асоціації за суміжністю, то ми володіємо прозаїчним розумом, якщо ж часто мимовільно виникають незвичайні асоціації за подібністю та суміжністю, ми називаємо це обдарованістю фантазією, поетичним талантом, дотепністю.

Якщо у цьому розумовому процесі відображається якась абстрактна властивість, то вона лише на мить привертає нашу увагу, змінюючись чимось іншим... Так, наприклад, розмірковуючи про сонячні міфи, ми можемо на хвилюку подумати про вишуканість образів у розумі первісної людини або про вузькість сучасних спроб їх тлумачення. Але загалом ми більше думаємо про конкретні враження, які безпосередньо сприймаємо у дійсному чи можливому досвіді, ніж про абстрактні властивості речей.

У всіх цих випадках наші розумові процеси можуть бути цілком *розумними*, але все ж вони не являють тут мислення в його точному значенні. Хоча висновки мислення можуть бути цілком конкретними, вони не спричиняються безпосередньо іншими конкретними образами, як це буває у ланцюгу уявлень, пов'язаних з простими асоціаціями. Ці конкретні висновки зв'язуються з попередніми образами завдяки посередництву проміжних ланок, *загальних, абстрактних ознак*, виділених нами з досвіду і підданих особливому аналізу.

¹ Термін — у логіці це складова частина судження чи силізму.— *Прим. упоряд.*

Велика різниця між простими розумовими процесами, у яких одні конкретні образи минулого досвіду викликаються за допомогою інших, і *мисленням* у точному розумінні... полягає ось у чому: емпіричні розумові процеси є лише репродуктивними¹, мислення ж — продуктивне. Мислитель при зустрічі з конкретними даними, яких він раніше не бачив і про які нічого не чув, через деякий час, якщо здатність мислення у нього дійсно велика, зуміє з цих даних зробити такі висновки, що повністю зглядять відсутність знайомства з ними. Мислення допомагає нам при непередбачуваному збігові обставин, коли вся наша буденна «асоціативна мудрість» і наше «виховання», що їх ми поділяємо з тваринами, виявляються безсилями.

Точне значення мислення

Умовимось вважати за характерну особливість мислення у точному розумінні здатність орієнтуватись у нових для нас даних досвіду. Ця здатність достатньою мірою виділяє мислення зі сфери буденних асоціативних розумових процесів і прямо вказує нам на його відмінну рису.

Мислення вміщує у собі аналіз і абстрагування². Тоді як грубий емпірик споглядає факт у всій його цілісності і лишається безпомічним, якщо цей факт не викликає в його розумі нічого подібного або суміжного, мислитель розчленовує дане явище і вирізняє у ньому який-небудь певний атрибут. Цей атрибут він бере за сутнісну сторону цілого даного явища, вбачає в ньому властивості і виводить з нього наслідки, з якими до цього в його очах даний факт не був у жодному зв'язку, але які тепер, після того як їх помітили, повинні з ним зв'язуватись.

Позначимо факт або конкретне дане досвіду — S
сутнісний атрибут — M
властивість атрибуту — P

Тоді умовивід від S до P може бути зроблений лише при посередництві M. Таким чином, «сутність» M полягає у тому, що воно є середнім або третім терміном, когрий ми вище назвали сутнісним атрибутом. *Мислитель замі-*

¹ Репродукція — процес відтворення. — Прим. упоряд.

² Абстрагування — виділення однієї властивості з різноманітності властивостей предмета. — Прим. упоряд.

щуче тут початкове конкретне дане S його абстрагованою властивістю M. Що справедливо відносно M, що зв'язано з M, те справедливо і відносно S, те зв'язане і з S. Оскільки M, власне кажучи, є одною з частин цілого S, мислення можна дуже гарно визначити як заміщення цілого його частинами і зв'язаними з ним властивостями та наслідками. Тоді мистецтво мислення можна охарактеризувати двома рисами:

1) *проникливістю*, або вмінням відкрити в цілому факті S, що знаходиться перед нами, його сутнісний атрибут M;

2) *запасом знань*, або вмінням швидко поставити M у зв'язок з даними, що підпорядковуються йому, зв'язані з ним і впливають з нього. Якщо ми хоча б побіжно поглянемо на звичайний силогізм:

$$\begin{array}{l} M \in P \\ S \in M \\ \hline S \in P, \end{array}$$

то побачимо, що друга або менша посилка потребує проникливості, перша або більша — повних та численних знань. Звичайно, частіше зустрічається широта знань, ніж проникливість, адже здатність розглядати конкретні дані під різними кутами зору менш поширена, ніж вміння завчати давно відомі положення. Так що у повсякденному вживанні силогізмів новим кроком мислення є менша посилка, яка висловлює нашу точку зору на даний об'єкт, але, звичайно, не завжди, оскільки той факт, що M зв'язане з P, також може бути до того невідомий і нині вперше нами сформульований. Сприйняття того факту, що S є M, втілює *точку зору на S*. Твердження, що M є P, — *загальне або абстрактне судження*.

Скажемо декілька слів про те і друге.

Що таке точка зору на даний предмет?

Коли ми розглядаємо S просто як M (наприклад, кіновар просто як ртутну сполуку), то звертаємо усю нашу увагу на цей атрибут M, ігноруючи усі інші атрибути. Ми лишаємо реальне явище S його повноти. Адже всяка реальність містить незліченну кількість різних сторін і властивостей. Навіть таке звичайне явище, як лінія, проведена нами в повітрі, може розглядатись стосовно її положення, форми, довжини і напрямку. Аналіз більш складних речей взагалі допускає безліч точок зору. Та ж

кіновар є не лише ртутна сполука, а ще й фарбує у яскраво-червоний колір, має значну питому вагу, привозиться до Європи з Китаю і т. ін.

Усі предмети суть джерела властивостей, які пізнаються нами лише мало-помалу, і справедливо говорять, що вичерпно пізнати щось одне — означало б пізнати весь Космос. Людина являє собою досить складне явище, але з цього нескінченно складного комплексу властивостей провіантмейстер в армії вилучає для своїх цілей тільки одну — споживання стількох-то фунтів їжі на день; генерал — здатність проходити в день стільки-то верст; столяр, котрий виробляє стільці, — такі-ось розміри тіла; оратор — чутливість до тих чи інших слів; театральний директор — згоду заплатити рівно стільки-то за вечір розваг. Кожна з цих осіб виділяє в цілісній людині певну сторону відповідно до особистої точки зору. Всі інші точки зору на конкретний факт однаково істинні. *Немає жодної властивості, яку можна було б визнати абсолютно сутнісною для чогось...*

Стаючи тимчасово на одну з точок зору відносно речі, я починаю несправедливо ігнорувати інші. Оскільки ж я можу кваліфікувати річ кожного разу тільки одним певним чином, кожна моя точка зору неминуче виявиться помилковою, вузькою, однобокою...

Реальність лишається повністю байдужою до тих цілей, які ми з нею пов'язуємо. Її буденне житейське призначення, її найбільш звична для нас назва та властивості, що асоціюються з останньою у нашому розумі, не є по суті чимось недоторканим. Вони більше характеризують нас, ніж саму річ. Але ми до того заковані в забобони, наш розум до того закляк, що найбільш звичним назвам речей та пов'язаним з ними уявленням ми приписуємо значення чогось вічного, абсолютного...

Мислення завжди має зв'язок з особистим інтересом

Повернемось ще раз до символічного зображення процесу думки:

$$\begin{array}{ccc} M & \epsilon & P \\ S & \epsilon & M \\ \hline S & \epsilon & P \end{array}$$

Ми відрізняємо і виділяємо М, оскільки у даний момент воно є для нас сутністю конкретного факту, явища чи реальності S. Але в нашому світі М знаходиться у

необхідному зв'язку з Р, тому Р є друге явище, яке ми можемо знайти і яке також пов'язане з фактом S. Ми можемо зробити висновок, що S є Р через посередництво М, яке за допомогою нашої проникливості виділили у ролі сутності S.

Зверніть увагу, що М було добрим показником нашої проникливості і дало можливість виділити Р та абстрагуватись від інших властивостей S лише завдяки своїй значущості, цінності для нас. І навпаки, якби Р не мало для нас ніякого значення, то кращим показником сутності S було б не М, а щось інше. (...)

Отже, в мисленні є дві дуже важливі сторони:

1) властивість, виділена нами з конкретного факту, визнається нами рівнозначною усьому факту, з якого її виділено;

2) виділена таким чином властивість нашою увагою нас на відомий висновок і надає цьому висновку такої очевидності, яку ми не змогли б виділити безпосередньо з даного конкретного факту.

Проникливість

Таким чином, для мислення потрібне вміння вибирати не будь-які властивості з даного конкретного факту, а лише ті, які відповідають правильному висновку. Вибираючи невідповідні властивості, ми отримаємо неправильний висновок. Але тут криється одне питання: Як вибираємо ми певні властивості з конкретних даних, і чому в багатьох випадках вони відкриваються лише геніями? Чому всі люди не можуть мислити з однаковою успішністю? Чому лише одному Ньютонові вдалося відкрити закон тяжіння, одному Дарвіну — принцип виживання істот найбільш пристосованих? Щоб відповісти на ці питання, необхідно провести нове дослідження, поглянувши, як у нас природним шляхом розвивається проникнення в явища дійсності.

Спочатку усі наші знання є досить невиразними. Дитина, яка починає усвідомлювати кімнату, мабуть, відрізняє її від годувальниці, хоча в дитячій свідомості поки що немає чіткої структури. Такі ж тьмяні враження викликає зовсім нова сфера досвіду і у дорослого. Бібліотека, археологічний музей, автомагазин являють новачкові свою малозрозумілу цілісність. Але досвідченого автомобіліста, антикварія, бібліофіла цікавить не ця цілісність

і вони стрімко поринають в дослідження деталей. Добра обізнаність з предметом породжує у них здатність до розрізнення... елементів цілого. Але завдяки чому ми спрямовуємо увагу спочатку на той, а потім на інший елемент?

На це можна відразу ж дати дві ясні відповіді: 1) завдяки нашим практичним та інстинктивним інтересам і 2) завдяки нашим естетичним інтересам... Ці практичні та естетичні інтереси є найбільш важливими факторами, що сприяють ясному виділенню частковостей з цілісного конкретного явища. Вони спрямовують нашу увагу на об'єкти, але чим вони є — цього ми не можемо сказати. Ми повинні у даному випадку обмежитись визнанням їх подальшої неподільності і вважати первинними факторами, що визначають напрям зростання наших знань.

Допомога, яку подають мисленню асоціації за подібністю (...).

Що ви робите, читачу, коли хочете точно визначити схожість або відмінність двох об'єктів? Ви можливо якнайшвидше переносите увагу то на один, то на інший предмет. Швидка почергова зміна вражень у свідомості висуває на перший план подібності та відмінності об'єктів, які назавжди вислизнули б з нашої уваги, якби чергове сприйняття вражень від обох предметів відділяли великі проміжки часу. Що робить вчений, ведучи пошук прихованого в явищі принципу чи закону? Він навмисно перебирає всі ті випадки, в яких можна знайти аналогію з даним явищем, і, заповнюючи одночасно всіма аналогіями свій розум, стає здатним виділити серед них ту особливість, яку він не зміг визначити, аналізуючи кожную аналогію окремо... Ці приклади свідчать, що для дисоціації властивостей проста повторюваність даного явища в досвіді за різних обставин ще не є достатньою підставою. Нам потрібне дещо більше, а саме: щоб вся різноманітність оточуючих обставин постала перед свідомістю відразу. Лише тоді властивість, яку шукаємо, виділиться з-поміж інших і займе окреме місце...

Якщо читач цілком з'ясував мою думку, то він, напевно, зрозуміє, що розум, у якому переважає асоціація за подібністю, найбільш придатний для виділення загальних властивостей, найбільш здатний до мислення в точ-

ному розумінні... Всі згодні з тим, що генії відрізняються від звичайних людей незвичайним розвитком здатності до асоціацій за подібністю. Встановлення цього факту складає одну із значних психологічних заслуг Бена¹. Вказана властивість спостерігається у геніїв не лише в сфері мислення, але й в інших сферах психічної діяльності.

Дьюї Дж.

СВОБОДА І КУЛЬТУРА²

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ

Дьюї Джон (1859—1952) — американський філософ, визначний представник прагматизму. Вважав, що філософія виникає не із здивування, як думали ще у давнину, а з проблем та потрясінь суспільства. Мета філософії — аналіз проблемних ситуацій, вивчення та удосконалення суспільного досвіду. За Дьюї, поняття, ідеї, теорії не мають якихось стійких субстанційних засад та об'єктивного змісту. Вони є лише більш чи менш ефективним інструментом розв'язання суспільних проблем. Звідси походить поширена назва концепції Дж. Дьюї — «інструменталізм».

Основні твори: «Психологія і педагогіка мислення», «Досвід і природа», «Як ми мислимо», «Перебудова в філософії», «Свобода і культура».

Що таке свобода і чому так високо вона цінується? Чи притаманне прагнення свободи природі людини, чи вона є результат особливих умов? Поривання до свободи — заради неї самої чи як до засобу досягнення інших цінностей? Чи володіння свободою вимагає якихось обов'язків? І чи настільки обтяжливі ці зобов'язання, що людська маса охоче відмовляється від свободи заради більш легкого життя? (...)

¹ А. Бен — один із авторів асоціативного принципу в психології.— *Прим. упоряд.*

² Фрагменти розділу однойменної книги Дж. Дьюї упорядкували Г. І. Волинка і М. Е. Волинка. Переклад фрагментів здійснено за виданням: Dewey John. Freedom and culture. London, Overseas publications interchange. LTD., 1968. P. 23—42.— *Прим. упоряд.*

Чи була коли-небудь любов до свободи чимось більшим, ніж бажання звільнитись від якихось обмежень? І коли від них звільняються, чи згасає бажання свободи — доти, поки знову не з'явиться почуття нестерпності, викликане іншими обмеженнями? І ще — чи можна порівняти за інтенсивністю прагнення до свободи з прагненням до рівності з іншими, особливо з тими, які стояли більш високо? (...)

Сучасний стан справ у світі ставить подібні питання перед громадянами всіх демократичних країн. З особливою силою вони ставляться перед нами в країні, де демократичні установи зв'язані з відомою традицією, «ідеологія» якої класично виражена в Декларації Незалежності. Ця традиція вчить нас, що досягнення свободи — мета політичної історії, що самоврядування — природжене право вільних людей, яке, коли його досягають, цінується вище всього іншого. І все ж, поглянувши на світ, ми побачимо, що в багатьох країнах демократичні установи руйнувались не стільки силою, скільки люди самі охоче — і, видно, з захопленням — від них відмовлялись. Ми можемо з цього зробити висновок, що зазначені установи лише називались «вільними», насправді ж такими ніколи не були. Або ж ми можемо втішатися думкою, що незвичайні обставини — крах національних сподівань і національне приниження — призводили до того, що люди готові були вітати перший-ліпший уряд, якщо він обіцяв відновити почуття власної національної гідності. Та умови у нашій країні, так само, як і занепад демократії в інших країнах, спонукають нас ставити питання про шляхи та долі вільних суспільств і навіть нашого власного суспільства.

Можливо, були часи, коли такі питання частково чи загалом вважались питаннями політичними. Тепер ми навчилися дивитись на ці речі депо по-іншому. Адже ми знаємо, що значна частина причин відзначених явищ криється у факті залежності політики від інших сил — перш за все від економіки. Має значення при цьому і проблема складу людської натури, бо природжена любов людини до свободи вважається частиною нашої традиції. Хіба ж загальноприйнята психологія демократії — міф? Стара доктрина про природу людини також була пов'язана з етичними поглядами, за якими політична демократія є моральне право і закони, на яких вона ґрунтується, суть основні моральні закони, котрим повинна підкорятись

будь-яка суспільна організація. Коли люди перестануть вірити в природні права і натуральні закони, як в основі вільного уряду, — чи знайдеться для цього якась інша моральна основа? Бо хоч і нерозумно думати, що американські колонії вели збройну боротьбу за незалежність, виходячи з теорій психології та моралі, і що на засадах цих теорій вони свідомо засновували свій уряд, проте демократична традиція — назвіть її мрією чи проникливістю — була так тісно пов'язана з поглядами на людську природу та моральні цілі, котрим повинні служити політичні установи, що розрив цих зв'язків викликає найглибші потрясіння. Чи є їм заміна? Щось таке, що б давало підтримку, яку колись забезпечували ці зв'язки?

Проблеми, що постають з цими питаннями, фактори, які надають цим питанням надзвичайної нагальності, виходять за межі специфічних переконань, які сформували первісні психологічні та моральні основи демократії. Після завершення політичної кар'єри Томас Джефферсон, на схилі віку, вів дружнє філософське листування з Джоном Адамсом. В одному з листів Джефферсон охарактеризував тогочасні американські обставини і з надією відгукнувся про їх майбутнє: «прогрес лібералізму викликає добрі сподівання, що розум людини з часом повернеться до свободи, якою він насолоджувався дві тисячі років тому. Наша країна, давши світу приклад фізичного звільнення, в боргу перед ним стосовно звільнення морального, бо моральна свобода у нас існує лише номінально. На практиці, засилля суспільної думки цілком пригнічує ту свободу, яка в теорії стверджується законами». Стан, що склався від тих часів, може призвести до повної перестановки ідей, сформульованих Джефферсоном, і до питання, — чи можна зберегти політичну свободу без тієї свободи культури, яка, за його сподіваннями, є кінцевим результатом політичного звільнення. Годі вже сподіватися, що, отримавши політичну свободу як щось вкрай необхідне, — все інше додасться до неї і до нас. Тепер ми знаємо, що стосунки між людьми поза політичними установами — в промисловості, у галузі засобів комунікації, в науці, в мистецтві, в релігії — впливають на повсякденне спілкування, а через нього на погляди та звички, які втілюються в уряді та в законодавчих нормах. Якщо є правда у тому, нібито політичні і правові явища, відгукуючись на все це, формують інші феномени,

то ще більше правди у тому, що політичні установи є наслідком, а не причиною.

Розуміння цього визначає тему нашої дискусії. Цей комплекс умов ускладнює засади, на яких спілкуються і співіснують люди і які підсумовуються словом культура. Проблема у тому, щоб встановити — культура якого різновиду настільки вільна сама в собі, що започатковує і породжує політичну свободу як свого сунутника і послідовника. А що сказати про стан науки та пізнання; про мистецтва витончені та прикладні; про дружбу та сімейне життя; про комерцію та фінанси; про стосунки та нахили, які склалися в результаті щоденних, заснованих на компромісі, відносин? Яким би не був первісний склад природи людини, її оперативні дії та вчинки, ті, що відгукуються на установлення та правила, але які в остаточному підсумку є умовами цих установлень та правил, — зазначені сфери діяльності, обумовлюються цілою низкою професій, інтересів, умінь та переконань. А це загалом і складає дану культуру... Тепер ми змушені визнати, що для формування наявної культури потрібні позитивні умови. Звільнення від гніту та репресій, які існували раніше, означає лише необхідну перехідну стадію. Але перехідні стадії є лише мостами до чогось іншого...

Ранні республіканці були змушені ще в ті часи зазначити, що загальні умови, які входять у поняття культури, багато в чому пов'язуються з політичними установленнями... Переконалими є (також) докази того, що економічні фактори не можуть не бути частиною культури, яка визначає фактичний напрямок політичних заходів і норм, незважаючи на будь-які запевнення людей стосовно їх особистих переконань... Знання природи, тобто природничі науки, є аспект культури, від якого безпосередньо залежить промисловість і торгівля, виробництво та розподіл товарів, регулювання в галузі обслуговування... Навіть після того, як визнали вплив промисловості та природничих наук, ми все ще схильні відмовитись від думки, що література, музика, живопис, театр, архітектура мають якісь зв'язки з засадами демократії. Події в тоталітарних країнах змушують нас переглянути цю думку. Справа в тому, що, незважаючи на сили, які спускають митця до творчості, твори мистецтва, з'являючись у світі, стають могутніми засобами спілкування, зачіпають емоції і формують думки. Ми починаємо розуміти, що почуття та уява більш дієві засоби формування

емоцій і поглядів, ніж факти та теоретичні доводи... Нарешті, моральний фактор є невід'ємною частиною комплексу соціальних сил, що зветься культурою. Незалежно від того, поділяємо чи не поділяємо ми погляд, за яким стверджується неможливість обґрунтування моральних переконань та оцінок, незаперечним є той факт, що люди цінують одні речі більше інших. Люди борються за ті цінності, які є для них дійсно дорогими... Але справа не тільки у цьому. Для того щоб група людей могла сформувати якесь суспільство в найбільш творчому розумінні слова, в наявності повинна бути спільність цінностей. Без цього будь-яка суспільна група, клас, народ, нація піддаються молекулярному розпаду, маючи лише механічні контакти з іншими... Ідея неможливості інтелектуального упорядкування понять та суджень в царині цінностей поділяється рядом вчених, осліплених досягненнями фізико-математичних наук. Все це підказує нам, що є принаймні ще один фактор в культурі, вартий деякої уваги, а саме: наявність шкіл соціальної філософії з ідеологіями, що змагаються.

В будь якій сучасній — соціальній і політичній — філософії ми знайдемо певний погляд на сутність людської природи: самої по собі та у її відношенні до природи фізичної. Справедливе для цього фактора — справедливе для інших, які входять до поняття культури, тому нема потреби їх знову перераховувати, хоча не варто і забувати про них, якщо ми хочемо мати уявлення про вичерпну безліч аспектів проблеми свободи.

Питання про відношення тієї чи іншої складової частини культури до соціальних установ взагалі і до політичної демократії зокрема порушується нечасто. Проте питання це є настільки фундаментальним відносно критичного розгляду кожного з зазначених елементів, що та чи інша відповідь на нього визначає позицію в інших питаннях. Суть його в тому, чи є деякий фактор культури визначальним та настільки переважним, що саме він спричинює та підкорює всі інші. Деяка відповідь на нього дається в межах напряму, названого філософами *моністичним*. В сучасних умовах найбільш показовим прикладом є думка про економічні умови як вирішальні сили, якими контролюються стосунки людей. Показовим тут є, можливо, те, що даний погляд виник відносно недавно. У XVIII столітті, в період його становлення, пануючою течією було Просвітительство і перевага в остаточному під-

сумку віддавалась розуму, прогресу науки, освіті. Навіть у минулому столітті дотримувались погляду на пріоритет політики, який відома школа істориків сформулювала таким чином: «Історія — політика минулого, а політика — історія сучасного»...

Можна розглядати сучасний наголос на економічні фактори як свого роду інтелектуальну відплату за майже повне їх зневажання в минулому. Сам вираз «політична економія» підказує, наскільки повно економічні міркування були колись підкорені міркуванням політичним.

Поява тоталітарних держав не може, внаслідок одного лише факту їх тоталітарності, розглядатись як просто повернення до минулої теорії про перевагу фактора політичних установлень. Але ж у порівнянні з теоріями, які підкорили політичні сили економічним — чи то в марксистській формі, чи в формі британської класичної школи, — поява тоталітарних режимів означає повернення до ідей, більше того, до практичних заходів, які нібито назавжди зникли з життя сучасних держав. Причому практичні заходи за допомогою наукових методів контролю над промисловістю, фінансами, торгівлею були відроджені і поширені у такий спосіб, який показав, що колишні державні чиновники, засвоюючи методи «меркантильної» економіки в інтересах уряду, були у своїй справі нікчемими.

Ідея про те, що моралі належить бути (навіть якщо це не так) верховною регулюючою силою в суспільних справах, не так широко розповсюджена, як раніше. Є підстави думати, що коли моральні фактори були такими впливовими, як це вважається, то це було викликано їх ототожненням зі звичаями, які фактично регулювали взаємини людей... (Звідси) виникає питання, чи можна подолати наслідки розпаду звичаїв, які впродовж часів об'єднували людей в суспільні групи, не звертаючись до створення нових загальноприйнятних традицій та звичаїв? Їх створення, відповідно до вказаного погляду, було б рівнозначне створенню нової етики...

Ми згадали перелічені аспекти заради того значення, яке вони надають порушеному питанню...: наша точка зору повинна бути моністичною чи плюралістичною? Більше того, це ж саме питання постає, коли ми торкаємося кожного з перелічених факторів: економіки, політики, науки, мистецтва. Я поясню суть того, що сказано, посилаючись не на них, а на теорії, що у різні часи впливали на пояснення людської природи... Відносно недавній приклад

демонструє класична школа, взявши економічну теорію про своєкорисливість за основну мотивуючу силу в поведінці людини... Потім з'явився погляд, що корисливість та співчуття є дві складові природи людини... У даний момент з найбільшим успіхом претендує на ідеологічно-психологічне керівництво людською діяльністю владолубство... Проте зрушення, що час від часу трапляються в теоріях, поширених заради «домінуючого мотиву» в людській природі, викликають питання, а чи не прийняли ці психологічні теорії наслідок за причину. Чи не зробили вони свої висновки про домінуючі елементи в природі людини зі спостереження тенденцій в сучасному суспільному житті... Показово у зв'язку з цим, що людська природа вважалась дуже зв'язаною з вродженою любов'ю до свободи, коли точилася боротьба за встановлення представницького уряду; що мотив своєкорисливості з'явився в умовах Англії внаслідок того поширення нових методів промислового виробництва, яке збільшило роль грошей; що зростання організованої філантропічної діяльності внесло в психологічну картину мотив співчуття; і що події наших днів дали привід вважати владолубство основною рушійною силою людської діяльності.

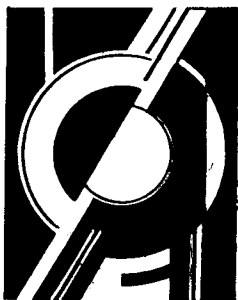
У всякому разі, уявлення про культуру, дане в працях антропологів, підказує висновок: якими б природженими не були складові елементи людської природи, вирішальний вплив на їх структуру чинить культура даного періоду і даної групи. Якраз це визначає лінії поведінки, які відрізняють діяльність будь-якої групи, сім'ї, класу, народу, секти, фракції, класу. Те, що стан культури визначає порядок і структуру вроджених прагнень людини, принаймні, також вірно, як і те, що люди здатні розробляти певну установку чи систему соціальних явищ для свого власного задоволення...

Культура як складне сполучення звичаїв схильна до самозбереження. Вона може відтворювати себе лише шляхом здійснення певних відмітних змін у первісній чи вродженій структурі своїх членів. У кожній культурі свій власний стиль, своя власна характерна будова енергій, які її складають. Внаслідок вже одного свого існування, а також завдяки свідомо знайденим, систематично усвідомленим методам культура увічніює себе у ході перетворення необробленої чи первісної людської природи тих, хто народився нерозвиненим... Деякі складові культури розвивають психологічні елементи, що ведуть до

індивідуалізації; інші стимулюють розвиток елементів, які спрямовують до колективізму бджолиного вулика чи мурашника. Проблема людини полягає у тому, щоб забезпечити розвиток кожного елемента так, щоб він служив для звільнення і повного розвитку іншого елемента. Співробітництво, яке у класичній французькій формулі зветься братством, такою ж мірою входить у поняття демократичного ідеалу, як і особиста ініціатива.

Проблема свободи особистостей, що співробітничать, є, таким чином, проблемою, яку належить розглядати у контексті культури. Стан культури — стан взаємодії багатьох факторів, головні з яких: право і політика, промисловість і торгівля, наука і техніка, образотворчі мистецтва і засоби спілкування, етика або цінності, якими людина дорожить, і способи визначення цих цінностей і, зрештою, система загальних ідей, яку люди використовують для виправдання і критики основних умов життя,— соціальна філософія. Ми займаємось скоріше проблемою свободи, ніж її розв'язанням, бо впевнені — воно марне, доки проблема не поставлена у зв'язок зі складовими культури у процесі їх впливу на споконвічну природу людини.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ



Феноменологія¹ як філософська течія виникла на початку ХХ ст. в Німеччині. Існує в кількох варіантах: Е. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Шелера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понті, серед яких основним вважається варіант Е. Гуссерля. Феноменологія має великий вплив на інші філософські напрями і наукові дисципліни.

Ця філософська течія виходить з визнання і можливості опису феноменологічного характеру свідомості і людського буття, а саме: останні не є явищами інших сутностей, а самі становлять буття, яке розкриває себе. У Гуссерля мова йде про різноманітні феномени свідомості, у Хайдеггера — про феномен людського буття, у Сартра — про іррефлексивне Я (для себе — буття), у Мерло-Понті — про одухотворене людське тіло.

Представники феноменології намагаються протистояти наївному натуралістичному погляду на свідомість і світ, який зводить свідомість до предмета, до об'єкта і встановлює між ними лише причинні і функціональні зв'язки. За Гуссерлем, буття свідомості принципово відрізняється від предметного світу як чиста усвідомленість. Хайдеггер говорить про розрізнення людського існування і суцього. Але й свідомість, і людське буття існують тільки в єдності з світом.

Отже, мова йде про чисту свідомість — потік свідомо-

¹ Вступні матеріали до розділу й авторського тексту підготували В. Ф. Бурлачук і Г. С. Шаройкін — *Прим. ред.*

сті, яка формує феномени — значення предметного світу. Гуссерль називає це інтенційною спрямованістю свідомості на предмет і на себе. Чиста свідомість відкривається як неупередженість між собою і світом.

Досягнення спонтанності свідомості можливе шляхом строго феноменологічно-методологічного руху, через рефлексивну роботу розрізнення свідомості і предметів, людини і суцього. В цьому русі відбувається самоочищення від міфів і догм, від того, що не є свідомістю і в чому шукають основу свідомості.

Феноменологія прагне дати відповідь на питання: яким чином можливе те, що ми пізнаємо; вона намагається встановити апіорні умови будь-якого пізнання.

Отже, вирішальну роль в феноменології відіграють методи дослідження. Метод чистого огляду і опису розроблений Гуссерлем найбільш детально. Цей метод ігнорує питання генезису предмета, його причинної обумовленості і родових характеристик. Завдання методу — висловити індивідуальне і минуле. Феноменологія не заперечує значення причинності, вона вважає її вторинною. Перш ніж поставити питання «для чого?», «коли?», «з яких причин?», слід спитати про сутність.

Методом ідеації, або сутнісного опису, Гуссерль називає спосіб пізнання чистих ідеальних властивостей, таких як «чисельність», «кольоровість», «вродливість». Такі властивості називаються «ейдосом». В процесі ідеації необхідно абстрагуватись від основи, в якій дані властивості конкретизуються, а також від її індивідуальних і родових властивостей. Пізнавальне зусилля повинно бути сконцентроване на якісному боці «ейдосу».

В свою чергу, пізнання «ейдосів» здійснюється за допомогою феноменологічної редукації, яка поділяється на редукацію ейдетичну і редукацію трансцендентальну.

Редукація ейдетична полягає у визначенні тих моментів, які повинні виявитися в предметі, щоб він не втратив своєї індивідуальної і родової тотожності.

Редукація трансцендентальна полягає в очищенні переживань свідомості від предметів реального світу. Завдяки трансцендентальній редукації ми досягаємо сфери трансцендентальної свідомості. Будь-яке буття (реальне, чи лише інтенціональне) повинно впливати з суті операцій (актів) чистої свідомості, в результаті чого стає можливим особливий досвід пізнання — іманентне спостереження. Його особливість полягає в тому, що як пред-

мет спостереження, так і акт розуміння належать до одного і того ж потоку свідомості.

Метод, який повинен подолати деякі недоліки трансцендентальної редукації,— це метод конституювання свідомості і її інтенціональних корелятів, який повинен встановити шлях від чистої думки до природного світу. Феноменологія стверджує, що основна риса свідомості — інтенціональність, яка вказує, що свідомість завжди є свідомістю чогось. Акти свідомості спираються на щось, що Гуссерль назвав гілетичними даними. Суб'єкт, який пізнає, завжди пізнає окремі сторони предмета, а не цілісно. Сторона предмета, яка не доступна безпосередньо для нашого сприйняття на теперішній момент, лише припускається, мислиться. Але гілетичних даних недостатньо, щоб в нашій свідомості сформувався цілісний образ предмета. Спостереженням цілого ми зобов'язані діяльності чистої свідомості, яка здійснює синтез чистих розумових даних і різних точок зору, а також конституює їх смисл і значення, приписуючи предметам, які ми спостерігаємо, єдність, ідентичність і тотожність.

Гуссерль Е.

ФОРМАЛЬНА І ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ЛОГІКА. ДОСВІД КРИТИКИ ЛОГІЧНОГО РОЗУМУ¹

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ТА ІНТЕНЦІОНАЛЬНА ПСИХОЛОГІЯ. ПРОБЛЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ПСИХОЛОГІЗМУ

Гуссерль Едмунд (1859—1938) — німецький філософ, засновник феноменології.

В Лейпцігу, Берліні і Відні вивчав математику, фізику, астрономію і філософію. Його попередники з феноменології — Гегель, Кант, К'єркегор, Брентано. Від Брентано Гуссерль сприйняв поняття «інтенціональної свідомості» (нерозривності свідомості і предмета).

¹ Главу однойменного твору Е. Гуссерля упорядкував В. Ф. Бурлачук. Переклад глави здійснено за виданням: Husserl E. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Halle, 1929. S. 205—235.— Прим. упоряд.

В своїй монографії «Формальна і трансцендентальна логіка» філософ окреслює суб'єктивний пласт свідомості і логічних форм, проблему існування реальної та ідеальної предметності в актах свідомості, вирізняє психофізичну і трансцендентальну свідомість. Виходячи з цього він розглядає формування предметності і науки, обґрунтовує можливість формальної і трансцендентальної логіки.

Гуссерль описує ідею формальної логіки як науки про науку і розмежовує три шари логіки: 1) чистої науки про форми, 2) логіки чистої несуперечності (логіки чистого виводу) і 3) логіки істини. Всі ці шари логіки породжуються синтаксичною функцією судження.

Далі він розглядає проблему трансцендентальної філософії, яка знаходиться в щільному зв'язку з трансцендентальним обґрунтуванням логіки істини. Таке обґрунтування здійснюється на основі головного принципу: кожний предмет пізнання можна зрозуміти лише шляхом інтенціональної діяльності, яка його створює.

Історична заслуга постановки проблеми, що значена в заголовку монографії, належить Іммануїлу Канту. Проблема співвідношення формальної і трансцендентальної логіки Кант досліджував у контексті створеної ним системи трансцендентального ідеалізму. На відміну від Гуссерля, Кант вважав формальну логіку в основному довершеною філософською дисципліною, яка мало змінилась ще з часів Арістотеля і яка досліджує формальні правила будь-якого мислення. Формальна логіка апріорна, аналітична і практично позбавлена відношення до предмета, «в ній розум має справу тільки з самим собою і зі своєю формою». Завдання трансцендентальної логіки полягає у встановленні істинності апріорного значення і способу відношення його до предмета. По суті, програма трансцендентальної логіки була орієнтована на те, щоб дати методологічне обґрунтування сучасному для Канта науковому знанню, перш за все ньютонівському природознавству.

Гуссерль, визнаючи величезні заслуги Канта в розвитку європейської філософії, вважав, що Канту не вдалося до кінця продумати трансцендентальну проблему, що він обмежився рамками конститу-

ювання природи як проблеми природознавства. По-за межами кантівського мислення залишилися проблеми формальної логіки як проблеми конституювання ідеальних предметностей, з якими має справу логіка. Потрібно було поставити трансцендентальне питання відносно логічних формувань і логіки в цілому, причому ця проблема розділяється на дві частини: на проблему конституювання об'єктивних формувань логіки (ідеальних предметів) і проблему конституювання самої логіки.

В загальних рисах метод, запропонований Гуссерлем для аналізу логічних проблем, можна назвати осмисленням. Осмислення — це спроба виявити сам смисл певного знання. Цей процес перетворення «інтенційованого», неясного смислу в «очевидність чистої можливості», об'єктивних логічних формувань в живі інтенції логіки, з яких вони, як змістові формування, виникли. Цей метод передбачає дослідження інтенціональності вченого, з якої виник об'єктивний стан конкретної наукової теорії. Суб'єктивно-логічний підхід до проблем формальної логіки утворює сферу трансцендентальної логіки. «Всі суб'єктивно обумовлені проблеми смислу, які є і повинні бути проблемами науки і логіки, не є проблемами природної людської суб'єктивності, не є, таким чином, психологічними проблемами, а проблемами трансцендентальної суб'єктивності, а саме проблемами трансцендентальної феноменології»¹.

§ 94. ВСЕ СУЩЕ КОНСТИТУЮЄТЬСЯ В СУБ'ЄКТИВНОСТІ СВДОМОСТІ

Спробуємо прояснити собі зміст трансцендентальної проблеми. Будь-яка наука має свою сферу досліджень і створює теорію цієї сфери. На її основі вона отримує свої результати, які досягаються за допомогою наукового розуму, а завдяки експериментальному розуму створюється сама ця сфера. Це стосується і формальної логіки з її абстрактним рівнем відношення до сущого і, ймовірно, до можливого світу взагалі; це вірно і по відношенню до її теорії, якій властивий високий рівень універсальності, що

¹ Husserl E. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Halle, 1929. S. 11.

однаково стосується всіх окремих теорій. Суцце, теорія, розум — взаємопов'язані зовсім не випадково; їх не треба вважати випадково складеною тріадою, навіть при наявності «необумовленої універсальності і необхідності». Вони самі — необхідність і універсальність — повинні розглядатися як такі, що належать логічно мислячому суб'єкту, тобто мені як суб'єкту, що підпорядкував себе логіці, завдяки якій я свідомо мислю і обмірковую. Мені, тому що тут не йде мова ні про який інший розум, окрім мого, ні про який інший досвід і теорію, окрім моїх. І ні про яке інше суцце, на яке я вказую за допомогою досвіду і яке якимось чином повинно бути в сфері моєї свідомості, коли я повинен створити теорію, виходячи зі своєї теоретичної діяльності і очевидності.

Як у повсякденному житті, так і в науці (якщо тільки вона, дотримуючись «реалістичної» епістемології, не помиляється у розумінні своєї власної діяльності) досвід є усвідомленням предметів самих по собі, безпосередньо ними розпоряджається і володіє. Але досвід не є вікном, через яке світ, що передує будь-якому досвіду, світить в кімнату свідомості; він не є відображенням чогось чужого для свідомості в свідомості. Адже як я можу раціонально висловлюватися про щось, не спостерігаючи його, тобто спостерігаючи не тільки свідомість, але і щось чуже для свідомості,— як такий стан речей може стати предметом досвіду? І як я можу уявити такий стан речей осмислено? Чи не станеться інтуїтивно моє зникнення в такому безглуздому досвіді чогось чужого для досвіду? Досвід є діяльністю, в якій для мене, того, хто досліджує, досліджуване буття «є тут» і воно є так, як воно є з усім змістом і формою буття, в якій досвід сам, завдяки інтенціонально¹ здійснюваній діяльності, мислить його. Якщо досліджуване має зміст «трансцендентного» буття², тоді воно є таким, що конституює свій зміст завдяки самому собі або завдяки цілому мотиваційному зв'язку, що належить йому і формує його інтенціональність. Якщо досвід недосконалий, якщо існуючий в собі об'єкт уявляється однобічно, тільки в певній перспективі, в той час як досвід, як чуттєва форма свідомості, є таким об'єктом, який на моє за-

¹ Інтенціональність — одна з визначальних категорій феноменології, характеризує спрямованість свідомості на об'єкт.— *Прим. упоряд.*

² Трансцендентне буття — об'єктивне буття, зовнішнє відносно свідомості.— *Прим. упоряд.*

питання відповідає: тут щось дано так, як воно само усвідомлюється, але воно суть більше, ніж те, що дійсно дано в досвіді, воно ще інакше досліджується; тому воно є трансцендентним. Навіть в такому випадку, як мене знову ж таки вчить досвід, воно може бути ілюзією, хоча дано як дійсне і доступне для розуміння. Більше того, в даному випадку досвід говорить: ці предмети, цей світ є повністю трансцендентними для мене, мого власного буття. Цей світ є «об'єктивним»¹ світом, який досліджується і переживається іншими як той самий світ. Дійсність підтверджується, ілюзія зникає внаслідок мого спілкування з іншими, які знову ж таки є для мене даними дійсного і можливого досвіду. При цьому досвід говорить мені: я володію досвідом про самого себе з природною первинністю; досвід про інших, про їх психічне життя є вторинним, оскільки чуже для мене принципово недосяжне за допомогою прямого сприйняття. Те, що переживається в даний момент (предмети, я сам, інші тощо), все, що може бути досліджене, самототожність, з якою досліджуване проходить через різноманітність досвіду, попередні вказівки для будь-якого досвіду на різних рівнях природності, що стосуються нового можливого досвіду того ж самого предмета (перш за все мого власного можливого досвіду і заснованого на ньому можливого досвіду інших), стилю наступного досвіду і того, що при цьому встановлюється як існуюче й існуюче певним чином,— все це інтенціонально міститься в самій свідомості як актуальна і потенціальна інтенціональність², до структури якої я можу звертатися в будь-який час.

І я повинен звертатися до неї, якщо я хочу зрозуміти, що тут дійсно відбувається: ніщо не існує для мене інакше, ніж завдяки актуальним і потенціальним здійсненням моєї свідомості. При цьому потенціальне здійснення, позначене в сфері моєї свідомості дійсною інтенціональністю, є (визначеністю) «я можу» або «я міг», а саме визначеністю, завдяки якій я можу привести в дію синтетично взаємопов'язані сфери свідомості, загальним результатом чого було б усвідомлення тотожності предмета,

¹ Поняття об'єктивного світу Гуссерль пов'язує з досвідом іншого Я.— *Прим. упоряд.*

² Це різні рівні наповнення інтенції. Предмет, даний нам в акті наповнення інтенції, не є даним остаточно, можливі інші наповнення інтенції, які відкриють нові перспективи предмета.— *Прим. упоряд.*

що зберігається для мене. Зокрема, це означає, апріорі, для мене можливість зробити дійсним споглядання (досвід, очевидність), за допомогою яких цей предмет гармонійно і узгоджено визначається, що дає можливість постійно доводити його дійсне буття. Те, що цей предмет не тільки визнається мною як існуючий, але й дійсно існує для мене завдяки «добрим», «безперечним основам», і те, що він є вже для мене, і те, що він мені може ще відкрити,— все це вказує на певні результати, синтетично пов'язані між собою певним чином, свідомо визначені, які я можу експлікувати¹ і також вільно викликати. Іншими словами, не існує для мене буття, можливого або дійсного, інакше, як такого, що *приймається мною*. Поняття прийнятого дає мені якраз назву для розмаїття моїх дійсних і можливих здійснень поряд з визначеними наперед ідеями гармонії в *нескінченності* й ідеями повного буття (мається на увазі не розмаїття, яке постулюється з якоїсь вищої точки зору, а розмаїття, яке, будучи спочатку прихованим, потім розкривається). Що б я не зустрів в якості існуючого об'єкта (який я повинен визнати, систематично експлікуючи моє власне свідоме життя як життя, що засвідчує буття), він отримає свій повний буттєвий смисл для мене завдяки моїй ефективній інтенціональності. Саме до неї я повинен звертатися, систематично експлікувати, коли я хочу встановити цей смисл, а також зрозуміти, що я можу і чого не можу приписувати об'єкту незалежно від того, розглядати його як формальну загальність чи як модус буття, відповідно до конституюючої інтенціональності, з якої, як уже говорилось, виникає його повний смисл. Щоб експлікувати саму цю інтенціональність, потрібно зробити зрозумілим сам смисл, виходячи з споконвічності конституюючого смисл здійснення.

Так це повинно бути, коли я філософствую. Адже, коли я не філософствую, коли я живу наївно, для мене не існує небезпеки. Жива інтенціональність веде мене; вона приписує, визначає мене практично у всіх діях, включаючи процедуру мого природного мислення, незалежно від того, виробляє вона буття чи ілюзію. Жива інтенціональність робить все так, навіть якщо, як дійсно функціонує, вона може бути нетематизованою, нерозкритою, знаходячись за межами мого кругозору.

¹ Експлікація — розкривання змісту (єдності) буттєвого об'єкта.— *Прим. упоряд.*

Я вжив поняття *ілюзія* в тому ж розумінні, що і поняття *буття*. Бо, природно, буття належить до здійснень свідомості, набутих за допомогою досвіду, тому що, з одного боку, тільки узгоджений досвід характеризується результатом, що відповідає нормальному досвіду, а з іншого боку, його узгодженість може бути зруйнована, так що досліджуване може зникнути в протиріччях і проста очевидність досвіду може призвести до сумнівів, химерності, підозри, заперечення (констатації нікчемності) — все це за певних структурних умов, які можуть бути досліджені. Дослідження тоді повинно визначити, чому відкрита можливість помилки, тобто небуття досліджуваного, не заперечує універсального припущення про нормальну узгодженість і чому універсум буття, на всі часи залишається для мене безсумнівним, універсум буття відносно якого я помиляюсь або можу помилитися тільки випадково чи в деталях.

Немає необхідності стверджувати, що подібне має місце в будь-якій свідомості, для будь-якого способу, за яким щось суще, можливо, осмислене або безглузде існує для нас; і що будь-яке запитання відносно правомірності того, що тут є або може бути, отримує вказівки від відповідної інтенціональності свідомості, що стосується змісту і шляхів легітимації¹. Через всі складові свідомості, що підлягають легітимації (яка в кращому випадку завершується очевидністю), проходить тотожність сущого, яке припускається і легітимується, — того самого сущого, яке є постійним інтенціональним полюсом тотожності: не існує жодного можливого твердження, де б життя свідомості переривалось би або могло б бути перерване і ми зіткнулись би з трансценденцією, яка могла б мати інший зміст, ніж зміст інтенціональної єдності, яка виступає в самій суб'єктивності свідомості.

§ 95. НЕОБХІДНІСТЬ КОЖНОГО ВИХОДИТИ ЗІ СВОЄЇ ВЛАСНОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ

Проте, щоб бути точним, я повинен з *самого початку* заявити: я сам володію цією суб'єктивністю; я сам осмислюю те, що існує для мене і приймається мною; і тепер як логік відповідно осмислюю світ, що припускається й існує, і логічні принципи, які стосуються його. Таким чи-

¹ Легітимація — визначення правомірності складових свідомості.— *Прим. упоряд.*

ном, постійно я є знову і знову (саме як «Я» цього життя відомості), завдяки мені все отримує осмислене буття для мене.

Але, крім цього (нам не слід тут просуватись вперед так швидко, як у попередньому параграфі) світ є світом *для всіх нас*. Як об'єктивний світ в своїй істинній суті він має *категоріальну форму* «раз і назавжди істинно існуючого» не тільки для мене, але і для кожного. Адже те, що ми раніше прийняли як діючу логічну характеристику предикативної істини, є дійсним і для досвіду світу, що передує істині і науці, які експлікують цей світ предикативно. *Досвід світу* як конститутивний означає не лише мій цілком особистий досвід, але і *досвід суспільства*. Сам світ, згідно з його змістом, є саме цим світом, до якого в нас є експериментальний підхід і про який кожен з нас, завдяки «заміні» нашого досвіду — шляхом надання йому загальності,— може мати певне уявлення. «Об'єктивна» легітимація досвіду залежить від обопільної згоди і його критики. Не дивлячись на це і незалежно від того, наскільки значні труднощі, які можуть зустрітись при розкритті ефективної інтенціональності, особливо в відмінностях між первинною власною інтенціональністю і чужою (інакше кажучи, при роз'ясненні саме цієї інтерсуб'єктивності, яка функціонує як така, що конституює зміст об'єктивного світу),— все сказане з невимовною необхідністю виходить на перше місце. Раніше всього мислимого є Я. Це «Я» виявляється для мене, суб'єкта, який висловлює таке судження і виражає його справжній зміст, *первісною інтенціональною базою мого світу*. При цьому не слід забувати, що «об'єктивний світ», «світ для всіх нас», що має для мене такий зміст, є також «моїм світом». Але «Я» виявляється первісною інтенціональною основою не тільки для «світу», який я розглядаю як реальний, але також має значення для мого «ідеального світу», і взагалі для всього, що я усвідомлюю як суще з якимось зрозумілим для мене і дійсним змістом (засвідчую я його правильно чи неправильно і т. д.), включаючи мене самого, моє життя, мою віру і увесь зміст свідомості. Незалежно від того, відповідає чи не відповідає це забобону, обурює це чи ні, але існує *споконвічний факт*, якого я повинен строго дотримуватися, стосовно якого я, як філософ ні на секунду не повинен мати сумніву. Для дітей в філософії це, ймовірно, темний закуток, який відвідують привиди соліпсизму і, мабуть, психологізму, релятивізму.

§ 96. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ
ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНОСТІ
Й ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНОГО СВІТУ

а) Інтерсуб'єктивність і світ чистого досвіду

Світ є те, що мною усвідомлюється, що дійсне для мене. В моїй інтенціональності він легітимується, в ній він отримує своє значення і смисл буття. Цілком зрозуміло, що цей світ припускає, що в моєму Я (в Я, яке несе досліджувану тут універсальність я мислю, і включає в своє дійсне і можливе мислення все дійсне і можливе для нього), саме в цьому Я стверджується будь-яке інше Я, що має свій зміст і значення. «Інше», інші мають споконвічне відношення до мене, до того, хто це переживає і усвідомлює. Ясно, все те, що належить до їх змісту (їх змісту для мене), а саме «інше», тут тілесно «протистоїть мені» всім своїм життям і, таким чином, має мене як своє інше. Так що я для нього з усім своїм життям, з усіма своїми формами свідомості і дійсними для мене предметами, є іншим Я так само, як і він для мене, і аналогічно будь-який інший для будь-кого іншого, так що «кожний» отримує свій зміст, і так само ми і як «один серед інших» містимося в «кожному».

Спробуємо тепер розкрити заплутану трансцендентальну проблематику інтерсуб'єктивності, а також будову категоріальних форм «об'єктивності» світу, нашого світу, щоб отримати, в крайньому разі, уявлення про спосіб пояснення, здійснюваного тут шляхом послідовного розкриття власного інтенціонального життя і того, що конститується в ньому.

Коли я, відповідно до універсальності мого «я мислю» визначаю себе як психофізичну істоту, а також відкриваю в формі «Іншого» психофізичні істоти, протилежні мені, які конститууються в різноманітності мого інтенціонального життя, то я усвідомлюю величезні труднощі, що стосуються, перш за все, мене самого. Я, «трансцендентальне Я», є те, що передує мирському¹: саме Я, в свідомому житті якого споконвічно конститується світ як інтенціональна єдність. Отже Я, конститууюче Я, не тожне з емпіричним Я, зі мною як психофізичною реаль-

¹ «Мирське» у Гуссерля — це чуттєво-предметне.— Прим. упоряд.

² Мова йде про трансцендентальне Я, яке відкривається за допомогою трансцендентальної редукції, і психологічне Я, Я емпіричної соціології.— Прим. упоряд.

ністю². І моє мирське психофізичне свідоме життя не тотожне з моїм трансцендентальним *Я*, в якому світ з усіма його фізичними і психічними властивостями конститується для мене.

Але хіба я не вживаю обидва рази один і той же термін *Я*: переживаючи себе в природному житті як людську істоту в світі, чи філософськи, коли досліджую світ і себе як людську істоту, згідно з розмаїттям «явищ», значень, форм свідомості, що конститууються, приймаючи все об'єктивно тільки як «феномен», як інтенціональну єдність, що конститується, — хіба я не визначаю себе як трансцендентальне *Я*? І чи не знайду я в своєму трансцендентальному житті і в своєму душевному мирському житті один і той же зміст? Як можна зрозуміти, що *Я*, яке конститує в собі свою власну сутність, одночасно повинно мати її як «свою душу», психофізично об'єктивовану через зв'язок зі своїм тілесним організмом і, таким чином, введена в просторову природу, що конститується в ній завдяки *Я*?

Більше того, якщо «інший», як це очевидно, конституований з таким значенням, яке вказує на мене самого як на людське *Я*, — зокрема, його тіло — на моє власне тіло як «чуже»; його психічне життя — на моє власне як чуже душевне життя, — то як можна зрозуміти це конституювання нового смислу буття, смислу його як іншого? Навіть якщо самоконституювання *Я* як просторової, психофізичної сутності є дуже темним предметом, то це більш незрозуміло (явна нестерпна загадка), як в *Я* інше психофізичне *Я* з іншою душею може бути конституйоване, оскільки його змісту як «іншому» належить моя вагома неспроможність пережити його особистий суттєвий душевний зміст в реальній природності як мій власний. Отже, важливо, що конституювання інших повинно відрізнятися від конституювання мого власного психофізичного *Я*.

Далі важливо прояснити, що те, що я з необхідністю приписую іншому (в його переживаннях, його досвіді і врешті, що я приписую його станам, які протікають інакше, ніж у мене), не тільки збігається зі світом, який я переживаю, але, по суті, це *той самий* світ, який я переживаю; аналогічно й інший має значення такого, що переживається мною в світі і, більше того, він переживається мною як такий, що відноситься до того ж самого світу, до якого він належить, і т. д.

Якщо я в цьому впевнений і, завдяки трансцендентальному проясненню, вже розумію, що моя душа є самооб'єктивацією мого трансцендентального Я, то чужа душа також вказує на *чуже трансцендентальне Я*, як на Я, яке інший, з свого боку, починаючи з світу, даного йому задалегідь в його досвіді, і досліджуючи межі, що конституують життя, повинен зрозуміти в своїй «феноменологічній редукції». Отже, проблема «інших» приймає тоді наступну форму.

Необхідно зрозуміти, як моє трансцендентальне Я споконвічна основа всіх для мене суцїх значень, може конституювати в собі інше трансцендентальне Я, а також відкрити безліч таких Я — «чужих» Я, абсолютно недоступних моєму Я в їх природному бутті і таких, що однаково пізнаються мною як суцї, що існують певним чином.

Але цим проблеми не вичерпуються, вони оточені завданнями, які самі можуть бути досліджені тільки в рамках певної проблеми до того часу, поки з цього не виникне остаточно з усією очевидністю строгий і необхідний рівень розуміння, який визначить спосіб вирішення цих проблем.

Давайте почнемо з того факту, що світ для нас, скажемо більш чітко — для мене, як Я, конституюється як «об'єктивний» (в сформульованому вище значенні: наявний для кожного), розкривається сам, яким він є в суспільстві, що пізнає інтросуб'єктивно. З цього випливає, що зміст поняття «кожний» повинен бути вже конституюваним, оскільки тільки відносно нього можливий об'єктивний світ. Це означає, що первісний зміст поняття «кожний» (і, відповідно, «інший») повинен лежати в основі, він не може бути вищим змістом, а змістом, притаманним «кожній людині», з допомогою якого подаються реалії об'єктивного світу і, значить, будова цього світу.

«Інший» на конститутивно початковому рівні вказує, відповідно до свого змісту, на мене самого, але, як ми вже раніше відзначали, на мене не як на трансцендентальне Я, але на мене як на *психофізичне Я*. Таким чином, це психофізичне Я не може бути ще Я, людиною в об'єктивному світі, об'єктивність якого повинна бути можливою завдяки психофізичному Я, що досліджується.

Це, в свою чергу, вказує на факт, що моя фізична тілесність, відповідно до свого змісту, має просторовий характер і є частиною просторово-тілесного оточення, Природою, всередині якої я стикаюсь з фізичним тілом іншо-

го. Все це не може не мати значення *об'єктивного світу*. Моє, первісне в собі, психофізичне *Я* (про темпоральний генезис тут ще не йде мова, а тільки про конститутивний шар), відносно якого споконвічно інший може бути конституційований, є, як ми бачимо, членом в собі першої природи, яка ще не є об'єктивною природою, просторово-часові характеристики якої ще не є об'єктивними. Іншими словами, тут ще немає конститутивних рис, що конституційовані іншим. В зв'язку з цією першою природою як такою, що належить тілу (в межах цієї природи), яка тут називається моїм фізичним тілом, і здійснює психофізичні функції в цьому тілі унікально, виступає моє психофізичне *Я*, одухотворяючи його як єдино унікальне згідно з досвідом.

Тепер зрозуміло, що ця перша природа, або світ, ця перша ще неінтерсуб'єктивна об'єктивність, конститується в моєму *Я* як *моя власна*, в єдиному розумінні, оскільки вона не містить нічого чужого для *Я*, тобто нічого з того, що виходило б, завдяки конститутивному включенню інших *Я*, за сферу дійсно безпосереднього, *дійсно природного досвіду* (або, власне, за сферу того, що впливає з такого досвіду). З іншого боку, ясно, що ця сфера, сфера *первісної власності* мого трансцендентального *Я*, повинна містити в собі мотиваційну основу для конституювання всіх справжніх трансценденцій, що виходять за його межі і виникають, перш за все, як «інші» (інші психофізичні істоти й інші трансцендентальні *Я*) і завдяки такому посередництву роблять можливим конституювання об'єктивного світу в повсякденному значенні: світу не-*Я*, світу чужого *Я*. Будь-яка об'єктивність, в такому значенні, конститутивно відноситься до першого чужого *Я*, яке існує в формі «іншого», тобто не-*Я* в формі «іншого *Я*».

б) Ілюзія трансцендентального соліпсизму ¹

Навряд чи необхідно говорити, що ця цілісна багаторівнева проблематика конституювання об'єктивного світу є одночасно проблематикою, що анулює так звану *трансцендентальну ілюзію*, яка з самого початку ставить нас на хибний шлях і, звичайно, паралізує будь-яку спробу започаткувати трансцендентальну філософію: ілюзію, яка та-

¹ Соліпсизм — крайня форма суб'єктивного ідеалізму, в якій безсумнівною реальністю визнається лише індивідуальний суб'єкт, що мислить.— *Прим. упоряд.*

ку філософію повинна привести до *трансцендентального соліпсизму*. Якщо все, що я можу прийняти як існуюче, конститується в моєму Я, тоді все суще здається моментом мого трансцендентального буття.

Але розв'язання цієї загадки міститься, по-перше, в систематичному розплутуванні конститутивної проблематики, прихованої в фактах свідомості, згідно з якими для мене світ завжди існує, завжди зберігається і підтверджує свій смисл, і, по-друге, в постійному розкриванні, яке відповідає ієрархічному узгодженню проблем. Немає і не може бути іншої мети, ніж дійсне розкриття через факти свідомості актуальності і потенціальності (інакше, характерності) життя¹, в якому зміст, світ постійно іманентно будувався і будується. Світ постійно знаходиться перед нами, але, перш за все, він є для мене. Завдяки тому, що він є для мене, існує смисл світу для нас як одного і того ж світу, що має певний смисл. Смисл, не тим або іншим чином «постульований» (і відповідним чином «інтерпретований» з метою примирення інтересів розуму і душі), а смисл, експлікований, перш за все, в своєму споконвічному джерелі з самого досвіду. Таким чином, спочатку необхідно дослідити світ, що переживається, як такий. Занурюючись цілком в потік свого емпіричного досвіду і у всі відкриті можливості його послідовного заповнення, я спрямовую свій погляд на те, що переживається, і на його загальні, ейдетично схоплювані смислові структури. Керований цим процесом, я повинен потім повернутися до форм і змісту дійсності та можливостей, що конституують онтологічний зміст і його різні ступені, при цьому нічого не «постулюючи» і не пристосовуючи для інтерпретації, а тільки прояснюючи. Тільки таким чином можна досягти остаточного розуміння світу, за яким, оскільки воно є остаточним, нічого більше не існує, що могло б бути досліджене і зрозуміле. Чи може трансцендентальна ілюзія соліпсизму протистояти такому способу дій чисто конкретної експлікації? Чи не є соліпсизм ілюзією, яка може з'явитися тільки до експлікації, тому що, як вже сказано; інші і світ для інших мають свій смисл в мені, є наявним фактом і, відповідно, проблема полягає в тому, щоб прояснити суть справи, прояснюючи її як те, що міститься в мені самому?

¹ Мова йде про ейдетичну редукцію.— *Прим. упоряд.*

в) Проблеми вищих рівнів, які стосуються об'єктивного світу

Природно, що напрямки робіт, вказані вище, не є вичерпними. Дослідження повинно йти далі. Перш за все (і дослідження, вказані вище, пов'язані виключно з цим), світ наївного досвіду потрібно конститутивно прояснити для того, щоб зробити можливою постановку питань вищого рівня, які стосуються конституювання того, що ми можемо назвати теоретичним світом — світом, що й справді існує в теоретичному розумінні, або світом, що належить до необумовленого і об'єктивно обґрунтованого теоретичного пізнання. Зокрема, в зв'язку з цим важливою і складною проблемою є проблема пояснення ідеалізацій, що складають інтенціональний зміст науки. Завдяки формальній узагальненості, вони є ніби «буттям-в-собі» і «істиною-в-собі» в ідеалізованому розумінні, властивому формальній логіці і її «принципам». Але в своєму відокремленні, що стосується певних галузей, ці ідеалізації являють собою дійсно великі проблеми — наприклад, ідея точної природи відповідно до «точних» природничих наук) з притаманним їй «ідеальним» простором геометрії (з її ідеальними прямими лініями, колами і т. ін.), що відповідають ідеальному часу.

г) Заключні спостереження

Цього нам достатньо, щоб запобігти, правда, в сирому вигляді, плутанині, що виникає стосовно проблем інтерсуб'єктивності і мирської об'єктивності. Далі ясно: тільки завдяки отриманню результатів, які конституують онтологічний зміст даного світу, ми можемо уникнути будь-якої надчуттєвої абсолютизації буття цього світу і дізнатися, взагалі і зокрема, що ми йому повинні, як філософи, приписати, щоб зрозуміти природу, простір, час, причинні зв'язки і, в деякому розумінні, точність геометрії, математичної фізики і т. д., замовчуючи відповідні проблеми іншого роду, що стосуються наук про дух.

Все те, що виходить за межі формальнологічної сфери, повинно заздалегідь знаходитися в полі зору, щоб ми змогли уникнути хибних домагань формальнологічної діяльності. Ми повинні зрозуміти всю глибину проблеми «радіуса дії» пізнання, перш ніж зрозуміємо, на чому ґрунтуються ці давні теоретико-пізнавальні судження або те, на що вони претендують.

**§ 97. УНІВЕРСАЛЬНЕ
ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАЧЕННЯ МЕТОДУ,
ЯКИЙ ДОСЛІДЖУЄ ПРОЦЕС
КОНСТИТУЮВАННЯ В СВІДОМОСТІ**

Жодний філософ не зміг уникнути тернистого шляху дослідження, на який ми добровільно вступили. *Універсальний взаємозв'язок* всього того, що мислить *Я*, з життям свідомості вже за часів Декарта визнаний як основний філософський факт і особливо багато про це говориться в новий час. Але тут немає необхідності про це філософствувати, ще й приховувати це за тонким мереживом думок; натомість необхідно проникнути у величезну конкретику цього взаємозв'язку і зробити його дійсно філософськи плідним. Філософ повинен з самого початку усвідомити собі те, що ми з добрими намірами спеціально часто підкреслювали: все, що для нього може існувати й існувати так або інакше (і відповідно повинно мати для нього смисл і значення), мусить усвідомлюватися у вигляді його власного інтенціонального результату, який *відповідає особливості* цього суцього, згідно з власним «тлумаченням» (як я це вже відобразив у своїх «Ідеях»). Ми не повинні обмежуватися порожньою загальністю слова «свідомість» або порожніми словами «досвід», «судження» і тому подібне, розглядати свідомість як щось філософськи іррелевантне, віддати її психології — тій психології, яка сліпа до інтенціональності як справжнього суттєвого життя свідомості і, у всякому разі, до інтенціональності як телеологічної функції, тобто як конституюючого результату. Свідомість зберігається методично відкритою, так що її можна безпосередньо «побачити» в смислотворчій діяльності, яка творить смисл в онтологічних модальностях. Можна прослідкувати, як предметний смисл (потоківий предмет потоківих думок) формується шляхом трансформації цих думок в новий смисл під час функціонування їх мотиваційного зв'язку, оскільки наявне вже раніше сформоване смислом, який лежить в основі і впливає з попередньої діяльності. Якщо до предмета, вибраного для прикладу, застосувати таке інтенціональне тлумачення, то відразу виявиться, що це велетенське завдання ніколи не може бути розв'язане, тому що воно передбачає розкрити смислотворче життя в його універсальності і разом з тим зробити зрозумілими всі смислові образи природного, наукового, всезагального вищого культурного життя, все, що в ньому виступає як «сущє», в

його універсальній онтологічній єдності, а саме, виключно з його конститууючого джерела.

Звичайно, спочатку потрібно розкрити метод, оскільки відкриття Brentano інтенціональності, як не дивно, не призвело до того, щоб побачити в ній комплекс результатів, що включені, як *застигла історія*, в наявну інтенціональну єдність, що конститується, і в спосіб, яким вона дана, як історія, яку можна розкрити з допомогою строгого методу. Виходячи з цього фундаментального пізнання, будь-який вид інтенціональної єдності стає «трансцендентальним керівництвом» конститутивного «аналізу» і цей аналіз отримує, в зв'язку з цим, цілком своєрідний характер; це не аналіз в звичайному розумінні (реальний аналіз), а розкриття інтенціональних імплікацій¹ (перехід від досвіду до системи досвіду, який визначено як можливий).

§ 98. КОНСТИТУТИВНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ЯК АПРІОРНЕ

Але таке глибоке розуміння залишилось би без реальних плодів, якби не факт, вже згадуваний, що в цих дослідженнях *індуктивна емпірія не є первинною*, але що вона взагалі можлива тільки завдяки можливому дослідженню сутності. Цей фундаментальний факт, не характерний для всієї попередньої психології і трансцендентальної філософії, полягає в тому, що *будь-яка предметність, яка безпосередньо конститується*, наприклад, природний об'єкт, *відповідаючи своєму сутнісному виду* (фізичній речі взагалі), *відноситься до відповідної сутнісної форми* різноманітної, дійсної і можливої (в даному випадку безконечної) *інтенціональності, яка є конститутивною для цієї об'єктивності*. Різноманітність можливих сприйнять. будь-яких інших інтенціональних переживань взагалі, які стосуються або можуть «узгоджено» стосуватися однієї і тієї ж речі, має (при всій її великій складності) цілком визначений *сутнісний стиль*, ідентичний для будь-якої речі взагалі, відокремлюючись при переході від однієї індивідуальної речі до іншої. Існують також форми свідомості, за допомогою яких може бути усвідомлена та чи інша ідеальна предметність і які об'єднуються як синтетична сві-

¹ Імплікація — логічна операція, яка утворює умовне висловлювання «Якщо..., то ...». — *Прим. упоряд.*

домість про неї, маючи певний стиль, істотний для цього виду предметності. Оскільки цілісне життя моєї свідомості є в своїй цілісності (без шкоди всім різноманітним окремим предметностям, що в ній конститууються) універсальною єдністю життя, що творить смисл, і знаходиться у єдності з результатом, *цілісне життя свідомості керується універсальним конститутивним апіорі, що охоплює всі інтенціональності*, апіорі, яке простягається від своєрідності інтерсуб'єктивності, що конституується в Я, до апіорі інтерсуб'єктивної інтенціональності, результатом якої є інтерсуб'єктивні єдності і «світи». Дослідження цього загального апіорі — надзвичайно велике, а тому вразливе завдання *трансцендентальної феноменології*, яке потребує поступового розв'язання.

Треба мати на увазі, що *продуктивна суб'єктивність принципово не виснажується в актуальному інтенціональному житті*, в її фактично *взаємовпорядкованих інтенціональних переживаннях*, а що вона існує і існує постійно в своїх *здатностях*. Здатності не є якимсь гіпотетичним способом пояснення в окремих імпульсах «я можу» і «я дію», вони є постійно діючими факторами. І таким чином проявляються всі універсальні здатності, суб'єктивні і інтерсуб'єктивні. Слід підкреслити, що до них також відноситься феноменологічне апіорі як апіорі, утворене з відповідної інтуїції сутності, як це в цілому впливає із змісту феноменології.

Кращому розумінню *метода дослідження сутності* допоможуть наступні короткі зауваження ¹.

Все те, що ми доводимо в наших дослідженнях конституції, перш за все стосується розуміння будь-якого *прикладу* будь-якого типу даного предмета, тобто рефлексивного тлумачення інтенціональності, в якій ми безпосередньо «маємо» реальну або ідеальну предметність. Ми зробимо великий крок вперед, якщо визнаємо те, що має безпосереднє значення для *фактичних дійсних* або можливих окремих випадків, зберігає свою силу і тоді, коли ми наш приклад *цілком довільно* варіюємо і потім звертаємось до корелятивних «уявлень», які спільно варіюються, тобто до конститууючих переживань, форм, що дані «суб'єктивно» і зміщуються то безперервно, то дискретно. Насамперед, ми повинні дослідити точний *смысл* видів конститу-

¹ Далі Гуссерль викладає метод варіації або ейдетичного опису.— *Прим. упоряд.*

йованих «явищ», в яких розглядаються узяті для прикладу предмети і їх варіації, а також способів, з якими предмети формуються як синтетичні єдності в модусі «як вони існують самі по собі». Але це означає запитати систематичний універсум можливого досвіду, можливої очевидності, або *ідею* завершеного синтезу можливого узгодженого досвіду, як в ньому усвідомлюється синтетичний образ наявного предмета в його «всебічності», в єдності всіх його визначень як самодостатнього і самодоведеного. В такому дослідженні варіації прикладу, необхідного в якості первісного, є здійсненням, в якому повинен виникнути «ейдос», а завдяки йому очевидність безперервної ейдетичної кореляції конституції і того, що конститується. Якщо вона повинна щось здійснювати, то її не можна розуміти як емпіричну варіацію, а як варіацію, яка вільно здійснюється в сфері чистої фантазії і з незалежним усвідомленням довільності в свідомості «чистого» щось. Вона простягається у відкритому горизонті нескінченно різноманітних вільних можливостей все нових і нових варіацій. В подібних варіаціях, абсолютно вільних від усіх умов, що мають силу факту, знаходяться тепер всі варіації, що належать до відкритої безконечної сфери (яка містить в собі «довільний» приклад, вільний від будь-якої фактичності), і перебувають у відношенні синтетичної взаємодії і загального зв'язку; зокрема, вони знаходяться в постійному і всеосяжному синтезі «єдності протилежностей». Але саме в цій єдності, у вільній варіації, що безперервно по-новому формується, виявляється необхідно стійке, *інваріантне*, яке зберігає в іншому незмінну самототожність, загальну сутність. З цією сутністю пов'язані всі «можливі» зміни прикладів і всі зміни цих змін. Цим інваріантом є онтична сутнісна форма (апріорна форма), *ейдос*, який відповідає прикладу в будь-якій його варіації.

Але в рефлексивному поверненні від онтичної сутнісної форми (її вищій ступінь — «категорія») до можливого досвіду, що конститує, до можливих способів появи, можна побачити, що ці форми обов'язково варіюються (одночасно з предметами, що конституються); так що сутнісна форма разом зі своїми двома корелятивними сторонами проявляє себе як інваріантна. Стає очевидно, що онтичне апріорі можливе тільки як конкретна повна можливість, як корелят конститутивного апріорі, конкретно з ним пов'язаного і невіддільного від нього. Це стосується не тільки системи можливого досвіду про предмети (в

строгому розумінні для конститутивної системи), але і — конститутивної системи в широкому значенні, яка вміщує все, навіть види свідомості, що не спостерігаються і є можливими коли-небудь для будь-яких предметів.

Нарешті, наступні дослідження аналітично-формальної всезагальності виявили, що будь-який об'єкт (невизначений, можливо, змістовно порожній предмет) мислиться як «цілком довільне» щось взагалі, як корелят інтенціональної конституції, невіддільної від нього. Ця конституція є невизначено порожньою, але не повністю довільною. Вона повинна корелятивно відокремлюватися при будь-якому відокремленні цього «щось» спільно з будь-якою підпорядкованою йому категорією (ейдосом, що виявився завдяки античній варіації відповідних прикладів). Відповідно будь-який інтенціональний і конститутивний аналіз, що здійснюється на основі фактичних даних, з самого початку слід визнати як аналіз прикладів, навіть якщо це не зрозуміло аналітику. Будь-який результат, звільнений від фактичності і тому переведений в царство вільної фантазії-варіації, стає згодженим з сутністю, таким, що з аподиктичною¹ очевидністю керує універсумом мислимого («чистим» всезагальним), так що будь-яке заперечення, як вже неодноразово говорилося, стає інтуїтивно-ейдетично неможливим, надуманим. Отже, сказане стосується і тільки що наведеного дослідження. Воно саме є едейтичним. Завдання едейтичного методу не в тому, щоб описувати емпіричні, емпірично-довільні факти, що повторюються. Універсальна обґрунтованість едейтичного методу безумовно необхідна; вона впливає з будь-якого предмета, взятого як приклад, і вона нами так мислиться. Лише в едейтичній інтуїції можна прояснити суть едейтичної інтуїції.

Надзвичайно важливо зрозуміти цю просту істину і цю апріорну універсальність, особливо враховуючи при цьому вже описане відношення безпосередньо вибраного апріорі до його конституції, так само як і апріорне розуміння кореляції предмета і свідомості, що конститууює. Сказане є знанням, що має особливе філософське значення. Воно утворює принципово новий і строго науковий стиль філософії, навіть в порівнянні з кантівською філософією, яка містить в собі так багато великих інтуїцій.

¹ Аподиктичний — переконливий, такий, що базується на логічній необхідності.— *Прим. упоряд.*

Якщо тут за допомогою конститутивних проблем, які належать до сфери предметності, розкривається величезна царина апріорного і при цьому суб'єктивного дослідження, то уже задалегідь видно, що вона простягається ще далі, ніж царина, яку складає, перш за все, горизонт методичного аналізу. А саме, якщо все фактично суб'єктивне має свій іманентний часовий генезис, то слід чекати, що цей генезис також має своє апріорі. Далі, «статичний» конституції предметів, яка відноситься вже до «розвинутої» суб'єктивності, відповідає *апріорна генетична конституція*, що виникла з свого необхідного попередника. Тільки завдяки цьому апріорне розкривається в найглибшому розумінні (про що вже говорилося), оскільки в тому, що аналіз розкривав як інтенціонально-імпліцитне в життєвій конституції смислу, міститься застигла «історія».

§ 99. ПСИХОЛОГІЧНА І ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА СУБ'ЄКТИВНІСТЬ. ПРОБЛЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ПСИХОЛОГІЗМУ

Ні світ, ні суще взагалі, ні будь-який можливий рід не входять «ззовні» в моє Я, в моє свідоме життя. Все зовнішнє є те, що воно є в цьому внутрішньому і отримує своє *справжнє буття*, свою самоданість і своє підтвердження всередині цього внутрішнього — своє справжнє буття, яке належить саме внутрішньому як *полюсу єдності* в моїх (а також інтерсуб'єктивно в наших) дійсних і можливих різноманітностях, з можливостями як здібностями типу «я можу увійти, я можу здійснити синтаксичні операції» і т. д. Будь-які модальності буття мають тут місце, вони належать цьому внутрішньому, в якому все конститується, є не тільки кінцем, але й початком, функціонуючи як тематичне завершення і початок нової тематики. Крім того, аналогічне відбувається і з ідеями, які конституються в Я, як, наприклад, з ідеєю *природних об'єктів*, що існують абсолютно, з ідеєю *абсолютно* самодостатніх «істин в собі» тощо. Вони мають «регулююче значення» в зв'язку з конституційованою відносністю, конституційованою єдністю нижчого рівня.

Відношення свідомості до *світу* не є зовнішнім відношенням, цілком випадково зумовленим Богом або наперед випадково існуючим світом і каузальною послідовністю фактів, які йому належать. Існує суб'єктивне апріорі, яке передусе буттю Бога і світу, буттю всього, індивіду-

ального і колективного, яке існує для мене, мислячого суб'єкта. Навіть Бог є для мене тим, що він є, завдяки результатам моєї власної свідомості. Тут від страху перед моїм можливим святотатством не слід відвертатися, а краще важливо бачити проблему. З такою ж ймовірністю, як і стосовно іншого Я, результати свідомості не підтверджують, що я цю вищу трансценденцію знаходжу і створюю.

Аналогічно стоять справи і відносно світу, й відносно усієї світової каузальності. Звичайно, я перебував в психофізичному каузальному зв'язку з зовнішнім світом, — саме я, ця людина, людина серед людей і тварин, серед інших реальностей, які складають світ. Але світ з усіма його реальностями, включаючи моє реальне людське буття, є універсумом, що конститується трансценденціями, в переживаннях і здатностях мого Я (і тільки завдяки цьому даний в переживаннях і здатностях існуючої для мене інтерсуб'єктивності), цьому світові моє Я передує як суб'єктивність, що остаточно конститує. Трансценденція світу є трансценденцією відносно цього Я і завдяки йому відносно відкритої спільності Я. При цьому слід мати на увазі відмінність, що має місце у Декарта, не дивлячись на всю її неточність: що це Я, це Я як суб'єктивність, остаточно конститує, існує для мене з аподиктичною необхідністю (без шкоди для мого нерозкритого і невідомого безконечного горизонту); водночас світ, що конститується в мені, хоча він завжди існує для мене в потоці узгодженого досвіду, не викликає ніяких сумнівів (я не можу сумніватися в ньому, якщо будь-який новий досвід підтверджує його існування), цей світ має завдяки сутісній необхідності смисл *презупттивного існування*. Реальний світ існує лише в постійно визначеній презуптції¹, яку досвід постійно здійснює в однаково конститууючому стилі.

Тут, напевно, потрібні глибокі і складні дослідження, щоб досягти повної ясності. Але вони не потрібні, щоб упевнитися в тому, що в теорії пізнання нами вже оцінені фундаментальні відмінності між:

1) *трансцендентально-феноменологічною суб'єктивністю* (яка є видимою через мою трансцендентальну суб'єктивність як трансцендентальну інтерсуб'єктивність) з її

¹ Презуптція — припущення про існування світу, реальність якого вважається істинною.— *Прим. упоряд.*

конститутивним свідомим життям і її трансцендентальними здатностями і

2) *психологічною або психофізичною суб'єктивністю*, людською душею, людською особистістю і спільністю особистостей з їх психічними переживаннями в психологічному значенні, світом, який частково переживається, психофізичним, індуктивно визначеним зв'язком з фізичною тілесністю, що належить світу.

Внаслідок цього потрібно зрозуміти, чому ми у всіх спробах обґрунтувати існування об'єктивного світу з допомогою каузального висновку *Я*, даного, перш за все, чисто для себе (як окремий факт), відзначаємо безглузду плутанину психофізичної каузальності, що відбувається в світі, з відносною кореляцією, що має місце в трансцендентальній суб'єктивності; плутанину між свідомістю, що конститує, і світом, що в ній конститується. Для розуміння справжнього й істинного змісту трансцендентальної філософії вирішальне значення має впевненість в тому, що *людина*, — не тільки *людське тіло*, але і *людська душа*, яка у всій своїй чистоті може бути зрозумілою з внутрішнього досвіду, — є *поняттям світу* і, як предметність трансцендентальної *апперцепції*¹, входить як конститутивна проблема в трансцендентальну універсальну проблему, проблему трансцендентальної конституції всіх трансценденцій, навіть всіх предметностей взагалі.

Радикальна відмінність між психологічною і трансцендентальною суб'єктивністю (в якій психологічна суб'єктивність конститується як така, що володіє мирським і, відповідно, трансцендентним ідейним смислом) означає *радикальну відмінність між психологією і трансцендентальною філософією*, особливо трансцендентальною теорією трансцендентного пізнання. Не слід дозволяти ніякого зміщення понять психології, не дивлячись на істотно обґрунтовані спокуси, які полягають в тому, що чистий аналіз свідомості, здійснений перш за все психологічно, може перетворитися в трансцендентальний, не змінюючи істотно свого змісту.

Не можна закривати очі на те, що психологія має свій власний зміст і завжди була *галуззю антропології* як по-

¹ Трансцендентальна апперцепція — діяльність трансцендентального *Я*, яка пов'язана зі здатністю сприйняття предметності зовнішнього світу незалежно від попереднього психічного стану. — *Прим. упоряд.*

зитивна «емпірична» наука, в якій «психічні феномени», особливо психологічні дані, переживання і диспозиції (здатності) існують всередині вже даного світу, що «внутрішній досвід» є різновидом «емпіричного», об'єктивного досвіду і який є істиною, як досвід іншого або як фізичний досвід; і який є помилкою, коли цей психологічний внутрішній досвід змішують з досвідом, який трансцендентально покликаний бути очевидним досвідом про чисте мислення. Така помилка, звичайно, не має значення для трансцендентальної феноменології.

Це зовсім не заперечує того, що будь-який вид інтенціональності, включаючи будь-яку форму очевидності і будь-яку форму наповнення значень шляхом очевидності, можна знайти завдяки досвіду *також в психологічній установці*, в межах якої її можна розглянути з точки зору психології. Не слід заперечувати, що всі наші *інтенціональні аналізи, розроблені або лише вказані, мають значення також і для психологічної апперцепції*¹; при умові, що ми розглядаємо цю психологічну апперцепцію як специфічну чуттєву апперцепцію, від якої шляхом епохе² можна перейти до конкретності трансцендентальної суб'єктивності як її конкретної паралелі. Психологічна теорія пізнання відповідає своєму призначенню тоді, коли вона займається розробкою численних проблем, які визначають пізнання як функцію внутрішнього духовного життя людини, а психологію — як науку про це духовне життя. Але ця теорія пізнання впадає в суперечність, коли від неї чекають розв'язання трансцендентальних завдань, коли інтенціональне життя, що психологічно сприймається, видається, таким чином, за трансцендентальне і коли за допомогою психології намагаються досягнути трансцендентального прояснення всього мирського, впадаючи при цьому в замкнуте коло, оскільки психологія з її «духовним життям», «внутрішнім досвідом» вже наївно припустила світ.

З однаковою впевненістю можна сказати: якщо б ця психологія пізнання, усвідомивши свою мету, розпочала конструктивну роботу, то ця праця була б на користь і філософській теорії пізнання. Всі структури розуміння,

¹ Психологічна апперцепція — діяльність психологічного Я, пов'язана з сприйманням емпіричної предметності зовнішнього світу.— *Прим. упоряд.*

² Епохе — за Гуссерлем це спосіб відмови від всіх ідей про існування світу, щоб мати можливість розглянути свідомість незалежно від питання про зовнішнє існування.— *Прим. упоряд.*

придатні для психології пізнання, були б також придатні і для трансцендентальної філософії. Якщо б навіть ця суміш результатів психологічної і трансцендентальної настанов поширилась би (з самого початку майже неможливо уникнути цієї суміші), то пізніше цієї помилки можна було б уникнути шляхом переоцінки, не міняючи звичного розуміння їх суттєвого ядра. Безпосереднє і з самого початку приховане взаємопроникнення психологічної і трансцендентальної настанов створює великі труднощі і визначає *трансцендентальну проблему психологізму*.

І тут на увагу заслуговує ось що: помилка полягає в особливій природі так званої «deskриптивної» психології — психології, яка розглядає душу абстрактно, чисто в собі і для себе, на основі чистого духовного досвіду. *Чиста психологія* (як це вже доведено в «Логічних дослідженнях») може бути розвинена як *апріорна*, трансцендентальна феноменологія. Обмеження психологічних суджень інтенціональними переживаннями (даними в чистому «внутрішньому» досвіді) і їх сутнісними формами (які є апріорними у внутрішній ейдетичній загальності), а також чисто психічними можливостями призводить до *психологічно-феноменологічних* суджень. Як уже відзначалось, результатом є замкнена на собі *психологічна феноменологія*, яка має в своєму розпорядженні той же метод інтенціонального «аналізу», яким користується трансцендентальна феноменологія. Але в цих психологічно-феноменологічних судженнях здійснюється саме психологічна апперцепція. В результаті виявляється, що *відношення до тілесності*, завдяки такому спільному інтенціональному припущенню, а також до всього мирського, не виступає чітко в *понятійному змісті* суджень. Але психологічна апперцепція має справу з певним змістом і його треба тільки «узяти в дужки», щоб будь-який зміст, який стане завдяки цьому незмінним, отримав *трансцендентальне значення*. Виявлення цієї паралелі між чисто іманентною і апріорною психологією (психологічною феноменологією), трансцендентальною феноменологією і демонстрацією її сутнісної необхідності є остаточним поясненням проблеми трансцендентального психологізму і, водночас її розв'язанням.

§ 100. ІСТОРИКО-КРИТИЧНІ ЗАУВАЖЕННЯ ПРО РОЗВИТОК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ І, ОСОБЛИВО, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ ФОРМАЛЬНОЇ ЛОГІКИ

Шлях цілісного дослідження, що охоплює паралельність чистої психології і трансцендентальної філософії та містить у собі, в своїй сутнісній загальності, всі можливі світи з усіма їх сутнісними сферами реальної й ідеальної предметності, емпіричними рівнями (світ ідеального змісту, істин, теорій, наук, ідеального будь-якої культури, будь-якого суспільно-історичного світу) — цей шлях залишався ціле століття неторованим. Це було цілком зрозумілим наслідком натуралістично-сенсуалістичної помилки всієї психології нового часу, побудованої на внутрішньому досвіді. Ця помилка дозволила трансцендентальній філософії англійського емпіризму не лише досягнути певного розвитку, який завершився осмисленим фікціоналізмом; вона стала живильним ґрунтом також для кантівської трансцендентальної філософії коперникового перевороту зі всіма її результатами, у зв'язку з чим ця філософія не пішла далі до абсолютно необхідних цілей і методів. Якщо чисто конкретне Я, в якому всі прийняті ним предметності і світи суб'єктивно конститууються, схоже на безглузду купу даних, що з'являються і зникають як одночасно кинуті кості, що підкоряються в своєму падінні безглуздо-випадковій закономірності, яка має місце в механіці (різновид асоціації, яка механічно інтерпретується), то тільки з допомогою хитрості можна пояснити існування такої ілюзії реального світу. Але Юм спробував зробити її зрозумілою, припустивши, що для нас чисто психологічно виникають особливі види фікцій відповідно до сліпої регулярності фактів під назвою «тіла, що продовжують існувати», «особистості» і т. ін. Ілюзії, фікції, є *смисловими образами*; їх конституція здійснюється як інтенціональність; вони є мисленням про думки, і лише з інтенціональності може виникнути нова інтенціональність. Фікції мають свій власний вид буття, вони вказують на дійсність, на суще в звичайному розумінні. Якщо тільки розкрити продуктивну інтенціональність, то тоді все, навіть ілюзія, стає зрозумілою в своїй сутнісній об'єктивній можливості: суб'єктивність чогось означає для нас тоді його конституційованість. І це не є тією простою суб'єктивацією, як у Юма, яка перетворює буття і позірність в соліпсичну позірність; скоріше це трансцендентальна суб'єктивація,

яка не лише призводить до справжньої об'єктивності, але навіть до її апріорного ядра.

Величність Юма (в цьому надзвичайно важливому аспекті він ще не визнаний великим) полягає в тому, що він, не дивлячись ні на що, був першим, хто зрозумів універсальну *конкретну проблему* трансцендентальної філософії. Він бачив, як в конкретності чисто егологічної самості все об'єктивне усвідомлюється завдяки суб'єктивному генезису (і в особливих випадках переживається). Юм вперше побачив необхідність дослідження власне об'єктивного як результату цього генезису, щоб зрозуміти, виходячи з його граничної первинності, легітимність буттєвого смислу всього, що для нас існує. Точніше кажучи, реальний світ і категорії реальності, які є його основними формами, стали для нього проблемою нового типу. Він був першим, хто *серйозно працював з чистою внутрішньою настановою Декарта*. Це полягало в тому, що він задалегідь радикально очистив свідомість від всього, що надає їй значення реальності в світі, визначив її як сферу «перцепцій», «вражень» і «ідей» так, нібито її даність відповідає очищеному внутрішньому досвіду.

На цій «феноменологічній» основі він знайшов уперше те, що ми називаємо «конститутивною» проблемою; бо він відчув необхідність зрозуміти, як вона в чистому вигляді виникає в цій феноменологічно редукованій суб'єктивності в її іманентному генезисі; як ця суб'єктивність може знайти в запропонованому досвіді трансцендентні об'єктивності, а саме реальності, дані в задалегідь зрозумілих онтологічних формах (простір, час, континуум, річ, особистість).

Так ми можемо впевнено, виходячи з сьогоденної феноменології, описати загальну юмівську інтенцію. Тільки до цього ми повинні додати, що він далеко не свідомо застосовував метод феноменологічної редукції, який складає основу для феноменології. Далі, вперше відкривши конститутивну проблематику, він повністю *випустив з уваги основну сутнісну властивість духовного життя* як життя свідомості, до якого ця проблема відноситься; і разом з тим він випустив з уваги метод підходу до неї як до інтенціональної проблеми, метод, який, будучи застосованим, безпосередньо підкоряє своїй владі дійсне прояснення. Завдяки своєму натуралістичному сенсуалізму, який бачить лише купу даних, що висять в позбавленій сутності порожнині, і сліпий відносно об'єктивуючої функції

інтенціонального синтезу, Юм впа в суперечності «філософії-якщо-б».

З іншого боку, що стосується Канта, то Кант успадкував від Юма як об'єкта критики конститутивну проблему, оскільки вона стосується природи, але не в усьому її повному обсязі, а тільки як частину проблеми з універсального комплексу конститутивної проблематики, яка завдяки усвідомленню Юмом картезіанського «я мислю» визначилась як проблема конкретного «духовного» буття. Кант не протиставив сенсуалістичній «психології» (яка, як ми говорили, є у Юма трансцендентальною феноменологією, хоча сенсуалізм робить її суперечливою) справжню інтенціональну психологію як апріорне ейдетичне вчення. Він не піддав радикальній критиці психологію Локка і його школи, яка стосується основ сенсуалізму. Кант сам ще надто сильно від неї залежав. З цим пов'язано те, що він не усвідомив глибокої різниці між чистою психологією (що ґрунтується лише на «внутрішньому досвіді») і трансцендентальною феноменологією (що ґрунтується на трансцендентальному досвіді, який виникає в результаті «трансцендентально-феноменологічної редукції») і не розкрив надзвичайно глибокого змісту трансцендентальної проблеми «психологізму». Але разом з тим слід сказати, що його вчення про синтез і трансцендентальні можливості (всі його теорії, що стосуються юмівських проблем) є *імпліцитно-інтенціонально-конститутивними*, але вони не поставлені на міцний фундамент і не побудовані відповідно до радикального методу.

Але в нашому прагненні до радикальної логіки особливий інтерес викликає відношення кантівської трансцендентальної філософії до формальної логіки. Окрім цього, як уже відзначалось, заслуговують на увагу мотивації нового часу, які затримували появу феноменологічної трансцендентальної філософії.

Кант дуже випереджав свій час і його філософія залишилась для нас джерелом глибоких мотивацій. Половинчастість критики з точки зору систематичної трансцендентальної філософії полягає не в тому, що він розглядав *формальну логіку* (він вбачав у ній силлогістику, «чисту і загальну» логіку) на зразок англійського емпіризму, як схоластичний пережиток, що не має ніякої цінності, і не в тому, що він позбавив логіку (відповідно до того, що він за нею визнавав) її власного справжнього смис-

лу завдяки психологічному тлумаченню її ідеальності, а в тому, що він не поставив їй трансцендентального питання і не надав їй особливого апріорі, яке впливає з такого питання. Тут не місце заглиблюватися в кантівську ідею трансцендентальної логіки, яка має зовсім інший зміст порівняно з суб'єктивно-загостреною, трансцендентально-феноменологічною проблематикою, яку ми маємо на увазі.

Чиста логіка має справу з ідеальними конструкціями. Але такі ідеальні предмети повинні спочатку бути побачені і певним чином усвідомлені, щоб їм і чистій логіці можна було поставити трансцендентальні питання. XVIII століття і наступні часи визначалися філософією емпіризму або, краще сказати, антиплатонізму. Для нього не було нічого більш незрозумілого, ніж визнання предметності за ідеальними конструкціями — в тому розумінні, яке ми докладно обгрунтували. Для нової історії трансцендентальної філософії і для сучасності, яка ще знаходиться під владою старих забобонів, таке визнання має величезне значення. Ніщо так не заважало ясному розумінню змісту, проблеми і методу справжньої трансцендентальної філософії, як цей антиплатонізм, який впливав на всі течії, навіть на філософію вільного від емпіризму Канта. Філософію Лейбніца, що займає виключне місце і не має ніякого відношення до трансцендентальної проблеми, ми залишимо тут поза увагою. Лейбніц тут, як і багато в чому іншому, не міг діяти рішуче.

Ми торкнулись деяких основних моментів, які висвітлюють історичний розвиток. Давайте тепер повернемося до Юма, який заслуговує на увагу завдяки своєму оригінальному значенню незалежно від його впливу на Канта.

Юм не поставив урівень з трансцендентальними проблемами конституювання світу проблеми *конституювання ідеальних предметів*, а разом з цим проблему конституювання логічних ідеальностей, категоріальних утворень, суджень, які формують тему логіки. Її слід було б поставити в зв'язку з проблемою «відносин між ідеями», які, як і сфера «розуму», в точному розумінні відіграють таку велику роль для Юма. Ці відносини *займають місце* ідеальних ейдетичних відносин і законів. Але ні вони самі, ні ідеальні предмети взагалі якраз не виступали як факти досвіду, що припускається, або як щось схоже на самоданість в свідомості, що припускається, — тобто не виступали як об'єктивні дані в природничому досвіді. Відповідна проблема у Юма була відсутня, а також — і від-

повідна теорія, покликана «пояснити досвід» подібних передбачених ідеальних предметів як внутрішній результат чистої фікції.

Як заміну, в певному розумінні, трансцендентальної проблеми ідеальних предметів ми маємо у Юма знаменитий розділ про *абстракції*. Тут мова йде про перетворення абстрактних ідей як даних досвіду в фікції, яке свідчить, що переживання, котрі ми завжди маємо в досвіді, дійсно існують і вони, як вчить психологічний аналіз, є цінністю ілюзорного досвіду, що Юм намагався показати відносно зовнішнього досвіду і його даних; скоріше, мета відзначеного розділу — довести відсутність у нас абстрактних «уявлень» і те, що абстрактні ідеї як дані будь-якого досвіду взагалі не зустрічаються, а лише окремі ідеї і стани, що їм належать, завдяки чому наше загальне мислення можна пояснити тільки як мислення про окремі ідеї.

Так само стає зрозумілим *ставлення Канта до логіки*. Буквально починаючи з дедукції і включаючи експозицію, логіка Канта являє собою суб'єктивно спрямовану науку — науку про мислення, як апіорну, відокремлену від емпіричної психології мислення. Але в *дійсності*, згідно з її змістом, кантівська чиста формальна логіка виходить з ідеальних конструкцій процесу мислення. Справжнє трансцендентальне питання про можливість пізнання, поставлене відносно цих конструкцій, він опускає. Як можна вважати формальну логіку, з її апіорністю, самодостатньо обгрунтованою? Як зрозуміти, що Кант ніколи не думав поставити трансцендентальне питання про сферу формальної логіки, взятої в собі і для себе?

Це можна зрозуміти завдяки вже згаданій *залежності Канта від Юма як об'єкта критики*. Юм спрямував свою критику лише на досвід і світ досвіду і визнав неможливість пізнання відносин між ідеями (які Кант розумів як аналітичне апіорі). Кант вчинив аналогічно: він не перетворив саме це аналітичне апіорі в проблему.

Для наступних часів це означало *відсутність, в серйозному розумінні, якого-небудь пізнавально-психологічного або, скоріше, трансцендентального феноменологічного дослідження, яке складає істинну потребу повної, тобто двохсторонньої логіки*. Але справа не в тому, чому до цього не прийшли або не мали мужності зрозуміти *ідеальність логічних конструкцій у вигляді власного, замкнутого в собі «світу» ідеальних об'єктів* і, вчиняючи так, поставити болуче питання: як суб'єктивність в собі самій з

джерела своєї спонтанності може створити образи, які справедливо вважаються ідеальними об'єктами ідеального «світу». А потім (на більш високому рівні) питання про те, як ці ідеальності можуть застосовуватися для просторо-темпорального обмеженого існування в культурному світі (визначеному як реальний світ, введений в просторо-темпоральний універсум), для наявного буття за формою історичної темпоральності для теорій і наук. Зрозуміло, що це питання *універсалізується* стосовно ідеальностей будь-якого роду.

Сам Кант, хоча він визнав (в головних компонентах аристотелевої традиції) апріорний характер логіки, її незалежність від всього емпірично-психологічного, інакше кажучи, хибність введення логіки у вчення про досвід, проте не зрозумів справжнього змісту її ідеальності. Звідси міг би виникнути для нього мотив трансцендентальної постановки питання.

Починаючи з Локка, відсутність уваги до предметності ідеального у всіх його формах мала наслідки для теорії пізнання, яка спочатку повинна була змінити логіку, що втратила довіру, а точніше кажучи, починаючи з Юма ця відсутність довіри вплинула і на теорію судження, яка, **пройшовши через віки, не змінила свого стилю.**

Психологічний натуралізм став повсюдню панувати; він зайнятий пошуками, починаючи з Локка, дескриптивних психічних «даних», в яких повинно міститися джерело всіх понять, він вбачає дескриптивну суть судження у «вірі» — в психічних даних, які не відрізняються від чуттєвих даних, даних червоного або гучного. Але в цьому немає нічого особливого, хіба Юм, і після нього Мілль, не говорили про загадки віри? Чому тоді «червоне» або будь-які інші чуттєві дані не є загадкою?

Зрозуміло, що кожен переживає інтенціональність і має її результати перед собою; але в натуралістичній настанові вона може не братися до уваги. До того ж *відкриття Brentano інтенціональності нічого по суті не змінило.* Не вистачало послідовного корелятивного розгляду ноезису¹ і ноєми², мислення і предмета думки як предмета думки,

¹ Ноезис — поняття, яке визначає інтенціональну спрямованість свідомості на об'єкт, що є зовнішнім відносно неї.— *Прим. упоряд.*

² Ноєма — об'єктивний «полюс» досвіду свідомості, який визначається після «епохе»; об'єкт, який інтенціюється свідомістю; об'єкт як він існує сам по собі з усіма своїми феноменальними сутнісними властивостями.— *Прим. упоряд.*

розгортання інтенціональності, розкриття «різноманітності», в якій конститується «єдність». Воно не було трансцендентальною провідною зіркою, тому що мета теорії судження не була з самого початку спрямована на дослідження судження в логічному значенні як ідеально-ідентичну діяльність з точки зору ноетично-номатичної різноманітності, яка дає можливість нам зрозуміти її первісне виникнення в цій ідеальності: цілісній теорії судження не вистачало спражньої мети. Така мета вимагала визнання ідеальних суджень, ідеальності як такої, як даності очевидності, що сприймається. Замість цього зупинились на психічних «даних».

Спеціально розроблені теорії утворення суджень також залишилися в сутінках невизначеності психології, яка розвивала локківські традиції; психологи, як ми вже говорили, всупереч «внутрішньому досвіду», відмовилися від самого стилю конститутивних проблем в нашому феноменологічному значенні, який охоплює в невідомій правдивості всі чисто психологічні проблеми, а також проблеми суджень. Проблеми суджень як такі не можуть бути зовсім ізольовані і розглянуті в зв'язку з вузькими поняттями судження в традиційній логіці. Інтенціональність нічого не ізолює, вона може бути розглянута лише в синтетичній єдності, яка тематично пов'язує всі окремі імпульси психічного життя в єдине відношення на основі предметності або, швидше в подвійній поляризації полюсу Я і полюсу предмета. «Об'єктивуюче» здійснення, — якому підпорядковані всі окремі інтенціональні переживання на різних рівнях і відносно до різних, зв'язаних з світом предметів, — припускає кореляцію цілісної універсальності психічного життя з онтичною універсальністю (з усіма в собі єдиними предметами). Ця телеологічна структура інтенціонального життя як універсально-об'єктивуюче життя визначається на основі того, що предмет і судження (в широкому значенні) взаємопов'язані з універсальністю, в якій ми можемо вільно підпорядкувати будь-який вже даний об'єкт нашим категоріальним діям. Саме завдяки цьому (і як індекс цієї самої телеології) предикативне судження також набуває універсального значення для психологічного життя.

Проте ця важлива проблематика суджень довго залишалась незатребуваною, поки не були відкриті, з одного боку, предметність подібних ідеалів, а з іншого — зміст і метод інтенціонального дослідження, і не було переможе-

не безглуздя натуралістичної психології (і, крім того, натуралістичне трактування інтенціональності, яка отримала нове значення). Поки цього немає, ні психологія, ні ідеальні («нормативні») філософські дисципліни, які потребують «психологічного» пояснення, — логіка, етика, естетика — не можуть цілеспрямовано прийти до свого істинного методу.

Для логіки (а не для інших паралельних їй дисциплін) сказане визначає напрямок істотно необхідних для неї реформ. Вона повинна перебороти феноменологічну наївність, вона повинна більше відповідати визнаним ідеалам, ніж позитивній науці про логіко-математичні ідеальності. В постійній двосторонності (взаємно визначеній) дослідження логіка повинна систематично повертатися від ідеальних конструкцій до свідомості, яка конституює їх феноменологічно; ці конструкції, згідно з їх змістом і межами, стають зрозумілими як істотні результати корелятивної структури плідного пізнавального життя, яке розміщує їх як разом, так і окремо згідно з широкими, конкретними зв'язками трансцендентальної суб'єктивності. Завдяки цьому ніщо не змінюється в ідеальній об'єктивності логічних образів, як і в реальному світі.

Вище ми вже говорили, що певну мету не можна поставити, виходячи з невиразної потреби в суб'єктивно спрямованих логічних дослідженнях взагалі, поки ідеальна об'єктивність таких конструкцій чітко не виявлена і рішуче не визнана. І лише тоді постає проблема, як *ідеальні предмети*, що виникають в нашій діяльності судження і пізнання, існуючи в сфері нашої свідомості як результати пізнання, *отримують буттєвий смисл «об'єктів»*, існуючих в собі, на відміну від випадковості актів і суб'єктів. Як «приходить», як виникає цей смисл в нас самих? І звідки ми можемо його мати, якщо не з наших власних здійснень, що конституюють буття? Те, що для нас має смисл, чи може мати його з іншого джерела, ніж ми самі? Ці питання, раз виникнувши відносно певного роду об'єктів, відразу ж стають загальними: чи не є будь-яка об'єктивність, з усім своїм смислом, з яким вона коли-небудь була прийнята нами, такою, що в нас самих виникла або виникає і саме з тим смислом, який ми самі їй приписали?

Відповідно *трансцендентальна* проблема, яка вимушена торкатися об'єктивної логіки (у вузькому або широкому розумінні) відносно сфери її ідеальної предметності, зай-

має позицію, *паралельну* трансцендентальним проблемам наук про реальність і, зокрема, трансцендентальній проблемі природи, розробленої Юмом і Кантом. Таким чином, безпосередній висновок, який стосується уявлення світу ідей і особливо світу чистих логічних ідей (завдяки розробці імпульсів, отриманих від Лейбніца, Больцано і Лотце), повинен полягати в тому, що потрібно негайно поширити трансцендентальну проблему на цю сферу.

Але так просто історичний розвиток не здійснюється. Кантівська проблематика і теорія постають як ціле і міцно сидять в панцирі систематичності, так що можливість переходу до логічної сфери ідей залишається поза межами дослідження. І не лише тому, що для Канта виявились чужими такі думки за вказаними вище причинами. Його трансцендентальні проблеми в їх історично обумовленому вигляді не ґрунтуються, як цього вимагає остаточна ясність проблеми, на першооснові будь-якого трансцендентального дослідження — феноменологічній суб'єктивності. Дійсно, як це вже ясно, загальність трансцендентальної проблеми й її зміст представлені одночасно. Проблеми Канта з самого початку висвітлені на дуже високому рівні, щоб задовольнити теоретико-пізнавальні інтереси логіків. Звичайно, можна сказати, що великі неясності і труднощі, з якими Кант увійшов в свою проблемну сферу і які зробили її також складною, щоб задовольнити потребу в повній ясності, безпосередньо пов'язані з тим, що він *не визнав трансцендентальну проблему логіки як проблему, що передує логіці*. Якщо існує трансцендентальна можливість природи в значенні *науки про природу*, а також проблема такої науки, то з цього випливає, як її сутнісна передумова, формальнологічна проблема науки як теорії, а саме трансцендентальна проблема. Але для Канта цього достатньо, щоб прийняти формальну логіку в її апріорній позитивності або, як ми говорили, в її трансцендентальній наївності. Вона для нього є абсолютним і остаточним, на чому можна побудувати філософію поза всякими сумнівами. Таким чином, при радикальному підході йому треба було, перш за все, розчленувати проблематику на проблеми донаукової і наукової природи і спочатку (як Юму) *поставити трансцендентальне запитання лише донауковій природі*, і тільки потім, згідно з трансцендентально-формальною логікою, до природознавства і його природи. Разом з тим ясно: лише тоді, коли трансцендентальна філософія виходить з принципово-

го обмеження природи, яку вона споглядає, вона спроможна відкрити ідеальності, щоб мотивувати становлення трансцендентальної логіки.

В будь-якому випадку доведено, що історичні форми трансцендентальної філософії Канта і його неокантіанських послідовників (як істотні попередні ступені трансцендентальної філософії) не придатні як перехід для трансцендентального розгляду ідеальних і особливо логічних світів. Це впливає з природи історичного розвитку, оскільки, відкривши логічну сферу як сферу ідеальної предметності, можна почати з цих ідеальних конструкцій, — які конститууються шляхом спонтанної діяльності, — і перейти до чистого змісту трансцендентальної постановки питання взагалі, а не критично опрацьовувати кантівську постановку питання, починаючи з його особливої тематичної сфери. Тому не випадково, що феноменологія в своєму виникненні йде своїм шляхом — від уявлення ідеальності логічних конструкцій до дослідження їх суб'єктивної конституції і лише тоді — до розуміння конститутивної проблематики як універсальної проблематики, яка належить не тільки до логічних конструкцій.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ ¹



Екзистенціалізм як філософська течія виник в першій чверті ХХ ст. за часів соціально-економічної і світоглядної кризи в Росії і Європі (кризи лібералізму і раціоналізму Просвітительства). Серед попередників екзистенціалізму є і філософи — Паскаль, К'єркегор, Ніцше, Бердяєв, Шестов, і письменники — Достоевський, Унамуно.

Спочатку він мав переважно онтологічний і світоглядний характер, а після другої світової війни в західних країнах, коли виявилась дегуманістична односторонність науково-технічного розвитку культури, екзистенціалізм набув соціально-політичної спрямованості. Особливо це виявилось у французькому екзистенціалізмі в 60-х рр.

Основне завдання екзистенціалізму полягає у встановленні змісту людського існування.

Для екзистенціалістів зрозуміти людину — значить описати специфіку того буття, яке є людиною. Буття людини і є тим буттям — свідомістю, — через яке відкривається буття світу. Тому людське існування, дане безпосередньо, є «екзистенцією», яка не пізнається науковими, раціональними засобами.

Це буття спрямоване на ніщо і на пізнання своєї кінечності. Структура екзистенції — це послідовність модусів людського існування: турбота, страх, рішучість, совість та ін., — які визначаються через кінечність екзистенції і є різними способами зіткнення з ніщо.

¹ Вступні матеріали до розділу і авторських текстів підготували Г. І. Волинка, В. Ф. Бурлачук, Г. С. Шаройкін — Прим. ред.

Конечність екзистенції характеризується темпоральністю. Час не є зовнішньою характеристикою людського існування, навпаки, він є інтимною характеристикою людського існування, яка виявляється в чеканні, проекті, надії. Завдяки темпоральності екзистенція знаходиться в певній ситуації, в історії.

Важливим визначенням екзистенції є трансцендування, вихід за свої межі, перехід до трансцендентного.

Різні представники екзистенціалізму трактують поняття трансцендентного по-різному. Для одних трансцендентне — це Бог, для інших — ніщо. Поняття трансцендування містить в собі також сутність людської свободи.

В цілому екзистенціалізм відображав ситуацію людини в сучасному суспільстві з її почуттям невдоволеності, з її пошуками, запереченням і переборенням вже здобутого.

Хайдеггер М.

ЩО ТАКЕ МЕТАФІЗИКА? ¹

Хайдеггер Мартін (1889—1976) — визначний німецький філософ, один з засновників екзистенціалізму і феноменології.

Навчався у Фрейбурзькому університеті. Згідно зі своїми давніми намірами стати священиком, вивчав католицьку теологію, проте згодом припинив ці заняття і звернувся до філософії. Одночасно він відвідував лекції з математики, природознавства й історії. Тут він познайомився з новітніми досягненнями фізики, зокрема з теорією відносності Ейнштейна.

На філософське становлення Хайдеггера вплинули середньовічні інтерпретації аристотелевої філософії, які розроблялись католицькими неосхоластами, і Баденська школа неокантіанства. Його дисертація «Вчення про судження в психологізмі» є вкладом в тодішню боротьбу з психологізмом в

¹ Фрагменти однойменного твору М. Хайдеггера упорядкував В. Ф. Бурлачук. Переклад фрагментів здійснено за виданням: Новая технологическая волна на Западе.— М.; Прогресс, 1986. С. 31—44.— *Прим. упоряд.*

логіці. Робота Хайдеггера на заміщення вакантної посади викладача університету «Вчення про категорії і про значення у Дунса Скота», так само як і його доповідь «Поняття часу в історичних науках», написані під теоретичним впливом неокантіанця Ріккєрта.

Згодом Хайдеггер сприйняв ідеї Брєнтано, Дільтея, Шелєра, Гуссерля.

Він застосовує феноменологічний метод для аналізу розуму й існування людини з метою виявлення їх передумов. На цьому шляху, відмовляючись від класичних понять матерії, духа, суб'єкта і об'єкта, Хайдеггер визначає свободу як суще, що вперше розкриває свою сутність. На відміну від Гуссерля, який в системі феноменологічних понять на перший план висував смислотворчу свідомість, Хайдеггер досліджує людське буття. Він інтерпретує екзистенцію як інтенціональне буття, «буття-в-світі», яке з'єднує потойбічне буття з «світом» — повсякденним знеособленим існуванням. Філософ в світлі цієї буттєвої структури аналізує поняття «страху» в екзистенціальному плані — метафізичного жаху як приголомшуючого прозріння, спонукання до справжнього існування.

В 1927 році вийшла друком його робота «Буття і час», яка відразу ж стала відомою. Не дивлячись на езотеричну мову, майже незнайому сучасній філософії, і ускладнені міркування, ця робота принесла йому славу.

Основні роботи: «Що таке метафізика?», «Що таке мислення?», «Сутність розуму», «Буття і час».

Що таке метафізика? Питання збуджує сподівання, що розмова піде про метафізику. Ми від нього утримасмося. Замість цього розглянемо певне метафізичне питання і дозволимо собі перенестись безпосередньо в метафізику. Тільки так ми дамо їй справжню можливість змалювати саму себе.

Наша розмова почнеться з розгортання одного метафізичного питання, потім перейдемо до спроби опрацювати це питання і дати відповідь на нього.

Розгортання метафізичного питання. Філософія — з точки зору здорового людського глузду — є, за Гегелем, «перевернутим світом». Своєрідність нашого підходу ви-

магає, відповідно, підготовчої характеристики. Вона впливає з подвійної властивості будь-якого метафізичного питання.

Перш за все, кожне метафізичне питання завжди охоплює метафізичну проблематику в цілому. Воно і само завжди є цим цілим. Далі, кожне метафізичне питання може бути задане лише так, що той, хто запитує, як такий також втягується в нього, тобто також підпадає під питання. Це слугує нам вказівкою: наше метафізичне питання повинно ставитися в цілому і виходити з сутнісного місцезнаходження нашого буття, яке запитує. Ми ставимо собі питання тут і тепер, для нас. А наше буття — в товаристві дослідників, викладачів і учнів — визначається наукою. Яка сутнісна подія відбувається в основі нашого людського буття в результаті того, що наука стала нашою пристрасстю?

Галузі наук досить віддалені одна від одної. Спосіб обробки ними своїх предметів відрізняється по суті. Ця різноманітність дисциплін сьогодні ще якимось скріплюється тільки технічною організацією університетів і факультетів і зберігає певне значення лише завдяки практичній цілеспрямованості галузей. Вкоріненість наук в їх сутнісній основі, навпаки, відмерла.

І все-таки — у всіх науках ми, дотримуючись їх найбільш справжньої інтенції, вступаємо у відносини з самим самим по собі. Якраз коли дивитись з точки зору наук, жодна галузь не має переваги над іншою, ні природа над історією, ні навпаки. Жоден спосіб обробки предмета не перевищує інші. Математичне пізнання не більш строге, ніж філолого-історичне. У нього є лише «характер точності», яка не збігається зі строгістю. Вимагати від історії точності означало б погрішити проти ідеї специфічної строгості гуманітарних наук. Відношення до світу, яке пронизує всі науки як такі, примушує їх відшукувати само по собі суще, щоб згідно з його сутністю, змістом і способом існування зробити його предметом фронтального дослідження і обґрунтованого визначення. В науках відбувається — згідно з їх ідеєю — підступ впритул до сутнісного боку всіх речей.

Це особливе відношення до світу, зосереджене на сущому як такому, в свою чергу підтримується і керується певною вільно вибраною настановою людської екзистенції. Адже в якомусь відношенні до сущого знаходяться і донаукова, і позанаукова діяльність чи бездіяльність лю-

дини. На відміну від них, наука має ту характерну особливість, що вона властивим лише їй способом підкреслено і по-діловому дає перше і останнє слово виключно самому предмету. В такій діловитості наукового дослідження, визначення, обґрунтування відбувається своєрідно обмежене підпорядкування науки самому по собі суццюму, спрямоване на те, щоб розкриття останнього йшло лише від нього ж самого. Ця підпорядкованість дослідження і наукової теорії переростає далі в основу для можливості свого роду провідної, нехай обмеженої, ролі науки всередині цілого людської екзистенції. Особливе відношення науки до світу і настанову людини, яка керує цим відношенням, можна повністю зрозуміти, звичайно, лише тоді, коли ми побачимо і розберемо, що має місце при такому відношенні до світу і такій наставові. Людина — суще серед іншого суццюго — «займається наукою». Під час таких «занять» відбувається не менш як вторгнення відомого суццюго, яке назване людиною, в сукупність суццюго, — правда, так, що при цьому вторгненні і завдяки йому суще розкривається саме в тому, що і як воно є. Вторгнення науки, яке має характер розкриття, по-своєму допомагає суццюму стати перш за все самим собою.

Це троїсте — світовідношення, настанова, вторгнення — в своїй споконвічній єдності вносить запальну простоту і гостроту ось-буття¹ в наукову екзистенцію. Якщо ми недвозначно беремо висвітлене таким чином наукове ось-буття в своє володіння, то повинні сказати:

Те, на що спрямоване наше світовідношення, є само суще — і більше ніщо.

Те, чим керується будь-яка настанова, є само суще — і крім нього ніщо.

Те, з чим працює дослідження, яке вторгається в світ, є само суще — і зверх цього ніщо.

Проте дивна справа — якраз тоді, коли людина науки засвідчує за собою свою найсправжнішу суть, вона явно або неявно говорить про щось інше. Дослідженню підлягає лише суще і більше — ніщо; тільки суще і крім нього — ніщо; єдине суще і понад цього — ніщо.

Як же бути з цим Ніщо? Чи не випадковість те, що ми зовсім раптом про нього заговорили? Чи дійсно це просто манера розмови — і більше нічого?

Тільки чому ми піклуємося про це Ніщо? Адже саме

¹ Ось-буття — «відкритого» буття. — Прим. автора.

наука відхиляє Ніщо і залишає його як таке, що нічого не означає. І все ж таки, коли ми в такий спосіб залишаємо Ніщо, чи не залишаємо ми його завдяки цьому на місці? Хіба про залишення на якомусь місці можна говорити, коли ми залишаємо ніщо? Проте можливо, що ці борсання мови рухаються вже в порожнечі словесної гри. На відміну від цього науці доведеться тепер ще раз з усією серйозністю і тверезістю заявити, що для неї мова йде виключно про суще. Ніщо — чим ще воно може бути для науки, крім жаху і марення? Якщо наука тут має рацію, тоді ясно лише одне: про Ніщо наука нічого знати не хоче. Кінець кінцем, це і є строго наукова концепція Ніщо. Ми знаємо його, коли не хочемо про нього, про Ніщо, нічого знати.

Наука не хоче нічого знати про Ніщо. Але з такою ж очевидністю залишається вірним: коли вона намагається висловити свою власну суть¹, вона кличе на допомогу Ніщо. Їй потрібне те, що вона відкидає. Що за подвійна сутність ледь відкривається тут?

Осмислюючи нашу сьогоденішню екзистенцію — як таку, що визначається наукою, — ми опинилися в самій гущавині суперечності. Суперечність сама собою розгортається в питання. Питання чекає тільки, щоб його явно висловили: як стоїть справа з Ніщо?

Розробка питання. Розробка питання про Ніщо повинна поставити нас в ситуацію, виходячи з якої виявиться або можливість відповіді, або неможливість відповіді. Ніщо залишилось з нами. Наука з почуттям байдужої вищості відносно нього залишає його нам як те, що «не існує».

Все-таки спробуємо поставити питання про Ніщо. Що є Ніщо? Вже перший підступ до цього питання виявляє щось незвичне. Ставлячи таке питання, ми заздалегідь припускаємо Ніщо як щось, яке тим або іншим чином «є» — як деяке суще. Проте якраз від сущого Ніщо абсолютно відрізняється. Наше питання про Ніщо — що і як воно, Ніщо, є — перекидає предмет питання до своєї протилежності. Питання само себе позбавляє власного предмета.

Відповідно і ніяка відповідь на це питання також цілком неможлива. Насправді, вона обов'язково буде ма-

¹ Тобто позитивну й виключну приналежність до «сущого». — *Прим. автора.*

ти форму: Ніщо «є» те-то і те-то. І питання, і відповідь в світлі Ніщо однаково безглузді.

Отже виходить, не потрібно ніякої відсічі з боку науки. Основне правило будь-якого мислення взагалі, яке звичайно використовується, положення про запобігання суперечностей, загальноприйнята «логіка» підтинають наше питання під корінь. Мисленню, яке за своєю суттю завжди є мисленням про щось, довелось би, зайнявшись обміркуванням Ніщо, діяти всупереч власній сумі¹.

Оскільки, таким чином, нам взагалі відмовлено в можливості зробити Ніщо предметом, з усім нашим запитуванням про Ніщо ми вже підійшли до кінця — при умові, що в даному питанні «логіка» визначається як остання інстанція, що розум є засобом, а мислення — способом схопити Ніщо в його джерелах і прийняти рішення про шляхи його потенціального розкриття.

Як, невже можна посягнути на панування «логіки»? Хіба розум — не справжній господар в нашому питанні про Ніщо? Адже лише з його допомогою ми взагалі маємо можливість визначити Ніщо і поставити його як проблему, нехай навіть як таку, що руйнує сама себе? Насправді, Ніщо є запереченням всієї сукупності сущого, воно — абсолютно не-суще. Таким чином, ми так чи інакше підводимо Ніщо під дане вище визначення негативного і, значить, очевидно, заперечуваного. В свою чергу заперечення, згідно з пануючим і здавна недоторканим вченням «логіки», є специфічною дією розуму. Як же ми тоді хочемо у питанні про Ніщо або хоча б в питанні про можливість такого питання відправити розум на спочинок. Хіба Ні, негативність і тому заперечення, є тим вищим визначенням, під яке підпадає посеред іншого і Ніщо як особливий рід того, що заперечується? Невже Ніщо існує лише тому, що існує Ні, тобто заперечення? Чи якраз навпаки? Заперечення і Ні існують лише тому, що існує Ніщо? Це не тільки не вирішено, а навіть і не піднято до експліцитного питання. Ми будемо стверджувати: Ніщо первісніше, ніж Ні і заперечення.

Якщо ця теза правомірна, то можливість заперечення як дії розуму і разом з нею сам розум залежить певним чином від Ніщо. Як він тоді може бути відносно Ніщо вирішальною інстанцією? Чи не впливає гадана аб-

¹ Мається на увазі логіка в звичайному розумінні, те, що нею традиційно вважається.— *Прим. автора.*

сурдність питання і відповіді стосовно Ніщо врешті-решт просто з сліпого норову розуму, який розперезався?

Проте, якщо вже ми не даємо формальній неможливості питання про Ніщо спантеличити себе і наперекір їй все-таки ставимо це питання, то повинні принаймні задовольнити те, що так чи інакше залишається основною вимогою для можливості постановки будь-якого питання. Якщо ми, незважаючи ні на що, повинні поставити питання про Ніщо — про нього самого, — то потрібно, щоб воно спочатку просто було в наявності. Треба, щоб ми могли з ним зіткнутися.

Де нам шукати Ніщо? Як нам знайти Ніщо? Чи не повинні ми взагалі, щоб знайти щось, вже заздалегідь знати, що воно існує? Насправді, людина перш за все і головним чином може шукати лише тоді, коли з самого початку припускає наявність шуканого. В даному випадку, проте, шуканим є Ніщо. Невже все-таки бувають пошуки без цієї заздалегідь даної відомості, пошуки, яким відповідає лише чисте відшукування?

Як би там не було, Ніщо нам відоме просто хоча б тому, що ми повсякденно мимоволі і бездумно говоримо про нього. Це звичайне, потьмяніле всією тьмяністю зрозумілих самих по собі речей Ніщо, яке так непомітно мерехтить в нашому багатослів'ї, ми можемо навіть нашвидкоруч укласти у визначення: Ніщо є повним запереченням всієї сукупності суцього. Чи не дасть нам ця характеристика у найгіршому разі який-небудь натяк на той напрямок, в якому ми тільки і зможемо нашттовхнутися на Ніщо?

Сукупність суцього повинна спочатку існувати, щоб як таку її цілком піддати такому запереченню, в якому з'явиться і саме Ніщо.

Але навіть якщо ми поки що абстрагуємося від проблемності відношень між запереченням і Ніщо, яким мислимим чином ми — конечні істоти — можемо зробити сукупність суцього доступною одночасно і в її загальності самій по собі, і для нас? Ми, мабуть, здатні помислити суще цілком в «ідеї» його сукупності, подумки піддати цей продукт уяви запереченню і знову «помислити» як таке, що заперечується. Цим шляхом ми, правда, отримаємо формальне поняття уявного Ніщо, проте ніколи не отримаємо саме Ніщо. Проте Ніщо є ніщо, і між уявним і «справжнім» Ніщо може і не виявитися ніякої різниці, тим більше, що Ніщо зі свого боку становить повну

відсутність відмінностей. Та й саме це «справжнє» Ніщо — хіба воно знову ж не те саме закамуфльоване, але абсурдне поняття існуючого Ніщо? Нехай тепер це буде востаннє, коли протести розуму затримують наші пошуки, правомірність яких може бути доведена лише фундаментальним досвідом Ніщо.

Як вірно те, що ми ніколи не охоплюємо все суще в його абсолютній сукупності, так безсумнівно і те, що ми все-таки опиняємося посеред сукупності сущого, яка так чи інакше трохи відкривається для нас. Охоплення сукупності сущого кінець кінцем за своєю природою відмінне від відчуття себе посеред сущого в цілому. Перше в принципі неможливе. Друге постійно відбувається в нашому бутті. Звичайно, все виглядає так, ніби в своїх повсякденних турботах ми прив'язані якраз лише до одного або іншого певного сущого, ніби ми заблукали в тому або іншому колі сущого. Проте якою б розщепленою не здавалась нам повсякденність, вона все-таки, нехай лише у вигляді тіні, ще містить в собі суще як єдність «цілого». Навіть тоді, і саме тоді, коли ми зайняті безпосередньо речами і самими собою, нас охоплює це «в цілому» — наприклад, при справжній тузі. До неї ще далеко, коли нам просто набридла ця книга або цей спектакль. Ця професія або це неробство. Вона вривається, коли «бере туга». Глибока туга, яка бродить в безоднях нашого буття, як глухий туман, зміщує всі речі, людей і тебе самого разом з ними в одну купу якоїсь дивовижної байдужості. Ця туга трохи відкриває суще в цілому.

Іншу можливість такого відкриття таїть радість від близькості людського буття — а не просто особистості — любові людини.

Подібний настрій, коли «все» стає таким або іншим, дає нам — в променах цього настрою — відчутти себе посеред сущого в цілому. Наш настрій не тільки трохи відкриває, кожен раз по-своєму, суще в цілому, але таке відкривання — в повній відмінності від того, що з нами просто трапляється, — є одночасно фундаментальною подією нашого людського буття.

Те, що ми називаємо такими «відчуттями», не є ні короткочасним акомпанементом нашої розумової і волевиявної діяльності, ні просто спонукальним приводом до неї, ні випадково напливаючим станом із тих, з якими доводиться якось справлятися.

Проте якраз коли настрої ставлять нас таким чином

перед суцим в цілому, вони приховують від нас шукане нами Ніщо. Тим більше ми не будемо тут дотримуватися думки, нібито заперечення суцього в цілому, яке трохи відкривається в настроях, ставить нас перед Ніщо. Подібне могло б по-справжньому статися відповідно також лише в такому настрої, який за самим смислом здійснюваного в ньому розкриття виявляє Ніщо.

Чи трапляється в бутті людини такий настрій, який підводить її до самого Ніщо?

Це може статися і дійсно стається — хоч досить рідко — лише на мить, в фундаментальному настрої жаху (страху). Під цим «жахом» ми розуміємо не ту надто часту схильність жахатися, яка, по суті, споріднена з надмірною боязливістю. Жях в корені відрізняється від боязні. Ми боїмося завжди того або іншого конкретного суцього, яке нам в тому або іншому певному відношенні загрожує. Боязнь чогось стосується також чогось визначеного. Оскільки боязні властива ця окресленість причини і предмету, боязливий і полохливий міцно зв'язаний з речами, серед яких знаходиться. Прагнучи врятуватись від чогось — від ось цього, — він губиться по відношенню до останнього, тобто в цілому «втрачає голову».

Під час жаху для такого сум'яття вже немає місця. Найчастіше якраз навпаки, жаху властивий якийсь заціпенілий спокій. Хоч жях — завжди жях перед чимось, а не перед цією ось конкретною річчю. Жях перед чимось — завжди жях від чогось, а не від цієї ось конкретної речі. І невизначеність того, перед чим і від чого бере нас жях, є зовсім не проста відсутність визначеності, а сутнісна неможливість що б то не було визначити. Вона проявляється в наведеному нижче поясненні.

Під час жаху, ми говоримо, «людині робиться жахливо». Що «робить себе» жахливим і якій «людині»? Ми не можемо сказати, перед чим людині жахливо. Взагалі робиться жахливо. Всі речі і ми самі тонемо в якійсь байдужості¹. Тонемо, але не в значенні простого зникнення, а речі повертаються до нас цим своїм осіданням як таким. Це осідання суцього в цілому навідає на нас з жахом, гнітить нас. Не залишається нічого для опори. Залишається і захльостує нас — серед вислизання суцього — тільки це «нічото».

Жях трохи відкриває Ніщо.

¹ Суцще більше нічого не говорить нам.— *Прим. автора.*

Під час жаху «земля вислизає з-під ніг». Точніше: жах забирає у нас землю з-під ніг, тому що примушує вислизати суще в цілому. Тому і ми самі — ось ці існуючі люди¹ — з загальним проваллям суцього також вислизаємо самі від себе. Тому в принципі жахливо робиться не «тобі» і «мені», а «людині». Лише наше чисте буття, приголомшене цим проваллям, коли йому ні на що спертися, все ще тут.

Жах відбирає в нас здатність мови. Раз суще в цілому вислизає і насувається прямо-таки Ніщо, перед його лицем замовкає будь-яке мовлення з його «в». Те, що, охоплені жахом, ми часто намагаємося порушити порожню тишу жаху, байдуже якими словами, тільки вказує на присутність Ніщо. Що жах відкриває Ніщо, людина сама підтвержує відразу ж, як тільки жах відступить. В яснovidінні нам доводиться визнати: там, перед чим і з приводу чого нас огорнув жах, не було, «власне», нічого.

В фундаментальному настрої жаху ми досягли тієї події в нашому бутті, завдяки якій відкривається Ніщо і виходячи з якої повинно ставитися питання про нього.

Як стоїть справа з Ніщо?

Відповідь на питання. Єдина важлива для нашої найближчої мети відповідь вже здобута, якщо ми потурбуємося про те, щоб питання про Ніщо дійсно продовжувало стояти. Для цього від нас вимагається відтворити перетворення людини в своє буття, яке провадить з нами будь-який жах, щоб схопити Ніщо, яке тут відкривається, таким, яким воно дає про себе знати. Внаслідок цього одночасно виникає вимога категорично відхилити ті характеристики Ніщо, які виникли не з нього самого.

Ніщо розкривається в настрої жаху — але не як суще. Так само воно не дане і як предмет. Жах зовсім не спосіб пізнання Ніщо. І все-таки завдяки йому і в ньому Ніщо трохи відкривається нам, хоча знову ж таки не так, ніби Ніщо являє себе в чистому вигляді «поруч» з сукупністю суцього, яка моторошно осідає. Ми говоримо, навпаки: з жахом Ніщо виступає спільно з суцим в цілому. Що значить це «спільно з»?

Під час жаху суще в цілому стає хитким. В якому розумінні це відбувається? Адже суще все-таки не знищується жахом так, щоб залишити після себе Ніщо. Та і як

¹ Але не людина як людина, яка належить «ось-буттю». — *Прим. автора.*

йому зникнути, коли жах супроводжується якраз цілковитою безпомічністю по відношенню до суцього в цілому. Швидше, Ніщо дає про себе знати, власне, разом з суцим і в суцому як такому, що цілком вислизає.

Під час жаху зовсім не відбувається знищення всього суцього самого по собі; проте у нас так само немає потреби робити спочатку заперечення суцього в цілому, щоб вперше отримати Ніщо. Не кажучи вже про те, що жаху як такому чуже експліцитне здійснення заперечних висловлювань; з подібним запереченням, яке нібито повинно синтезувати Ніщо, ми у всякому разі спізнались би. Ми вже до того зустрілись з Ніщо. Воно, ми сказали, виступає «спільно з» вислизанням суцього в цілому.

В жаху міститься відштовхування від чогось, яке, проте, є вже не втеча, а заціпенілий спокій. Це відштовхування бере початок від Ніщо. Ніщо не затулює в себе, а за своєю суттю відсилає. Відсилання *від* себе як таке є разом з тим — за рахунок того, що воно примушує суще вислизати, — відсиланням *до* суцього в цілому, яке тоне. Це відштовхує відсилання до вислизаючого суцього в цілому, яке з усіх боків тіснить під час жаху наше буття, є сутністю Ніщо: уніщівіння. Воно не є ні знищенням суцього, ні результатом якогось заперечення. Уніщівіння ніяк не дозволяє списати себе за рахунок знищення і заперечення. Ніщо саме ніщовіє¹.

Уніщівіння не випадкова подія, а те відштовхує відсилання до вислизаючого суцього в цілому, яке розкриває це суще в його повній, до того прихованій дивовижності як щось цілком інше — на відміну від Ніщо.

В світлій ночі страхітливого Ніщо вперше досягається елементарне розкриття суцього як такого: розкривається, що воно є суще, а не Ніщо. Це «а не Ніщо», яке виглядає в мові додатком, — зовсім не пояснення заднім чином, а споконвічна умова можливості будь-якого розкриття суцього взагалі. Сутність Ніщо, яке споконвічно ніщовіє, і полягає в цьому: воно вперше ставить наше буття перед суцим як таким.

Тільки на основі споконвічної наявності Ніщо людське буття може підійти до суцього і вникнути в нього². І

¹ Це обвал, відсутність якої-небудь присутності.— *Прим. автора.*

² Людина не може обмежити себе яким-небудь позитивним змістом, оскільки завдяки висунутості нашого буття в Ніщо будь-який зміст стає кінцевим і тим самим вказує на вихід за свої межі.— *Прим. автора.*

оскільки наше буття за своєю сутністю стоїть у відношенні до суцього, яким воно не є і яким воно саме є, як таке буття воно завжди походить з Ніщо, яке вже заздалегідь відкрилося.

Людське буття означає: висунутість в Ніщо.

Висунуте в Ніщо, наше буття в будь-який момент завжди вже заздалегідь виходить за межі суцього в цілому. Цей вихід за суще ми називаємо трансценденцією. Якщо б наше буття в основі своєї сутності не було таким, що трансцендує, тобто, як ми можемо тепер сказати, якщо б воно не було завжди вже заздалегідь висунуте в Ніщо, воно не могло б стати у відношення до суцього, а отже, також і до самого себе.

Без споконвічної розкритості Ніщо немає ніякої самості і ніякої свободи.

Отже, відповідь на наше питання про Ніщо здобута. Ніщо — не предмет, взагалі не щось суще. Воно не зустрічається ні само по собі, ні поряд з сущим, на зразок додатку до нього. Ніщо є умовою можливості розкриття суцього як такого для людського буття. Ніщо не є, власне, навіть антонімом до суцього, а споконвічно належить до самої його основи. В бутті суцього здійснює своє уніщовіння Ніщо.

Лише тепер, нарешті, потрібно надати слово сумніву, який вже надто довго стримувався. Якщо наше буття може вступити у відношення до суцього, тобто екзистувати, то лише завдяки висунутості в Ніщо і якщо Ніщо споконвічно відкривається тільки в настрої жаху, чи не доведеться нам постійно втрачати землю під ногами з цим жахом, щоб мати можливість взагалі екзистувати? А хіба не ми ж самі визнали, що цей споконвічний жах буває рідко? Що основне, адже ми всі так чи інакше екзистуємо і вступаємо у відношення до суцього, яким ми не є і яким ми є самі,— без будь-якого такого жаху. Чи не є він примхливою вигадкою, а приписуване йому Ніщо — надмірністю?

Але що означає, що цей споконвічний жах буває лише в рідкі миттєвості? Тільки одне: на поверхні і звичайно Ніщо в своїй первісності від нас заслонене. Чим же? Тим, що ми в певному розумінні дозволяємо собі цілком загубитися в суцому. Чим більше ми в своїх стратегемах повертаємося до суцього, тим менше ми дозволяємо йому вислизати як такому, тим більше ми відвертаємося від Ніщо. Зате і тим вірніше ми виганяємо самі себе на загальноприступну зовнішню поверхню нашого буття.

І все ж це наше постійне, хоча і двозначне відвертання від Ніщо в певних межах відповідає його найбільш істинному змісту. Воно — Ніщо в своєму уніщовінні — якраз і відсилає нас до сущого. Ніщо ніщовіє невпинно без того, щоб ми знали про цю подію тим знанням, в якому повсякденно рухаємося.

Що може більш нав'язливо говорити про постійну і повсюдну, хоча і заслонену розкритість Ніщо в нашому бутті, ніж заперечення? Воно, проте, зовсім не додає до даного своє Ні від себе як засіб розрізнення і протиставлення, на зразок якоїсь проміжної прокладки. Та і як може заперечення здобути Ні з самого себе, коли воно лише і може заперечувати, якщо йому вже дане щось наперед, що підлягає запереченню? А як інакше можна побачити в тому, що заперечується і підлягає запереченню, щось приречене на «Ні», якщо не за рахунок того, що будь-яка думка як така вже заздалегідь має на увазі Ні? Ні з свого боку здатне відкритися лише тоді, коли його джерело, тобто уніщовіння, у вигляді якого перебуває Ніщо, і, отже, само Ніщо виходить з своєї потаємності. Не Ні виникає внаслідок заперечення, а заперечення коріниться в Ні, яке впливає з уніщовіння Ніщо. Заперечення є лише видом поведінки уніщовіння, тобто поведінки, яка заздалегідь спирається на уніщовіння Ніщо.

В результаті цього названа вище теза в загальних рисах у нас доведена: Ніщо — джерело заперечення, а не навпаки. Якщо таким чином могутність розуму надломлюється в сфері питань про Ніщо і про буття, то вирішується і доля панування «логіки» всередині філософії. Сама ідея «логіки» розпадається у вирі більш первісного запитування.

Як би часто і різноманітно заперечення — висловлене чи ні — не пронизувало собою будь-яке мислення, воно ні в якому разі не служить єдиним повноправним свідченням відкритості Ніщо, яка сутнісно належить до нашого буття. По суті, заперечення не можна приймати ні за єдиний, ні навіть за основний рід поведінки уніщовіння, в якій наше буття здригається від уніщовіння Ніщо. Безодніше, ніж проста доречність обміркованого заперечення, — жорстокість дії наперекір і ріжуча гострота презирства. Відповідальніше — мука неспроможності і нещадність заборони. Тяжче — гіркота втрати.

Ці можливості поведінки уніщовіння — сили, серед яких наше буття несе, хоча і не долає, свою закинутість, —

зовсім не різновиди простого заперечення. Це не заважає їм, звичайно, проявлятися в Ні і в запереченні. Внаслідок цього — заперечення з особливою ясністю виявляє свою порожнечу і широчінь. Суцільна пронизаність нашого буття поведінкою уніщовіння — свідчення постійної і, зрозуміло, затіненої розчиненості Ніщо, яке споконвічно виявляється лише жахом. Але завдяки саме цій постійно прихованій присутності споконвічний жах в нашому бутті переважно затамований. Жах — з нами. Він тільки спить. Його наскрізне дихання віє в нашому бутті — менше всього в схильному «жахатися»; непомітно — в діловитому з його «так-так» і «ні-ні»; раніше всього в прихованому; найупевніше в приголомшеному і відважному людському бутті. А останнє здійснюється тільки через те, на що себе розтрачує, щоб зберегти таким чином свою останню велич.

Жах, який супроводжує відвагу, не терпить ніякого протиставлення собі ні радості, ні затишного самовдоволення мирних занять. Він перебуває — по цей бік подібних протилежностей — в тасмній згоді з окриленістю і покірністю творчої туги.

Споконвічний жах може прокинутися в нашому бутті в будь-який момент. Для цього зовсім не обов'язково, щоб його розбудила якась екстравагантна подія. Глибині його дії відповідає дріб'язковість можливих приводів для нього. Він постійно готовий увірватися до нас. І все-таки вривається, вибиваючи землю з-під наших ніг, лише дуже рідко.

Висунутість нашого буття в Ніщо на основі потасмного жаху робить людину замісником Ніщо. Ми настільки конечні, що, власне, ніяк не можемо особистим рішенням і волею первісно поставити себе перед лицем Ніщо. В такі безодні нашого буття в'їдається ця обмеженість кінцем, що в справжній і найглибшій конечності нашій волі відмовлено¹.

Висунутість нашого буття в Ніщо на основі потасмного жаху є переступанням за суще в цілому — трансценденцією.

Наше запитування про Ніщо покликане продемонстру-

¹ Людина не може обмежити себе яким-небудь позитивним змістом, оскільки завдяки висунутості нашого буття в Ніщо будь-який зміст стає конечним і тим самим вказує на вихід за свої межі.— *Прим. автора.*

вати нам метафізику саму по собі. Назв(у) «метафізика»... (тлумачать.— Упоряд.) як позначення такого дослідження, яке виходить «за» суще як таке.

Метафізика — це запитування до поза сущого, вихід за його межі так, що ми отримуємо суще назад для розуміння як таке і в цілому.

В питанні про Ніщо такий вихід за суще в цілому має місце. Тому наше питання виявляється «метафізичним». Подібним питанням ми дали з самого початку подвійну характеристику: кожне метафізичне питання охоплює, по-перше, все ціле метафізики. В кожне метафізичне питання, крім того, завжди включається також і людське буття, яке запитує.

В якому розумінні питання про Ніщо пронизує і зміцнює собою сукупне ціле метафізики?

Про Ніщо метафізика здавна висловлюється в одній відомій — звичайно, багатозначній — тезі: з Ніщо нічого не виникає. Хоча при аналізі цієї тези Ніщо само по собі ніколи, власне, проблемою не стає, зате в світлі того чи іншого погляду на Ніщо в ній виявляється відповідне принципове і визначальне розуміння сущого. Антична метафізика бере Ніщо в значенні не-сущого, тобто не-оформленого матеріалу, який не може сам собі надати вигляду оформленого сущого, яке є відповідно тим або іншим «видом» (ейдосом). Сущє тут — образ, який сам формується і як такий постає в зримій визначеності (вигляді). Джерело, правомірність і межі цього розуміння буття так само мало підлягають з'ясуванню як і само Ніщо. Християнська догматика в протилежність цьому заперечує істинність положення: з Ніщо нічого не виникає, одночасно наділяючи Ніщо новим значенням в розумінні повної відсутності позабожественного сущого... Ніщо стає тепер антонімом до істинно сущого, до вищого сущого, до бога як нествореного сущого. І знову інтерпретація Ніщо вказує на основоположне розуміння сущого. Але метафізичний розгляд сущого відбувається в тій же площині, що і питання про Ніщо. Питання про буття і про Ніщо як такі однаково опускаються. При цьому нікого не бентежить навіть те утруднення, що оскільки бог творить з нічого, то якраз він повинен знаходитися в певному відношенні до Ніщо. Разом з тим, якщо бог є богом, то знати Ніщо він не може — постільки, постільки «абсолют» виключає з себе будь-яке «уніщовіння».

Ця чорнова історична ретроспектива демонструє Ні-

що як антонім самого суцього, тобто як його заперечення. Коли ж Ніщо стає певним чином проблемою, то відбувається зовсім не просто лише уточнення цього контрастного співвідношення, а вперше тільки і виникає власне метафізична постановка питання про буття суцього. Ніщо вже не залишається невизначеною протилежністю суцього, а відкриває свою належність до буття суцього.

«Чисте буття і чисте ніщо є, отже, одне і те ж»¹. Ця теза Гегеля цілком правомірна. Буття і Ніщо взаємно належать одне одному, але не тому, що вони — з точки зору гегелівського поняття мислення — збігаються за своєю невизначеністю і безпосередністю, а тому, що саме буття в своїй сутності скінченне і виявляється лише в трансценденції висунутого в Ніщо людського буття.

Якщо зі свого боку питання про буття як таке — всеосяжне питання метафізики, то і питання про Ніщо виявляється таким, що охоплює всю сукупність метафізики. Але питання про Ніщо пронизує все ціле метафізики ще й тому, що мимоволі ставить нас перед проблемою походження заперечення, тобто по суті, перед вирішенням питання про правомірність панування «логіки» в метафізиці.

Стара теза: з Ніщо нічого не виникає — набуває в такому випадку ще одного значення, яке досягає самої сутності проблеми буття, і гласить: з Ніщо жодна сутність як сутність не виникає. В Ніщо людського буття суще в цілому вперше тільки і приходить до самого себе згідно зі своєю найбільш істинною можливістю, тобто остаточно.

А в якому значенні питання про Ніщо, оскільки воно метафізичне, вбирає в себе наше буття, яке запитує? Ми характеризуємо наш теперішній і тутешній досвід буття як такий, що сутнісно визнається наукою. Якщо наше визначення нею буття пов'язане з питанням про Ніщо, то це питання повинно робити його проблемним.

Наше наукове буття набуває своєї простоти і загостреності завдяки тому, що підкреслено вступає у відношення до самого по собі суцього і тільки до нього. Ніщо наука хотіла би з жестом вищості відкинути. Проте тепер, при запитуванні про Ніщо виявляється, що це наше наукове буття можливе лише в тому випадку, якщо воно заздалегідь вже висунуте в Ніщо. Таким, яким воно є, воно розуміє себе тільки тоді, коли не відкидає Ніщо. Славетні тверезість і всесилля науки перетворюються в глузування,

¹ Див.: Гегель Г. Наука логіки. Ч. 1.— М.: 1970. С. 140.

якщо вона не приймає Ніщо серйозно. Тільки завдяки відкритості Ніщо наука здатна зробити суще само по собі предметом досліджень. Тільки коли наука екзистує, відштовхуючись від метафізики, вона спроможна знову і знову відстоювати своє сутнісне завдання, яке полягає не в накопиченні і впорядкуванні знань, а щораз у заново досяжному розмиканні всього простору істини природи та історії.

Лише тому, що в основі людського буття відкривається Ніщо, відчужена дивність сущого здатна захопити нас повною мірою. Тільки коли нас тіснить дивність сущого, яке відчужує, воно пробуджує в нас і викликає здивування. Лише на основі здивування — тобто відкритості Ніщо — виникає питання «чому?» Тільки завдяки можливості «чому?» як такого ми здатні запитувати певним чином про основи і обґрунтовувати. Тільки завдяки нашій здатності запитувати і обґрунтовувати для нашої екзистенції стає доступною доля дослідника.

Питання про Ніщо нас самих — тих, хто запитує, — ставить під знак питання. Воно — метафізичне.

Людське буття може вступати у відношення до сущого лише тоді, коли воно висунуте в Ніщо. Вихід за межі сущого здійснюється в самій основі нашого буття. Але такий вихід і є метафізикою у власному розумінні слова. Тим самим мається на увазі: метафізика належить до «природи людини». Вона не є ні розділом шкільної філософії, ні сферою примхливих інтуїцій. Метафізика є основною подією людського буття. Вона і є самим людським буттям. Через те, що істина метафізики перебуває в цій бездонній основі, своєю найближчою сусідкою вона має можливість фундаментальної помилки, яка постійно чатує її. Тому до серйозності метафізики науці з усією її строгістю ще дуже далеко. Філософію ніколи не треба виміряти мірками ідеї науки.

Якщо ми дійсно поставили собі за мету розгорнути тут питання про Ніщо, то метафізика не просто продефілювала перед нами в своїх зовнішніх рисах. Разом з тим ми і не «заглибились» в неї ніби вперше. Ми і не можемо в неї заглибитися, тому що — оскільки екзистуємо — завжди вже знаходимося в ній. «В розумінні цієї людини, мій друже, природою закладена любов до мудрості»¹ (Платон. Федр, 279a). Оскільки людина екзистує, тим

¹ Див.: Платон. Сочинення. Т. 2.— М.: 1970. С. 222.

або іншим чином здійснюється і її філософствування. Філософія — те, що ми так називаємо, — це приведення в рух метафізики, в якій філософія приходить до себе самої і до своїх невідкладних завдань. А філософія приходить в рух лише завдяки своєрідному стрибку, в якому наша власна екзистенція присвячується сутнісним можливостям людського буття в цілому. Для цього стрибка вирішальним є: по-перше, надання простору для суцього в цілому; потім вільне відпускання себе в Ніщо, тобто звільнення від божків, які у кожного є і до яких кожен має звичку вислизати; нарешті, допущення розмаху цієї безопорності, щоб в своїх злетах вона постійно поверталася до основного питання метафізики, яке примушує нас визначити саме Ніщо: чому взагалі є суще, а не, навпаки, Ніщо?

Ясперс К.

ДУХОВНА СИТУАЦІЯ ЧАСУ¹

Ясперс Карл (1883—1969) — німецький філософ, представник релігійного екзистенціалізму.

Вивчав юриспруденцію і медицину. Здобув вчений ступінь доктора медичних наук за дисертацію «Ностальгія і злочин». Ясперс також займався проблемами патопсихології і захистив дисертацію «Загальна патопсихологія» у Віндельбанда. Під впливом Дільтея і Гуссерля Ясперс все більше почав орієнтуватися на філософські і психологічні проблеми і в 1919 році опублікував книгу «Психологія світоглядів», яку можна вважати першим твором з філософії екзистенціалізму в Німеччині.

За вченням Ясперса, світ розколотий на суб'єкт і об'єкт. Філософія має на меті схопити їх «несамодостатність», тяжіння до того, що не є ними самими. Це прагнення переступити власну межу є трансцендування. Світ завжди вказує на свої межі — на трансценденцію. До останньої належить буття людини — екзистенція. Екзистенція принципово непізнана.

¹ Фрагменти однойменного твору К. Ясперса упорядкував В. Ф. Бурлачук. Переклад фрагментів здійснено за виданням: Смысл и назначение истории.— М.: Политиздат, 1991. С. 288—290, 296—305.— *Прим. упоряд.*

навана, тому що не є об'єктом, свідомістю чи духом. Мова йде тільки про апеляцію до можливостей екзистенції в екзистенціальному проясненні. На думку Ясперса, трансцендування, відкритість до того, що не є нею,— суть екзистенції. З трансцендуванням зв'язане розуміння Бога і віра, заснована на цьому розумінні. Саме це перетворює сваволю, егоїстичне Я в особистісне Я, яке зливається з волею Бога. Через екзистенцію у світ приходиться свобода. На сучасному етапі історії, коли вона перетворюється у світову, коли людина усвідомлює себе як Самість і свою відповідальність, відбувається прорив до справжніх відносин між людьми. Шлях до них лежить через створення правової держави.

З 1932 року Ясперс підпадає під фашистські репресії. Після війни Ясперс знову читає лекції з філософії в Гайдельберзі, але повністю розчаровується в недемократичному невільному від фашистської спадщини розвитку ФРН і переселяється в Базель.

Ясперс в 1947 році став лауреатом Гетевської премії міста Франкфурта, а в 1958 році — Премії миру західнонімецьких книготорговців.

Основні твори: «Джерела історії і її мета», «Духовна ситуація часу», «Атомна бомба і майбутнє людства», «Філософія».

Протягом більш як половини сторіччя все наполегливіше ставиться питання про ситуацію часу; кожне покоління відповідало на це питання по-своєму. Проте якщо раніше загроза нашому духовному світу відчувалась лише небагатьма, то з початку війни це питання постає чи не перед кожною людиною.

Ця тема не може бути не тільки вичерпана, а й фіксована, оскільки в процесі її осмислювання вона вже видозмінюється. Ситуації, які канули в історію, можна розглядати як завершені, бо вони вже відомі нам в своєму значенні і більше не існують, наша ж власна ситуація хвилює нас тим, що мислення, яке в ній відбувається, продовжує визначати, чим вона стане. Кожному відомо, що стан світу, в якому ми живемо, не остаточний.

Був час, коли людина відчувала світ як *неперехідний*, таким, як він існував між золотим віком, який зник, і кінцем, призначеним Божеством. В цьому світі людина будувала своє життя, не намагаючись змінити його. Її

діяльність була спрямована на покращення свого стану в рамках самих по собі незмінних умов. В них вона відчувала себе захищеною, єдиною з землею і небом. Це був її світ, хоча в цілому він і здавався їй нікчемним, бо буття вона вбачала в трансцендентності.

В порівнянні з таким часом людина виявляється відірваною від свого коріння, коли вона усвідомлює себе в *історично визначеній ситуації людського існування*. Вона нібито не може більше утримувати буття. Як людина жила раніше в очевидній єдності свого дійсного існування і знання про нього, стає зрозумілим лише нам, кому життя людини минулого уявляється як таке, що проходить в деякій завуальованій для неї дійсності. Ми ж хочемо проникнути в основи дійсності, в якій ми живемо; тому нам здається, нібито ми втрачаємо землю під ногами; бо після того, як єдність, яка не викликала сумнівів, виявилась розбитою вщент, ми бачимо тільки існування, з одного боку, і усвідомлення нами й іншими людьми цього існування — з іншого боку. Ми розмірковуємо не тільки про світ, але і про те, як він розуміється, і маємо сумнів відносно істинності того чи іншого розуміння; за видимою єдністю існування і його усвідомлення ми знову бачимо різницю між дійсним світом і світом пізнаним. Тому ми знаходимося всередині певного руху, який для змінювання знання *примушує змінюватися існування і для змінювання існування, в свою чергу, примушує змінюватись свідомість, яка пізнає*. Цей рух утягує нас у вир безупинного переборення і творення, втрат і здобутків, який тягне нас за собою лише для того, щоб ми на мить могли залишитися діяльними на своєму місці у все більш обмеженій сфері влади. Бо ми живемо не тільки в ситуації людського буття взагалі, а пізнаємо її кожен раз лише в історично визначеній ситуації, яка іде від іншого і жене нас до іншого.

Тому в усвідомленні даного руху, в якому ми самі беремо участь і фактором якого ми є, криється якась дивна двоїстість: оскільки світ не остаточно такий, який він є, людина сподівається знайти спокій уже не в трансцендентності, а в світі, який вона може змінити, *вірячи в можливість досягнення довершеності на землі*. Але оскільки окрема людина навіть в сприятливих ситуаціях завжди володіє лише обмеженими можливостями і неминуче бачить, що фактично успіхи її діяльності в значно більшій мірі залежать від загальних умов, ніж від її уявлень про

мету, оскільки вона при цьому усвідомлює, наскільки сфера її влади обмежена порівняно з можливостями, які абстрактно мисляться, і оскільки, нарешті, процес розвитку світу, який не відповідає в своєму реальному походженні нічому бажанню, стає за своїм змістом сумнівним, на сьогоднішній день виникло специфічне *почуття безпорадності*: людина розуміє, що вона прикута до ходу речей, які вона вважала можливим спрямувати в той чи інший бік. Релігійні погляди як уявлення про нікчемність світу перед трансцендентністю не були підвладні зміні речей; в створеному Богом світі вона була сама собою зрозуміла і не відчувалась як протилежність іншій можливості. Навпаки, гордість універсального розуміння і пихата впевненість в тому, що людина як господар світу може зі своєї волі зробити його устрій воістину найкращим, перетворюються на всіх горизонтах, що відкриваються, в усвідомлення гнітючої безпорадності. Як людині вдається пристосуватися до цього і вийти з такого стану, є основним питанням сучасної ситуації.

Людина — істота, яка не тільки є, але і знає, що вона є. Впевнена в своїх силах, вона досліджує оточуючий її світ і змінює його за визначеним планом. Вона вирвалася з природного процесу, який завжди залишається лише неусвідомленим повторенням незмінного; вона — істота, яка не може бути повністю пізнана як буття, а ще вільно вирішує, що вона є: людина — це дух, ситуація справжньої людини — її духовна ситуація. Той, хто хоче з'ясувати цю ситуацію як ситуацію сучасну, порушує питання: як до цього часу сприймалась ситуація людини? Як виникла сучасна ситуація? Що означає взагалі «ситуація»? В яких аспектах вона проявляється? Яка відповідь дається сьогодні на питання про людське буття? Яке майбутнє чекає на людину? Чим ясніше пощастить відповісти на ці питання, тим рішучіше знання приведе нас до стану незнання і ми опинимося біля тієї межі, при зіткненні з якою людина пробуджується до розуміння себе як самотньої істоти. (...)

2. ДЖЕРЕЛА СУЧАСНОГО СТАНУ

Питання про сучасну ситуацію людини як результату її становлення і її шансів в майбутньому поставлене тепер гостріше, ніж коли-небудь. У відповідях передбача-

ється можливість загибелі і можливість справжнього починання, але рішучої відповіді не дається.

Те, що зробило людину людиною, знаходиться за межами переданої нам історії. Знаряддя в постійному володінні, створення і вживання вогню, мова, переборення статевого ревнощів і чоловіче товариство при створенні постійного суспільства піднесли людину над світом тварин.

Порівняно з сотнями тисячоліть, в яких, певно, здійснювались ці недоступні для нас кроки до того, щоб стати людиною, видима нами історія приблизно в 6000 років займає дуже незначний час. В ньому людина поширюється на поверхні Землі в багатстві різних типів, які дуже мало зв'язані або взагалі не зв'язані один з одним і не знають один одного. З-поміж них *людина західного світу*, яка завоювала земну кулю, сприяла тому, щоб люди пізнали одне одного і зрозуміли значення свого взаємозв'язку всередині людства, висунулась шляхом послідовного проведення наступних принципів:

а) заснована на грецькій науці *раціональність*, яка ні перед чим не зупиняється, ввела в практику числення і панування техніки. Загальноприйняте наукове дослідження, здатність до передбачення правових рішень в рамках формального, створеного Римом права, калькуляція в економічних заходах аж до раціоналізації всієї діяльності, в тому числі й тієї, яка в процесі раціоналізації знищується, все це — наслідок позиції, безмежно відкритої для засилля логічної думки і емпіричної об'єктивності, які постійно повинні бути зрозумілі кожному;

б) *суб'єктивність самобуття* яскраво виявляється у єврейських пророків, грецьких філософів і римських державних діячів. Те, що ми називаємо особистістю, склалось в такому вигляді в процесі розвитку людини на Заході і з самого початку було пов'язане з раціональністю як її корелятом;

в) на відміну від східного неприйняття світу і зв'язаною з цим можливістю «ніщо» як справжнього буття, західна людина сприймає світ як *фактичну дійсність* в часі. Лише в світі, а не поза світом, вона знаходить впевненість в собі. Самобуття і раціональність стають для неї джерелом, з якого вона безпомилково пізнає світ і намагається панувати над ним.

Ці три принципи усталилися лише в останніх століттях, ХІХ століття принесло їх повне виявлення назовні. Земна куля стала повсюдно доступною; простір розподі-

леним. Вперше планета стала єдиним всеосяжним місцем поселення людини. Все взаємозв'язане. Технічне панування над простором, часом і матерією зростає безмежно вже не завдяки окремим випадковим відкриттям, а шляхом планомірної праці, в рамках якої саме відкриття стає методичним і досяжним.

Після тисячоліть відокремленого розвитку людських культур в останні чотири з половиною століття йшов процес завоювання світу європейцями, а останнє століття ознаменувало завершення цього процесу. Це століття, в якому рух здійснювався прискореним темпом, знало багато особистостей, які повністю залежали від самих себе, знало гордість вождів і правителів, захоплення першовідкривачів, відвагу, яка ґрунтувалась на розрахунку, знанні граничних меж; воно знало також глибину духу, яка зберігалась в подібному світі. Сьогодні ми сприймаємо цей вік як наше минуле. Відбувся переворот, значення якого ми сприймаємо, правда, не як щось позитивне, а як нагромадження безмірних труднощів: завоювання зовнішніх територій наштовхнулось на край; рух, який поширювався зовні, ніби наштовхнувся на самого себе.

Принципи західної людини виключають стабільність простого повторення по колу. Осягнуте відразу раціонально веде до нових можливостей. Дійсність не існує як суцільна певним чином, вона повинна бути охоплена пізнанням, яке є одночасно втручанням і дією. Швидкість руху зростала від століття до століття. Немає більше нічого міцного, все викликає питання і утягнуте в можливе перетворення через внутрішнє тертя, невідоме ХІХ ст.

Відчуття розриву з усією попередньою історією при-таманне всім. Але нове не є таким перетворенням суспільства, яке тягне за собою руйнування, переміщення майна, знищення аристократії. Більш як чотири тисячі років тому в Стародавньому Єгипті відбулося те, що папірус описує таким чином: «Списки відібрано, писарі знищені, кожен може брати зерна, скільки захоче... Підданих більше немає... країна крутиться, як гончарний круг: високі сановники голодують, а городяни змушені сидіти біля млина, знатні дами ходять в лахміттях, вони голодують і не сміють говорити... Рабінням дозволено просторікувати, в країні грабунки і вбивства... Ніхто більше не наважується обробляти поля льону, з яких зібрано урожай; немає більше зерна, голодні люди крадуть корми у свиней. Ніхто не прагне більше до чистоти, ніхто більше не смі-

ється, дітям набридло жити. Людей стає все менше, народжуваність скорочується і врешті-решт залишається тільки бажання, щоб все це швидше скінчилося... Немає жодної службової особи на місці, і країну грабують кілька безрозсудних людей царства. Починається ера панування черні, вона височить над усім і радіє цьому по-своєму. Ці люди носять найтонший лляний одяг і умащують свою лисину міррою... Своєму богу, яким вони раніше не цікавились, вони тепер палять фіміам, правда, фіміам іншого бога. В той час як ті, хто не мав нічого, стали багатими, колишні багаті люди лежать беззахисними під вітром, не маючи ліжка... Навіть сановники старої держави повинні на своє лихо лестити вискокчам, які піднялися») цит. за роботою Дельбрюка в щорічнику «Preußische Jahrbücher»).

Не може бути це нове і тим усвідомленням хиткості і поганих умов, в яких немає більше нічого надійного, про яке розповідає Фулідід, описуючи поведінку людей в період Пелопоннеської війни.

Для характеристики цього нового думка повинна проникнути глибше, ніж під час розгляду загальних для людства можливостей перевороту, безладдя морального занепаду. Специфікою нового часу є з часів Шіллера *розбожнення* світу. На Заході цей процес здійснився з такою радикальністю, як ніде. Існували невіруючі скептики в Стародавній Індії і в добу античності, для них мало значення тільки дане в почуттях, до захоплення якого вони, хоч і вважаючи його, правда, нікчемним, прямували без будь-яких мук сумління. Проте вони ще здійснювали це в такому світі, який фактично і для них залишався одухотвореним як ціле. На Заході як наслідок християнства став можливим інший скепсис: концепція надсвітового Бога-творця перетворила весь створений ним світ в його творіння. З природи були вигнані язичні демони, зі світу — боги. Створення стало предметом людського пізнання, яке спочатку ніби відтворювало в своєму мисленні думки бога. Протестантське християнство поставилось до цього з усією серйозністю: природничі науки з їх раціоналізацією, математизацією і механізацією світу були близькими до цього різновиду християнства. Великі дослідники природи XVII і XVIII століть залишались віруючими християнами. Але коли врешті-решт сумніви усунули Бога-творця, замість буття залишився лише механізований образ, який пізнається природничими нау-

ками, що без попереднього зведення світу до творіння ніколи б так різко не відбулося.

Це розбожнення — не невір'я окремих людей, а можливий наслідок духовного розвитку, який в даному випадку і справді веде в ніщо. Виникає відчуття ніколи раніше не зазнаної порожнечі буття, в порівнянні з яким найбільше радикальне невір'я античності було ще захищене повнотою образів ще збереженої міфічної дійсності; вона прозирає і в дидактичній поемі епікурейця Лукреція. Такий розвиток не є, правда, невмолимо обов'язковим для свідомості, бо він припускає перекручення змісту точних наук в пізнанні природи і абсолютизацію, перенесення їх абсолютизованих категорій на буття в цілому. Проте він можливий і став дійсним, чому сприяли величезні технічні і практичні успіхи названого пізнання. Те, що жоден бог за тисячоліття не зробив для людини, людина робить сама. Ймовірно, вона сподівалась побачити в цій діяльності буття, але, злякана, опинилася перед нею самою створеною порожнечою.

Сучасність порівнювали з добою занепаду античності, з добою елліністичних держав, коли зник грецький світ, і з третім віком після народження Христа, коли загинула антична культура. Проте є ряд суттєвих відмінностей. Раніше мова йшла про світ, який займав невеликий простір земної поверхні, і майбутнє людини ще було за його межами. Тепер, коли освоєна вся земна куля, все, що залишається від людства, повинно увійти в цивілізацію, створену Заходом. Раніше населення зменшувалося, тепер воно збільшилось до нечуваних раніше розмірів. Раніше загроза могла прийти тільки ззовні, тепер зовнішня загроза для цілого може бути лише частковою, загибель, якщо мова йде про загибель цілого, може прийти тільки зсередини. Найочевидніша відмінність від ситуації третього віку полягає в тому, що тоді техніка була в стані стагнації, починався її занепад, тоді як тепер вона нечуваними темпами здійснює свій невпинний рух вперед.

Помітно зривим новим, яке з того часу повинно слугувати основою людського існування і ставити перед ним нові умови, є цей *розвиток технічного світу*. Вперше почався процес справжнього панування над природою. Якщо уявити собі, що наш світ загине під купами піску, то наступні розкопки не піднімуть до світла чудові витвори мистецтва, подібні до античних, — нас до цього часу захоплюють античні бруківки, — від останніх віків нового часу

залишиться порівняно з минулими така кількість заліза і бетону, що стане очевидно: людина укрила планету мережею своєї апаратури. Цей крок має порівняно з минулим часом таке ж значення, як перший крок в напрямку створення знарядь взагалі: з'являється перспектива перетворення планети в єдину фабрику по використанню її матеріалів і енергії. Людина вдруге розірвала замкнуте коло природи, покинула її, щоб створити в ній те, що природа як така ніколи не створила б; тепер це творіння людини змагається з нею за силу свого впливу. Воно постає перед нами не стільки у вигляді своїх матеріалів і апаратів, скільки в дійсності своїх функцій; за залишками радіомачт археолог не міг би скласти уяву про створену ними загальну для людей всієї Землі доступність подій і відомостей.

Проте характер розбожнення світу і принцип технізації ще не достатні для досягнення того нового, що відрізняє наші віки, а в своєму завершенні — нашу сучасність від минулого. Навіть без чіткого знання людей нас не покидає відчуття, що вони живуть в момент, коли в розвитку світу досягнуто рубіж, який несумірний з подібними рубежами окремих історичних епох минулих тисячоліть. Ми живемо в духовно незрівнянно більш багатій можливостями і небезпеками ситуації, проте, якщо ми нею не оволодіємо, вона неминуче перетвориться в найбільш вікчемний час для людини, яка виявилась неспроможною.

Дивлячись на минулі тисячоліття, може здатися, що людина досягла в своєму розвитку кінця. Але ж вона як носій сучасної свідомості знаходиться лише на початку свого шляху, на початку свого становлення, на новому, цілком новому рівні.

3. СИТУАЦІЯ ВЗАГАЛІ

До цього часу про ситуацію мова йшла в абстрактній невизначеності. Кінець-кінцем, в певній ситуації знаходиться лише окрема людина. Але коли переносимо її, то *мислимо* ситуацію груп, держав, людства, інститутів, таких, як церква, університет, театр; об'єктивних формувань — науки, філософії, поезії. Коли воля окремих людей охоплює їх як свою річ, ця воля опиняється разом зі своєю річчю в певній ситуації.

Ситуації можуть бути або *несвідомими* — тоді вони

впливають без того, щоб той, кого це стосується, знав, як це відбувається. Або вони розглядаються як наявні для *волі, яка усвідомлює сама себе*, яка може їх прийняти, використати і змінити. Ситуація, яка стала усвідомленою, вимагає певної поведінки. Завдяки їй не відбувається автоматично неминучого; вона вказує можливості і межі можливого: те, що в ній відбувається, залежить також від того, хто в ній знаходиться, і від того, як він її пізнає. Саме пізнання ситуації вже змінює ситуацію, оскільки воно апелює до можливих дій і поведінки. Побачити ситуацію означає почати панувати над нею, а повернути до неї пильний погляд — вже боротьбу волі за буття. Якщо я *шукаю духовну ситуацію часу, це означає, що я хочу бути людиною*; до того часу, поки я ще протистою людському буттю; я розмірковую про його майбутнє і про його здійснення; але як тільки я сам стаю ним, я намагаюсь подумки реалізувати його шляхом з'ясування фактично схопленої ситуації в моєму бутті.

Кожного разу виникає питання: *яку ж ситуацію я маю на увазі*.

По-перше, буття людини знаходиться як існування в економічних, соціальних, політичних *ситуаціях, від реальності* яких залежить все останнє, хоча не лише вони роблять її дійсною.

По-друге, існування людини як *свідомість* знаходиться в сфері пізнаваного. Наявне тепер знання, історично здобуте, в своєму змісті і в характері того, як відбувається пізнання і як знання методично розчленовується і розширюється, є *ситуацією, по можливості ясною для людини*.

По-третє, те, чим вона *сама* стане, ситуаційно обумовлено людьми, з якими вона зустрінеться, і можливостями віри, які до неї звернені.

Тому, якщо я *шукаю духовну ситуацію*, я повинен взяти до уваги *фактичне існування*, можливу *ясність знання, самотуття* в своїй *вірі*, яке апелює, всі ті обставини, в яких знаходить себе окрема людина.

а) В своєму *соціологічному існуванні* індивід неминуче займає своє місце і тому не може бути присутнім повсюдно в однаковій мірі. Навіть чисто зовнішнє знання того, як людина себе почуває у всіх соціологічних ситуаціях, нікому на сьогодні не доступне. Те, що людині одного типу здається звичайним, повсякденним існуванням, може бути чужим більшості з решти людей.

Правда, в теперішній час для окремої людини можлива більша мобільність, ніж коли б то не було: пролетар міг в минулому столітті стати господарем, тепер — міністром. Але ця мобільність фактично існує лише для небагатих, і в ній проявляється тенденція до скорочення і примусового соціального статусу.

На сьогоднішній день ми дійсно володіємо знаннями основних типів нашого суспільства — знаннями про робітника, службовця, селянина, ремісника, підприємця, чиновника. Проте саме це робить сумнівним спільність людської ситуації для всіх. При всьому розпаді колишніх зв'язків тепер замість спільної долі людей починає відчуватись новий зв'язок кожного індивіду з його місцем всередині соціального механізму. Обумовленість походженням тепер, як і колись, не може бути, не дивлячись на мобільність, усунена. Спільним сьогодні є не людське буття як всепроникаючий дух, а заявлені думки і гасла, засоби спілкування і розваги. Вони утворюють воду, в якій плавають, а не субстанцію, бути частиною якої означає буття. Спільна соціальна ситуація не є вирішальною, вона — швидше те, що веде до нікчемності. Вирішальним є можливість самобуття, яке ще не стало сьогодні об'єктивним в своєму особливому світі, який включає в себе світ, спільний для всіх, замість того, щоб підпадати під його вторгнення. Це самобуття не є сьогоднішньою людиною взагалі; воно полягає в неприступному для визначення завданні пізнати шляхом оволодіння долею своєю історичну зв'язаність.

б) В сфері *знання* сьогоднішня ситуація характеризується зростаючою доступністю його форми, методу і часто змісту все більшій кількості людей. Проте межі знання дуже відрізняються не лише за об'єктивними можливостями, але й тому, перш за все, що суб'єктивна воля людини недостатньо велика і неспроможна до споконвічної жаги знань. В знанні спільна ситуація була б в принципі можлива для всіх як найбільш універсальна комунікація, яка з найбільшою ймовірністю могла б одноставно визначити духовну ситуацію людей одного часу. Проте через відмінність людей за їх прагненнями до знань така комунікація виключена.

в) Для того, як самобуттю приймати в себе *інше самобуття*, узагальненої ситуації не існує, необхідна абсолютна історичність тих, хто зустрічається, глибина їх зіткнення, вірність і незамінність їх особистих зв'язків. З

ослабленням смислової об'єктивної міцності суспільного існування людина відкидається до цього споконвічного способу буття її з іншими, за допомогою якого тільки і може бути побудована заново повна смислу об'єктивність.

Безперечно, що *єдиної ситуації для людей одного часу не існує*. Якщо б я мислив буття людини як єдину субстанцію, яка існувала на протязі віків у всіх специфічних ситуаціях, то моя думка загубилась би в сфері уявного. Якщо для божества існує подібний процес в розвитку людства, то я і з найширшими знаннями все-таки знаходжусь всередині такого процесу, а не зовні його. Не дивлячись на все це, тобто не дивлячись на три типи, ми звикли говорити про духовну ситуацію часу, так нібито вона одна. В цьому пункті, проте, шляхи мислення розходяться.

Переміщуючись на позицію божества, яке спостерігає, можна накреслити *картину цілого*. В тотальному історичному процесі людства ми знаходимося на даному певному місці, в сучасності як цілісності окрема людина займає дане певне місце. Об'єктивне ціле, чи є воно чітко сконструйованим, чи неясним в своїй невизначеності, таким, що перебуває в процесі становлення, складає тло, на якому я стверджуюсь в моїй ситуації, в її необхідності, особливості і мінливості. Моє місце ніби визначене координатами: те, що я існую, — функція цього місця; буття — ціле, я — його наслідок, модифікація або член. Моя сутність — історична епоха, як і соціологічний стан в цілому.

Історична картина універсального розвитку людства як необхідного процесу, в якому б вигляді його не мислити, здійснює магічний вплив, Я — те, що є час. А те, що є час, виступає як певне місце в розвитку. Якщо я його знаю, то знаю вимоги часу. Для того, щоб досягнути розуміння справжнього буття, я повинен знати ціле, згідно з яким я визначаю, де ми знаходимося сьогодні. Завдання сучасності потрібно висловлювати як цілком специфічні, висловлювати з пафосом абсолютної значущості для теперішнього. Ними я обмежений, правда, в теперішньому, але оскільки я бачу їх в ньому, я належу одночасно цілому на всьому його протязі. Нікому ще не судилось вийти за межі свого часу; прагнучи до цього, він провалився би в порожнечу. Знаючи свій час завдяки знанню цілого, або розглядаючи це знання як осмислену мету, володіючи цим знанням, я виступаю в своїй самодостат-

ності проти тих, хто не визнає відомі мені вимоги часу: вони проявляють свою неспроможність перед часом, боягузтво, це — дезертири дійсності.

Під впливом таких думок виникає страх виявитися несучасним. Вся увага спрямована на те, щоб не відстати: ніби дійсність сама по собі йде своїм кроком і треба намагатися йти в ногу з нею. Найвища вимога — робити те, «що вимагає час». Вважати що-небудь минулим: докантивським, доберезневим, довоєнним — означає покінчити з ним. Вважають, що достатньо з докором сказати: це не відповідає часу, ти чужий вимогам часу, не розумієш нового покоління. Тільки нове стає істинним, тільки молодь — дійсність часу. Виходити потрібно будь-якою ціною з сьогоднішнього дня. Це прагнення до ствердження, до себе, такого, як людина є, призводить до розголосу сучасності, до фанфар, які її уславляють, ніби вже доведено, що є сьогоднішній день.

Це розглядання цілого, думка, ніби можна знати, що саме в історії і сучасності ціле,— основна помилка; саме буття цього цілого проблемне. Визначаючи ціле як духовний принцип, як своєрідне відчуття життя, як соціологічну структуру, як особливий господарчий устрій чи як державність, я у всіх цих випадках пізнаю не глибину походження цілого, а лише можливу перспективу орієнтації. Бо те, з чого я ні в якому разі не можу вийти, я не можу побачити ззовні. Там, де власне буття ще бере участь в тому, що тепер відбувається, знання, яке передбачає, є лише волевиявленням: вплив того шляху, на який я хочу стати; образа, якої я, ненавидячи це знання, позбуваюсь; пасивність, яка таким чином виправдовується; естетичне задоволення від величності цієї картини; жест, від якого я чекаю визнання своєї значущості.

Однак для того, щоб прийти до розуміння справжньої основи власної ситуації, *перспективи* знання у всій своїй відносності не лише осмислені, а й *необхідні*, якщо робиться спроба піти іншим, істинним шляхом, невідомим цілому. Я можу постійно прагнути зрозуміти свій час виходячи з його ситуацій, якщо я знаю, як, з допомогою чого і в яких межах я знаю. *Знання свого світу* — єдиний шлях, на якому можна досягти усвідомлення всієї величчї можливого, потім перейти до правильного планування і дійових рішень і, нарешті, знайти ті погляди і думки, які дозволять шляхом філософствування зрозуміти

сутність людського буття в його шифрах як мову трансцендентності.

Отже, на істинному шляху виникає антиномія; вона полягає в тому, що імпульс до досягнення *цілого* повинен зазнати невдачі через неминучий розпад цілого на *окремі перспективи* і констеляції, з яких потім знову спробують побудувати ціле.

Тому *абсолютизація* полюсів веде на хибні шляхи: я приймаю ціле за щось таке, що я знаю, проте переді мною лише образ; або керуюсь окремою перспективою, не маючи навіть інтенцій до пошуків цілого, і перекручую ситуацію в результаті того, що приймаю випадковість, визначену як конечну, абсолютно.

Помилки відносно цілого мають в своїй протилежності щось спільне. Абстрактний образ цілого слугує заспокоєнням для того, хто стоїть нібито збоку і фактично ні в чому не бере участі, хіба що шкодуючи, вихваляючи або натхненно сподіваючись, так, ніби він говорить про щось таке, що його не стосується. Фіксація конечної ситуації в своєму знанні буття сама по собі замикає свідомість у вузькості його випадковості. Образи ж цілого і повна впевненість особливого також ведуть до інертності, до бажання задовольнитись своєю діяльністю; те й інше заважає проникненню у власну основу.

Обом цим помилкам протистоїть *відношення до буття як до самобуття, яке орієнтується*; метою прояснення ситуації є можливість свідомо і найрішучіше досягнути власне становлення в особливій ситуації. Для індивіда, який дійсно в ній існує, буття не може набути в знанні свою повноту ні як історія, ні як сучасність. По відношенню до дійсної ситуації окремої людини, кожна ситуація, яка сприймається узагальнено, є абстракцією, її опис — узагальнюючою типізацією; порівняно з нею в конкретній ситуації буде багато чого не вистачати і буде додаватись багато чого іншого, не досягаючи завершального знання. Але образи ситуації слугують імпульсом, який знову примушує індивіда звертатися до того, що, по суті, тільки і має значення.

Побудова духовної ситуації сучасності, метою якої не є замкнений образ створеної картини буття, не буде завершеною. Знаючи про межі досяжного для знання і про небезпеки абсолютизації, вона створить кожний образ так, щоб відчувався й інший. Вона зведе їх до окре-

мих перспектив, кожна з яких в своїй відокремленості має значення, але значення не абсолютне.

Якщо *спосіб існування* має людей як принцип і покладено в основу дійсності, то цей принцип перестає діяти тоді, коли виявляться анонімні сили, вирішальні для цього існування.

Якщо *розпад духовної діяльності* і аналізується, то лише до того часу, коли стане очевидним *початок нових можливостей*.

Якщо специфіку часу бачити так, як *мислять людське буття*, то виклад приведе саме до того пункту, де філософія людського буття переходить в *екзистенціальну філософію*.

Якщо, викладаючи, автор вказує на *прогноз* у своєму розгляді, то лише з метою виявити цей прогноз як такий, що *спонукає до дії*.

Якщо мова йде про *буття*, то лише з метою зробити зримим самотуття.

В *антитезах*, які не контрастують одна з одною на одній площині (в кожній з них з'являється цілком нова площина буття), буде здійснюватися мислення про духовну ситуацію часу, мислення, яке в результаті не знає, що є, але шукає через знання, що може бути.

Те, що могло б знати божество, людина знати не може. Цим знанням вона усунула б своє буття в часі, яке повинно лягти в основу її знання.

Мерло-Понті М.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ СПРИЙНЯТТЯ¹

ПЕРЕДМОВА

Мерло-Понті Моріс (1908—1961) народився у Франції, в 1950 р. став професором психології в Сорбонні. На теоретичний розвиток філософа вплинули Ж.-П. Сартр і Е. Гуссерль.

Головною проблемою філософії вважав проблему обґрунтування унікальності людської суб'єктивності

¹ Передмову однойменної книги М. Мерло-Понті упорядкував В. Ф. Бурлачук. Переклад передмови здійснено за виданням: Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception*. N. Y. Humanities Press Inc., 1975. P. 5—17.— *Прим. упоряд.*

і її відносин зі світом на засадах феноменологічної редукції та інтенціональності свідомості. Мерло-Понті розумів недостатність гносеологічного підходу до людської духовності. На його думку дорефлексивний спосіб зв'язку людини з світом є справжнім виразом людської суб'єктивності і творення смислу. Філософ робить спробу виділити новий, відмінний від логіко-гносеологічного, — онтологічний, буттєвий пласт свідомості.

Мерло-Понті застосовує цей феноменологічний підхід до аналізу мови, науки, мистецтва, політики і бачить в ньому спосіб цілісного розуміння людської суб'єктивності, суспільних відносин, природи.

Основні роботи: «Структура поведінки», «Феноменологія сприйняття», «Видиме і невидиме».

Що таке феноменологія? Може здатися дивним, що це питання ставлять через п'ятдесят років після перших праць Гуссерля. Але однак воно не вирішене. Феноменологія вивчає сутності, і тому всі проблеми пов'язані з виявленням їх дефініцій — наприклад, сутності сприйняття або сутності свідомості. Але феноменологія є також філософією, яка повертає сутностям їх реальність і не сподівається досягти розуміння людини і світу інакше, ніж виходячи з «фактичності». Як трансцендентальна філософія феноменологія тимчасово відмінняє твердження, які виникають з природних зв'язків, щоб краще зрозуміти їх. Феноменологія є також філософією, для якої світ вже «завжди тут», ще до початку рефлексії, як теперішнє, що не відчужується, і всі її зусилля зосереджені на тому, щоб знову досягти прямого і споконвічного контакту зі світом і надати йому філософського статусу. Вона підготує філософію, яка буде «строгою наукою», але вона також враховує простір, час і світ, в яких ми «живемо», прагне дати прямий опис досвіду як такого, не беручи до уваги психологічні основи і причинні пояснення, які вчений, історик або соціолог могли б передбачити. Проте Гуссерль в своїх роботах згадує «генетичну феноменологію» і навіть «конструктивну феноменологію». Кожен спробує позбавитися цих суперечностей шляхом з'ясування відмінностей між феноменологією Гуссерля і Хайдеггера, але повністю «Буття і час» виходить з вказівок, даних Гуссерлем, і є не більше, ніж експліцитним розглядом природного поняття світу або життєвого світу, які Гуссерль, в

кінці свого життя, визначив як центральну тему феноменології, яка зрештою суперечить його власній філософії. Читач, у якого в розпорядженні мало часу, прагне отримати ідею, що пояснює доктрину, і буде здивований наявністю філософії, яка не може визначити свого місця в дискусіях, що відбуваються навколо неї, і спробує з'ясувати, чи не має він часом справи з міфом або модою.

Навіть якщо так є насправді, все одно ще необхідно зрозуміти престиж міфу і походження моди. Свідомий філософ повинен зрозуміти, що *феноменологію можна визнати і ототожнити зі способом або стилем мислення, що вона існувала як процес, перш ніж досягла повного усвідомлення себе як філософії*. Феноменологія довго була в дорозі, і своїм адептам відкрилася лише на чверть, особливо Гегелю і К'єркегору, а також Марксу, Ніцше і Фрейдю. Чисто лінгвістичне вивчення досліджуваних текстів ще не доказ, що ми знайдемо в них лише те, що вклали, і якщо який-небудь різновид історії піддається інтерпретаціям, які ми застосовуємо до неї, то це історія філософії. В нас самих, і ніде більше, єдність і істинне значення феноменології. Це менше всього стосується цитат, а не визначення і висловлення в конкретній формі нашої власної *феноменології*. При вивченні Гуссерля і Хайдеггера сучасних читачів вражала не стільки зустріч з новою філософією, скільки справдження власних сподівань.

Феноменологія відкривається тільки через феноменологічний метод. Отже, давайте спробуємо систематично розглянути феноменологічні теми, як вони одночасно поставали в житті. Мабуть, тоді ми зрозуміємо, чому феноменологія так довго залишалась в початковій стадії як проблема, яку потрібно розв'язати і як надія, котра повинна здійснитися.

Це предмет опису, а не пояснення чи аналізу. Перша вказівка Гуссерля відносно феноменології на її ранніх етапах — бути «описуючою психологією»¹ або повернутися до «самих речей» — є з самого початку запереченням науки. Людське *Я* — не результат або місце зустрічі нескінченних причинних актів, які визначають її тілесний або психічний стан. Людина не може усвідомлювати себе лише часткою світу, об'єктом біологічних, психологіч-

¹ Про ставлення Гуссерля до психології див.: Гуссерль Э. Вступительная статья // Зарубежная феноменология и экзистенциализм. Ч. I.— К., 1989. С.— 4—11.— *Прим. упоряд.*

них або соціологічних досліджень, тобто — тільки об'єктом науки. Всі мої знання про світ, навіть наукові знання, отримані через власну точку зору або таке переживання світу, без якого символи науки були б безглузді. Цілий універсум науки ґрунтується на світі, що безпосередньо переживається, і якщо ми хочемо піддати науку жорсткому уважному огляду і досягти точної оцінки її значення і сфери, ми повинні почати зі звернення до суттєвого досвіду світу, для якого наука є виявом другого порядку. Вона не має і ніколи не буде мати, внаслідок своєї природи, такого ж значення як форма буття, як світ, який ми сприймаємо, просто тому, що наука раціональна і є поясненням цього світу. Я не є ні «живим творінням», ні «людиною», ні знову ж таки «свідомістю», яка дає всі характеристики, котрі зоологія, соціальна анатомія або індуктивна психологія визнають за цими різними продуктами природного або історичного процесу — я є абсолютним джерелом, моє існування не впливає з моїх antecedentів, психічного або соціального оточення. Навпаки, воно наближається до них і зберігає їх, бо лише я вношу в буття для себе (і, значить, тільки в тому значенні, яке це слово може мати для мене) традицію, яку вибираю, щоб її дотримуватися, або горизонт, межі якого мною встановлені, бо ця дистанція не має жодної власної властивості, який би я не надав масштаб через свій погляд. Наукова точка зору, згідно з якою моє існування є моментом світу, наївна і безчесна, тому що вона вважає це доведеним, не подаючи експліцитно іншу точку зору, а саме точку зору свідомості, за якою з самого початку світ формується навколо мене і починає існувати для мене. Повернутися до речей — значить повернутися до світу, який передує значенню, про який знання завжди *говорять*, і відносно якого будь-яка наукова схематизація є абстрактним і довільним мовним знаком, як географія стосовно сільської місцевості, де ми найперше дізнаємося, що таке ліс, прерія або річка.

Цей процес абсолютно відрізняється від ідеалістичного повернення до свідомості, і вимога чистого опису однаково виключає як процедуру аналітичної рефлексії, так і наукове пояснення. Декарт і, зокрема, Кант, розглядаючи суб'єкт або свідомість, показали, що я не можу що-небудь зрозуміти як існуюче, якщо я не переживаю себе, перш за все, як існуюче в самому акті розуміння його. Вони уявляли свідомість, абсолютну визначеність мо-

го існування для себе як умову існування речей і сам акт віднесення як умову відношення. Вірно, що акту віднесення не існує, якщо він не виходить зі стану світу, в якому існують відношення; єдність свідомості у Канта досягається одночасно з єдністю світу. І у Декарта методологічні сумніви не позбавляють нас предметного світу, тому що увесь світ, оскільки ми переживаємо його, відновлюється в мисленні, і нарівні з ним є визначеним і просто помічається «думкою про...». Але відношення між суб'єктом і світом не є строго двосторонніми: якщо б це було так, вірогідність світу була б, за Декартом, безпосередньо дана разом з вірогідністю мислення, і Канту не потрібно було б говорити про свою «коперникову» революцію. Аналітична рефлексія починається з нашого досвіду про світ і повертається до суб'єкта як умови можливості, відрізняючись від цього досвіду, розкриваючи всеохоплюючий синтез, без якого не було б світу. В такому значенні вона перестає залишатися частиною нашого досвіду і припускає, замість опису, реконструкцію. Виходячи з цього, стає зрозумілою позиція Гуссерля, який, звинувачуючи Канта в схильності до «психологізму», певно, був вимушений замінити ноетичний аналіз, який засновує світ на синтетичній діяльності суб'єкта, «ноематичною рефлексією»¹, яка залишається в межах об'єкта і замість того, щоб створювати його, пояснює його фундаментальну єдність.

Світ дано до якого-небудь можливого мого аналізу, і було б неприродно робити його джерелом серії синтезів, які з'єднують, в першу чергу, відчуття, потім сторони об'єкта, що відповідають різним перспективам, коли і те, й друге — не що інше, як продукти аналізу, які зовсім не передують реальності. Аналітична рефлексія вірить, що вона може прослідкувати хід, який передує апріорному акту, що конститує, і досягти у «внутрішній людині» — вживаючи висловлення Св. Августина — конститууючої сили, завжди ідентичної цьому внутрішньому Я. Таким чином, рефлексія сама зникає і переходить в непохитну суб'єктивність, якої не торкається ні буття, ні час. Але це дуже безпосередня або, в кожному разі, недосконала форма рефлексії, яка випустила з думки свій власний початок. Коли я починаю рефлексувати, моя рефлексія не-

¹ Про поняття «ноема» і «ноеза» див. примітку 4 до статті: Гуссерль Е. Феноменологія // Зарубежная феноменологія и экзистенциализм. Ч. I.— К., 1989. С. 47.— *Прим. упоряд.*

се в собі досвід, що не рефлектується; більше того, вона не може усвідомлювати себе як подію, і тому є для себе справжнім творчим актом, зміненою структурою свідомості. Проте рефлексія повинна визнати світ, даний суб'єкту, таким, який передує її власним діям, тому що суб'єкт дано самому собі. Дійсність повинна бути описана, а не конституїрована чи утворена. Не має значення, що я не можу висловити сприйняття за допомогою тієї ж самої категорії, що і синтез, даний у вигляді суджень, дій або предикацій. Моя сфера сприйняття постійно наповнюється грою кольорів, звуків і мінливими тактильними відчуттями, які я не можу точно віднести до змісту світу, що я ясно сприймаю, які я, проте, безпосередньо «поміщаю» в світ, навіть не плутаючи їх з моїми денними мріями. Я також постійно бачу сні про речі. Я уявляю людей і речі, присутність яких не є несумісною з реальним змістом, але які фактично не входять в нього; вони випереджають реальність, вони — в царстві уяви. Якщо реальність мого сприйняття ґрунтується лише на внутрішньому взаємозв'язку «уявлень», то вона завжди повинна бути мінливою і я, занурений у свої припущення про можливості, повинен безперервно відділяти помилкові синтези і повертати в дійсність випадкові феномени, які я спочатку виключив. Але так не буває. Реальність — це міцно виткана тканина. Вона не чекає нашого судження, поки ми не об'єднаємо найдивніші феномени або відкинемо найвірогідніші вигадки нашої уяви. Сприйняття — це не наука про світ, навіть не акт, не обміркована позиція, воно є основою, яка породжує всі акти і передумовлюється ними. Світ — не об'єкт, яким я розпоряджаюся згідно з законом його змінювання, світ — природне оточення і сфера всіх моїх думок і очевидних сприймань. Істина «перебуває» не лише у «внутрішній людині», або точніше, не існує внутрішньої людини, людина існує в світі і лише в світі вона пізнає себе. Коли я повертаюсь до себе з подорожі в сферу догматичного здорового глузду або науки, я знаходжу не джерело внутрішньої істини, а суб'єкт, що змушений існувати в світі.

Все це відкриває справжнє значення знаменитої феноменологічної редукції. Напевно, немає такої проблеми, якій Гуссерль надавав би стільки ваги і до якої б він найчастіше повертався, як «проблема редукції», яка посідає важливе місце в його неопублікованих роботах. Протягом тривалого часу і навіть в останніх текстах редук-

ція визначається як повернення до трансцендентальної свідомості, перед якою світ розкривається і постає цілком прозорим, оживляється шляхом апперцепцій, реконструювати які за їх результатом і є завданням філософії. Таким чином, моє відчуття червоного *сприймається* як виявлення певного червоного, яке, в свою чергу, сприймається як виявлення червоної поверхні, яка є виявленням шматка червоного картону, а він, врешті-решт, є виявленням червоної речі, а саме цієї книги. Потім ми повинні зрозуміти, що (сприйняття.— Упоряд.) є схопленням певної матерії, яка вказує на феномен більш високого рангу, змістову данність або на діючу операцію, яка створює значення і, можна сказати, визначає свідомість, так що світ — не що інше, як «світ, що має значення». Тому феноменологічна редукція є ідеалістичною в тому розумінні, що тут має місце трансцендентальний ідеалізм, який розглядає світ як неподільну єдність цінностей, що приймаються Петром і Павлом, єдність, в якій їх перспективи співпадають. «Свідомість Петра» і «свідомість Павла» спілкуються між собою. У сприйнятті світу «Петром» Петром зроблено не більше, ніж у сприйнятті світу «Павлом» зроблено Павлом, в обох випадках діють до-персональні форми свідомості, спілкування яких не створює проблем, оскільки воно обумовлене однаковим розумінням свідомості, значення або істини. Оскільки я володію свідомістю, тобто оскільки щось має значення для мене, я не тут і не там, не Петро і не Павло; я зовсім не відрізняюсь від «інших» свідомостей, оскільки ми безпосередньо стикаємось зі світом і оскільки світ, за визначенням, унікальний і є системою істин. Логічно пізнавальний трансцендентальний ідеалізм звільняє світ від його непрозорості і трансценденції. Світ є саме тим предметом, у відношенні до якого ми формуємо уявлення не як люди або емпіричні суб'єкти, а як такі, що освітлюються одним світлом і беруть участь в єдиному, не руйнуючи його єдності. Аналітична рефлексія нічого не знає про проблему інших свідомостей або про проблему світу, тому вона стверджує, що теоретично з першим проблиском свідомості в мені відкривається здатність досягнення певної універсальної істини і що іншу особистість, істоту, не дивлячись на її конкретність, локацію, тіло, можна отождентити з *Я* в істинному світі уніфікованого розуму. Не важко зрозуміти те, як я можу спілкуватися з іншим, тому що *Я* і, отже, *Інший* не сприймаються як частини, ут-

ворені з матерії феномену; вони володіють смислом, а не існують. Ніщо не ховається за їх обличчям і жестами, немає такої сфери, в яку я не міг би увійти, мені заважає лише маленька тінь, яку відкидають предмети на світлі. Для Гуссерля, навпаки, добре відома проблема інших людей і парадокс *Іншого Я*. Якщо інший істинний для себе поза його буття для мене і якщо ми існуємо один для одного, а не для Бога, то ми обов'язково повинні проявлятися один в одному. Ми обидва повинні зовнішньо проявлятися і, окрім «перспективи себе» — мого погляду на себе і інших на себе, — мати «перспективу інших» — свій погляд на інших і їх погляд на мене. Звичайно, ці дві перспективи, кожен для одного з нас (для *Я* і для *Іншого*. — Упоряд.) неможливо просто зіставити, *тому що тоді не існує Я, якого бачить Інший, і не існує Інший, якого бачить Я.* «Я» повинно бути зовнішнім у відношенні до того, що воно значить для інших, і тіло іншого само повинно бути іншим для себе. Цей парадокс і діалектика *Я* та *Іншого* можливі лише за умови, що *Я* і *Інший* визначаються ситуацією і не вільні від будь-якої приналежності. І це ще при умові, що філософія не досягла вершини в дослідженні *Я* і що я відкриваю за допомогою рефлексії не лише свою наявність для себе, а також можливість «зовнішнього спостерігача». В будь-який момент, коли я переживаю своє існування шляхом надзвичайно напруженої рефлексії, — я на недовгий час досягаю повноти суб'єктивності, яка ставить мене поза часом, і відкриваю в собі різновид внутрішнього недоліку, який заважає досягненню індивідуалізованого буття, недоліку, який показує мене в очах інших як людину серед людей, або, в крайньому разі, як свідомість серед свідомостей. До цього часу мислення знецінювало сприйняття інших, навчаючи мене, що я доступний лише самому собі, оскільки воно визначило мене, як мислення про себе і яким лише я ясно володію, в крайньому разі, в первісному значенні. Тому що «інший» — не порожнє слово; необхідно, щоб моє існування ніколи не зводилось до убогого усвідомлення мною лише мого існування, але також слід усвідомлювати, що інший може його мати і, таким чином, воно включає моє втілення в природі і можливість принаймні історичної ситуації. Мислення розкривається в ситуації, в даному випадку це єдина умова, за якої трансцендентальна суб'єктивність, як вважає Гуссерль, може бути інтерсуб'єктивною. Як мисляче *Я*, я можу чітко відрізнити себе від світу

і речей, оскільки я, звичайно, не існую так, як існують речі. Я повинен навіть відрізнати від себе своє тіло, яке слід розуміти як річ серед речей, як зібрання фізико-хімічних процесів. Але навіть якщо мислення, яке я таким чином відкрив, існує без локалізації в об'єктивному часі і просторі, то це не означає, що воно не має місця в феноменологічному світі. Світ, який я відрізняю від себе як тотальність речей або процесів, з'єднаних каузальними відношеннями, я знову відкриваю «в собі» як постійний горизонт всіх моїх думок і як міру, з допомогою якої я постійно визначаю себе в ситуації. Істинне мислення не визначає існування суб'єкта на основі мислення про існування, і більше того, не перетворює безумовність світу в безумовність мислення про світ і, нарешті, не підмінює сам світ, як він існує сам по собі, значенням світу¹. Навпаки, воно визнає само своє мислення як незаперечний факт і відкриває будь-який різновид ідеалізму, розглядаючи мене як «буття-в-світі».

Це так, бо ми з'єднані відношеннями із світом, тому для нас єдиний засіб усвідомити цей факт — припинити рівнодіючу діяльність, відмовити світу в нашій співучасті (подивитися на нього байдуже, як часто говорив Гуссерль) або, знову ж таки, вивести його «з гри». Ми відкидаємо вірогідність здорового глузду і природне відношення до речей, не дивлячись на те, що вони є постійною темою філософії, тому що, будучи основою будь-якого мислення, вони зрозумілі самі по собі і проходять непоміченими, а також для того, щоб, відкривши їх, тимчасово припинити наше визнання їх. Найкраще визначення редукції, мабуть, дав Ежен Фінк, помічник Гуссерля, який говорив про «здивування» перед світом. Рефлексія не переходить від світу до єдності свідомості як основи світу, вона повертається до спостереження форм трансценденції, які злітають як іскри із вогню, розплутує інтенціональні нитки, які притягують нас до світу і, таким чином, повертає до них нашу увагу; вона одна є свідомістю світу, тому що відкриває його дивність і парадоксальність. Трансцендентальне у Гуссерля не є трансцендентальним

¹ Визначення існування суб'єкта на основі мислення — точка зору Декарта; перетворення безумовності світу в безумовність мислення про світ — точка зору Гегеля; заміщення світу як він існує сам по собі значенням світу — точка зору Гуссерля. — *Прим. упоряд.*

у Канта¹, і Гуссерль звинувачує філософію Канта в «мирському» характері, тому що вона використовує наше відношення до світу, яке є рушійною силою трансцендентальної дедукції, і робить його іманентним суб'єкту замість того, щоб *здивуватися* йому і зрозуміти суб'єкт як процес трансцендування до світу. Всі помилки інтерпретаторів Гуссерля спільно з «дисидентами» екзистенціалістами виникли з факту, що для того, щоб побачити світ і зрозуміти його парадоксальність, ми повинні відмовитися від нашого фамільярного сприйняття його і завдяки цій відмові ми нічого не набудемо, окрім безумовного піднесення світу. Найважливіший урок, який дає нам редукція, полягає в тому, що вона цілком завершеною неможлива. Ось чому Гуссерль знову і знову переглядає можливість редукції. Якщо б ми володіли абсолютним розумом, редукція не викликала б проблем. Проте, оскільки ми знаходимося в світі, в дійсності наші рефлексії відбуваються в часовому потоці, який ми намагаємося зрозуміти (тому що вони вливаються, як говорить Гуссерль), не існує мислення, яке охопило б все наше мислення. Філософ, як сказано в неопублікованих роботах, є вічним зачинателем, який піддає сумніву те, що люди вважають відомим. Це означає також, що філософія сама по собі не може вважатися самоочевидною, якщо хоче сказати щось істинне, вона є експериментом по дослідженню свого начала, яке постійно поновлюється, складається повністю з його опису і, нарешті, радикальна рефлексія приходить до усвідомлення своєї власної залежності від неререфлектованого життя, яке є її внутрішньою ситуацією, незмінною, даною раз і назавжди. Далека від процедур ідеалістичної філософії, феноменологічна редукція належить до екзистенціальної філософії: «буття-в-світі» Хайдеггера стосується лише заперечень відносно основи феноменологічної редукції.

Таке ж непорозуміння має місце і стосовно поняття «сутностей» у Гуссерля. Будь-яка редукція, говорить він, навіть трансцендентальна, є обов'язково ейдетичною. Це значить, що ми не можемо піддати наше сприйняття світу філософському розгляду, не переставши ототожнювати

¹ Про розуміння трансцендентального у Канта і Гуссерля див.: Мотрошилова Н. В. Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной философии» // Философия Канта и современность.— М., 1974. С. 329—377.— *Прим. у поряд.*

його (сприйняття) з актом покладання світу, з його зацікавленістю в ньому, яка обмежує нас, не відмовившись від наших зобов'язань, їх марного характеру, не рухаючись від факту нашого існування до його сутності, від наявного буття до сутності. І без цього ясно, що сутність тут не є метою, а засобом, що наша реальна причетність до світу є саме те, що повинно бути зрозумілим і доступним для концептуалізації, бо вона є те, що протиставляє наші окремі поняття одне одному. Необхідність виходити з сутностей не означає, що філософія розглядає їх як свій об'єкт, а навпаки, наше існування так міцно пов'язане із світом, що здатне пізнати себе як момент цього світу. Воно вимагає ідеального для того, щоб зустрітися з реальним і перебороти його фактичність. Віденський гурток, як відомо, категорично заявляв, що ми маємо відношення лише до знань. Наприклад, «свідомість», на думку Віденського гуртка, не можна ідентифікувати з тим, що ми є. Вона є комплексом значень, який розвивався в часі і який вимагає дбайливого ставлення. І лише після того, як досліджена численність значень свідомості завдяки семантичному розвитку слова, її теперішній стан можна зробити експліцитним. Такий логічний позитивізм є антитезою мислення Гуссерля. Якими б не були найтонші зміни в значенні слова і поняття свідомості, які дійшли до нас як лінгвістичні здобутки, ми насолоджуємося безпосереднім підходом до того, що вони позначають. Бо в нас є досвід самих себе, своєї свідомості, і на основі цього досвіду, який розпоряджається всіма лінгвістичними коннотаціями, і лише завдяки йому мова може мати якесь значення для нас. «Цей до цього часу «глухий» досвід необхідний нам, щоб досягти чистого вияву власного значення». Сутності Гуссерля призначені повернути нам всі відношення життєвого досвіду, як сіті рибака, які витягують з глибин океану тріпотливу рибу і морські водорості. Тому Жан Валь помиляється, коли говорить, що Гуссерль відокремив сутність від існування. Відокремлені сутності — це сутності мови. Це завдання мови — примушувати сутності існувати в стані відокремлення, який фактично є припущенням, оскільки завдяки мові вони все ще ґрунтуються на допредикативному житті свідомості. В тиші первісної свідомості можна побачити реально не лише те, що означають слова, але і те, що означають речі: ядро первісних значень, навколо яких формуються акти позначення і висловлення.

Пошук сутності свідомості, в результаті, не буде полягати в розвитку значення слова свідомості і втечі від екзистенції в універсум речей, а в повторному відкритті моєї дійсної присутності у собі, факту моєї свідомості, яка в крайньому разі є тим, що слово і поняття свідомості означають. Пошук сутності світу не є пошуком його ідеї, редукованої до теми дослідження, а пошуком того, чим він є для нас як факт до будь-якої тематизації. Сенсуалізм «редукує» світ, відзначаючи при цьому, що ми ніколи не відчуємо нічого, окрім нашого власного стану. Трансцендентальний ідеалізм також «редукує» його, будучи гарантією світу, розглядаючи останній як мислення або свідомість про світ, як корелят нашого знання, внаслідок чого він стає іманентним свідомості.

Ейдетична редукція, з одного боку, є спробою розглянути світ таким, яким він був до нашого відокремлення від нього, прагненням піддати рефлексії неререфлексивне життя свідомості. Я націлений на світ і сприймаю його. Якщо я скажу, як сенсуалісти, що ми маємо тут лише «стани свідомості», і якщо я спробую відрізнити мої сприйняття від моїх мрій за допомогою «критерію», то я змушений буду оглянути феномен світу. Бо якщо я здатен розмірковувати про «мрії» і «реальності», обтяжуючи свою голову відмінністю між уявним і реальним і маючи сумнів відносно «реального», то лише тому, що ця відмінність визначена мною до будь-якого аналізу і я маю досвід про реальне і уявне, і проблема полягає не в тому, щоб з'ясувати, як критичне мислення може само передбачити вторинні еквіваленти цієї відмінності, а в тому, щоб зробити явним наше первісне знання про «реальне», описуючи наше сприйняття світу як таке, на якому завжди ґрунтується наша ідея істини. Ми не повинні, отже, дивуватися, чи дійсно ми сприймаємо світ, замість цього ми говоримо: світ є те, що ми сприймаємо. Виходячи з більш загальних понять, нам не слід дивуватися, чи є наші самоочевидні істини реальними, чи завдяки деякій перекрученості, властивій нашим думкам, чи не є самоочевидне для нас ілюзорним по відношенню до деякої істини в собі. Адже поскільки ми говоримо про ілюзію, це можливо тому, що ми ідентифікували (впізнали) її, і зробили це в світлі певного висловлювання, яке водночас дає впевненість в своїй власній істині. Звідси випливає, що сумнів або страх помилки свідчить про нашу здатність розпізнати її, і що нас ніколи не можна остаточно відокре-

мити від істини. Ми знаходимося в її царстві і це є самоочевидним «досвідом істини». Знайти сутність сприйняття означає заявити: сприйняття — не відшукана істина, а підхід до неї. Тому, якщо б я далі хотів відповідно до ідеалістичних принципів обґрунтувати де-факто цю самоочевидну істину, цю непереможну віру в певну самоочевидну абсолютну істину, тобто в абсолютну ясність для мене моїх думок, якщо б я спробував знайти в собі творче мислення, яке виходить за межі світу або прояснює його до кінця, то я зміг би ще раз довести точність свого досвіду про світ і знайти те, що робить його можливим, замість того, щоб шукати те, чим він є. Самоочевидність сприйняття не є адекватним мисленням або аподиктичною самоочевидністю. Світ — це не те, що я про нього думаю, а те, чим я живу. Я відкритий для світу і, безсумнівно, спілкуюся з ним, але я не володію ним; він невичерпний, «світ», а точніше, «цей світ», я ніколи не зможу повністю пояснити цю постійно повторювану присутність світу в моєму житті. Ця фактичність світу є те, що складає змирення світу, те, що примушує світ бути світом; навіть фактичність мислення не містить в собі недосконалості, вона впевнює мене в моєму існуванні. Ейдетичний метод — це метод феноменологічного позитивізму, який обґрунтовує можливе, виходячи з реального.

Ми можемо тепер розглянути поняття інтенціональності, яку часто трактують як основне відкриття феноменології, в той час як воно стає зрозумілим лише завдяки редукції. В формулі «будь-яка свідомість — це усвідомлення чогось» немає нічого нового. Кант показав у «Спростуванні ідеалізму», що внутрішнє сприйняття неможливе без зовнішнього сприйняття, що світ як сукупність взаємопов'язаних феноменів передбачений в усвідомленні моєї єдності і є засобом, завдяки якому я існую як свідомість¹. Відмінність інтенціональності від кантівського відношення до можливого об'єкта полягає в тому, що єдність світу ще до того, як вона припускається свідомістю в специфічному акті ідентифікації, вже переживається як наявна. Кант сам показав у «Критиці здатності судження», що існує єдність уяви і розуму і єдність суб'єктів до об'єкту і що, наприклад, в переживанні прекрасного я усвідомлюю гар

¹ Див.: Кант І. Критика чистого розума // Кант І. Сочинення, Т. 3.— М.; 1964. С. 286—289.— *Прим. упоряд.*

монію між відчуттям і поняттям, між собою і іншими, гармонію, яка передує будь-якому поняттю. Тут суб'єкт не є більше універсальним мислителем, який розмірковує над системою щільно пов'язаних об'єктів, творча сила якого підкоряє різноманітність закону розуму; оскільки він повинен бути спроможним об'єднати світ — він відкриває і насолоджується спонтанно своєю власною сутністю в гармонії з законом розуму. Але якщо суб'єкт має сутність, тоді приховане мистецтво уяви повинно обумовити категоріальну діяльність. Тоді це вже не лише естетичне судження, але також і знання, яке ґрунтується на цьому мистецтві, мистецтві, що утворює основу для єдності свідомості і єдності свідомості різних суб'єктів.

Гуссерль повертається до «Критики здатності судження»¹, коли він говорить про телеологію свідомості. Мова йде не про подвоєння людської свідомості деяким абсолютним мисленням, яке приписує їй ззовні свої цілі. Мова йде про визнання самої свідомості як проекту світу, свідомості, спрямованої на світ, який вона не охоплює і яким не володіє, але на який вона постійно спрямована, і про визнання світу як дооб'єктивного індивіду, імперативна єдність якого вказує знанню його цілі. Ось чому Гуссерль розрізняє інтенціональність акту, яка є інтенціональністю наших суджень, інтенціональність тих випадків, коли ми довільно вибираємо позицію — єдина інтенціональність, яка дається в «Критиці чистого розуму», — і оперативну інтенціональність або інтенціональність, яка формує природну і допредикативну єдність світу і нашого життя, проявляючись в наших бажаннях, оцінках, ландшафті, який ми споглядаємо, ясніше, ніж в об'єктивному знанні, і являє собою текст, який знання намагається перекласти на більш точну мову. Наше відношення до світу, яке безперервно відображається в нас, не є предметом, який може бути якимось чином пояснений шляхом аналізу; філософія може тільки ще раз поставити його перед нашими очима для підтвердження.

Завдяки цьому розширеному поняттю інтенціональності феноменологічне «розуміння» відрізняється від традиційної «діяльності розуму», яка підпорядкована «істинній і незмінній сутності», і тому феноменологія може

¹ Це одна з трьох основних праць І. Канта «критичного» періоду, в якій він розглядав питання естетики доцільності.— *Прим. упоряд.*

стати феноменологією начала. Якщо ми зайняті сприйняттям предмету, історичної події або доктрини, то, щоб зрозуміти їх, слід розглянути в загальній інтенції не лише те, що ці речі собою являють («властивості» предмета, що сприймається, масу історичних фактів, «ідеї», визначені доктриною), але й унікальну форму існування, виявлену у властивостях кришталю, скла або грудочки воску, у всіх подіях революції, думках філософа. Суть в тому, щоб для будь-якої цивілізації знайти ідею в гегелівському розумінні, тобто не лише закон фізико-математичного типу, який відкривається з допомогою об'єктивного мислення, а формулу, яка синтезувала б певну унікальну форму поведінки, що стосується інших, природи, часу і смерті — певний спосіб моделювання світу, який історик може зрозуміти і зробити своїм. Такі виміри історії. В цьому контексті не існує людського слова, жести, які не мають значення, навіть якщо вони — результат звички або неуважності. Наприклад, я, напевно, був під враженням, внаслідок чого замовк, або міністр, мабуть, подумав, що він висловив лише щось банальне, проте моє мовчання або його слова мають значення, тому що моя втома, і використання ним готової формули не випадкові, бо вони відображають відсутність інтересу і, отже, певний ступінь адаптації деякої позиції відносно ситуації.

Коли подія розглядається у взаємозв'язку частин в той момент, коли вона відбувається, все, очевидно, підкоряється випадку: чиїсь претензії, щаслива зустріч, місцеві обставини або інші події є вирішальними. Але випадкові події заміщають одна одну, факти в їх різноманітності зростають і вказують на певні можливості, що мають місце в людській ситуації, розкриваючи фактичну подію, яка має певні основи і про яку ми можемо говорити. Чи існує вихідна точка для розуміння історії, ідеології, політики, релігії або економіки? Чи здатні ми зрозуміти доктрину лише з її наявного змісту або з її психологічної структури і біографії автора? Нам слід враховувати всі точки зору одночасно, все має значення і в основі всіх цих відношень ми знайдемо ту саму структуру буття. Всі дані точки зору істинні за умови, що вони не ізольовані, що ми увійшли глибоко в історію і досягли унікального ядра екзистенціального значення, яке виникає при будь-якій перспективі. Маркс справедливо відзначив, що історія не ходить на голові, але також вірно, що вона не ду-має ногами. Але хто-небудь може заперечити: не головою,

не ногами ми помиляємося, а тілом. Всі економічні і психологічні пояснення доктрини істинні, оскільки мислитель ніколи не має на увазі якусь вихідну точку зору. вона конституюється згідно з його природою. Навіть рефлексія, яка стосується доктрини, буде завершена лише при умові, що вона здійснюється у взаємозв'язку з історією її виникнення, зовнішніми відносно змісту поясненнями і повертає причини і значення доктрини їх екзистенціальній структурі. Цей «генезис значення», як говорить Гуссерль, єдиний остаточний засіб, який вчить нас тому, що «значить» доктрина. Так само як розуміння, критика повинна дослідити всі рівні і, звичайно, для спростування доктрини недостатньо послатися на випадкові події в житті автора: її значення виходить за їх межі і в екзистенції немає нічого випадкового, тому що вона навмання поглинає події і перетворює їх в щось раціональне.

Нарешті, як історія нерозривно пов'язана з сучасністю, так вона невіддільна від своїх наслідків. Всі її періоди, розглянуті в світлі фундаментальних вимірів, проявляються як маніфестації окремого існування або як епізоди однієї драми, кінця якої ніхто не знає. Тому що ми існуємо в світі, ми засуджені до значення і ми не можемо нічого зробити або сказати, щоб воно не отримало імені в історії.

Мабуть, головна користь від феноменології полягає в тому, щоб об'єднати крайній суб'єктивізм і крайній об'єктивізм в понятті світу або раціональності. Раціональність вимірюється виключно досвідом, в якому вона формується. Сказати, що існує раціональність, значить сказати, що перспективи гармонують, сприйняття підпорядковані одне одному, виникає значення. Вона не існує ізольовано, перетворюючись в абсолютний Дух або в світ в реалістичному значенні. Феноменологічний світ не є чистим буттям, а смислом, який розкривається в розмаїтті мого досвіду, а також — при перетині мого власного досвіду і досвіду інших, де ми як шестірні чіпляємося один за одного. Таким чином, він невіддільний від суб'єктивності і інтерсуб'єктивності, які проявляють свою єдність, коли я переношу мій минулий досвід в теперішнє або досвід інших людей в мій власний. Бо первісно мислення філософа досить свідоме, щоб не визначати себе наперед і не наділяти свої власні результати матеріалізованими в світі формами. Філософ намагається зрозуміти світ, себе, інших і їх взаємозв'язки. Але мисляче Я, «незацікавлений спостерігач» не відкривають вже дану раціональність,

вони «встановлюються самі» і встановлюють раціональність шляхом первісного акту, що не має гарантій в бутті; її виправдання цілком ґрунтується на здатності, яка функціонує і яку вона дає нам замість нашої власної історії.

Феноменологічний світ не виявляє вражень попереднього буття, він його встановлює. Філософія не є рефлексією істини, яка передує існуванню, а, подібно до мистецтва — актом внесення істини в буття. Кожен може запитати, як *можлива* така творчість і чи не є вона внесенням в предмети споконвічного розуму. Відповідь полягає в тому, що лише споконвічний Логос є світом і що філософія, яка виявляє його існування, не починає з *можливого* буття; він реальний і дійсний як частина світу і не існує більш вірогідної гіпотези, ніж акт, завдяки якому ми беремо цей нескінченний світ, намагаючись довершити і зрозуміти його. Раціональність не є *проблемою* або невідомою величиною, яка визначається шляхом дедукції або, почавши з дедукції, доводиться індуктивно. Кожної миті ми бачимо таємницю зв'язків досвіду і ніхто не знає краще, ніж ми самі, як ця таємниця створюється, бо ми самі є сіткою цих відношень. Світ і розум не являють собою проблеми. Ми можемо сказати, якщо завгодно, що вони є таємницею, і в цьому їх визначення, яка залишається при будь-яких дослідженнях. Справжня філософія полягає в умінні бачити світ і в цьому розумінні історичне дослідження може мати таке ж «велике» значення, як і філософський аналіз. Наша доля в наших руках, ми відповідаємо за нашу історію як в процесі рефлексії, так і завдяки рішенню, яке визначає наше життя, але в обох випадках існує вимушена дія, яка обґрунтовує себе самим фактом здійснення.

Феноменологія як розкриття світу забезпечує себе своєю власною основою. Будь-яке знання обґрунтовується шляхом «постулатів» або, врешті-решт, шляхом нашого спілкування зі світом, як первісне втілення раціональності. Філософія як радикальна рефлексія існує в принципі без такого джерела. Проте, існуючи в історії, вона також розробляє світ і конституїований розум, і тому повинна поставити собі питання, яке ставить всім галузям знання, і таким чином, вона нескінченно подвоюється (виявляючись, як говорить Гуссерль, діалогом або нескінченними роздумами), і оскільки філософія довіряє своїм намірам, вона ніколи не знає, куди вони ведуть. Нескін-

ченну природу феноменології і атмосферу начала, якою вона оточена, не слід приймати за символ невдачі, вони безцінні, тому що завдання феноменології — розкрити таємницю світу і розуму. Якщо б феноменологія була в процесі руху, не ставши доктриною або філософською системою, то це не було б ні випадковістю, ні шахрайським наміром. Копітка, як праці Бальзака, Пруста, Валері або Сезанна, з причини тієї ж уваги і подиву, тих же вимог до свідомості, того ж бажання зрозуміти значення світу або історії як такого значення, що прийшло в буття, феноменологія виникає завдяки спільним зусиллям сучасного мислення.

Сартр Ж.-П.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ — ЦЕ ГУМАНІЗМ¹

Сартр Жан-Поль (1905—1980) — французький філософ, письменник, один із засновників атеїстичного екзистенціалізму.

Головні поняття філософії Ж.-П. Сартра — суверенність свідомості, її принципова несубстанційність, сенс, структура та онтологічний статус особистості, особливості людського існування, випадковість буття, відкрита «подійовість» історії і світу, безумовна свобода і відповідальність людини, природа екзистенції і трансценденції.

Виходячи з розуміння свідомості як свободи і вибору та з розуміння буття як випадковості, філософ пропонує оригінальний філософський образ людини. Людина не обирає своє буття, час існування, світ, у якому живе. Але людина приречена до вибору себе у цьому світі. Вона повинна постійно «винаходити» себе, абсолютно вільними актами вибору свого способу буття створювати себе аж до найменших деталей.

Подана в цьому виданні праця «Екзистенціалізм — це гуманізм», є викладом основних ідей фундаментального трактату Сартра «Буття і ніщо».

Основні твори: «Нудота», «Буття і ніщо», «Критика діалектичного розуму».

¹ Фрагменти однойменного твору Ж.-П. Сартра упорядкував Г. І. Волинка. Переклад фрагментів здійснено за виданням: Сумерки богів.— М.: Политиздат, 1990. С. 319—337.— *Прим. упоряд.*

(...) Отже, що таке екзистенціалізм?

Більшості людей, що вживають це слово, було б дуже важко його пояснити, бо тепер, коли воно стало модним, екзистенціалістами стали проголошувати і музикантів, і митців... Це схоже на те, що через відсутність авангардного вчення, подібного до сюрреалізму, люди, охочі до сенсацій і ті, що жадають скандалів, звертаються до філософії екзистенціалізму, яка, між іншим, у цьому відношенні нічим не може їм зарадити. Адже це надзвичайно точне і послідовне вчення, яке менш за все претендує на скандальну популярність і яке адресоване перш за все спеціалістам та філософам. Проте можна легко дати йому визначення.

Втім, справа дещо ускладнюється тим, що існують два різновиди екзистенціалістів: по-перше, це християнські екзистенціалісти, до яких я зараховую Ясперса та Габріеля Марселя, який сповідує католицизм; і, по-друге, екзистенціалісти-атеїсти, до яких належать Хайдеггер і французькі екзистенціалісти, у тому числі я сам. І тих, й інших поєднують лише переконання у тому, що існування передує сутності, або, якщо хочете, треба виходити з суб'єкта. Як це, власне, слід розуміти?

Візьмемо виготовлений людськими руками предмет, наприклад книгу або ніж для розрізання паперу. Його зроблено ремісником, який керувався при його виготовленні певним поняттям, а саме поняттям ножа, а також завчасно відомою технікою, що передбачається цим поняттям і є, по суті, рецептом виготовлення. Таким чином, ніж є предметом, який, з одного боку, виробляється певним способом, а з іншого — несе певну користь. Неможливо уявити собі людину, яка б виготовляла цей ніж, не знаючи, нащо він потрібний. Отже, ми можемо сказати, що у ножа є сутність (тобто є сума прийомів та якостей, які дозволяють його виготовити та визначити), яка передує його існуванню. І це обумовлює наявність тут, переді мною, даного ножа чи даної книги. У цьому випадку ми маємо справу з технічним поглядом на світ, згідно з яким виготовлення передує існуванню.

... Є принаймні одне буття, у якого існування передує сутності, буття, яке існує раніше, ніж його можна визначити яким-небудь поняттям, і цим буттям є людина, або, за Хайдеггером, людська реальність. Що це означає: «існування передує сутності»? Це означає, що людина спо-

чатку існує, зустрічається, з'являється у світ, і тільки потім вона визначається.

Для екзистенціаліста людина не піддається визначенню тому, що первісно нічого собою не являє. Людиною вона стає лише згодом, причому такою людиною, якою вона зробить себе сама. Таким чином, немає ніякої природи людини, як немає бога, що її задумав би. Людина просто існує, і вона не тільки така, якою себе уявляє, але й така, якою вона хоче стати.

І оскільки вона уявляє себе вже після того, як починає існувати, і виявляє свою волю вже після того, як починає існувати, і після цього пориву до існування, то вона є лише тим, що сама з себе робить. Таким є перший принцип екзистенціалізму... Але якщо існування дійсно передує сутності, то людина відповідає за те, чим вона є. Таким чином, в першу чергу екзистенціаліст віддає кожній людині у володіння її буття та покладає на неї повну відповідальність за існування.

Але коли ми кажемо, що людина відповідальна, то це не означає, що вона відповідає тільки за свою індивідуальність. Вона відповідає за всіх людей. Слово «суб'єктивізм» має два значення, і наші опоненти користуються цією двозначністю. Суб'єктивізм означає, з одного боку, що індивідуальний суб'єкт сам себе обирає, а з іншого боку — що людина не може вийти за межі людської суб'єктивності. Саме друге значення є глибоким значенням екзистенціалізму. Коли ми кажемо, що людина сама себе обирає, ми маємо на увазі, що кожний з нас обирає себе, але цим ми також хочемо сказати, що, обираючи себе, ми обираємо всіх людей...

Це дозволяє нам зрозуміти, що ховається за такими гучними словами, як «тривога», «закинутість», «розпач». Як ви побачите, в них закладено надзвичайно просте значення. По-перше, що ми розуміємо під тривоگوю? Екзистенціаліст охоче проголосить — що людина — це тривога. А це означає, що людина, яка на що-небудь зважається та усвідомлює, що обирає не тільки своє власне буття, але й те, що вона ще й законодавець, який обирає одночасно з собою і все людство, не може уникнути почуття повної та глибокої відповідальності. Проте багато людей не відчують ніякої тривоги, але ми вважаємо, що ці люди ховають це почуття, що їх дії торкаються лише їх самих, а коли їм кажеш: а що, коли б усі так робили? — вони знизують плечима і відповідають: але ж усі так не

чинять. Однак насправді завжди треба запитувати: а що б відбулося, коли б усі так чинили? Цієї думки, що турбує, можна уникнути, лише виявивши деяку нечесність. Той, хто горювить неправду, виправдовуючись тим, що всі так чинять, не в злагоді з совістю, бо факт брехні означає, що брехні надається значення універсальної цінності. Тривога є, навіть якщо її не приховують. Це та тривога, яку К'еркегор¹ називав тривоною Авраама². Ви знаєте цю історію. Ангел наказав Авраамові принести в жертву сина. Добре, якщо це насправді був ангел, який прийшов і сказав: ти — Авраам і ти пожертвуєш своїм сином. Але кожен має право спитати: чи дійсно це ангел і чи дійсно я Авраам? Де докази? В одній божевільній були галюцинації: з нею говорили по телефону і віддавали накази. На питання лікаря: «Хто ж з вами розмовляє?» — вона відповіла: «Він каже, що він бог». Але що ж слугувало їй за доказ, що це був бог? Якщо мені явиться ангел, то звідки я дізнаюся, що це насправді ангел? І якщо я почую голоси, то хто доведе, що вони несуться з небес, а не з пекла чи підсвідомості, що це не наслідок патологічного стану? Хто доведе, що вони звернені саме до мене? Чи дійсно мене призначено для того, щоб нав'язати людству мою концепцію людини і мій вибір? У мене ніколи не буде ніякого доказу, мені не буде дано ніякого знамення, щоб у цьому пересвідчитися. Якщо я почую голос, то тільки мені вирішувати, чи є він гласом ангела. Якщо я визнаю цей вчинок благим, то саме я, а не хтось, вирішує, що цей вчинок благодійний, а не лихий. Мені зовсім не обов'язково бути Авраамом, проте на кожному кроці я мушу вчиняти те, що служитиме прикладом для інших. Для кожної людини все відбувається так, наче погляди всього людства спрямовані на неї і всі співвідносять свої дії з її вчинками. І кожна людина повинна собі сказати: чи дійсно я маю право діяти так, щоб людство діяло за зразком моїх вчинків? Якщо ж він не говорить собі цього, значить, приховує від себе свою тривогу. Йдеться тут про те почуття, що веде до квієтизму, до бездіяльності. Це — тривога, яка відома всім, хто брав на себе яку-небудь відповідальність...

¹ Сьорен К'еркегор (1813—1855) — датський філософ, який стояв біля джерел екзистенціалізму.— *Прим. упоряд.*

² Авраам — біблейська особа, чоловік Сарри і батько єдиного сина Ісаака, якого він змушений був принести у жертву для підтвердження своєї віри в Бога.— *Прим. упоряд.*

Говорячи про «закинутість» (улюблений вираз Хайдеггера), ми хочемо сказати тільки те, що бога нема і що звідси необхідно робити всі висновки...

Достоевський якось писав, що «якщо бога нема, то все дозволено». Це — вихідний пункт екзистенціалізму. Справді, все дозволено, якщо бога не існує, а тому людина є закинутою, їй нема на що спертися ані в собі, ані ззовні. По-перше, у неї немає виправдань. Дійсно, якщо існування передує сутності, то посиленням на раз і назавжди дану людську природу нічого не можна пояснити. Інакше кажучи, немає детермінізму, людина є вільною, людина — це свобода.

З іншого боку, якщо бога немає, ми не маємо перед собою ніяких моральних цінностей або приписів, які б виправдовували наші вчинки. Таким чином, ні за собою, ні перед собою, в світлому царстві цінностей — у нас немає ні виправдань, ні пробачень. Це і є тим, що я висловлюю: людина приречена бути вільною. Приречена, тому що, колись закинута в світ, вона відповідає за все, що робить...

Щодо розпачу, то цей термін має надзвичайно просте значення. Він означає, що ми будемо брати до уваги лише те, що залежить від нашої волі, або ту суму вірогідностей, які роблять можливою нашу дію. Коли чого-небудь хочуть, завжди присутній елемент вірогідності. Я можу розраховувати на те, що до мене приїде друг. Цей друг приїде поїздом чи трамваем. І це припускає, що поїзд прибуде у визначений час, а трамвай не зійде з рейок. Я залишаюсь в сфері можливого; але покладатися на можливість слід лише настільки, наскільки наша дія припускає всю сукупність можливостей. Як тільки розглянуті мною можливості перестають строго відповідати моїм діям, я повинен припинити ними цікавитися, тому що ніякий бог і ніяке провидіння не можуть пристосовувати світ та його можливості до моєї волі. По суті, коли Декарт писав: «Перемагати скоріше самого себе, ніж світ», то цим він хотів сказати те ж саме: діяти без надії... Людина живе своїм життям, вона створює свій образ, та поза цим образом нічого немає. Звичайно, це може здаватися жорстоким для тих, хто не встигає в житті. Але, з іншого боку, потрібно, щоб люди зрозуміли, що враховується тільки реальність, що мрії, очікування та надії дозволяють визначити людину лише як оманливий сон, як надії, що загинули, як даремні очікування, тобто визначити її зі зна-

ком мінус, а не позитивно. Проте, коли кажуть: «Ти є не чим іншим, як твоїм життям», це не значить, що, наприклад про митця будуть казати виключно за його творами; є тисячі інших речей, які його визначають. Ми хочемо тільки сказати, що людина є не чим іншим, як низкою її вчинків, що вона є сумою, організацією, сукупністю відносин, з яких утворюються ці вчинки.

І у цьому випадку нам докоряють, по суті, не за песимізм, а за впертий оптимізм. Якщо нам докоряють за наші літературні твори, в яких ми описуємо млявих, слабких, боязких, а іноді навіть відверто дурних людей, то це не тільки через те, що ці істоти мляві, слабкі, боязкі чи дурні. Якщо б ми заявили, як Золя, що вони такі через свою спадковість, в результаті впливу середовища, суспільства, через повну органічну чи психічну обумовленість, люди б заспокоїлися і сказали: «Так, ми такі, і з цим нічого не зробиш». Та екзистенціаліст, описуючи боягуза, припускає, що цей боягуз відповідає за власну боязкість. Він є таким не тому, що у нього боязкі серце, легені чи мозок. Він є таким не внаслідок своєї фізіологічної організації, але тому, що сам зробив себе боягузом своїми вчинками. Не буває боязкого темпераменту. Темпераменти бувають нервовими, слабкими, як кажуть, хирлявими або повнокровними. Але слаба людина зовсім не обов'язково є боягузом, тому що боязкість виникає внаслідок зречення чи відступу. Темперамент — це не дія. Боягуз визначається здійсненим вчинком. Те, що люди невиразно відчують і що викликає у них жах, — це звинувачення самого боягуза в тому, що він боягуз. Люди хотіли би, щоб боягузами чи героями народжувалися...

Отже, ми, здається, відповіли на ряд звинувачень. Як бачите, екзистенціалізм не можна розглядати ні як філософію квієтизму¹, бо екзистенціалізм визначає людину за її справами, ні як песимістичний опис людини: насправді немає більш оптимістичного вчення, оскільки доля людини — у ній самій. Екзистенціалізм — це не спроба відбити у людини бажання діяти, бо він говорить людині, що надія лише в її діях, і єдине, що дозволяє людині жити — це надія. Отже, у цьому плані ми маємо справу з мораллю дії та рішучості. Однак на цій підставі

¹ Квієтизм — це вчення про містико-споглядальне ставлення до дійсності, про покладання на «волю божу» (все від Бога).— *Прим. упоряд.*

нас звинувачують також і в тому, що ми замуруємо людину в індивідуальній суб'єктивності. Але й тут нас розуміють переключено.

Дійсно, наш вихідний пункт — це суб'єктивність індивіда, він обумовлений також причинами саме філософського характеру. Не тому, що ми буржуа, а тому, що ми хочемо мати вчення, яке засновується на істині, а не на низці чудових теорій, які запевняють, не маючи під собою реальних підвалин. У вихідному пункті не може бути ніякої іншої істини, крім: «Я мислю, отже, існую». Це абсолютна істина свідомості, яка осягає саму себе. Будь-яка теорія, що бере людину окремо від цього моменту, в якому вона розуміє себе, є теорією, що скасовує істину, оскільки поза картезіанським мисленням всі предмети лише є ймовірними, а вчення про ймовірність, що не спирається на істину, скидається у безодню небуття. Щоб визначити ймовірне, треба володіти істинним. Отже, для того щоб існувала хоча б яка-небудь істина, потрібна істина абсолютна. Абсолютна істина є простою, легко доступною для всіх, вона схоплюється безпосередньо.

Далі, наша теорія — єдина теорія, яка надає людині гідність, єдина теорія, що не робить з неї об'єкт, будь-який матеріалізм веде до розгляду людей, також себе самого, як предметів, тобто як сукупності певних реакцій, що нічим не відрізняються від сукупностей тих рис і явищ, які утворюють стіл, стілець або каміння. Щодо нас, то ми саме і хочемо створити царство людини, як сукупність цінностей, яке відрізняється від матеріального царства. Але суб'єктивність, яка осягається як істина, не є суто індивідуальною суб'єктивністю, оскільки, як ми вказали, в мисленні людина відкриває не тільки саму себе, але й інших людей. На противагу філософії Декарта, на противагу філософії Канта, через «я мислю» ми осягаємо себе перед лицем іншого, і інший так само є достовірним для нас, як ми самі. Таким чином, людина, що осягає себе через мислення, безпосередньо виявляє разом з тим і всіх інших, і до того ж — як умову свого власного існування. Вона не усвідомлює того, що не може бути якою-небудь (у тому значенні, що про людину кажуть, що вона є дотепною, злою чи ревнивою), якщо тільки інші не визнають її такою. Щоб отримати яку-небудь істину про себе, я повинен пройти через іншого. Інший є необхідним для мого існування, врешті, і для мого самопізнання. За цих умов виявлення мого внутрішнього світу відкриває

мені в той же час іншого, як свободу, що стоїть переді мною, яка мусить і бажає «за» чи «проти» мене. Таким чином, відкривається цілий світ, який ми називаємо інтерсуб'єктивністю. У цьому світі людина вирішує, чим вона є і чим є інші.

Крім того, якщо неможливо знайти універсальну сутність, яка була б людською природою, то все ж таки є загальні умови людського існування. Не випадково сучасні мислителі частіше кажуть про умови людського існування, ніж про людську природу. Під ними вони розуміють, з більшим чи меншим ступенем ясності, сукупність апріорних меж, що вони відокремлюють фундаментальну ситуацію людини в універсумі. Історичні обставини змінюються: людина може народитися рабом в язичницькому суспільстві, феодалним сеньйором чи пролетарієм. Не змінюється лише необхідність для неї бути в світі, бути у ньому за роботою, бути у ньому серед інших і бути в ньому смертною. Межі не суб'єктивні та не об'єктивні, скоріше, вони мають об'єктивний та суб'єктивний боки. Вони є об'єктивними тому, що зустрічаються скрізь і скрізь можуть бути розпізнані. Суб'єктивними вони є тому, що є пережитими; вони нічого не являють собою, якщо не пережиті людиною, яка вільно визначає себе в своєму існуванні стосовно них. І хоча проекти можуть бути різними, жоден з них мені не чужий, тому що всі вони являють собою спробу здолати межі, або розсунути їх, або не визнати, або пристосуватися до них. Отже, будь-який проект, яким би він не був індивідуальним, має універсальне значення. Будь-який проект, нехай це проект китайця, індійця чи негра, може бути зрозумілим для європейця. Може бути зрозумілим — це значить, що європейець 1945 року може саме так йти від досягнутої ним ситуації до її меж, що він може відтворити в собі проект китайця, індійця чи африканця. Будь-який проект є універсальним у тому розумінні, що є зрозумілим для кожного. Це не значить, що цей проект визначає людину раз і назавжди, а тільки те, що він може бути відтвореним. Завжди можна зрозуміти ідіота, дитину, дикуна чи іноземця, достатньо мати необхідні відомості. У цьому розумінні ми можемо говорити про загальність людини, яка, однак, не є даною наперед, але постійно створюється. Вибираючи себе, я створюю загальне, я створюю його, розуміючи проект будь-якої іншої людини, до якої б епохи вона не належала. Ця абсолютність вибору не ліквідує відносність кожної епохи.

Екзистенціалізм і хоче вказати на цей зв'язок між абсолютним характером вільної дії, через яку кожна людина реалізує себе, реалізуючи в той же час певний тип людства, — дії, яка зрозуміла для будь-якої епохи і для будь-якої людини, і відносністю культури, яка може виявитися наслідком такого вибору. Необхідно зазначити разом з тим відносність картезіанства та абсолютність картезіанської позиції. Якщо хочете, у цьому значенні кожен з нас є істотою абсолютною, коли він дихає, їсть, спить або діє тим чи іншим чином. Нема ніякої різниці між вільним буттям, буттям-проектом, існуванням, яке вибирає свою сутність, і абсолютним буттям. І нема ніякої різниці між локалізованим у часі абсолютним буттям, тобто розташованим в історії, й універсально досягненим буттям.

Камю А.

МІФ ПРО СІЗИФА. ЕСЕ ПРО АБСУРД¹

Камю Альбер (1913—1960) — французький філософ і літератор, яскравий представник атеїстичного екзистенціалізму.

Теми філософствування Камю — відчуженість людини, її приреченість, свобода і права, «сторонність» та абсурдність людського буття. Абсурд за Камю — це ясний розум, який доходить до своїх меж. Тут можливе відкриття змісту життя як спілкування, єднання людей в боротьбі проти зла.

В багатьох творах досліджується тема бунту, який, на думку Камю, пов'язаний з усвідомленням людини як людини, її свободи. Бунт — це шлях від тиранії до цивілізації, комунікації, об'єднання людей. Гуманізм звільняє людей від передсудів та ілюзій, догм і облуди, збагачує людину духовно.

Робота «Міф про Сізіфа» була написана в роки німецько-фашистської окупації Франції (1940—1942). На думку знавців, «Міф» відіграє роль філософського ключа до літературних творів А. Камю.

Основні твори: «Чума», «Сторонній», «Калігула», «Міф про Сізіфа».

¹ Фрагменти однойменного твору А. Камю упорядкував Г. І. Волинка. Переклад фрагментів здійснено за виданням: Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство.— М.: Политиздат, 1990. С. 24—28.— *Прим. упоряд.*

Абсурдне міркування

На сторінках, що подані нижче, йтиметься про почуття абсурду, яке виявляється в наш час скрізь, — про почуття, а не про філософію абсурду, власне кажучи, нашо-му часові невідому. Елементарна чесність вимагає з са-мого початку визнати, чим ці сторінки зобов'язані деяким сучасним мислителем. Немає сенсу приховувати, що я їх цитуватиму та обмірковуватиму протягом усієї цієї роботи.

Слід в той же час зазначити, що абсурд, який досі вважали за висновок, береться тут як вихідний пункт. У цьому розумінні мої міркування є попередніми: не мож-на сказати, до якої позиції вони призведуть. Тут ви знай-дете тільки чистий опис хвороби духу, до якого не домі-шані ані метафізика, ані віра. Такими є межі книги, та-кою є єдина її упередженість.

Абсурд і самогубство

Є одна лише дійсно серйозна філософська проблема — проблема самогубства. Вирішити, варте чи не варте жит-тя того, щоб його прожити, — означає відповісти на фунда-ментальне питання філософії. Решта — чи має світ три виміри, чи керується розум дев'ятьма або дванадцятьма категоріями — є другорядним. Такими є умови гри: в пер-шу чергу треба дати відповідь. І якщо є вірним, як цього хотів Ніцше, те, що філософ, який заслуговує поваги, по-випец бути взірцем, то зрозуміле і значення відповіді — за нею будуть слідувати певні дії. Цю очевидність відчу-ває серце, але в неї необхідно вникнути, щоб зробити яс-ною для розуму.

Як визначити більшу невідкладність одного питання порівняно з іншими? Міркувати треба про дії, які сліду-ють за рішенням. Я ніколи не бачив, щоб хто-небудь від-давав життя за онтологічний аргумент. Галілей віддавав належне науковій істині, але з надзвичайною легкістю зрікся її, як тільки вона стала небезпечною для його жит-тя. В якомусь розумінні він був правий. Така істина не була варта вогнища. Чи Земля обертається навколо Сон-ця, чи Сонце навколо Землі — не все одно? Врешті, пи-тання це пусте. І в той же час я бачу, як накладають руки на себе багато людей, бо, за їх думкою, життя не вар-те того, щоб його прожити. Мені відомі й ті, хто, як не

дивно, готові покінчити з собою заради ідей чи ілюзій, які є основою їхнього життя (те, що називається причиною життя, виявляється водночас чудовою причиною смерті). Тому питання сенсу життя я вважаю найневідкладнішим з усіх питань. Як на нього відповісти? Мабуть, є тільки два методи осягнення всіх істотних проблем — а такими я вважаю лише ті, що загрожують смертю або роблять вдесятеро більшим палке бажання жити, — це методи Ла Паліса і Дон Кіхота. Тільки у цьому випадку, коли очевидність та захоплення урівноважують одне одного, ми одержуємо доступ і до емоцій, і до ясності. При розгляді такого скромного і в той же час такого зарядженого патетикою предмета класична діалектична вченість повинна поступатися місцем більш невибагливій настанові розуму, яка спирається як на здоровий глузд, так і на симпатію.

Самогубство завжди розглядалося виключно як соціальний феномен. Ми ж, навпаки, од самого початку ставимо питання про зв'язок самогубства з мисленням індивіда. Самогубство підготовляється у безмовності серця, подібно до Великого Діяння алхіміків. Сама людина нічого про нього не знає, але одного чудового дня застрелюється або втоплюється. Про одного самогубця-домоправителя мені казали, що він дуже змінився, втративши п'ять років тому дочку, що ця історія його «підточила». Важко знайти більш точне слово. Спочатку роль суспільства тут невелика. Черв'як сидить у серці людини, там його і слід шукати. Необхідно зрозуміти ту смертельну гру, яка веде від ясності відносно власного існування до втечі з цього світу.

Причин для самогубства багато, і найочевидніші з них, як правило, не найдіяльніші. Самогубство рідко буває наслідком рефлексії (така гіпотеза, втім, не виключається). Розв'язка настає майже завжди неусвідомлено. Газети повідомляють про «інтимні прикrostі» або про «невиліковну хворобу». Такі пояснення є цілком прийнятними. Але було б варто виявити, чи не був байдужим в той день друг того, хто був у розпачі, — тоді винен саме він. Бо цієї крихти могло бути достатньо, щоб гіркота і нудьга, що скупчилися у серці самогубця, вирвалися назовні.

Але якщо важко точно зафіксувати мить, неловимий рух, у якому вибирається смертний жереб, то набагато легше зробити висновки із самого діяння. В певному розумінні, зовсім як у мелодрамі, самогубство є рівносильним визнанню. Покінчити з собою — значить визнати, що

життя закінчено, що воно зробилося незрозумілим. Не будемо, однак, проводити абстрактних аналогій, повернемося до буденної мови. Визнати просто, що «жити не варто». Зрозуміло, жити завжди нелегко. Ми продовжуємо здійснювати потрібні дії з найрізноманітніших причин, в першу чергу через звичку. Добровільна смерть припускає, хай інстинктивне, визнання жалюгідності цієї звички, усвідомлення відсутності якої-небудь причини для продовження життя, розуміння безглуздя повсякденної метушні, даремності страждання.

Яке ж воно це невиразне почуття, що позбавляє розум необхідних для життя мрій? Світ, який піддається поясненню, хай найхибнішому,— цей світ нам знайомий. Але якщо Всесвіт раптово позбувається як ілюзій, так і пізнання, людина стає у ньому чужою. Людина вигнана навіки, бо позбувається і пам'яті про втрачену вітчизну, і надії на землю обітовану. Власне кажучи, почуття абсурдності є цим розладом між людиною та її життям, актором і декораціями. Всі люди, які будь-коли думали про самогубство, відразу визнають наявність прямого зв'язку між цим почуттям і тяжінням до небуття.

Предметом мого есе і є цей зв'язок між абсурдом і самогубством, з'ясування того, у якій мірі самогубство є виходом абсурду. В принципі для людини, яка не займається шахрайством з самим собою, дії регулюються тим, що вона вважає істинним. У цьому випадку віра в абсурдність існування повинна бути проводом до дії. Правомірне питання, що поставлено ясно і без надмірного пафосу: чи не слідє за подібним висновком найшвидший вихід із цього неясного стану? Зрозуміло, мова йде про людей, які в змозі жити в злагоді з собою.

У такій чіткій постановці проблема здається простою і разом з тим невирішеною. Було б помилковим припускати, начебто прості запитання викликають такі ж прості відповіді, а одна очевидність з легкістю потягне за собою іншу. Якщо підійти до проблеми з іншого боку, незалежно від того, здійснюють люди самогубство чи ні, здається апріорно ясним, що можливі всього лише два філософські вирішення: «так» чи «ні». Але це надто просто. Є ще й ті, хто безперервно запитує, не підходячи до однозначного рішення. Я далекий від іронії: йдеться про більшість. Зрозуміло також, що багато з тих, що відповіли «ні», діють так, наче сказали «так». Якщо прийняти ніцшеанський критерій, вони так чи інакше кажуть «так». І

навпаки, самогубці часто впевнені у тому, що життя має сенс. Ми постійно стикаємося з подібними протиріччями. Можна також сказати, що протиріччя особливо загострені якраз у той момент, коли логіка є такою бажаною. Часто порівнюють філософські теорії з поведінкою тих, хто їх сповідує. Але серед мислителів, що заперечували сенс життя, ніхто, крім народженого літературою Кирилова, який виник з легенди Перегріна і перевіряв гіпотезу Жюльє Лек'є, не знаходився у такій злагоді з власною логікою, щоб відмовитися і від самого життя. Жартуючи, часто посилаються на Шопенгауера, який прославляв самогубство за пишною трапезою. Але тут не до жартів. Не так важливо, що трагедія приймається несерйозно; подібна несерйозність врешті-решт виносить вирок самій людині.

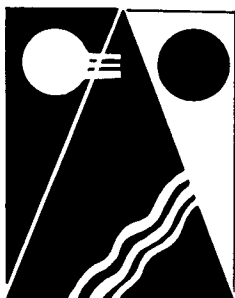
Отже, чи слід припускати, зіткнувшись з цими протиріччями і цією темрявою, що начебто немає ніякого зв'язку між можливою думкою про Життя та дією, яка здійснюється, щоб його втратити? Не будемо перебільшувати. В прихильності людини до світу є щось сильніше, ніж всі біди світу. Тіло бере участь у вирішенні анітрохи не менше за розум, і воно відступає перед небуттям. Ми звикаємо жити задовго до того, як звикаємо мислити. Тіло зберігає це випередження в перебігу днів, що потроху наближає нашу смертну годину. Нарешті суть протиріччя полягає в тому, що я б назвав «ухиленням», яке водночас і більше, і менше «розважання» Паскаля. Ухилення від смерті — третя тема життя, яке треба «заслужити», або виверти тих, хто живе не для самого життя, а заради якої-небудь великої ідеї, яка перевищує і звеличує життя, наділяє його сенсом та зраджує його.

Все тут плутає нам карти. Поволі стверджувалося, наче погляд на життя як на нісенітницю рівний ствердженню, що воно не варте того, щоб його прожити. Насправді між цими міркуваннями немає ніякого обов'язкового зв'язку. Просто слід не піддаватися збентеженню, розладу і непослідовності, а прямувати до справжніх проблем. Самогубство здійснюють тому, що жити не варто, — зрозуміло, це істина, але істина безплідна, трюїзм. Хіба це прокляття існування, це викриття хибності життя є наслідком того, що життя не має сенсу? Хіба абсурдність життя потребує того, щоб від цього тікали до надії чи до самогубства? Ось що нам необхідно з'ясувати, простежити, зрозуміти, відкинувши решту. Чи призводить абсурд до смерті? Ця проблема є першою серед усіх інших: чи то

методи мислення чи беспристрасні ігрища духу. Ньюанси, суперечності, всепоясняюча психологія, уміло привнесена «духом об'єктивності», — все це не має нічого спільного з цим палким пошуком. Він потребує неправильного, тобто логічного мислення. Це дається нелегко. Завжди просто бути логічним, але майже неможливо бути логічним до самого кінця. Настільки логічним, як самогубці, що йдуть до кінця шляхом свого почуття. Роздуми з приводу самогубства дають мені змогу поставити єдину проблему, що мене цікавить: чи існує логіка, прийнятна аж до самої смерті? Дізнатися про це я зможу тільки за допомогою міркування, вільного від хаосу пристрастей та виповненої світлом очевидності. Так намічається початок міркування, яке я називаю абсурдним. Багато хто починав його, але я поки що не знаю, чи йшли вони до кінця.

Коли Карл Ясперс, показавши неможливість уявно конструювати єдність світу, вигукує: «Ця межа веде мене до самого себе, туди, де я вже не ховаюся за об'єктивну точку зору, що зводиться до сукупності моїх уявлень; туди, де ані я сам, ані екзистенція іншого не можуть стати для мене об'єктами», — він услід за багатьма іншими нагадує про ті безводні пустелі, де мислення наближається до своїх меж. Зрозуміло, він говорить услід за іншими, але наскільки квалітивно прагне залишити ці межі! До цього останнього звороту, який розхитує основи мислення, приходять багато людей, у тому числі й найнепомітніші. Вони зрікаються усього, що їм дороге, що було їхнім життям. Інші аристократи духу теж зрікаються, але йдуть до самогубства мислення, відверто бунтуючи проти думки. Зусиль потребує якраз протилежне: зберігати, наскільки є можливим, ясність думки, намагатися розглянути зблизка утворені на околицях мислення чудернацькі форми. Наполегливість та проникливість — такі привілейовані глядачі цієї абсурдної та нелюдяної драми, де репліками обмінюються надія і смерть. Розум може тепер розпочинати аналіз фігур цього елементарного і разом з тим витонченого танцю, перед тим як оживити їх власним життям.

АНТРОПОЛОГІЧНА ФІЛОСОФІЯ



Антропология¹ як філософське вчення має відповісти на питання про природу та сутність людини. Філософська антропология — течія західної філософії ХХ ст.— проти-стоїть умоглядно-спекулятивному підходу до цього питання, вона вбачає своє завдання у осмисленні новітнього наукового знання про різноманітні сторони людського буття в їх цілісному осягненні. Свої ідеї філософська антропология розробляє також в полеміці з позитивістським і неокантіанським гносеологізмом.

Одною з головних тем цієї течії, введеної М. Шелером— засновником філософської антропологии, є тема істотних відмінностей людини і тварини. М. Шелер бачить їх відмінність в здатності людини ставитись предметно і об'єктивно до середовища; А. Гелен — в недорозвиненості людини, яка компенсує її в діяльності; Е. Ротхакер — у здатності творити і бути витвором культури. Але всі вони переконані, що природа людини залишається незмінною і залежить від Бога.

Крім представників філософської антропологии (М. Шелера, А. Гелена, Г. Плеснера, Е. Ротхакера, М. Ландмана та ін.) антропологию філософію у широкому розумінні можуть репрезентувати К. Леві-Строс (його структурна антропология) і такі надзвичайно цікаві дослідники людини та її долі, як П. Тейяр де Шарден і Х. Ортега-і-Гассет.

¹ Вступні матеріали до розділу і авторських текстів підготували Г. І. Волинка, В. М. Тарасенко, Г. С. Шаройкін.— *Прим. ред.*

ПОЛОЖЕННЯ ЛЮДИНИ В КОСМОСІ¹

Шелер Макс (1874—1928) — німецький філософ і соціолог, засновник філософської антропології та соціології знання.

Антропологічні погляди М. Шелера викладені в роботі «Положення людини в космосі». Виходячи з дуалістичної концепції співіснування реального та ідеального світів, німецький філософ критично аналізує головні теорії духу та людини — класичну, за якою дух є найбільш могутнє начало, та натуралістичну, за якою дух виникає на основі біологічної еволюції. Він досліджує метафізичні, фізичні, психічні, духовні основи походження людини, рушійні сили її розвитку. На думку М. Шелера, дух є не просто найвищим принципом, що визначає сутність людини, але й виразом надвітального, навіть антивітального призначення людини. Як духовна істота, людина вільна від вітальної залежності і відкрита світові. В цьому, за Шелером, і полягає відмінність людини від тварин.

Основні твори: «Про феномен трагічного», «Людина та історія», «Положення людини в космосі».

Протягом десятитисячолітньої історії ми вперше живемо в епоху, коли людина стала глибоко і безумовно «проблематичною» для самої себе, коли вона не знає, ким вона є, але в той же час знає, що вона цього не знає...

Якщо запитати освіченого європейця, про що він думає, почувши слово «людина», майже завжди в його свідомості починають стикатися три несумісні між собою кола ідей. По-перше, це коло уявлень іудео-християнської традиції про Адама та Єву, про творення, рай та гріхопадіння. По-друге, це греко-античне коло уявлень, у якому самосвідомість людини вперше у світі розвинулась до поняття про її особливе становище, про що говорить теза, що людина є людиною завдяки тому, що у неї є розум, ло-

¹ Фрагменти однойменного твору М. Шелера упорядкував Г. І. Волинка. Переклад фрагментів здійснено за виданням: Проблемы человека в западной философии.— М.: Прогресс, 1988. С. 31—33, 51—56, 60—65, 90.— Прим. упоряд.

гос, фронесіс, мислення... тощо (логосом тут є і мовлення, і здатність до розуміння всіх речей). З цим поглядом тісно пов'язане вчення про те, що в основі усього універсуму знаходиться надлюдський розум, до якого причетна й людина, і тільки вона єдина з усіх істот. Третє коло уявлень — це сфера сучасного природознавства та генетичної психології, яке також давно стало традиційним, згідно з яким людина є достатньо пізнім підсумком розвитку Землі, істотою, яка відрізняється від форм, що передують їй у тваринному світі, тільки ступенем складності поєднання енергії та здібностей, які самі по собі вже зустрічаються в нижчій порівняно з людською природі. Між цими трьома колами ідей немає ніякої єдності. Таким чином, існують природничонаукова, філософська та теологічна антропології, які не пікавляться одна одною, *єдиної ж ідеї людини ми не маємо*. Спеціальні науки, що займаються людиною і весь час зростають у своїй кількості скоріше *приховують сутність людини, аніж розкривають її*. І якщо узяти до уваги, що названі три традиційні кола ідей тепер скрізь підірвано, особливо зовсім підірвано дарвіністське рішення проблеми походження людини, можна сказати, що ще ніколи в історії *людина не ставала настільки проблематичною для себе, як за нашого часу*.

Внаслідок цього я взявся за те, щоб на найширшій основі дати новий досвід філософської антропології. Нижче викладено лише деякі моменти, які торкаються *сутності людини в порівнянні з твариною та рослиною і особливо метафізичного становища людини*, та наведено невелику частину результатів, до яких я дійшов.

Вже слово та поняття «людина» містить підступну двозначність, без усвідомлення якої неможливо підійти до питання про особливе становище людини. Слово це повинно, по-перше, вказувати на особливі морфологічні ознаки, якими людина володіє як представник підгрупи роду хребетних та ссавців. Зрозуміло, що який би не мав вигляд результат такого утворення поняття, жива істота, яку названо людиною, не тільки залишається *підкореною* поняттю тварини, але й складає порівняно невелику частку тваринного царства. Таке становище речей зберігається й тоді, коли, разом з Ліннеєм, людину називають «вершиною ряду хребетних ссавців» — що, зрештою, є дуже суперечливим і з точки зору реальності, і з точки зору поняття, — адже ця вершина, як всяка інша вершина будь-якої речі, відноситься ще до самої речі, вершиною

якої вона є. Але цілковито незалежно від такого поняття, яке фіксує як єдність людини — прямоходження, перетворення хребта, врівноваження черепа, добрий розвиток людського мозку та перетворення органів внаслідок прямоходження (наприклад, кисть з протиставленим великим пальцем, зменшення щелепи та зубів тощо), *те ж саме* слово «людина» означає в буденній мові *всіх* культурних народів дещо настільки зовсім інше, що навряд чи знайдеться інше слово людської мови, яке має аналогічну двозначність. А саме слово «людина» повинно означати сукупність речей, яка є гранично протилежною поняттю «тварини взагалі», у тому числі всім ссавцям та хребетним, і протилежно їм *у тому ж самому значенні*, що, наприклад, і інфузорії... хоча навряд чи можна сперечатися, що жива істота, яка зветься людиною, морфологічно, фізіологічно й психологічно незрівнянно більш схожа на шимпанзе, аніж людина та шимпанзе схожі на інфузорію.

Зрозуміло, що це друге поняття людини повинно мати цілковито інший зміст, цілковито інше походження, ніж перше поняття, яке визначає лише невелику підгрупу роду хребетних тварин. Я хочу назвати це друге поняття *суттєвим поняттям людини*, на противагу першому поняттю, яке підпорядковано природній систематиці.

...Виникає *запитання*, яке має *вирішальне* значення для всієї нашої проблеми: якщо тварині властивий інтелект, то чи відрізняється взагалі людина від тварини *більше*, ніж тільки за ступенем? Чи є тоді ще *істотна* відмінність? Або ж, крім досі розглянутих ступенів, в людині є ще щось зовсім *інше*, *специфічно* їй властиве, що взагалі не порушується і не вичерпується *вибором* та *інтелектом*?

...Я стверджую: сутність людини і те, що можна назвати її *особливим* становищем, *підноситься* над тим, що називають інтелектом і здатністю до вибору, і не може бути досягнутим, навіть якщо уявити, що інтелект і здатність до вибору довільно вирости до безконечності¹. Але певірно було б і мислити собі те нове, що робить людину людиною, тільки як новий суттєвий ступінь психічних функцій і здатностей, яка додається до інших психічних ступенів,— чуттєвому пориванню, інстинкту, асоціативній

¹ Між розумним шимпанзе і Едісоном, якщо останнього розглядати тільки як техніка, існує хай і дуже велика, лише відмінність у ступені.— *Прим. автора.*

пам'яті, інтелекту і вибору, так що пізнання цих психічних функцій і здатностей, які належать до вітальної сфери, знаходилося б ще в компетенції психології. *Новий принцип*, що робить людину людиною, *лежить поза межами* всього того, що в найширшому розумінні, з внутрішньо-психічного або зовнішньо-вітального боку ми можемо назвати життям. Те, що робить людину людиною, є *принципом, протилежним усьому життю взагалі*, він, як такий, взагалі не може бути зведеним до «природної еволюції життя», і якщо його до чого-небудь і можна звести, то тільки до вищої основи самих речей — до тієї основи, частковою маніфестацією якої є «життя». Вже греки відстоювали такий принцип і називали його «розумом». Ми хотіли би вживати для зазначення цього більш широке за змістом слово, яке містить у собі поняття розуму, але поряд з мисленням в ідеях охоплює і певний рід споглядання, споглядання першофеноменів або суттєвого змісту, далі певний клас емоцій та вольових актів, які ще мають бути схарактеризовані, наприклад доброту, любов, каєття, шанування тощо — слово *дух*. *Діяльний же центр*, в якому дух з'являється всередині конечних сфер буття, ми будемо називати *особистістю*, на відміну від усіх функціональних «життєвих» центрів, які, при розгляді їх з внутрішнього боку, називаються також «душевними» центрами.

Але що ж таке цей «дух», цей новий і настільки вирішальний принцип? Рідко з яким словом обходились так неподобно, і лише мало хто розуміє під цим словом щось визначене. Якщо за головне у розумінні духу вважати особливу пізнавальну функцію, рід знання, яке може дати тільки він, тоді основним визначенням «духовної» істоти буде її — або її буттєвого центру — *екзистенціальна незалежність від органічного, свобода, звільнення від примусу і тиску*, від «життя» та усього, що належить «життю», отже, і її власного, пов'язаного з потягами інтелекту. Така «духовна» істота більше не прив'язана до потягів та зовнішнього світу, але «вільна від зовнішнього світу» і, як ми будемо це називати, «відкрита світу». У такої істоти є «світ». Одвічно надані їй центри «опору» та реакції навколишнього світу, у якому *екстатично розчинюється* тваринне, вона здатна піднести до «предметів», здатна в принципі осягати *власне «так-буття»* цих «предметів», без тих обмежень, яких зазнає цей предметний світ або його данність через вітальну систему потягів та її чуттєвих функцій і органів чуття.

Тому дух є предметність, визначеність так-буттям самих речей. І «носієм» духу є така істота, у якої принципове відношення до дійсності поза нею є прямо протилежним порівняно з тваринним.

... У тварини, на відміну від рослини, є, мабуть, свідомість, але у неї, як вже помітив Лейбніц, немає самосвідомості. Вона не володіє собою, а через це й не усвідомлює себе. Зосередження, самоусвідомлення та здатність і можливість опредмечення споконвічного опору відносно потягу утворюють, таким чином, одну єдину нерозривну структуру, що, як така, властива лише людині. Разом з цим самоусвідомленням, цим новим відхиленням і центруванням людського існування, можливим завдяки духові, дано відразу ж і другу суттєву ознаку людини: людина здатна не тільки поширити навколишній світ у вимір «світового» буття і зробити опір предметним, але також, і це найпримітніше, знов опредметнити власне фізіологічне та психічне становище і навіть кожне окреме психічне переживання. Лише через це вона також вільно може відмовитись від життя. Тварина і чує, і бачить — не знаючи, що вона чує і бачить; щоб частково пірнути в нормальний стан тварини, треба згадати про вельми рідкі екстатичні стани людини — ми зустрічаємось з ними у стухаючому гіпнозі, вживаючи деякі наркотики, далі при наявності відомої техніки активізації духу, наприклад, у всякого роду оргаїстичних культах. Імпульси своїх потягів тварина переживає не як свої потяги, а як динамічну тягу і відштовхування, яке виходить від самих речей навколишнього світу.

Навіть примітивна людина, яка в ряді рис ще близька до тварини, не каже: «я» відчуваю відразу до цієї речі, — але каже: ця річ — «табу». У людини немає «волі», яка існувала б незалежно від імпульсів потягів, що змінюються, оберігаючи неперервність при зміні психофізичних станів. Тварина, так би мовити, завжди потрапляє в якесь інше місце, ніж вона спочатку «хотіла». Глибоко і вірно каже Ніцше: «Людина — це тварина, здатна обіцяти»...

Тільки людина — оскільки вона є особистістю — може піднятися над собою як живою істотою і, виходячи з одного центру як би по той бік просторово-часового світу, зробити предметом свого пізнання все, у тому числі і самого себе.

Але цей центр людських актів опредмечення світу,

свого тіла і своєї душі не може бути сам «частиною» саме цього світу, тобто не може мати ніякого певного «де» або «коли», — він може знаходитися *лише у вищій основі самого буття*. Таким чином, людина — це істота, яка *перевершує саму себе і світ*. Як така вона здатна на іронію та гумор, які завжди містять в собі піднесення над власним існуванням. Вже І. Кант у суттєвих рисах прояснив у своєму глибокому вченні про трансцендентальну ашперцепцію цю нову *єдність* мислення — «умову всього можливого досвіду і тому також усіх предметів досвіду» — не тільки зовнішнього, але й того внутрішнього досвіду, завдяки якому нам стає доступним наше власне внутрішнє життя...

...Здатність до поділу існування та сутності складає основну ознаку людського духу, яка тільки фундирує всі інші ознаки. Для людини істотно не те, що вона володіє знанням, як казав Лейбніц, але те, що вона володіє *сутністю* апріорі або *здатна* оволодівати нею. При цьому не існує «постійної» організації розуму, як її передбачав Кант; навпаки, вона принципово підлягає історичному зміненню. Постійним є лише *сам* розум як здатність утворювати і формувати — через функціонування такого *суттєвого* бачення — *все нові форми* мислення і споглядання, любові і оцінки.

Якщо ми захочемо глибше проникнути звідси у сутність людини, то потрібно уявити собі *будову актів*, що ведуть до *акту ідеації*. Свідомо і несвідомо, людина користується технікою, яку можна назвати *пробним усуненням характеру дійсності*. Тварина цілком живе в конкретному і в дійсності. З будь-якою дійсністю кожного разу пов'язане місце у просторі і положення у часі, «тепер» і «тут», а по-друге, випадкове так-буття, яке дається в якому-небудь «аспекті» чуттєвим сприйняттям. Бути людиною — значить кинути тверде «ні» цьому видові дійсності. Це знав Будда, кажучи: *прекрасно споглядати* будь-яку річ, але страшно *бути* нею. Це знав Платон, який пов'язував споглядання ідей з відразою душі до чуттєвого змісту речей і звертанням її до самої себе, щоб знайти «витоки» речей. І саме це має на увазі Е. Гуссерль, який пов'язує пізнання ідей з «*феноменологічною редукацією*», яка «закреслює» або «бере у лапки» (випадковий) коефіцієнт існування речей у світі, щоб досягти їхньої сутності. Правда, в окремих випадках я не можу погодитись з теорією цієї редукації у Гуссерля, але повинен визнати, що в ній

мається на увазі той самий акт, що, власне, і визначає людський дух...

Таким чином, людина є тією живою істотою, що може (придушуючи і витискуючи імпульси власних потягів, відмовляючи їм у живленні образами сприйняття та уявлення) ставитися принципово аскетично до свого життя, яке вселяє у неї жах. В порівнянні з твариною, яка завжди говорить «так» дійсному буттю, якщо навіть лякається та втікає, людина — це «той, хто може сказати ні», «аскет життя», вічний протестант проти всякої тільки дійсності. В той же час, в порівнянні з твариною, існування якої є втілене філістерство, людина — це вічний «Фауст», звір, ненаситний до нового, вона ніколи не заспокоюється на оточуючій дійсності, завжди прагне прорвати межі свого тут-і-тепер так-буття та «навколишнього світу», в тому числі й наявну дійсність особистого Я. В цьому розумінні і З. Фрейд у книзі «По той бік принципу задоволення» вбачає у людині «витискувача потягів». І лише тому, що вона така, людина може надбудувати над світом свого сприйняття ідеальне царство думок, а з іншого боку, саме завдяки цьому більшою мірою вивільняти для свого духу дрімаючу у витіснених потягах енергію, тобто може сублимувати енергію своїх потягів у духовну діяльність...

Завдання філософської антропології — вірно вказати, як з основної структури людського буття, яка коротко обмальована в нашому попередньому викладі, впливають всі специфічні монополії, звершення та справи людини: мова, совість, інструменти, зброя, ідеї праведного і неправедного, держава, керівництво, образотворчі функції мистецтва, міф, релігія, наука, історичність та соціальність.

Леві-Строс К.

СТРУКТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ¹

Леві-Строс Клод (нар. 1908) — французький етнолог, автор концепції структурної антропології.

Свою філософську позицію він називає «зверхра-

¹ Фрагменти однойменного твору К. Леві-Строса упорядкував Г. І. Волинка. Переклад фрагментів здійснено за виданням: Леві-Строс К. Структурная антропология.— М.: Наука. С. 311—313.— Прим. упоряд.

ціоналізмом», за яким чуттєве має бути інтегрованим в раціональне. Істинна реальність не дається в безпосередньому досвіді, а досягається лише шляхом моделювання несвідомих процесів, що пронизують суспільну реальність і в точках зіткнення породжують свідомість.

Вивчення структури соціального несвідомого дозволяє, за К. Леві-Стросом, досягнути людську історію, суспільство, особу.

Основні твори: «Елементарні структури споріднення», «Структурна антропологія», «Ефективність символів», «Первісне мислення», «Міфологіки».

Проблема фізичної антропології

В першу чергу виникає запитання про її правомочність. Чи є антропологія, поява якої так глибоко вразила соціальні науки, сама по собі соціальною наукою? Зрозуміло, це так, оскільки вона займається людськими спільностями. Однак чи не збігається вона, будучи по суті «наукою про людину», з так званими гуманітарними науками? В той же час, чи не виявляє одне з її відгалужень, відоме майже скрізь під назвою «фізична антропологія» (а в багатьох європейських країнах просто «антропологія») свою причетність до природничих наук? Ніхто не буде заперечувати того, що антропологія має ці три аспекти. В США, де особливо розвинена троїстість в організації наук, антропологічні товариства визнали за собою право приєднатися до трьох великих наукових рад, кожна з котрих керує одною з вказаних вище галузей науки. Однак тепер, мабуть, можна уточнити характер цього троїстого взаємозв'язку.

Розглянемо спочатку фізичну антропологію. Вона займається такими проблемами, як еволюція людини, починаючи з тваринних форм, а також сучасним поділом людей за расовими групами, що розрізняються за анатомічними або фізіологічними ознаками. Проте чи можливо визначити її як природничонаукове дослідження людини? Це б означало призабути те, що принаймні останні фази людського розвитку (ті, що диференціювали раси людини розумної, а можливо, навіть попередні етапи) розгорталися в умовах різко відмінних від тих, які керували розвитком інших живих видів: як тільки людина опанувала мову (а дуже складні знаряддя праці з правильними формами, що

характеризують доісторичні форми виробництва, свідчать про існуючу в ті часи мову як засіб навчання та передачі досвіду), вона сама визначила особливості своєї біологічної еволюції, причому сама вона не повинна була обов'язково це усвідомлювати. Дійсно, будь-яке людське суспільство змінює умови свого фізичного існування через складний комплекс таких правил, як заборона інцесту, ендогамія, екзогамія, переважний шлюб між певними типами родичів, полігамія чи моногамія, або просто шляхом більш чи менш систематичного застосування моральних, соціальних, економічних та естетичних норм. Відповідно до цих правил суспільство засочує одні типи шлюбних зв'язків і виключає інші. Антрополог, який намагався би витлумачити еволюцію людських рас або підрас, якби вона була лише результатом природних умов, опинився би в такому глухому куті, як і зоолог, що намагається пояснити існуючу диференціацію собак чисто біологічними чи екологічними причинами без урахування втручання людини. Це, зрозуміло, призвело б його до абсолютно фантастичних гіпотез або, вірніше, до хаосу. Проте люди не в меншій мірі *створили* самих себе, ніж вони виробили раси своїх домашніх тварин, з тією лише різницею, що в першому випадку процес був менш свідомим та довільним, ніж у другому. Внаслідок цього сама фізична антропологія, незважаючи на використання знань та методів, отриманих від природничих наук, підтримує найтісніший зв'язок з соціальними науками. В найширшому розумінні слова вона зводиться до вивчення анатомічних та психологічних трансформацій, що сталися для певного виду живих істот внаслідок виникнення соціального життя, мови, системи цінностей і, якщо висловитися узагальнено, культури.

Ортега-і-Гассет Х.

НОВІ СИМПТОМИ¹

Ортега-і-Гассет Хосе (1883—1955) — іспанський філософ, викладав метафізику в Мадридському університеті.

¹ Фрагменти однойменного твору Х. Ортеги-і-Гассета упорядкував В. М. Тарасенко. Переклад фрагментів здійснено за виданням: Проблема человека в западной философии.— М.: Прогресс, 1988.— С. 202—206.— *Прим. упоряд.*

Концепція Ортеги-і-Гассета спрямована на досягнення проблем існування людської індивідуальності, структур її свідомості, «життєвого розуму», культури.

Філософ розробляє ці проблеми в полеміці з класичним раціоналізмом, який зводить людську суб'єктивність до гносеологічного суб'єкта. На його думку, від «чистого розуму» як універсального суб'єкта вислизає цілісність індивідуального буття, його ірраціональний пласт. Буття людини не можна досліджувати за аналогією з природою.

Ортега-і-Гассет створив вчення про раціовіталізм, про творчу активність свідомості людини, яка пізнає і живе в світі і яка нерозривно зв'язана з природою та суспільством.

Основні твори: «Нові симптоми», «Повстання мас», «Тема нашого часу».

Як у Гете, так і у Ніцше, незважаючи на надмірний зоологізм у мові останнього, відкриття іманентних цінностей життя було геніальною унтуїцією, що випереджала надзвичайну подію майбутнього: відкритий ними разом з цими цінностями новий тип чуттєвості знаменував цілу епоху.

Ця — наша — епоха, яку відкрили і про яку сповістили два геніальних пророки, настала.

Всі намагання затушувати важку кризу, яку долає нині західна історія, залишаються марними. Симптоми надто очевидні і, хто упертіше за воїх заперечує, той постійно відчуває їх у своєму серці. Поволі у різних колах європейського суспільства поширюється дивний феномен, який можна було б назвати життєвою дезорієнтацією.

Ми зберігаємо орієнтацію доти, доки нам ще ясно, де в нас знаходяться північ і південь, певні граничні позначки, що є нерухомими точками відліку наших дій і вчинків. Оскільки в своїй глибинній суті життя і є діями та рухом, прагнення до мети створює невід'ємну частину живої істоти. Предмети надії, предмети віри, предмети поклоніння і обоження виткалися навколо нашої особи проявами нашої життєвої потенції, утворивши певну біологічну оболонку, що нерозривно пов'язана з нашим тілом і нашою душею. Наше життя — це функція нашого оточення, і воно, у свою чергу, залежить від нашої чуттєвості. В міру розвитку живої істоти змінюється середови-

ще, а, головне, перспектива оточуючих речей. Уявіть собі на хвилину таке зрушення, коли великі цілі, які ще вчора надавали ясну архітектоніку нашому життєвому простору, втратили свою чіткість, привабливу силу і владу над нами, хоча те, що покликане їх замінити, ще не було очевидності і необхідної переконливості. В таку епоху здається, що простір, який нас оточує, розпадається, коливається навколо індивіда, кроки його теж рбляться невпевненими, тому що похитнулися і стали розмитими точки відліку. Сам шлях начебто вислизає з-під ніг, набуває невизначеності.

В такій ситуації знаходиться нині європейська свідомість. Система цінностей, що організовувала людську діяльність ще якихось тридцять років тому, втратила свою очевидність, привабливість, імперативність. Західна людина захворіла яскраво визначеною дезорієнтацією, не знаючи більше, згідно з якими зірками жити.

Точніше: ще тридцять років тому переважна частина європейської людськості жила для культури. Наука, мистецтво, право здавалися самодостатніми величинами; життя, цілком присвячене їм, перед внутрішнім судом совісті залишалося повноцінним. Окремі індивіди, звичайно, могли зраджувати їм і братися за більш сумнівні справи, але при всьому тому вони чудово усвідомлювали, що віддаються на примхливе призволяще, значно глибше якого непохитною твердиною залягає культура, виправдовуючи їхнє існування. Кожної миті можна повернутися до надійних канонізованих форм буття. Так, у християнську епоху Європи грішник відчував своє негідне життя як трісочку, що носиться над підводним камінням віри, — віри в Божий закон, який живе у тайниках душі.

І що ж? Невже тепер ми перестали вірити у велику мету? Невже нас більше не захоплюють ні право, ні мистецтво, ні наука?

Довго думати над відповіддю не доводиться. Ні, ми, як і раніше, віримо, тільки вже не так і начебто з іншої дистанції. Можливо, образ нового світосприймання яскравіше за все проясниться на прикладі нового мистецтва. З вражаючою однестайністю молоде покоління всіх західних країн створює мистецтво — музику, живопис, поезію — яке виходить за межі досяжності старших поколінь. Культурно зрілі люди, навіть коли вони настроєні рішуче на доброзичливий тон, все рівно не можуть прийняти нове мистецтво з тієї елементарної причини, що ніяк не зро-

зуміють його. Не тому, що воно здається їм краще чи гірше від старого — воно просто не сприймається як мистецтво і вони цілком серйозно починають підозрювати, що тут йдеться про гігантський фарс, сіті зловминого потурання якому розкинулися по всій Європі і Америці.

Найлегше було б пояснити це неминучим розколом поколінь. Однак на попередніх ступенях художнього розвитку зміни стилю, якими б вони не були глибокими (згадаємо ломку неокласичних стилів під впливом романтизму), завжди обмежувалися просто вибором нових естетичних предметів. Улюблені форми краси весь час змінювалися. Але крізь усі варіації предмету мистецтва незмінними залишалися позиція митця і його погляд на своє мистецтво. Але з сучасним поколінням почалася трансформація радикальна. Молоде мистецтво відрізняється від традиційного не стільки предметно, скільки тим, що докорінно змінилося ставлення до нього з боку особистості. Загальний симптом нового стилю, що просвічується крізь всі його різноманітні прояви,— переміщення мистецтва із сфери життєво «серйозного», його відмова й надалі слугувати центром життєвого тяжіння. Напіврелігійний, напружено патетичний характер, якого два століття тому набула естетична насолода, нині повністю вивітрився. Для людей нової чуттєвості мистецтво одразу стає філістерством, немистецтвом, як тільки його починають сприймати серйозно. Серйозною є та сфера, через яку проходить вісь нашої існування. Так от, говорять нам, мистецтво не може нести на собі тягар нашого життя. Силкуючись це зробити, воно зазнає краху, втрачаючи так необхідну для нього легкість. Якщо замість цього ми перенесемо свої естетичні інтереси із життєвого осередку на периферію, якщо замість незграбного покладання надій на мистецтво будемо сприймати його таким, яким воно є, як розвагу, як гру, як насолоду,— творіння мистецтва знов набуде своєї чарівливої тремтливості. Для старих людей відсутність серйозності в новому мистецтві — вада, що здатна сама по собі все згубити, тоді як для молоді такий брак серйозності — найвища цінність, і вони збираються віддатися цьому пороку цілком свідомо і з усією рішучістю.

Такий віраж в художницькій позиції перед лицем мистецтва виявляє одну з найважливіших рис сучасного життєсприймання: те, що я давно вже називаю спортивним і святковим почуттям життя. Культурний прогресизм, ця

релігія наших останніх двох століть, мимоволі оцінює всю людську діяльність з точки зору її результатів. Зусилля, що абсолютно необхідне для їх досягнення, є трудова діяльність, праця. Недаремно XIX століття її обожнювало. Однак ми повинні пам'ятати, що ця праця сама по собі, являє невивразне, позбавлене внутрішнього значення, зусилля, яке набуває значущості тільки в аспекті потреб, яким вона служить; сама по собі вона є однорідною і тому піддається суто кількісному, погодинному вимірюванню.

Протилежним праці є інший тип зусилля, який породжується не з обов'язку, а вільного і щедрого запалу життєвої потенції,— це спорт. Якщо трудове зусилля набуває сенсу від цінності продукту, то у спорті, навпаки, спонтанність зусилля надає достоїнства результату. Щедра сила роздаровується повними жменями без сподівання на винагороду. Тому якість спортивного зусилля завжди велична і благородна, її не можна вирахувати одиницями міри й ваги, як звичайну винагороду за працю. Тільки шляхом неощадливого зусилля можливе творіння дійсної цінності: наукова і художня творчість, політичний і моральний героїзм, релігійна святість є плодами спортивної захопленості. Однак пам'ятаймо, що до них не можна дійти наперед визначеним шляхом. Не можна поставити перед собою завдання — відкрити фізичний закон; його можна знайти як несподіваний подарунок, що чекає натхненного і безкорисливого дослідника природи.

Життя, що вбачає більше інтересу і цінності у своїй власній грі, ніж у колись престижних цілях культури, надаватиме всім своїм зусиллям властивого спорту радісного, невимушеного і дещо задиркуватого вигляду. Украї змеркне пісне обличчя праці, яка думає виправдати себе патетичними роздумами про обов'язок людини і священну роботу культури. Яскраві творіння створюватимуться начебто жартома без всякої багатозначної балаканини. Поет гратиме своїм мистецтвом, наче футболіст з м'ячем. На всьому XIX столітті з початку і до завершення відбився сумний вигляд важкого трудового дня. А нині молоді люди, схоже, збираються надати нашому існуванню блиск нічим не затьмареного свята.

Цінності культури не загинули, однак вони стали іншими за своїм рангом. У кожній перспективі поява нового елемента спричиняє перетасовування всіх інших елементів ієрархії. Таким чином, в новій спонтанній системі

оцінок, яку приносить з собою нова людина, яка і *формує* цю людину, виявилася одна нова цінність — *вітальна* — і простим фактом своєї присутності почала витісняти інші.

Тейяр де Шарден П.

ФЕНОМЕН ЛЮДИНИ¹

РЕЗЮМЕ, АБО ПІСЛЯМОВА. СУТНІСТЬ ФЕНОМЕНА ЛЮДИНИ

Тейяр де Шарден П'єр (1881—1955) — французький палеонтолог, теолог, філософ.

На розв'язання проблеми людини Тейяром де Шарденом впливали його природничонаукові інтереси і релігійний світогляд. Тут треба шукати коріння його еволюційної концепції Всесвіту і людини, цілісного підходу в аналізі сутності людини, деякої опозиції з цих питань офіційно-релігійній томістській доктрині.

В основі концепції Тейяра де Шардена лежить пансіхизм, що стверджує наявність духовного начала, присутнього у Всесвіті і спрямовуючого розвиток універсуму. Таким началом світового поступу є енергія — невід'ємна властивість матерії і водночас духовна рушійна сила, яка спричиняє еволюцію космосу від найпростіших матеріальних утворень до людини. Еволюційний поступ регулюється своєю фінальною метою — «точкою Омега», що символізує Ісуса Христа. Ступенями еволюції, за Тейяром де Шарденом є «переджиття», «життя», «думка» і «супержиття».

Основні твори: «Феномен людини», «Гімн Всесвіту».

1. СВІТ, ЩО ЗГОРТАЄТЬСЯ, АБО КОСМІЧНИЙ ЗАКОН УСКЛАДНЕННЯ СВІДОМОСТІ

Останнім часом завдяки розвитку астрономії ми засвоїли ідею, що універсум впродовж декількох мільярдів літ

¹ Фрагменти однойменного твору П. Тейяра де Шардена упорядкував Г. І. Волинка. Переклад фрагментів здійснено за виданням: Тейяр де Шарден П. Феномен человека.— М.: Наука, 1987. С. 228—235.— *Прим. упоряд.*

(всього лише!) начебто розширився від своєрідного первісного атома до галактик. Ця картина розвитку світу через вибух ще дискутується, але жодному фізику і в голову не прийде відкинути її тому, що вона, мовляв, позначена печаткою філософії чи фіналізму. Непогано мати цей приклад перед очима, щоб зрозуміти одночасно значущість межі та повну наукову правомірність висунутих мною поглядів. За своєю суттю зміст попередніх сторінок цілком зводиться до такого простого твердження: якщо універсум з астрономічної точки зору нам уявляється у стані просторового розширення (від мізерно малого до безмежно велетенського), то таким же чином і ще більш чітко з фізико-хімічної точки зору він виступає перед нами немов би в стані органічного згортання до самого себе (переходу від дуже простих тіл до надзвичайно складних) — це специфічне згортання «складності»..., як свідчить досвід, пов'язане з відповідним збільшенням внутрішньої зосередженості (інтеріоризації), тобто психіки або свідомості.

Зазначений тут структурний зв'язок між складністю та свідомістю в межах нашої планети (поки що єдиної, де можна спостерігати біологічні процеси) експериментально доведений і давно відомий...

Повторюю, якщо розглядати універсум вздовж його осі складностей, то виявиться, що і в цілому, і в кожній із своїх точок він знаходиться в стані постійного органічного згортання... і, значить, інтеріоризації. Це означає з наукової точки зору, що життя пробивається скрізь і завжди, і там, де воно помітно пробилось назовні, ніщо не в змозі перешкодити йому довести до максимуму процес, завдяки якому воно виникло. На мою думку, необхідно помістити себе в це активне конвергентне космічне середовище, якщо хтось забажає в усій рельєфності виявити і цілком послідовно пояснити феномен людини.

2. ПЕРША П'ЯВА ЛЮДИНИ, АБО ІНДИВІДУАЛЬНИЙ СТУПІНЬ МИСЛЕННЯ

Щоб вірогіднішими стали комбінації, які призводять до утворень все більш складних типів, згортання космосу, спостережуване в зонах, передуючих мисленню, здійснює на шляху прогресу мільярди і мільярди спроб. Цей спосіб пробних намацувань в поєднанні з подвійним механізмом розмноження і успадкування (останні дозволяють накопичувати і покращувати одного разу знайдені спри-

ятливі комбінації у все більшої кількості індивідів, утягнених у процес) породжує незвичайну сукупність живих нащадків, які створюють... «дерево життя», сукупність, порівнювану зі спектром світлового променя, де кожна довжина хвилі відповідає особливому нюансу свідомості чи інстинкту.

З певної точки зору різні промені цього психічного віяла можуть здатись і фактично часто ще і розглядаються наукою як життєво еквівалентні: скільки інстинктів, стільки й однакових і не зрівнянних між собою рішень однієї й тієї ж проблеми. Якщо перша оригінальна особливість моєї позиції, що зайнята у «Феномені людини», полягає в розгляді життя як універсальної функції космічного розряду, друга особливість полягає в тому, що виникненню в людському потомстві здатності *рефлексії*¹ надається значення «порогу» чи зміни стану...

3. ФЕНОМЕН СОЦІАЛЬНОСТІ, АБО ПІДИОМ ДО КОЛЕКТИВНОГО СТУПЕНЯ МИСЛЕННЯ

Ми бачимо, що з строго описової точки зору людина за своїм походженням є звичайним променем в безлічі променів, що складають водночас анатомічне і психічне віяло життя. Але оскільки цей промінь чи, якщо хочете, лінія спектру, один з усіх спромігся завдяки своєму привілейованому стану або структурі вийти за межі інстинкту в думку, він виявився здатним всередині цієї ще зовсім вільної ділянки світу в свою чергу розкластися на лінії і породити спектр другого порядку — відоме нам величезне розмаїття антропологічних типів. Прослідкуємо за цим другим віялом. Внаслідок специфічної форми космогенезу, котру ми розглянули в даній праці, проблема, що була поставлена перед наукою нашим існуванням, очевидно полягає ось в чому: «В якій мірі, і якщо можливо, в якій формі людська верства ще підкоряється (чи вислизає від покори) силам космічного згортання, що її породили?»

Відповідь на це життєво важливе для нашої поведінки питання цілковито залежить від поняття феномена соціалізації, яке сформувалося в нас (або точніше, повинно

¹ Рефлексія — це спрямування свідомості на себе, здатність розмірковувати над своїми станами.— *Прим. упоряд.*

було сформуватися) в результаті розгляду усієї повноти розвитку цього феномена в оточуючій нас дійсності.

Через інтелектуальну рутину, а також тому, що нам важко піднятися над процесом, в надрах якого ми знаходимось, все більш зростаюча самоорганізація людських міриад до цієї пори частіше всього розглядається як юридичний і випадковий процес, який являє собою лише поверхову «зовнішню» аналогію стосовно побудов біології. Мовчки припускається, що від часу свого виникнення чисельність людства продовжує зростати, і це, природно, спонукає його вишукувати для своїх членів все більш складну організацію. Але цей спосіб життя не треба змішувати з дійсним онтологічним прогресом. З точки зору еволюції людина вже давно нібито не змінюється, якщо тільки вона коли-небудь змінювалася...

І ось тут-то як вчений я вважаю за необхідне висунути заперечення і висловити протест.

В нас, людях, продовжує стверджуватися деяка форма здорового глузду¹, біологічна еволюція досягла вищого рівня. Усвідомивши себе, життя стало нерухомим. Але чи не належить, навпаки, сказати, що воно робить наступний стрибок вперед? Зверніть увагу краще на таке — чим більше людство технічно організовує свою кількість, тим більше в ньому зростають психічна напруженість, усвідомлення часу і простору, смак та здатність до відкриттів. Ця велична подія не здається нам загадковою. Та, проте, як у цьому знаменному союзі технічного упорядкування і психічного зосередження не бачити все ще дійства (але в таких пропорціях і на таких глибинах, які ще ніколи не досягались) споконвічної величної сили, тієї самої, яка нас породила? Як не бачити, що, покружлявши індивідуально кожного з нас, вас і мене, все той же циклон (але цього разу в масштабі суспільства) продовжує рухатись над нашими головами, все міцніше стискає в єдиних обіймах усіх людей, прагнучи довести кожного з нас до завершеності і одночасно органічно зв'язати одного з одним?

«Через соціалізацію людини, специфічна дія якої полягає в зосередженні на собі всього пучка мислячих плівок і волокон Землі, продовжує свій хід сама вісь косміч-

¹ Зауважимо, того самого «здорового глузду», котрий тільки що з ряду питань безапеляційно виправлений фізикою.— *Прим. автора.*

ного вихора інтеріоризації» — така третя, найрішучіша із усіх оптацій, яка завершує визначення і пояснення моєї наукової позиції перед лицем феномена людини. Вона змінює і продовжує два вищесформульовані попередні постулати (один — який стосується примату життя в універсумі, інший — який стосується примату мислення в житті).

Тут не місце детально доводити, як просто і послідовно це органіцистське тлумачення суспільного життя пояснює (та також дозволяє бачити в деяких напрямках) хід історії. Підкреслимо тільки, якщо за межами елементарної гомінізації, що досягла свого найвищого рівня у кожному індивіді, дійсно розвивається над нами інша, цього разу колективна гомінізація — гомінізація усього виду, то цілком природно констатувати, що паралельно соціалізації людства на Землі збуджуються ті самі три психобіологічні якості, які спочатку з'явилися (див. вище) разом з індивідуальним ступенем мислення: а) по-перше, здатність винаходити, яка так швидко посилюється в наші дні завдяки раціоналізованій взаємопідтримці усіх дослідницьких сил, так що вже тепер стало можливим говорити (як ми тільки що зазначили) про людський стрибок еволюції; б) по-друге, здатність приваблювати (чи відштовхувати), яка здійснюється у світі ще хаотично, але зростає навкруг нас так швидко, що економічний фактор (щоб там не говорилося) завтра може втратити значення у порівнянні з ідеологічним і емоційним фактором в організації Землі; в) і особливо, по-третє, потреба в необоротності, яка виходить за рамки зони індивідуальних сподівань, яка ще трохи коливається, щоб категорично виявитися в свідомості виду та його голосом. Повторюю, категорично ось у якому розумінні: якщо окрема людина ще може уявити і припустити своє повне фізичне чи навіть моральне зникнення, то людство перед лицем повного знищення (чи навіть просто недостатнього збереження) своєї еволюційної праці почне усвідомлювати, що йому лишається лише застрайкувати, бо зусилля просувати вперед Землю стає надто важким і може надто зволікатися, щоб ми погодилися його продовжувати, якщо ми не працюємо для вічності.

Ці та багато інших ознак, взятих разом, як мені здається, є серйозним науковим доказом того, що (відповідно до універсального закону складності свідомості) людська зоологічна група не відхиляється біологічно під впливом розхристаного індивідуалізму до стану все більшої

роздробленості, не орієнтується (за допомогою астронавтики) на те; щоб вислизнути від загибелі шляхом експансії в небесні простори, зрештою, не посувається до катастрофи чи одряхління, а дійсно прямує до організації і конвергенції в масштабах планети мислення всіх індивідів, що знаходяться на Землі, до другої колективної і вищої критичної точки мислення — точки, за межами якої (якраз тому, що вона критична) ми не можемо безпосередньо нічого бачити, але в цій точці ми можемо передбачити (як я це показав) контакт між думкою, що виникла внаслідок зворотного розвитку до самої себе тканини речей, і трансцендентним вогнищем «Омегою», одночасно початком необоротності і початком цього зворотного розвитку.

На закінчення мені залишається лише уточнити свою думку з трьох питань, досить важких для розуміння: а) яке місце залишається свободі (а, значить, можливості загибелі світу); б) яке значення надається духові (по відношенню до матерії); в) яка є відмінність між Богом і світом відповідно до теорії космічного згортання?

а) Що стосується шансів на успіх космогенезу, то з моєї позиції зовсім не впливає, я наполягаю на цьому, що кінцевий успіх гомінізації забезпечений з необхідністю, фатально... Як би вперто й наполегливо не діяла космічна сила згортання, її дія внутрішньо утруднюється невідзначеністю формування факторів подвійного роду: знизу — випадковості, зверху — свободи. Проте зазначимо, що при розвиткові процесів в дуже великих ансамблях (наприклад, у людській масі) збільшується тенденція «неминучості», разом із збільшенням утягнутих у процес елементів зростають шанси на успіх з боку випадку, зменшуються шанси на відмову чи помилку з боку свободи¹.

б) Що стосується значення духу, то з феноменалістичної точки зору, якої я систематично дотримуюсь, матерія і дух являють собою не «предмети»..., «натури»..., а прості, зв'язані між собою змінні, для яких треба визначати не приховану сутність, а функцію від простору та часу. І я нагадую, що на цьому рівні роздумів «свідомість» є і по-

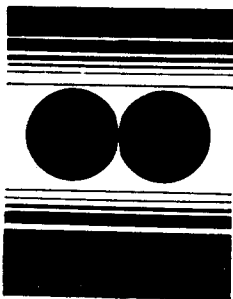
¹ Для віруючого християнина цікаво зазначити, що кінцевий успіх гомінізації (а значить і космічного ускладнення) позитивно гарантований Божою «благодаттю воскресіння», втіленою в його творінні. Але тут ми вже залишили план феномена.— *Прим. автора.*

винна розглядатись не як певна наявна сутність, а як «ефект»..., як специфічна властивість складності.

в) І, нарешті, щоб раз і назавжди покінчити з побоюванням відносно «пантеїзму»¹, яке постійно висловлюється деякими прибічниками традиційного спиритуалізму з приводу вчення про еволюцію, як не бачити, що у випадку *конвергентного універсуму* універсальний центр об'єднання (якраз для здійснення своєї функції рушійного, збираючого і стабілізуючого начала) ні в якому разі не виникає із злиття та змішування елементарних центрів, які він об'єднує, а повинен розглядатись як передіснуючий і трансцендентний. Якщо хочете, досить реальний, але абсолютно закономірний «пантеїзм» (в етимологічному значенні слова), бо якщо в остаточному підсумку мислячі центри світу дійсно утворюють «єдине з Богом», то цей стан досягається не шляхом ототожнення (Бог стає всім), а шляхом диференціюючого і прилучаючого діяння любові (Бог весь в усьому), що цілком ортодоксально з християнської точки зору.

¹ Пантеїзм — це релігійно-філософське вчення, за яким бог ототожнюється з природою.— *Прим. упоряд.*

ФРЕЙДИЗМ І НЕОФРЕЙДИЗМ



Фрейдизм¹ — розроблені Зігмундом Фрейдом (1856—1939) теорія та метод психоаналізу, які застосовувались для лікування психічних захворювань. З моменту виникнення психоаналіз став претендувати на статус особливої — психоаналітичної — філософії, центром якої є вивчення засад людського буття, структурних елементів психіки, принципів життєдіяльності та мотивів поведінки особистості.

Фрейдистський психоаналіз виходить з гіпотези про існування несвідомого пласта психіки, в надрах якого зосереджені одвічні несвідомі прагнення сексуальної насолоди (лібідо). Вони вступають в конфлікт з свідомістю, орієнтованою на принцип реальності, тобто на соціально прийнятні форми поведінки та способи задоволення бажань. Свідоме Я прагне підкорити сферу несвідомого Воно і, якщо вдається, витісняє суспільно небажані пориви у пріреву Воно. При цьому відбувається лише уявне розв'язання конфлікту, оскільки витіснені у несвідоме сексуальні бажання у будь-який час можуть вирватись на поверхню і стати причиною нових конфліктів. Пошук їх реального розв'язання досягається на шляху свідомого оволодіння бажаннями, їх безпосереднім задоволенням, або сублимацією.

¹ Вступні матеріали до розділу і авторських текстів підготували В. М. Тарасенко і Г. С. Шаройкіна.— *Прим. ред.*

Сублімація — це переведення енергії лібідо з низьких, негідних об'єктів на об'єкти піднесені, суспільно виправдані. Сублімацією пояснює Фрейд виникнення релігії, мистецтва, суспільних інституцій.

В 30-ті роки відбувається певне критичне переосмислення ідей Фрейда з позицій позитивістської американської соціології і окремих положень марксистської соціології. Цю нову лінію психоаналізу заснували послідовники Фрейда — Юнг і Фромм, які зрозуміли обмеженість класичного психоаналізу, що спотворює людську психіку надмірною біологізацією, а суспільні явища і культуру — психологізацією. Неофрейдизм виступив з рішучою критикою фрейдівської абсолютизації ролі сексуальної психічної енергії в житті людини і суспільства.

Юнг К.

АРХЕТИПИ КОЛЕКТИВНОГО НЕСВІДОМОГО ПСИХОЛОГІЧНІ ТИПИ ВИБРАНІ ПРАЦІ З АНАЛІТИЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ¹

Юнг Карл Густав (1875—1961) — швейцарський психолог, філософ і культуролог. Одного часу був послідовником З. Фрейда, але розійшовся з останнім у поглядах на роль сексуального начала в психічному житті індивіда і на природу несвідомого. Розширив поняття «лібідо». Якщо у Фрейда це лише сексуальний потяг, то за Юнгом, лібідо є потік вітально-психічної енергії, що проявляється у всіх сферах свідомого і несвідомого життя людей. На основі психіатричної практики встановив факт тотожності між образами сновидінь у здорових людей, фантазіями психічнохворих, образами та мотивами міфів первісного суспільства. Зробив висновок, що ця тотожність має за причину колективне несвідоме. Висунув концепцію «архетипів», які знаходять прояв у поведінці, мистецтві тощо.

Юнг створив вчення про інтеграцію свідомого і несвідомого на основі автентичного тлумачення сим-

¹ Фрагменти однойменних творів К. Юнга упорядкував В. М. Тарасенко. Переклад фрагментів здійснено за виданням: *История зарубежной психологии* (30—60 гг. XX в.). Тексты.— М.: Изд-во МГУ, 1986. С. 152—165.— *Прим. упоряд.*

волів колективного несвідомого в психіці людей. На думку Юнга «архетипи» несвідомого як компонент психіки в залежності від браку знання і виховання можуть таїти загрозу для індивіда і суспільства. Вона можлива через придушення колективно-несвідомої сутності психіки науково-практичною експансією європейського Я (загроза невротичних проривів архетипів в раціональні структури Я і неврозів десакралізованої свідомості). Загрозливі і крайнощі в поширенні східних релігійно-містичних культів, які розчиняють особистісне начало Я. Тому психоаналіз як адекватне тлумачення архетипічної символіки здатен урівноважувати всі компоненти психіки людини.

Основні роботи: «Вибрані праці з аналітичної психології», «Архетипи колективного несвідомого», «Психологічні типи».

ПСИХІКА З ЕНЕРГЕТИЧНОЇ ТОЧКИ ЗОРУ

Ми хочемо надати поняттю «лібідо» дійсно належне значення, а саме значення енергетичне, для того, щоб енергетично розуміти живе здійснення і замінити стару «взаємодію» абсолютно еквівалентними відношеннями. Ми не повинні хвилюватися, якщо нам докорятимуть у віталізмі. Ми також далекі від віри в специфічну життєву силу, як і від інших метафізичних світоглядів. «Лібідо» — саме такою повинна бути назва енергії, яка виявляється у життєвому процесі і суб'єктивно сприймається як прагнення і бажання. Такий погляд навряд чи потребує захисту. Таким чином, ми тільки приєднуємося до могутньої течії часу, яка прагне енергетично зрозуміти світ явищ. Нехай задовольняться вказівкою на те, що все, аперцеповане нами, можна зрозуміти як дію сил.

У різноманітності явищ природи ми бачимо воління, лібідо у найрізноманітніших застосуваннях і утвореннях. На стадії дитинства лібідо перш за все виявляється у формі інстинкту годування, який обслуговує зростання тіла. Повільно разом з поступовим розвитком тіла відкриваються нові сфери застосування лібідо. Останньою важливою сферою застосування є сексуальність.

З описової точки зору психоаналіз бачить численність потягів і серед них як часткове явище — сексуальне, крім

того він визнає деякі лібідозні припливи і в несексуальних потягах.

Інакше з генетичної точки зору. Тут вбачається виникнення численності потягів з відносної єдності, з лібідо: від лібідо, що обслуговує функцію розмноження, постійно відокремлюються і приєднуються до нових форм його вияву лібідозні припливи.

СТРУКТУРА НЕСВІДОМОГО

Згідно з моїм поглядом, у несвідомому розрізняються два відділи. Один з них я називаю несвідомим особистим. Воно включає весь психічний зміст, що забувається протягом життя. Його сліди постійно залишаються у несвідомому, навіть якщо їх свідоме сприйняття стає неможливим. Крім того, особисте несвідоме вміщує всі підсвідомі враження і сприйняття, які не заряджені достатньою часткою енергії, щоб досягти свідомості. Сюди належать ті несвідомі комбінації уявлень, які надто слабкі і неясні, щоб стати свідомими. Нарешті, особисте несвідоме включає весь психічний зміст, що сполучений з свідомою установкою. Він уявляється недосяжним, головним чином, внаслідок його моральних, естетичних і інтелектуальних недоліків. Для людини неможливо постійно відчувати і думати піднесено, правильно і правдиво; прагнучи підтримати ідеальну установку, вона автоматично витісняє все те, що для неї не підходить. Якщо якась одна функція, наприклад мислення, розвинута у високій мірі і переважає у свідомості, то функція відчуття звичайно виявиться витісненою у несвідоме.

Другий відділ несвідомого — так зване надособисте, або колективне несвідоме. Зміст цього колективного несвідомого не особистий, а колективний, іншими словами, належить не одній якійсь особі, а щонайменше цілій групі осіб; звичайно він є належністю цілого народу або, нарешті, всього людства. Зміст колективного несвідомого не набувається протягом життя однієї людини, його складають природжені інстинкти і первісні форми осягнення — так звані архетипи, або ідеї. Дитина хоча і не має природжених уявлень, але має високорозвинутий мозок, який надає можливість певним чином функціонувати. Мозок успадкований нами від предків. Це органічний результат психічних і нервових функцій всіх предків даного суб'єкта. Таким чином, дитина, входячи у життя, вже має ор-

ган, що готовий діяти саме так, як діяли подібні йому органи у минулі віки. У мозку закладені преформовані¹ інстинкти, а також і первісні типи, або образи, основи, згідно з якими здавна формувалися думки і почуття нового людства, що включали все величезне багатство міфологічних тем. Звичайно, нелегко довести наявність колективного несвідомого у нормальної людини, однак явні сліди міфологічних образів можна знайти у сновидіннях. Існування колективного несвідомого найлегше прослідкувати у відомих випадках розумового розладу, особливо при шизофренії. Тут ми знаходимо іноді вражаючу кількість міфологічних образів. У деяких хворих з'являються символічні ідеї, які неможливо пояснити досвідом їхнього суб'єктивного життя, а тільки історією розуму всього людства. У таких випадках виявляється дещо подібне до первісного міфологічного мислення, що розкривається у певних, належних йому первісних формах, які не схожі з нормальним мисленням, при якому постійно застосовується особистий досвід.

Особисте несвідоме включає комплекси, що належать суб'єктові і утворюють невід'ємну частину його психічного життя. Якщо якийсь комплекс, що повинен бути поєднаним з «Я», стає несвідомим завдяки витісненню або зменшенню його потенційності, то даний суб'єкт зазнає відчуття втрати; коли ж втрачений начебто комплекс знов стає свідомим завдяки, наприклад, психотерапевтичному лікуванню, то у його носія з'являється прилив психічної енергії. Неврози часто виліковуються цим шляхом. Якщо ж комплекс колективного несвідомого поєднується з «Я», то даний суб'єкт буває вражений незвичністю його змісту. Останній відчувається ним як щось жахливе, надприродне, часто як загрожуюче. Іноді він може викликати і відчуття допомоги надприродних сил, а найчастіше виявляється шкідливим, хворобливим і призводить до дійсної фізичної хвороби чи до психічного відчуження від нормального життя. Індивідуальна свідомість завжди змінюється за своїм характером завдяки поєднанню з цим змістом, що повинен у нормальному порядку залишатися несвідомим. Якщо лікареві вдається вилучити подібне хворобливе поєднання із свідомості, то хворий відчуває полегшення, бо звільняється від тягара, що тиснув на нього. Раптове вторг-

¹ Преформація — це вчення про наявність в статевих клітинах сформованих зародків.— *Прим. упоряд.*

нення подібного чужого змісту часто має місце на перших стадіях шизофренії. У хворого трапляються химерні думки, все навкруги змінюється, обличчя навколишніх людей здаються чужими і спотвореними тощо.

Зміст особистого несвідомого видається нам частиною власної психіки, зміст же колективного несвідомого здається для неї чужим, наче привнесеним ззовні. Зворотне введення у психіку особистого комплексу часто полегшує і зцілює, між тим вторгнення комплексу колективного несвідомого найчастіше є неприємним і навіть небезпечним явищем. Подібний комплекс здається чимось надприродним, іншими словами, він супроводжується відчуттям шанобливого страху. Відповідність цієї теорії первісним віруванням у душі і духів очевидна: душі відповідають комплексам особистого несвідомого, духи — комплексам колективного несвідомого. Наукова точка зору прозаїчна, оскільки вона називає «психологічними комплексами» істот, які викликають шанобливий страх, що шановані як надприродні і що живуть в затінні первісних лісів. Але, зваживши на незвичайну роль, що відігравала в історії людства віра у душі і духів, не можна задовольнятися простим фактом існування подібних комплексів, треба вивчати їх і далі.

Існування комплексів легко доводиться дослідженням асоціацій. Дослід цей досить простий: той, хто його проводить, говорить якесь слово випробуваному, а той у відповідь повинен не гаючись назвати першу ж асоціацію, що спала на думку. Час реакції, тобто проміжок часу між словом-подразником і відповіддю, вимірюється хронометром. Можна було б очікувати, що всі прості слова викликають відповідно коротку реакцію, всі ж складні або рідко вживані слова — більш тривалу. В дійсності тривалість часу реакції залежить не стільки від цього, скільки від інших причин. Досить тривала реакція іноді несподівано викликається зовсім простим словом-подразником, іноді той самий суб'єкт без затримки відповідає на досить незвичні слова-подразники. Старанне вивчення індивідуальної психології випробуваних суб'єктів привело мене до висновку, що збільшення часу реакції викликається наявністю відчуття, асоційованого зі словом-подразником або ж з відповіддю. Саме ж відчуття завжди викликане тим, що слово-подразник «зачепило» якийсь комплекс. Тривалий час реакції — не єдиний симптом, що виявляє існування комплексу.

Комплекси, що виявляються дослідженням асоціацій, звичайно відносяться до обставин, котрі випробуваний суб'єкт волів би приховати; обставини ці часто мають бо-лісний характер і навіть не усвідомлюються випробува-ним суб'єктом. Коли слово-подразник зачіпає комплекс, асоціації іноді не виникають взагалі. Іноді ж вони, навпа-ки, постають у такій кількості, що моментальний вибір неможливий. Звідси й випливає порушення реакції, що виявляється різними симптомами, окрім продовження її часу. Більше того, якщо ми, скінчивши весь ряд дослідів, примусимо випробуваного повторити дані ним відповіді, то помітимо, що нормальні реакції він запам'ятовує; ті ж, що пов'язані з комплексом, легко забуваються.

Виходячи з цих фактів, можна підсумувати властиво-сті автономних комплексів. Комплекс викликає певний розлад розумової реакції, завдяки йому відповіді затри-муються або перекручуються; він викликає невідповідну реакцію або згладжує спогад про дану відповідь. Комплекс втручається у свідомість і розладжує наші наміри, тому ми називаємо його автономним. Досліджуючи нервово- або душевнохворих суб'єктів, ми бачимо, що комплекс, який розладжує реакцію, належить власне до головного змісту психічної хвороби. Ці комплекси не тільки розладжують експериментальні реакції, але й спричинюють хворобли-вий стан. Я досліджував деякі випадки, в яких випробу-ваний відповідав на відомі слова-подразники безладними і начебто безглуздими словами, що вихоплювалися в ньо-го всупереч його свідомим намірам, наче його вустами промовляла чужа для нього істота. Подібні слова вихо-дять з несвідомого комплексу. Комплекси, що збуджують-ся зовнішніми подразниками, здатні викликати раптову розгубленість або сильну емоцію, депресію, стан страху і всілякі душевні розлади. Дії комплексів подібні до дій незалежних істот, так що первісні теорії духів чудово зма-льовують, формулюють такі комплекси.

Цю паралель можна розвинути і далі. Деякі комплек-си виникають завдяки важким переживанням, що заподі-юють психічні рани, які не загоюються роками. Нерідко важке переживання витісняє певні якості, що необхідні для життя. Це породжує комплекс в особистому несвідомо-му. Первісна людина справедливо дивиться на це як на втрату душі, бо при цьому дійсно зникає певна частина психіки. Багато комплексів виникає саме цим шляхом.

Але існує не менш важливе джерело комплексів. Тіль-

ки що описане джерело зрозуміле без зусилля, оскільки належить до свідомого життя, інше ж є темним і в ньому важко розібратися, тому що воно залежить від сприйняття і вражень, що впливають з колективного несвідомого. Ця особа звичайно не усвідомлює, що такі сприйняття впливають з несвідомого: вони уявляються їй викликаними зовнішніми конкретними фактами. Таким чином, вона раціоналізує внутрішні враження, природа яких для неї невідома. Насправді ж ці враження є ірраціональним ідейним змістом її власного розуму, якого вона раніше ніколи не усвідомлювала; він не породжується якимось зовнішнім досвідом.

АРХЕТИПИ КОЛЕКТИВНОГО НЕСВІДОМОГО

Гіпотеза колективного несвідомого стосується тих понять, які спочатку здаються дивними, але потім в міру їх застосування перетворюються мало не на звичні, як це трапилося з поняттям несвідомого.

Після того як філософська ідея несвідомого, що зустрічалася головним чином у Г. Каруса і Е. фон Гартмана, ледве не загинула під хвилею матеріалізму і емпіризму, не залишивши після себе значних слідів, вона знов поволі виникла у науковій, природничо орієнтованій медичній психології. Спочатку поняття несвідомого застосовувалося для визначення витісненого і забутого змісту. Вже у Фрейда — хоча це досить метафорично — несвідоме виступає як діючий суб'єкт і, по суті, є не чим іншим, як зоною саме такого витісненого і забутого змісту, і тільки завдяки цьому має практичне значення. Згідно з цим поглядом несвідоме має виключно особисту природу, хоча, з іншого боку, вже Фрейд визнавав архаїчно-міфологічний характер несвідомого.

До певної міри поверхневий шар несвідомого, безсумнівно, є особистим. Ми називаємо його «особисте несвідоме». Воно ґрунтується на більш глибокому шарі, що не є продуктом особистого досвіду, а природжений людині. Цей більш глибокий шар — так зване колективне несвідоме. Я обрав вислів «колективне», тому що це несвідоме не індивідуальної, а загальної природи, тобто воно на протилежність особовій психіці має один і той же зміст і форми поведінки — всюди і у всіх індивідів. Іншими словами, воно ідентичне у всіх людей і утворює існуючу у кожному загальну психічну основу надособової природи.

Існування певного психічного змісту виявляється лише через усвідомлення цього змісту. Тому ми можемо говорити про несвідоме лише остільки, оскільки у змозі показати його зміст. Змістом особового несвідомого є головним чином чуттєві комплекси, які утворюють інтимність душевного життя. Зміст же колективного несвідомого утворюють так звані архетипи. Для наших цілей таке позначення є точним і корисним, тому що воно показує, що в разі колективного несвідомого змісту мова йде про архаїчні, або первісні образи, тобто про всезагальні образи, що існують з давніх часів. Вираз «колективні уяви», які Леві Брюль застосував для позначення символічних фігур примітивного світогляду, без зусиль можна віднести до несвідомого змісту, тому що воно стосується мало не того ж самого предмета. У названих примітивних родових вченнях архетипи постають в особливій варіації. Зрозуміло, вони тут не є змістом несвідомого, а перетворилися вже в усвідомлені формули, які засвоюються більшою частиною у формі релігійного вчення, що є типовим виявом передачі колективного змісту, що первісно виник з несвідомого.

Іншим виявом архетипу є міф і казка. Однак тут йдеться про специфічні форми, що передавалися від покоління до покоління з стародавніх часів. Тому поняття архетипу може бути застосоване лише до колективних уявлень, оскільки воно означає тільки той психічний зміст, який ще не зазнавав ніякої свідомої обробки і, отже, є безпосередньою душевно-психічною данністю. В такому розумінні архетип значно відрізняється від історично сталих і вироблених формул. Як правило, саме на найвищих ступенях релігійних вчень архетипи з'являються в оформленні, яке надзвичайно виявляє оцінюючий і обмірковуючий вплив свідомої обробки. Навпаки, їхній безпосередній вигляд, що вражає нас у сновидіннях і мареннях, має багато індивідуального, незрозумілого і навіть наївного, як наприклад у міфі. Архетип являє, по суті, несвідомий зміст, який замінюється у процесі його становлення свідомим і чуттєвим, і притому в душі тієї індивідуальної свідомості, в якій він з'являється.

Що є архетипом, було досить ясно сказано, коли розповідалося про його зв'язок з міфом, релігійним вченням і казкою. Справа ускладнюється, коли ми хочемо відповісти на запитання, що таке архетип з психологічної точки зору. Те, що міфи в першу чергу є психічними маніфес-

таціями, в яких постає сутність душі, раніше не визнавалося. Примітивна мало хвилювало об'єктивне пояснення очевидних речей, скоріше, він мав нагальну потребу, або, краще сказати, що душа несвідомо незборимо пратнула асимілювати весь зовнішній чуттєвий досвід з подіями свого душевного життя. Примітиву недостатньо бачити сонце, що сходить і заходить,— це зовнішнє спостереження має стати одночасно психічною подією, тобто сонце у своєму перетворенні повинно представляти для нього долю бога або героя, який, по суті, не живе ніде, окрім як у душі людини. Всі міфологізовані процеси природи, такі, як літо і зима, фази місяця, період дощів тощо, є лише алегоріями об'єктивного досвіду, вони є символічним виразом внутрішньої і несвідомої драми душі, яка завдяки проекції, тобто, будучи перенесена на події природи, стає зрозумілою для людської свідомості.

Примітивна людина вражає суб'єктивністю свого усвідомлення світу. Якщо погодитися з таким припущенням, то ми повинні свіввідносити міфи з психічним світом цієї людини. Її пізнання природи висловлюється мовою несвідомих психічних процесів. В тому, що останні є несвідомими, полягає причина, чому раніше, пояснюючи міф, не зверталися до душі. Просто не знали, що душа містить всі ті образи, з яких колись виникли міфи, не знали, що наше несвідоме — це діючий і страждаючий суб'єкт, драму якого примітивна людина знаходила по аналогії у всіх великих і малих процесах природи.

В процесі моїх досліджень, присвячених структурі несвідомого, я був змушений провести логічне розрізнення між душею і психікою. Під психікою я розумів сукупність всіх психічних процесів, як свідомих, так і несвідомих. Під душею ж я розумію певний відмежований комплекс функцій, який найкраще за все можна було б охарактеризувати як «особистість». Для більш точного опису того, що я розумію при цьому, я змушений залучити деякі віддалені точки зору. Так, особливості явища сомнамбулізму (роздвоєння характеру, розщеплення особистості), в дослідженні якого головна заслуга належить французьким вченим, привели нас до тієї точки зору, згідно з якою в одному й тому ж індивідуумі може бути мов би «декілька осіб»...

Більш проникливого психологічного спостереженню вдається без особливих зусиль побачити наявність хоча б зародкових слідів розщеплення характеру навіть у нор-

мальних індивідуумів. Достатньо, наприклад, уважно стежити за кимось при різних обставинах, щоб відкрити, як різко змінюється його особистість при переході з одного середовища до іншого, причому кожного разу виявляється різко окреслений і явно відмінний від попереднього характер. Певне середовище потребує й відповідної установки. Чим довше й частіше така установка потребується, тим скоріше вона стає звичною. Люди в основному змушені бувати у двох, цілковито різних середовищах: у домашньому колі, в сім'ї і у діловому житті. Ці два зовсім різних середовища потребують двох цілком різних установок, що обумовлюють роздвоєння характеру.

Відповідно до соціальних умов і необхідності соціального характеру орієнтується, з одного боку, на очікування і вимоги ділового оточення, з іншого боку, на соціальні наміри і прагнення самого суб'єкта. Звичайно домашній характер складається згідно з душевними запитами і його потребами у комфорті. Буває так, що люди у суспільному житті надзвичайно енергійні, хоробрі, уперті і безсоромні, вдома і в сім'ї виявляються добродушними, м'якими, поступливими і слабкими. Який же характер є істинним, де ж дійсна особа?

На це запитання часто буває неможливо відповісти. Тому ми з повним правом можемо обговорювати питання про дисоціацію особи як проблему нормальної психології. На мою думку, якщо продовжити наше дослідження, на поставлене запитання слід відповідати так, що у такої людини взагалі відсутній справжній характер, що вона взагалі не індивідуальна, а колективна, тобто відповідає загальним обставинам і загальним очікуванням. Якби вона була індивідуальною, вона мала б один і той же характер при всій розбіжності в установках. Вона не була б тою ж самою кожній даній установці і не могла б, та й не хотіла б, перешкоджати тому, щоб її індивідуальність виявлялася так і не інакше як в одному, так і в іншому стані. В дійсності вона індивідуальна, — як і будь-яка істота, — але тільки несвідомо. Своїм більш або менш повним ототожненням з кожною даною установкою вона обманює, принаймні, інших, — а часто й саму себе — відносно того, який її справжній характер, вона одягає маску, про яку їй відомо, що вона відповідає, з одного боку, її власним намірам, з іншого боку, запитам і поглядам її оточення, причому переважає то один, то інший момент. Цю маску, а саме установку, що приймається для даного

випадку, я назвав «персоною», термін, яким називалася маска давнього актора. Того, хто ототожнюється з маскою, я називаю «персональним» («особистим») у протилежність «індивідуальному»).

Обидві установки вищенаведеного прикладу суть дві колективні «особи», яких ми просто поєднаємо одним ім'ям,— «персона». Справжня індивідуальність відмінна від них обох. Отже, «персона» є комплексом функцій, що створилися на основі пристосування або необхідної зручності, але аж ніяк не тотожних з індивідуальністю. Комплекс функцій, що утворює «персону», відноситься виключно до об'єктів.

Внутрішня особа є той вид і спосіб відношення до внутрішніх психічних процесів, що притаманний даній людині, це є та внутрішня установка, той характер, яким вона звернена до несвідомого. Зовнішню установку, зовнішній характер, я визначаю словом «персона»; внутрішню установку — терміном «душа». В тій мірі, в якій установка звична, вона є більш або менш усталеним комплексом функцій, з яким «Я» може бути ототожнене. Мова відбиває це пластично: коли хто-небудь у відомих положеннях має певну звичну установку, то звичайно кажуть: «Він зовсім інший, коли робить те чи інше». Цим розкрита самостійність комплексу функцій звичної установки. Все виглядає так, наче інша особа оволодіває індивідумом, наче «в нього вселяється інший дух». Внутрішня установка, душа, потребує такої ж самостійності, яка дуже часто відповідає зовнішній установці. Це один із найскладніших аспектів виховання — змінити «персону», зовнішню установку. Але також важко змінити й душу, тому що звичайно її структура так міцно згуртована, як і структура «персони». Подібно до того як «персона» є істота, що утворює нерідко весь видимий характер людини і у відомих випадках незмінно супроводжує його протягом всього життя, так і душа її є певним чином обмежена «істота», що має часом незмінно стійкий і самостійний «характер». Тому нерідко душа чудово піддається характеристиці і опису.

Що стосується «характеру» душі, то, виходячи з мого досвіду, можна встановити загальне положення, що вона в цілому доповнює зовнішній характер. Досвід вказує нам, що душа звичайно включає всі ті загальнолюдські якості, яких бракує свідомій установці. Тиран, якого переслідують тяжкі сні, темні передчуття і внутрішні страхи, є

типовою фігурою. Зовні безсоромний, жорстокий і неприступний, внутрішньо він піддається кожній тіні, підкоряється кожній примсі так, неначе він несамостійна істота. Отже, душа його має ті загальнолюдські якості визначеності і слабкості, яких зовсім позбавлена його зовнішня установка, його «персона». Якщо «персона» інтелектуальна, то душа, напевне, сентиментальна. Доповнюючий характер душі стосується також і статевого характеру. Жінка, що є у високій мірі жіночною, має мужню душу, мужній чоловік має жіночну душу. Ця протилежність виникає внаслідок того, що, наприклад, чоловік є не в повній мірі і не у всьому мужнім, але має (у нормі) і деякі жіночі риси. Чим більш мужньою є його зовнішня установка, тим більше з неї витравлені всі жіночі риси, тому вони проявляються в його душі. Ця обставина пояснює, чому саме дуже мужні чоловіки схильні до характерних слабкостей: до імпульсів несвідомого вони відносяться по-жіночому податливо і легко підкоряються їхньому впливу. Навпаки, саме найжіночніші жінки часто опиняються у певних внутрішніх питаннях невинними, настійливими і упертими, виявляючи ці якості у такій інтенсивності, яка зустрічається лише у зовнішній установці чоловіків. Ці чоловічі риси, виключені з зовнішньої установки жінки, стали у неї якостями душі. Тому, коли ми говоримо у чоловіків про душу, то у жінки ми мусимо по справедливості говорити про дух, щоб дати жіночій душі правильне ім'я.

Подібно до того як «персона», що виражає пристосування до середовища, є за загальним правилом значною мірою сформованою під впливом середовища, так душа виявляється оформленою під значним впливом несвідомого і його якостей. Як «персона» у первісному середовищі майже неминуче приймає первісні риси, так душа переймає, з одного боку, архаїчні риси несвідомого, а з іншого боку, його символічно-перспективний характер. Звідси виникають та «повнота передчуттів» і той «творчий» характер, що притаманні внутрішній установці.

«Я», на мій погляд, є комплексом уявлень, який утворює для мене центр мого поля свідомості і який виявляється безперервним і тотожним самому собі. Тому я й кажу про комплекс «Я». Цей комплекс є настільки ж змістом свідомості, наскільки і умовою свідомості, бо психічний елемент усвідомлено мною у тій мірі, в якій він віднесений до комплексу «Я». Однак, оскільки «Я» є лише центром мого поля свідомості, воно не тотожне з моєю пси-

хікою в цілому, а є лише комплексом серед інших комплексів. Тому я розрізняю «Я» і самість, оскільки «Я» є лише суб'єктом моєї свідомості, самість же є суб'єктом всієї моєї психіки, отже, і її несвідомої сфери. У цьому розумінні самість була б (ідеальною) величиною, що включає в себе «Я». Самість часто з'являється у несвідомих фантазіях у вигляді ідеальної особи, наприклад як Фауст у Гете.

Фромм Е.

ВТЕЧА ВІД СВОБОДИ¹

Фромм Еріх (1900—1980) — німецький філософ, психолог та соціолог, представник неофрейдизму. Критично переглянув біологізаторську тенденцію у теорії психоаналізу З. Фрейда, за яким несвідоме цілком вичерпується сексуальністю. На відміну від засновника фрейдизму, Е. Фромм пов'язує несвідоме із соціокультурними факторами — конфліктами, деперсоналізацією особистості, споживацтвом, відчуженням. Вивчає реакції суспільних груп на перелічені фактори і знаходить, що вони складають певну цілісність. Її він і називає «соціальним характером», що формується спільним для групи способом буття в свідомих та несвідомих переживаннях. Зміна умов призводить до зміни соціального характеру, тобто до появи нових потреб, тривог, конфліктів. Останні породжують нові ідеї, готуючи людей до сприйняття цих ідей. Усвідомлені ідеї, в свою чергу, оновлюють соціальний характер, посилюючи його, і спрямовують діяльність у нове русло.

Е. Фромм аналізує тенденції розвитку західної цивілізації в плані автентичності людського існування. Мислитель переконаний, що гуманістичний психоаналіз здатен поновити гармонію між особою і суспільством, подолати уявне існування у відчужених відносинах, що надасть можливість людині реалізувати свою сутність.

¹ Фрагменти однойменного твору Е. Фромма упорядкував В. М. Тарасенко. Переклад фрагментів здійснено за виданням: Фромм Э. Бегство от свободы.— М.: Прогресс, 1989. С. 230—247.— *Прим. упоряд.*

Основні твори: «Шляхи з хворого суспільства», «Мати чи бути?», «Втеча від свободи», «Анатомія людської деструктивності», «Мистецтво кохання».

ЛЮДСЬКИЙ ХАРАКТЕР І СОЦІАЛЬНИЙ ПРОГРЕС

Вивчаючи реакції певної соціальної групи, ми маємо справу зі структурою особистості членів цієї групи, тобто окремих людей; однак при цьому нас цікавлять не ті індивідуальні особливості, які відрізняють цих людей одне від одного, а ті загальні особливості особистості, що характеризують більшість членів даної групи. Цю сукупність рис характеру, що є загальною для більшості, можна назвати соціальним характером. Напевне, що соціальний характер менш специфічний, ніж характер індивідуальний. Описуючи останній, ми маємо справу з усією сукупністю рис, що у своєму поєднанні формують структуру особистості того чи іншого індивіда. До соціального характеру входить лише *та сукупність рис характеру, яка є у більшості членів даної соціальної групи і яка виникла в результаті спільних для них переживань і спільного способу життя*. Хоча завжди є «ті, хто відхиляється», із зовсім іншим типом характеру, структура особистості більшості членів групи являє собою лише різні варіації розвитку одного й того ж «ядра», яке складається із спільних рис характеру; такі варіації виникають за рахунок випадкових факторів народження і життєвого досвіду, оскільки ці фактори є різними для різних індивідів. Якщо ми бажаємо повніше зрозуміти одного індивіда, то саме ці елементи, що розрізняють, мають найбільше значення. Але якщо ми бажаємо зрозуміти, яким чином людська енергія спрямовується у певне русло і працює як виробнича сила при певному суспільному устрої, то основну увагу треба приділити характеру соціальному.

Поняття соціального характеру є ключовим для розуміння суспільних процесів. Характер — у динамічному значенні аналітичної психології — це специфічна форма людської енергії, що виникає в процесі динамічної адаптації людських потреб до певного способу життя у певному суспільстві. Характер визначає думки, почуття і вчинки індивіда. Відносно думок у це важко повірити, тому що всі ми поділяємо традиційне переконання, начебто мис-

лення є суцільно інтелектуальним актом, що не залежить від психічної структури особистості. Однак це переконання невірне, а якщо мислення відноситься не до емпіричних маніпуляцій з конкретними об'єктами, воно тим більш є невірним: осмислення етичних, філософських, політичних, психологічних або соціальних проблем — незалежно від чисто логічних операцій — в значній мірі зазнає впливу психічної структури мислячої особи. Це справедливо і відносно окремих понять — таких, як любов, справедливість, рівність, самопожертвування тощо, — і відносно цілих доктрин або політичних систем. Кожне таке поняття, кожна доктрина містить у собі певну емоційну основу, яка визначається будовою характеру даного індивіда.

Той факт, що ідеї мають емоційну основу, надзвичайно важливий, оскільки це є ключ до розуміння духу будь-якої культури. Різні суспільства — або класи у суспільстві — мають специфічний характер, на основі якого розвиваються і набирають сили різні ідеї. Наприклад, ідея праці й успіху як головних цілей життя змогла захопити сучасну людину лише через її самотність і сумніви. Спробуйте викликати ідею безперервних зусиль і прагнення успіху у індійців з публо чи мексиканських селян — вас просто не зрозуміють; навряд чи зрозуміють, про що ви говорите на їхній мові, тому що у цих людей зовсім інша будова характеру. Саме так Гітлер і та частина населення Німеччини, що має аналогічну структуру особистості, цілком фанатично впевнені, що кожен, хто вважає, що людство спроможне скасувати війни, — є або безнадійним дурнем, або нахабним брехуном. Внаслідок їхнього соціального характеру життя без страждань і бідувань для них немислиме, як рівність і свобода.

Часто трапляється, що певна соціальна група на рівні свідомості сприймає якісь ідеї, але в дійсності ці ідеї не зачіпають всієї натури членів цієї групи через особливості їхнього соціального характеру; такі ідеї залишаються лише набором усвідомлених принципів, але в критичний момент люди виявляються неспроможними діяти згідно зі своїми принципами. Прикладом може бути робітничий рух в Німеччині, коли нацизм одержав перемогу. Ще коли Гітлер не прийшов до влади, переважна більшість німецьких робітників голосувала за соціалістів та комуністів і вірила в ідеї цих партій, тобто ідеї ці були досить поширені. Але наскільки глибоко вони були засвоєні — це зовсім інша справа. Натиск нацизму не зустрів опору з бо-

ку його політичних супротивників, оскільки більшість з них не була готовою боротися за свої ідеї. Багато прихильників лівих партій — хоча вони вірили у свої партійні програми, доки ті користувалися впливом, — легко були приборкані, коли настав критичний момент. Детальний аналіз структури особистості німецьких робітників виявляє одну з причин — хоча, звичайно, не єдину — такого явища: багато з них мали ряд особливостей того типу особистості, який ми назвали авторитарним. В них глибоко вкорінилися шана до влади і сум за нею. Багато з цих робітників внаслідок такої структури особистості насправді зовсім не хотіли того, до чого їх закликав соціалізм: власної незалежності всупереч владі і солідарності всупереч ізоляції індивіда. Одна з помилок радикальних лідерів полягала в тому, що вони переоцінювали силу своїх партій: вони бачили, наскільки поширені їх ідеї, і не помітили, наскільки поверхово ці ідеї засвоєні.

У протилежність такій картині наш аналіз протестантизму і кальвінізму показав, що ці доктрини дуже глибоко захопили їх послідовників, тому що відповідали запитам і сподіванням, що закладені в характері тих людей, кому були адресовані нові релігії. Іншими словами, *ідея може стати могутньою силою лише тоді, коли вона відповідає специфічним потребам людей даного соціального характеру.*

Структура особистості визначає не тільки думки і почуття людини, але і її вчинки. Заслуга цього відкриття належить Фрейдю, хоча його теоретичне обґрунтування хибне. Що діяльність людини визначається домінантними тенденціями структури особистості — це цілком очевидно у невротиків. Коли людина відчуває потребу рахувати вікна будинків або каміння на бруківці, неважко зрозуміти, що в основі цієї потреби знаходяться якісь примусові внутрішні потяги. Але дії нормальної людини, як можна припустити, визначаються лише розумними міркуваннями і умовами реального життя. Однак за допомогою методів споглядання, що були введені психоаналізом, вдається встановити, що і так звана раціональна поведінка в значній мірі визначається структурою особистості індивіда. Ми вже зустрічалися з ілюстрацією цієї залежності, коли розглядали значення праці для сучасної людини. Нестримне прагнення до безперервної діяльності викликане самотністю і тривогою. Таке спонукування до праці відсутнє в інших культурах, де люди працювали в міру необхідно-

сті, не підганялися додатковими внутрішніми силами. Оскільки в наш час у всіх нормальних людей прагнення до праці приблизно однакове, оскільки, крім того, напружена праця їм необхідна, аби вижити, легко випустити з уваги ірраціональний компонент цієї тенденції.

Тепер слід поставити питання, якою є функція соціального характеру в житті індивіда і суспільства. У першому разі відповідь проста. Якщо характер індивіда більшменш збігається з соціальним характером, то домінуючі прагнення індивіда спонукають його робити саме те, що необхідно і бажано в специфічних соціальних умовах його культури. Наприклад, коли людина поійнята пристрастю до накопичування і відразую до всякої надмірності, така риса характеру може бути вельми корисною для неї, якщо це дрібний крамар, що повинен заощаджувати. Поряд з цією економічною функцією риси особистості мають й іншу, не менш важливу функцію — чисто психологічну. Людина, для якої накопичування є потребою, вкоріненою в її особистості, отримує і глибоке психологічне задоволення від можливості вчиняти згідно з цією потребою; вона виграє не тільки в економічному плані, а й психологічно. В цьому легко переконатися, спостерігаючи, наприклад, жінку з низів середнього класу на ринку: зекономивши на покупці два центи, вона буде відчувати щастя, як і людина з іншим типом особистості, що відчуває чуттєву насолоду. Таке психологічне задоволення з'являється у людині не тільки тоді, коли вона сама діє згідно з прагненнями, що кореняться у структурі її характеру, а й коли читає або слухає виклад ідей, близьких їй з тієї ж причини. Для авторитарної особистості надзвичайно притягальні ідеологія, яка зображує природу як могутню силу, якій належить підкорятися, або промова, що містить садистські зображення політичних подій; читаючи або слухаючи це, людина з таким типом особистості відчуває психологічне задоволення. Таким чином, для нормальної людини суб'єктивна функція її соціального характеру полягає в тому, щоб спрямовувати дії відповідно до її практичних потреб і давати їй психологічне задоволення від діяльності.

Якщо розглядати соціальний характер з точки зору його функції у суспільному процесі, то ми повинні почати з того ж твердження, яке було встановлене з приводу функції соціального характеру для індивіда: пристосовуючись до соціальних умов, людина розвиває у собі ті

риси характеру, які спонукають її *бажати* діяти саме так, як їй *доводиться* діяти. Якщо структура особистості більшості людей даного суспільства, тобто соціальний характер, пристосована до об'єктивних завдань, які індивід повинен виконувати в цьому суспільстві, то психологічна енергія людей перетворюється у продуктивну силу, необхідну для функціонування даного суспільства. Розглянемо приклад з інтенсивністю праці. Наша сучасна промислова система потребує, щоб основна частина нашої енергії була спрямована на працю. Якби люди працювали тільки під тиском зовнішньої необхідності, то виникав би розрив між тим, чого вони бажать, і тим, що вони повинні робити; це знижувало б продуктивність їхньої праці. Але динамічна адаптація особи до соціальних вимог призводить до того, що енергія людини набуває форм, які спонукають її діяти згідно з специфічними вимогами економіки. Сучасну людину не доводиться приневолювати працювати так інтенсивно, як вона це робить; замість зовнішнього примушування в неї існує внутрішня потреба у праці, психологічне значення якої ми проаналізували вище. Іншими словами, замість підкорення відкритій владі людина створила в собі внутрішню владу — совість чи обов'язок, — яка керує нею настільки ефективно, як ніколи не змогла б ніяка зовнішня влада. Таким чином, соціальний характер інтеріоризує зовнішню необхідність і тим самим мобілізує людську енергію на виконання завдань даної соціально-економічної системи.

Отже, якщо в характері вже розвинулись певні потреби, то відповідна цим потребам поведінка одночасно викликає і психологічне задоволення, і дає практичну користь у плані матеріального успіху. Доки і поскільки суспільство забезпечує індивіду задоволення в обох цих сферах одночасно, наявною є ситуація, в якій психологічні сили *цементують* соціальну структуру. Однак рано чи пізно виникає розрив. Традиційна будова характеру ще існує, але виникають нові економічні умови, за яких колишні риси особистості стають непотрібними. Люди прагнуть діяти відповідно до будови свого характеру, але при цьому їхня поведінка або перетворюється у перешкоду для досягнення економічних цілей, або вони просто не в змозі діяти згідно зі своєю «природою». Що ми маємо на увазі — ілюструє структура особи колишнього середнього класу, особливо у країнах з жорсткою класовою відособленістю, таких, як Німеччина. Чесноти колишнього серед-

нього класу — економність, ощадливість, обережність, недовірливість — у сучасному бізнесі є значно менш цінними, ніж нові достоїнства, такі, як ініціативність, здатність ризикувати, агресивність тощо. Навіть якщо ці колишні чесноти десь і корисні — як у випадку з дрібним крамарем, — можливості дрібного підприємництва настільки звузилися, що лише меншість синів колишнього середнього класу спроможна успішно «використовувати» свої традиційні риси характеру в економічній діяльності. Виховання розвинуло в них ті риси характеру, які свого часу були пристосовані до соціальних умов їхнього класу; але економічний розвиток йшов швидше, ніж розвиток характеру, і розрив між еволюцією економічною і еволюцією психологічною призвів до того, що в процесі звичайної економічної діяльності психологічні потреби вже не задовольняються. Але ці психологічні потреби існують, і доводиться шукати якісь інші засоби їх задоволення. Тоді вузькоєгоїстичне прагнення до власної переваги, що характерне для низів середнього класу, переходить із особистісної площини у національну. Садистські імпульси, що колись знаходили застосування у конкурентній боротьбі, посилені фрустрацією¹ в економічній сфері, виходять на суспільно-політичну арену, а потім, звільнившись від будь-яких обмежень, знаходять задоволення у політичних переслідуваннях і у війні. Таким чином, психологічні сили, з'єднавшись з роздратуванням, що викликане загальною фруструючою ситуацією, перетворилися з цементу, який скріпляв суспільний лад, у динаміт, котрий і використали групи, що намагалися зруйнувати політичну і економічну структуру демократичного суспільства.

Досі ми не торкалися ролі виховання у формуванні соціального характеру; але, оскільки багато хто з психологів вважає методи виховання підлітка *причиною* розвитку певного характеру, доречно зробити декілька зауважень з цього приводу. Перш за все треба уточнити, що ми називаємо вихованням. Цей термін можна визначити по-різному, але з точки зору соціального процесу функція виховання, очевидно, полягає в тому, щоб підготувати індивіда до виконання тієї ролі, яку йому належить зіграти у суспільстві. Тобто виховання повинно сформуванати його характер

¹ Фрустрація — це психічний стан людини в ситуаціях, які перешкоджають задоволенню потреб, досягненню тієї чи іншої мети — *Прим. упоряд.*

таким чином, аби він наближався до соціального характеру, щоб його власні прагнення збіглися з вимогами його соціальної ролі. Система виховання у всякому суспільстві не тільки виконує таку функцію, але й визначається нею; тому структуру суспільства і структуру особистості членів цього суспільства не можна *пояснити* вихованням, що прийняте у даному суспільстві. Навпаки, само виховання членів суспільства визначається вимогами, що випливають із соціально-економічної структури даного суспільства. Однак методи виховання надзвичайно важливі, їх можна розглядати як засоби, за допомогою яких соціальні вимоги перетворюються у власні якості людей. Хоча методи виховання і не є причиною формування певного соціального характеру, вони служать одним з механізмів, що формують цей характер. У цьому значенні знання і розуміння методів виховання — важлива складова частина загального аналізу кожного суспільства.

Сказане справедливо й відносно сім'ї, яка є одним із секторів виховного процесу. Фрейд показав, що вирішальний вплив на формування особи мають ранні переживання дитини. Якщо це вірно, то як можна зрозуміти твердження, що дитина, яка має дуже мало контактів із суспільством (в усякому разі, в нашій культурі), все-таки формується суспільством? Відповідь полягає в тому, що батьки — за деякими винятками — не тільки застосовують шаблони виховання, що прийняті у суспільстві, але й власною особою являють соціальний характер свого суспільства або класу. Вони передають дитині те, що можна назвати психологічною атмосферою, духом суспільства; передають вже тільки тим, що вони є такими, якими вони є; вони представники цього духу. Таким чином, *сім'ю можна вважати психологічним агентом суспільства*.

Стверджуючи, що соціальний характер формується способом життя даного суспільства, я хочу нагадати читачеві, що людина змінюється відповідно до потреб економічної і соціальної структури суспільства, але її пристосованість не безмежна. Крім певних фізіологічних потреб, задоволення яких є імперативною необхідністю, існують ще й невід'ємні психологічні властивості людини, які також потребують задоволення, фрустрація яких викликає відповідні реакції. Що ж це за властивості? Очевидно, найважливіша з них — тенденція до зростання, розвитку, реалізації здатностей, що виникають у людини в ході історії, наприклад, здатності до творчого і критичного мислення,

«тонких» емоційних і чуттєвих переживань. Кожна з цих здатностей має власну динаміку. Колись виникнувши в процесі еволюції, всі вони прагнуть, аби проявитися. Ці тенденції можуть фруструватися і пригнічуватися, але таке пригнічення призводить до нових реакцій, зокрема до появи руйнівних і симбіотичних поривань. Далі, ця загальна тенденція до зростання, яка є психологічним еквівалентом аналогічної біологічної тенденції, ймовірно, призводить до таких специфічних тенденцій, як прагнення до свободи і ненависть до пригнічення, оскільки свобода — головна умова всілякого росту. Знов-таки прагнення до свободи може бути пригнічене, зникнути із свідомості індивіда, але й у цьому випадку воно продовжує існувати у потенціальній формі, заявляючи про своє існування свідомою чи підсвідомою ненавистю, що завжди супроводжує таке пригнічення.

У нас також є підстави припускати, що прагнення до справедливості й істини є також невід'ємною властивістю людської природи, хоча й воно може бути пригнічене і перекручене, як і прагнення до свободи. Було б просто, якби ми могли спиратися на релігійну або філософську доктрину, що пояснює наявність таких тенденцій або вірою в те, що людина створена за образом і подобою бога, або відповідним законом природи. Але будувати нашу аргументацію на таких поясненнях ми не можемо. Як ми вважаємо, єдиний спосіб пояснити це прагнення до справедливості й істини полягає в аналізі всієї історії людини — як історії суспільства, так і історії індивіда. В такому аналізі ми виявляємо, що для всіх слабких справедливості і істина є головною зброєю в їхній боротьбі за свободу і розвиток. Мало того, що протягом всієї історії більшість людства була слабкішою стороною, що вимушена захищатися від сильних груп, які пригноблювали і експлуатували її; кожна окрема людина також проходить у своєму розвитку — у дитинстві — через такий період безсилля. Ми вважаємо, що в такому стані безсилля і виникають такі риси, як почуття справедливості й істини, перетворюючись у потенціальну здатність, притаманну людині взагалі. Ми прийшли, таким чином, до розуміння того факту, що, хоча особа формується основними умовами життя, хоча не існує біологічно обумовленої природи людини, людська природа має власну динаміку, яка є активним фактором еволюції соціального процесу. Ми ще не можемо точно визначити з точки зору психології, в чо-

му саме полягає ця людська динаміка, але ми повинні визнати, що вона існує. Прагнучи уникнути помилкових біологічних і метафізичних концепцій, ми не повинні припускати серйозної помилки соціологічного релятивізму, який розглядає людину як звичайну маріонетку, керовану нитками соціальних умов. Невід'ємне право людини на свободу і щастя ґрунтується на внутрішньо притаманних їй властивостях: на її прагненні до життя, розвитку і реалізації здібностей, що виникли у неї в процесі історичної еволюції.

Тут доречно повторити, в чому полягає головна відмінність між психологічним підходом, розвинутим нами, і точкою зору Фрейда. Перша відмінність полягає в тому, що ми вважаємо людську природу обумовленою головним чином історично, хоча й не применшуємо значення біологічних факторів і не думаємо, що проблема може бути правильно сформульована в термінах *протиставлення* біологічних і культурних факторів.

Друга відмінність полягає в тому, що Фрейд вважав, начебто людина є «річ у собі», закрита система; начебто природа наділила її певними, біологічно обумовленими потягами і розвиток особи є лише реакцією на задоволення або фрустрацію цих потягів. Ми ж вважаємо, що основний підхід до вивчення людської особистості повинен полягати у розумінні відношення людини до всесвіту, до інших людей, до природи і до самого себе. Ми вважаємо, що людина *одвічно* є соціальною істотою, а не самодостатньою — як думав Фрейд, — що зазнає лише вторинної потреби в інших людях заради вдоволення своїх інстинктивних потреб. Тому ми переконані, що в основі індивідуальної психології лежить психологія соціальна, або — за визначенням Саллівена — психологія міжособових взаємин; ключова проблема психології полягає не у вдоволенні або фрустрації окремих інстинктивних поривань, а у відношенні індивіда до всесвіту. Що відбувається з інстинктивними потягами людини — це аж ніяк *не вся* проблема людської особистості, а лише частина загальної проблеми її взаємодії із світом. Тому, з нашої точки зору, потреби і поривання, що виникають в відносин індивіда з іншими людьми, такі, як любов, ненависть, ніжність, симбіоз, — це основні психологічні явища; за Фрейдом, вони являють собою лише вторинні явища, результатом фрустрації або задоволення інстинктивних потреб.

Відмінність між біологічним підходом Фрейда і нашим

соціальним підходом особливо важлива у питаннях теорії особистості. Фрейд і слідом за ним, спираючись на його відкриття, Ебрехем, Джонс і інші вважали, що дитина відчуває насолоду у так званих ерогенних зонах (рот і анальний отвір) у зв'язку з процесами годування і випорожнення; що в результаті надмірної стимуляції або фрустрації (чи за рахунок природженої високої чутливості) ці ерогенні зони зберігають характер лібідо і в наступні роки, коли при нормальному розвитку головна роль повинна перейти до генітальної зони; що ця затримка, фіксація на передгенітальному рівні призводить до сублімацій і комплексу реакцій, які і входять до структури особи, стаючи складовими частинами характеру. Наприклад, у людини може бути прагнення накопичувати гроші або щось інше, *тому що* вона сублімує підсвідоме бажання затримати свій стул. Або людина може чекати всіх благ від інших людей, а не від власних зусиль, *тому що* нею керує підсвідоме бажання, щоб її годували, що сублімується у бажання отримувати допомогу, знання тощо.

Спостереження Фрейда дуже важливі, але він дав їм хибне тлумачення. Він вірно зрозумів неприборкану та ірраціональну природу «оральних» і «анальних» рис особи. Він зрозумів також, що такі поривання охоплюють всі сфери особи — і сексуальне, і емоційне, і інтелектуальне життя людини, — забарвлюючи всю її діяльність. Але він неправильно зрозумів причинний зв'язок між ерогенними зонами і рисами особи, помінявши місцями причину і наслідок. Бажання пасивно отримувати ззовні все, що людина хоче мати — любов, захист, знання, матеріальні блага, — розвивається у дитини як реакція на її досвід спілкування з іншими людьми. Якщо у цьому досвіді її відчуття власної сили підривається страхом, якщо її ініціатива і впевненість у собі паралізуються, якщо в неї розвивається, а потім пригнічується ворожість і якщо при цьому її батько або мати пропонують їй свою любов і піклування, то таке повднання формує установку, за якої дитина відмовляється від активного освоєння світу, і вся її енергія спрямовується на зовнішні джерела, від яких вона чекає в остаточному підсумку здійснення всіх своїх бажань. Така установка набуває неприборкуваного характеру, бо наполеглива, відчайдушна вимога є єдиним засобом, котрим така людина може намагатися задовольнити свої потреби. І якщо такі люди часто бачать уві сні, що їх годують, дають їм груди тощо, це пояснюється тим фактом, що рот

більш, ніж будь-який орган, підходить для виявлення ре-
цептивної установки. Але оральні відчуття не є причиною
цієї установки, а лише її виявом мовою тіла.

Те ж є вірним і для «анальної» особи, котра на осно-
ві свого життєвого досвіду більше відходить від інших
людей, ніж особа «оральна», шукає небезпеки, прагнучи
перетворити себе у замкнену самодостатню систему, і від-
чуває любов чи якусь іншу спрямовану ззовні прихильність
як загрозу для себе. Вірно, звичайно, що в багатьох ви-
падках ці установки вперше розвиваються у зв'язку з го-
дуванням чи випорожненням, які в ранньому дитинстві є
головними видами діяльності і головною сферою, де ви-
являються любов або утиски з боку батьків і відповідно
дружелюбність або непокора з боку дитини. Але фрустра-
ція або надмірна стимуляція у зв'язку з ерогенними зо-
нами сама по собі не призводить до закріплення таких
установок в особистості людини. Хоча дитина відчуває пев-
не задоволення, пов'язане з годуванням або випорожнен-
ням, але ці задоволення є не такими вже й важливими для
розвитку характеру, якщо тільки в них не проявляєть-
ся — на фізіологічному рівні — установка, що коріниться
в самій структурі особи.

Якщо дитина впевнена в любові своєї матері, то рап-
тове припинення годування грудями не викликає скільки-
небудь серйозних наслідків для її особи; навпаки, дити-
на, що недостатньо довіряє материнській любові, може
придбати «оральні» риси, навіть якщо процес вигодовуван-
ня протікав без особливих порушень. Важливість «ораль-
них» або «анальних» фантазій і фізичних почуттів у на-
ступні роки полягає не у насолоді, пов'язаній з ними, і
не в якійсь містичній сублимації цієї насолоди, а у тому,
що вони виявляють специфічне відношення до світу, яке
стоїть за ними.

Тільки з цієї точки зору відкриття Фрейда про струк-
туру особи можуть знайти застосування в соціальній пси-
хології. Якщо ми припускаємо, наприклад, що анальний
характер, типовий для низів середнього класу в Європі,
визначається тільки ранніми переживаннями, пов'язаними
з випорожненням, то в нас немає ніяких даних, які б до-
зволити зрозуміти, чому саме цей клас має анальний со-
ціальний характер. Якщо ж розглядати цей характер як
форму зв'язаності з іншими людьми, яка коріниться в
структурі особи, будучи обумовленою досвідом контактів
з зовнішнім світом, ми отримуємо ключ до розуміння то-

го, чому і яким чином весь життєвий устрій низів середнього класу, їх обмеженість, ізоляція і ворожість сприяють розвиткові саме цього типу.

Третя важлива відмінність тісно пов'язана з попередніми. Фрейд, виходячи із своєї орієнтації на інстинкти і свого глибокого переконання у порочності людської природи, схильний пояснювати всі ідеальні мотиви людини як породження чогось «негідного». Візьмемо хоча б його пояснення, що відчуття справедливості — це похідна від первісної заздрості дитини до кожного, в кого є більше, ніж у нього. Ми вважаємо, що такі ідеали, як істина, справедливість, свобода, хоча вони часто виявляються пустими словами або абстракціями, можуть бути дійсними прагненнями людини і що будь-який аналіз, який не враховує ці прагнення як динамічні фактори, помилковий. Ці ідеали не метафізичного характеру, а коріняться в умовах людського життя, і їх можна аналізувати з цієї точки зору. Такому аналізу не повинно перешкоджати побоювання знов припуститися метафізики й ідеалізму. До завдань психології як емпіричної науки входить і вивчення мотивацій, що виробляються ідеалами, і пов'язаних з ідеалами моральних проблем з метою звільнити наше мислення в цій сфері від неемпіричних і метафізичних елементів, що затемнювали ці питання в їх традиційному трактуванні.

Нарешті, слід відзначити ще одну відмінність. Вона стосується диференціації психологічних явищ злиденності і багатства. Примітивний рівень людського буття — це рівень злиденності. Є імперативні потреби, які необхідно задовольняти перш за все. Лише тоді, коли у людини залишаються час і енергія після задоволення цих первинних потреб, може розвиватися культура, а разом з нею і ті поривання, що належать до явищ багатства. Психологія Фрейда — це психологія злиднів, психологія нестатку. Він визначає насолоду як задоволення, що виникає при знятті болісної напруги. Явища багатства — такі, як любов і ніжність, — не відіграють ніякої ролі в його системі. Але він випустив з уваги не тільки їх; навіть те явище, якому він приділив стільки уваги, — секс — він розумів обмежено. Відповідно до своїх загальних визначень насолоди Фрейд вбачав у сексі лише елемент фізіологічної потреби, а у сексуальному вдоволенні — лише зняття болісної напруги. В його психології не знайшли собі місця сексуальний потяг як явище достатку і сексуальне задоволення як без-

посередня радість, сутність якої не зводиться до негативного зняття напруги.

Який же наш підхід до розуміння людського базису культури? Перш ніж відповісти на це запитання, доречно нагадати основні напрями, які відрізняються від нашого.

1. «Психологічний» підхід, характерний для мислення Фрейда, згідно з яким культурні явища обумовлені психологічними факторами, що впливають із інстинктивних потягів; на ці потяги суспільство впливає лише шляхом повного або часткового придушення. Автори, що наслідували напрям Фрейда, пояснювали капіталізм як результат анального еротизму, а розвиток раннього християнства — як результат амбівалентності стосовно образу батька.

2. «Економічний» підхід виник з перекидання того розуміння історії, яке розробив Маркс. Згідно з цим підходом, причиною таких явищ культури, як релігія і політичні ідеї, слід вважати суб'єктивні економічні інтереси. З цієї псевдомарксистської точки зору¹ можна спробувати пояснити протестантизм як пряме відображення певних економічних потреб буржуазії, і тільки.

3. Нарешті, існує «ідеалістичний» підхід, представлений у роботі Макса Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму». Він стверджує, що новий тип економічної поведінки і новий дух культури були обумовленими появою нових релігійних ідей, хоча й підкреслює, що ця поведінка ніколи не визначалася виключно релігійними доктринами.

На відміну від всіх цих концепцій, ми вважаємо, що ідеологія і культура взагалі коріняться в соціальному характері; сам соціальний характер формується устроєм життя даного суспільства, але домінантні риси цього характеру у свою чергу стають творчими силами, що формують соціальний процес. Розглядаючи з цієї точки зору проблему духу протестантизму і капіталізму, я показав, що загибель середньовічного суспільства загрожувала середньому

¹ Я називаю цю точку зору псевдомарксистською, оскільки вона перекидає тлумачення теорії Маркса в тому розумінні, що історія визначається економічними мотивами, що розуміються як прагнення матеріальної користі. Між тим Маркс мав на увазі інше: об'єктивні економічні умови є рушійною силою історії, оскільки зміна цих умов призводить до зміни економічних відносин. В результаті змінюються і економічні установки людей, причому інтенсивне прагнення матеріального багатства є лише однією з таких установок.— *Прим. автора.*

класу; що ця загроза викликала відчуття ізоляції, безсилля і сумнівів; що ця психологічна зміна обумовила привабливість доктрин Лютера і Кальвіна; що ці доктрини підсилили і закріпили зміни в структурі особи і що розвинуті нові риси особи стали ефективними силами розвитку капіталізму, який у свою чергу виник в результаті економічних і політичних змін.

Той же підхід ми застосували і стосовно фашизму. Низи середнього класу реагували на економічні зміни (такі, як зростаюча міць монополій і післявоєнна інфляція) посиленням певних рис характеру, а саме садистських і мазохістських потягів. Нацистська ідеологія ще більше посилала їх, а потім ці нові риси характеру стали ефективними силами, що працювали на експансію німецького імперіалізму. В обох випадках ми бачимо, що, коли певному класу загрожує небезпека нових економічних тенденцій, цей клас реагує на загрозу психологічно та ідеологічно; причому психологічні зміни, викликані такою реакцією, сприяють розвитку все тих же економічних тенденції всупереч економічним інтересам даного класу.

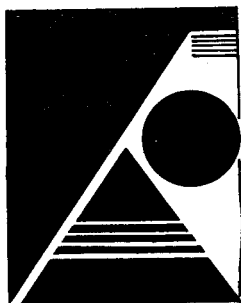
Ми бачимо, що економічні, психологічні й ідеологічні фактори взаємодіють таким чином: людина реагує на зміни зовнішніх обставин тим, що змінюється сама, а ці психологічні фактори у свою чергу сприяють подальшому розвитку економічного і соціального процесу. Тут діють економічні сили, але їх треба розглядати не як психологічні мотивації, а як об'єктивні умови; діють і психологічні сили, та необхідно пам'ятати, що самі вони історично обумовлені; діють й ідеї, але їхньою основою є вся психологічна структура членів певної соціальної групи. Незважаючи на взаємозалежність економічних, психологічних та ідеологічних факторів, кожний з них має і деяку самостійність. Особливо це стосується економічного розвитку, який відбувається за власними законами, будучи обумовлений такими об'єктивними факторами, як природні ресурси, техніка, географічне положення тощо. Що стосується психологічних сил, вони визначаються зовнішніми умовами життя, але мають і власну динаміку, тобто вони є проявами людських потреб, що можуть бути якимось видозмінені, але не можуть бути знищені. У сфері ідеології ми виявляємо таку ж автономію, яка пов'язана з законами логіки і з традицією наукового пізнання, що склалися в ході історії.

Ми можемо тепер визначити головний принцип нашо-

го підходу, користуючись поняттям соціального характеру. Соціальний характер — це результат динамічної адаптації людської природи до суспільного ладу. Зміни соціальних умов призводять до змін соціального характеру, тобто до появи нових потреб і тривог. Ці нові потреби породжують нові ідеї, одночасно готуючи людей до їх сприйняття. Нові ідеї у свою чергу зміцнюють і посилюють новий соціальний характер і спрямовують людську діяльність у нове русло.

Іншими словами, соціальні умови впливають на ідеологічні явища через соціальний характер, але цей характер не є результатом пасивного пристосування до соціальних умов; соціальний характер — це результат динамічної адаптації на основі невід'ємних властивостей людської природи, що закладені біологічно або виникли у ході історії.

ГЕРМЕНЕВТИКА



Герменевтика¹ (мистецтво тлумачення) як практика і теорія тлумачення історико-культурних текстів виникла в епоху Відродження. Розробка герменевтики як методології тлумачення духовного життя особистості і суспільно-культурних явищ на основі безпосереднього осягнення їх в життєвій цілісності була започаткована в 20-х рр. ХХ ст.

Під впливом феноменологічного розуміння свідомості як поля значень і смислів (в інтерпретації М. Хайдеггера) герменевтика перетворюється з методології тлумачення в його онтологію. «Життєвий світ» розуміється як буття інтерпретації, буття мови, яке є не тільки інтерпретацією історичного, а й звершенням буття.

Розробка філософської герменевтики як напрямку сучасної філософії була розпочата італійським істориком права Е. Бетті і німецьким філософом Х.-Г. Гадамером в 50-х рр. ХХ ст.

Представники цього напрямку філософії трактують герменевтику не просто як метод гуманітарних наук, а як вчення про буття — онтологію.

Вихідним пунктом філософської герменевтики є онтологічний характер герменевтичного кола: для розуміння цілого необхідно зрозуміти його окремі частини, але для розуміння окремих частин вже необхідно мати уявлення про зміст цілого. Завдання герменевтики полягає не в

¹ Вступні матеріали до розділу й авторських текстів підготували В. Ф. Бурлачук і Г. С. Шаройкін.— Прим. ред.

розмиканні герменевтичного кола, а в тому, щоб в нього увійти.

При цьому мова розглядається як особлива реальність, всередині якої перебуває людина і яку не можна досягнути за допомогою зовнішніх засобів.¹ Через мову здійснюється як розуміння людиною світу та її саморозуміння, так і розуміння інших людей.

Мова виступає основою для передачі досвіду від покоління до покоління і забезпечує діалог між різними традиціями.

Гадамер Х.-Г.

ІСТИНА І МЕТОД. ОСНОВИ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ¹

Гадамер Ханс Георг (нар. 1900) — німецький філософ. З 1939 р. — професор філософії в Лейпцигу, з 1949 р. — професор філософії в Гейдельбурзі.

В 60-х рр. під впливом феноменології Хайдеггера Гадамер розробляє філософську герменевтику — процес «тлумачення» як онтологічний процес. Йдеться не про пізнання закономірностей, а про діалог з «традицією». Носієм традиції виявляється мова, яка є не тільки «мовленням» — це і «логіка», діалектика. Пізнання історії не може бути безпередпосилочним: воно задане традицією і мовою, воно є і розумінням історії, й участю в ній.

За Гадамером, герменевтика є філософією «тлумачення»: від тлумачення текстів до тлумачення людського буття, знання про світ і буття в ньому.

Основні твори: «Істина і метод». «Гегелівська діалектика», «Діалектична етика Платона».

ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ І СУТЬ ГЕРМЕНЕВТИЧНОГО ДОСВІДУ

...Герменевтичний досвід має справу з *традицією*. Традиція — ось що повинно бути випробувано в цьому досвіді. Проте традиція — не просто здійснення, яке ми вчи-

¹ Фрагменти однойменного твору Х.-Г. Гадамера упорядкував В. Ф. Бурлачук. Переклад фрагментів здійснено за виданням: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988. С. 421—426. — *Прим. упоряд.*

мося пізнавати шляхом досвіду, над яким ми вчимося па-
нувати, вона є *мовою*, тобто вона сама розмовляє в нами
на зразок якогось «Ти». «Ти» — не предмет, воно само
вступає з нами у відносини. Це зовсім не означає, що те,
що переживається в традиції, розуміється нами як погляд
іншого, погляд якогось «Ти». Ми дотримуємося швидше
тієї точки зору, що розуміння традиції означає, що вона
розуміє переданий їй текст не як життєве виявлення яко-
гось «Ти», а як зміст, позбавлений будь-якого зв'язку з но-
сіями поглядів, з «Я» або «Ти». Проте їх відносини і зміст
того досвіду, який має тут місце, можуть допомогти ана-
лізу герменевтичного досвіду. Адже і традиція також є
справжнім партнером по комунікації, партнером, з яким
ми об'єднані на зразок того, як «Я» об'єднано з «Ти».

Зрозуміло, що *досвід «Ти»* повинен носити специфіч-
ний характер, оскільки «Ти» не є предметом, а само всту-
пає з нами у відносини. Тому виділені нами структурні
моменти досвіду зазнають тут певних змін. Оскільки сам
предмет досвіду має тут персональний характер, оскільки
подібний досвід суть моральний феномен, так само як і
отримуване завдяки цьому досвіду знання, тобто розумін-
ня іншого. Розглянемо, отже, ті зміни, яких зазнає струк-
тура досвіду в тому випадку, якщо він є досвідом «Ти» і
герменевтичним досвідом.

Існує, проте, такий досвід «Ти», який виділяє в пове-
дінці іншої людини типові моменти і на основі попередньо-
го досвіду набуває здатності передбачати її дії. Ми назива-
ємо це знанням людей. В такому випадку ми розуміємо ін-
шого так само, як ми розуміємо якийсь типовий процес в
сфері нашого досвіду, тобто ми беремо його до уваги. Йо-
го поведінка слугує для нас засобом для здійснення наших
цілей точно так само, як всі інші засоби. З моральної точ-
ки зору таке ставлення до «Ти» означає справжній его-
їзм і суперечить моральному призначенню людини. Як
відомо, Кант тлумачив свій категоричний імператив, між
іншим, ще й в тому розумінні, що ми не маємо права ви-
користовувати іншу людину як простий засіб, а зобов'я-
зані завжди визнавати в ній мету для себе.

Якщо ми перенесемо на герменевтичну проблему ту
форму ставлення до «Ти» і розуміння цього «Ти», якщо
є знання людей, то тут цьому буде відповідати найва віра
в метод і досягну завдяки методу об'єктивність. Той,
хто розуміє традицію таким чином, перетворює її в пред-
мет; це означає, що він підходить до традиції, залишаю-

чись вільним від неї, не порушеним нею, і, методично виключаючи з свого зв'язку з традицією всі суб'єктивні моменти, набуває впевненості відносно її змісту. Ми вже бачили, що в результаті цього він відривається від цієї традиції, яка і є його власною історичною дійсністю. Таким є метод соціальних наук, як він склався відповідно до уявлень про метод, розроблений в XVIII ст. і з тим програмним формулюванням, яке дав йому Юм; в дійсності, проте, це тільки кліше, створене на зразок природничо-наукових методів. Від фактичних дій, здійснюваних науками про дух, тут зберігається лише частковий аспект, причому схематично редукований, оскільки в людській поведінці пізнається лише типове, відповідне закону. Сутність герменевтичного досвіду зазнає тут того ж спрощення, яке знайоме нам за телеологічною інтерпретацією поняття індукції за часів Арістотеля.

Другий тип досвіду «Ти» і розуміння цього «Ти» полягає в тому, що «Ти» визначається як особистість, при цьому, проте, всупереч утягненню особистості в досвід «Ти», розуміння «Ти» залишається певною формою співвідносин з «Я». Подібні співвідносини виникають через діалектичну видимість, яка супроводжує відносини «Я — Ти». Адже відносини «Я — Ти» не є безпосередніми, це — рефлексорні відносини. Будь-якому домаганню відповідає зустрічне домагання. Звідси виникає можливість, що один з партнерів у цих відносинах шляхом рефлексії переграє іншого. Він претендує на те, що уже знає домагання іншого, більше того, що розуміє його краще, ніж той сам себе розуміє. При цьому «Ти» втрачає ту безпосередність, з якою воно звертає до нас своє домагання. Ми розуміємо його, а це означає, антиципуємо (передбачаємо. — Перекл.) його з нашої точки зору і, рефлектуючи, ніби перехоплюємо його домагання на льоту. Оскільки мова тут йде про двосторонні відносини, остільки це також формує дійсний момент в самих відносинах «Я—Ти». Внутрішня історичність всіх життєвих відносин між людьми полягає в тому, що за взаємне визнання постійно доводиться боротись. Вона знає різні ступені напруги, аж до повного панування одного «Я» над іншими. Проте навіть екстремальні форми панування і рабства суть справжні діалектичні відносини з такою структурою, яку розробив Гегель.

Отримуваний таким чином досвід «Ти» ближче до суті цих відносин, ніж просте знання людей, яке лише бере іншого до уваги. Бачити в іншому лише знаряддя, яке під-

дається обліку і оволодінню,— означає плекати ілюзію. Навіть у раба, як правильно говорив Ніцше, є воля до влади, яка повертається проти господаря. Проте для свідомості окремої людини ця діалектика обопільності, яка панує над всіма відносинами «Я—Ти», неминуче залишається прихованою. Слуга, який тиранить самим своїм служінням свого господаря, менше всього припускає, що при цьому він звертає своє «воління» до себе самого. Більше того, наша власна самосвідомість полягає якраз в тому, що ми ухиляємося від цієї діалектики обопільності, що шляхом рефлексії ми виключаємо себе з цього зв'язку з іншим і в результаті цього стаємо для нього неприступним. Розуміючи іншого, претендуючи на те, що ми його знаємо, ми позбавляємо будь-якої легітимації його власні домагання. Діалектика піклування, дбайливості про когось проявляється подібно до цього, проникаючи як рефлексована форма прагнення до панування в усі міжлюдські відносини. Претензії на передбачливе розуміння іншого в дійсності забезпечує нашу недосяжність для власних претензій цього іншого. Ми добре знаємо це з відносин, які складаються в процесі виховання, цієї авторитарної форми дбайливого піклування. В подібних рефлексивних формах діалектика відносин «Я—Ти» набуває лише більшої гостроти.

В сфері герменевтики подібному досвіду «Ти» відповідає те, що називають звичайно *історичною свідомістю*. Історична свідомість знає про іншість іншого, про минуле в його іншості, так само добре, як розуміння «Ти» знає це «Ти» як особистість. В минулому, як в своєму іншому, вона шукає не окремих випадків якої-небудь загальної закономірності, а історично неповторне. Претендуючи, проте, у визнанні цієї неповторності на повне піднесення над своєю власною обумовленістю, історична свідомість стає жертвою діалектичної видимості, оскільки насправді вона прагне стати ніби господарем минулого. Все це зовсім не потребує спекулятивних домагань якої-небудь філософії світової історії як ідеалу довершеного Просвітительства— це може стати свого роду маяком для історичної науки, яка йде шляхом власного досвіду, що їй сталося, наприклад, в Дільтеєм. В нашому аналізі герменевтичної свідомості ми розкрили діалектичну видимість, яка породжується історичною свідомістю і відповідає діалектичній видимості довершеного в знанні досвіду. оскільки ми показали, що ідеал історичного Просвітительства є чимось нездійс-

енним. Той, хто, покладаючись на об'єктивність своїх методів і заперечуючи свою власну історичну обумовленість, уявляє себе вільним від забобонів, той відчуває на собі могутність цих забобонів, які панують над ним без будь-якого контролю з його боку, на зразок якоїсь прихованої сили. Той, хто не бажає усвідомити пануючі над ним судження, не зможе правильно зрозуміти те, що постає перед ним в світлі цих суджень. Справа тут полягає в тому ж, що й у відносинах між «Я» і «Ти». Той, хто шляхом рефлексії виключає себе з двосторонності цих відносин, змінює їх, руйнуючи їх моральну обов'язковість. *Так само той, хто, рефлектуючи, виключає себе із зв'язку з традицією, руйнує істинний зміст цієї традиції.* Історична свідомість, яка прагне зрозуміти традицію, не повинна поклатися на ті методично-критичні способи, з якими вона підходить до своїх джерел, так нібито ці способи оберігали її від втручання її власних суджень і забобонів. Вона повинна враховувати також і свою власну історичність. Вкоріненість в традиції, як ми писали вище, не обмежує свободу пізнання; навпаки, вона й робить її можливою.

Саме це пізнання, це визнання і утворює третій, вищий тип герменевтичного досвіду: ту відкритість назустріч традиції, яка властива *дійово-історичній свідомості*. Вона також має точну відповідність досвіду «Ти». В міжлюдських відносинах мова, як ми бачили, йде про те, щоб дійсно пізнати інше «Ти» саме як «Ти», тобто дозволити йому сказати нам щось і зуміти почути те, що воно говорить. Для цього потрібна відкритість. Проте ця відкритість існує у нас врешті-решт не тільки стосовно того, кому ми дозволяємо сказати нам що-небудь, скоріше той, хто взагалі дозволяє сказати собі що-небудь, принципово відкритий. Без цієї відкритості одне одному не існує ніяких справжніх людських зв'язків. Взаємозв'язок двох людей завжди означає також і здатність чути одне одного якщо дві людини розуміють одна одну, то це зовсім не означає, що одна з них «розуміє» іншу, тобто бачить її наскрізь. Так само «слухатись кого-небудь» зовсім не означає, просто виконувати чийсь накази. В такому випадку ми говоримо про «сліпу слухняність». Таким чином, відкритість назустріч іншому включає в себе визнання того, що я повинен рахуватися з чимось в мені самому, навіть якщо б не було нікого, хто вимагав би від мене брати це щось до уваги.

В цьому і знаходимо ми відповідність герменевтичному досвіду. Я повинен визнати історичну традицію в її домаганнях того, щоб бути почутою, і визнати її не в розумінні простого визнання іншості минулого, а в тому розумінні, що вона дійсно має що сказати мені. Це також вимагає принципової відкритості. Той, хто в такий спосіб відкритий назустріч традиції, бачить, що історична свідомість насправді зовсім не є відкритою; швидше навпаки, читаючи свої тексти «історично», вона вже задалегідь і в принципі нівелювала традицію, так що масштаби її власного знання вже не можуть бути взяті під сумнів і поставлені під знак питання завдяки взаємодії з традицією. Згадаємо той наївний спосіб порівнювати історичні феномени, яким найчастіше користується історичний метод. 25-й «критичний фрагмент» Шлегеля говорить: «Два основних принципи так званої історичної критики — це постулат банальності й аксіома звичайності. Постулат банальності: все істинно велике, добре і прекрасне неймовірне, бо незвичайне і в крайньому разі підозріле. Аксіома звичайності: як все відбувається у нас і навколо нас, так повинно було відбуватися і повсюдно, бо все це так природно». На відміну від цього дійово-історична свідомість підноситься над наївністю порівнянь і таких уподібнень, дозволяючи традиції зробитися для себе досвідом і залишаючись відкритою назустріч тій претензії на істину, з якою вона стикається в цій традиції. Герменевтична свідомість набуває довершеності не в методологічній самовпевненості, а в готовності до досвіду, подібно до тієї, яка відрізняє досвідчену людину від людини догматично упередженої...

Рікер П.

ГУССЕРЛЬ: АНАЛІЗ ЙОГО ФЕНОМЕНОЛОГІЇ¹ **ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ**

Поль Рікер (нар. 1913) — французький філософ, представник феноменологічної герменевтики, професор університетів Чикаго, Парижа і Страсбурга.

Рікер розвиває гносеологію герменевтики. «Глу-

¹ Фрагмент однойменної книги П. Рікера упорядкував В. Ф. Бурлачук. Переклад фрагмента здійснено за виданням: Ricoeur P. Husserl. An Analysis of His Phenomenology.— Northwestern University Press, Evanston, 1967.— P. 143—154.— *Прим. упоряд.*

мачення» завжди опосередковується знаками, символами і текстами, завжди зв'язане з саморефлексією. Різниця інтерпретацій в пізнанні обумовлена різними способами екзистенції суб'єктів. Суб'єкт пізнання — це насамперед суб'єкт існування.

Головним предметом філософії Рікер вважає особистість як творця світу культури. Він аналізує свідомість людини в полеміці з класично-раціоналістичною теорією, висхідним в дослідженні людського Я є феноменологічний і психоаналітичний підхід. Філософ намагається поєднати вчення Гуссерля про «життєвий світ», ідеї Фрейда про «одвічні імпульси» Я і онтологію Хайдеггера.

Основні роботи: «Свобода і природа», «Людина, яка помиляється», «Символізм зла», «Гуссерль: Аналіз його феноменології».

Окремо взяте поняття «феноменологія» не досить зрозуміле. Воно означає науку про явища і про те, що являється. Таким чином, будь-яке дослідження або твір, присвячений способу появи чогось, є в деякому розумінні феноменологією. Може бути створена феноменологія таких «сфер», як реальність, предмети, тварини, людина. Аналогічно можна опрацювати феноменологію відчуттів (наприклад, страху, якщо кожен опише спосіб, яким страх, страшний предмет або світ під знаком страху виявляють себе) і в цілому суб'єктивного процесу свідомості. В цьому розширеному розумінні слово «феноменологія» охоплює будь-яке популярне уявлення про явища. Дане поняття має довгий шлях, не скутий дисциплінарним обмеженням при вживанні.

Феноменологія стає строгою наукою, коли статус появи речей (в широкому розумінні слова) стає проблематичним. Коротше кажучи, коли виникають питання: що означає «поява» для речі, для живої істоти, для людини, свідомого досвіду, для відчуття, для образу і т. д.? Як такі «сфери» реальності (річ, тварина, істота і т. ін.) відносяться до суб'єктивних процесів свідомості (сприйняття, уява, абстрагування, судження і т. ін.)? В строгому розумінні проблема буття, онтологічне питання заздалегідь виключається з феноменології тимчасово або постійно. Проблема пізнання того, що є в абсолютному значенні, «береться в дужки», а спосіб появи розглядається як самостійна проблема. Феноменологія в строгому розумінні по-

чинається тоді, коли ця відмінність рефлектується заради неї самої, незалежно від остаточного результату. З іншого боку, коли б не відбувся акт народження, в якому явища виникають ціною буття або на його основі, якщо вони більше не сприймаються і не систематизуються, тоді феноменологія перестає бути філософською дисципліною і опускається до рівня звичайної і популярної дисципліни.

Якщо розвинути те, що мається на увазі в першому і строгому визначенні феноменології і якщо кожен назве «трансцендентальною» будь-яку спробу віднесення умов появи речей до структури людської суб'єктивності, тобто до самого життя суб'єкту, в якому і для якого виникають речі, тоді можна сказати, що вся феноменологія трансцендентальна. Ще до Гуссерля Кант і Гегель саме так розуміли поняття «феноменології». Якщо воно стосується способу існування речей, то як ми можемо говорити про «екзистенціальну» феноменологію? Чи знаходиться це інше її відгалуження поряд з трансцендентальною феноменологією? Але як може існувати таке відгалуження, якщо вся феноменологія трансцендентальна? Ми побачимо, що феноменологія, яка носить назву «екзистенціальної», не є іншим розділом поряд з «трансцендентальною», швидше вона є методом і використовується для розв'язання проблем існування.

Феноменологія екзистенціального гатунку використовується в дослідженнях і працях різних авторів. Сюди можна віднести останні дослідження засновника сучасної феноменології Едмунда Гуссерля. В них ми можемо вивчати «трансцендентальну» феноменологію, яка стосується аналізу різних аспектів включення людини в світ. Крім того, ми повинні вказати на функцію строгого опису, яка має місце у К'єркегора і Ніцше, а також у Гегеля в «Феноменології духу», не забувши нагадати, що різновид феноменології економічного існування помітний в працях Маркса. Ці екзистенціальні описи складають природне джерело сучасної феноменології. В порівнянні з цими філософами, які знаходяться в антагонізмі з гегелівською «Логікою», в якій класична філософія прийшла до свого завершення, роботи Гуссерля, ймовірно, мають більш чільний зв'язок з неокантіанством, ніж припускав сам автор. Третє коло екзистенціальної феноменології конститується працями, зокрема французькими, які знаходяться на стику феноменологічного методу, що йде від Гуссерля, і

екзистенціальної проблеми, успадкованої від гегелівської філософії. Вони більше всього заслуговують назви «екзистенціальної феноменології».

(I) «Екзистенціальний» поворот «трансцендентальної» феноменології

Феноменологія Гуссерля стає все більш і більш екзистенціальною в залежності від того, в якій мірі проблема сприйняття стає пріоритетною над усіма іншими проблемами. Це потребує пояснення. В перших роботах Гуссерля, від «Логічних досліджень» до «Картезіанських роздумів», свідомість визначалась не через сприйняття, не шляхом наявності, так би мовити, в ньому речей, а краще всього за допомогою її дистанції до них або відсутності. Ця дистанція і відсутність мають силу позначення, сигніфікації. Іntenція позначення може бути порожньою (і навіть непридатною до заповнення, як у випадку з абсурдними реченнями). Тоді сприйняття залишається єдиною привілейованою формою заповнення шляхом інтуїції. Таким чином, свідомість подвійно інтенціональна, по-перше, завдяки сигніфікації, і по-друге, завдяки інтуїтивному заповненню. Коротше кажучи, в перших роботах свідомість одночасно — і мова, і сприйняття.

В працях і манускриптах останніх десяти років сприйняття описується як первісна база і генетична основа всіх операцій свідомості. Сприйняття — це свідомість, яка припускає, бачить і уявляє наслідки, підтримує і обґрунтовує, свідомість, яка позначає, судить і говорить. Виділення цього шару (свідомості) створює можливість переходу до екзистенціальної феноменології. Фактично смисл існування речей і суб'єкта розкривається одночасно у сприйнятті, яке інтерпретується таким чином.

Із зустрічі з платонівською, а потім галілейською традицією, яка вважає, що істинна реальність не те, що сприймається, а те, що кожний розуміє і вимірює, впливає, що «речі» трансцендентна по відношенню до свідомості. Ця трансценденція, звичайно, не є абсолютною трансценденцією на зразок «речі-в-собі», зустрічі якої з свідомістю не відбувається; її суть — релятивна трансценденція об'єкта, в напрямку якого свідомість трансцендує себе. Свідомість, яка визначається як інтенціональне, знаходиться поза своїми межами. Вона зв'язана в своїх блуканнях з «речами», які може розглядати, бажати, мати. Відповідно світ — це

«світ-для-мого-життя», оточення «Я, що живе». І він має цей смисл лише у відношенні до «живого теперішнього», в якому угода між повсякденним життям і теперішнім, що проявляється, постійно поновлюється. Час, утриманий і передбачений уявою, яку Кант називав «мистецтвом, прихованим в природі», завдяки якому живе теперішнє, ніколи не перестає виходити за межі самого себе, створює проект універсального світу.

В міру того, як феноменологія набувала все більш екзистенціального характеру, «пізній» Гуссерль ставав все більше емпіриком, бо цілісна структура розуму (предикативне судження, твердження, заперечення, синтез і наслідок) впливала з «пасивного синтезу», діючого на рівні сприйняття. Зі сказаного стає зрозуміло, що цей рух в напрямі первісної даності руйнує будь-яку спробу конституювати світ в «свідомості або починаючи з свідомості». Таким чином, тенденція трансцендентальної феноменології компенсується послідовним розкриванням того, що первісну даність не можна конституювати, з неї можна лише виходити. Первісна даність є те, що не можна ні конституювати, ні редукувати.

Отже, «світ» не те, що Кант говорив про нього, наприклад, ідея розуму, яка примушує нас об'єднувати науковий досвід. Ця космологічна ідея заміщається відповідним екзистенціальним поняттям горизонту суб'єктивного життя. «Світ» передує будь-якому «об'єкту». Він не лише передбачуваний як умова можливостей, він наперед заданий в тому розумінні, що будь-яка діяльність в даний момент здійснюється в уже наявному світі. Більше того, світ є тотальністю, яка не складається з частин і не підлягає сумніву. Він є «пасивним, наперед заданим всієї діяльності судження», «єдиною основою віри, на якій будується будь-який досвід окремих предметів».

(II) Імпліцитна феноменологія філософії існування

(1) Не вся екзистенціальна феноменологія пов'язана з Гуссерлем, є і далека від нього. Доречно нагадати, що перша робота Гегеля називалася «Феноменологія духу». В теперішній час цією великою книгою «живляться» більшість опонентів гегельянства, супротивників гегелівської «Логіки». «Феноменологія духу» є одним з джерел філософії існування.

В цій книзі філософія, рухаючись від свідомості до са-

мосвідомості, включає в себе з самого початку найбільш драматичний досвід людства, який спочатку виражався лише в поетичній, драматичній або релігійній формі, а не в досвіді економічного, політичного або історичного характеру. Сторінки про бажання бажання, яке є другим Я, про боротьбу за визнання через діалектику раба і пана, про стоїцизм і скептицизм, нещасну свідомість і т. д. — всі вони сьогодні добре відомі. Прагнення Гегеля дати можливість людському досвіду дослідити його в цілісності можна порівняти з гаслом Гуссерля: «Повернутися до самих речей». В той же час Гегель ввів у сферу феноменологічного аналізу «негативний» досвід знищення, протиріччя, боротьби і фрустрації, який надає трагічного відтінку його феноменології. Він надзвичайно далекий від праць Гуссерля, який ніколи не звертався до «роботи негативного» (за гегелівською термінологією) для пояснення самосвідомості.

Ця відмінність фундаментальна. В той самий момент, коли вона обіцяє необмежене збагачення опису людського існування, це обіцяння «негативного» парадоксально заявляє про кінець феноменології. Фактично, цей досвід «негативного» має на увазі забезпечення «переходів» від однієї форми до іншої і цим створює систематичне зчеплення, яке стара логіка тотожності і несуперечливості була цілком нездатна внести в багатство людського досвіду. «Негативне» не є системою аналітичного типу на зразок комбінаторної логіки Лейбніца, а діалектичного, в якій «негативне» є посередником для становлення духа через його форми. Таким чином, феноменологія відкриває «негативне». Це призводить до нової логіки, яка виключає феноменологію. Ось чому філософія існування, хоч вона і приймає той або інший гегелівський аналіз, окремо взятий, виступає проти гегелівської системи і проти Логіки, в якій немає місця для трагедії.

(2) Поняття «екзистенція» в значенні, прийнятому сучасною філософією, йде від К'єркегора. Екзистенція переважно виникає в печалі і самоті, сумнівах, екзальтації і пристрастях, це індивідуальне, яке Система заперечує; дивний і ірраціональний стан екзистенціального мислителя з самого початку уникає будь-якої методологічної вимоги.

¹ Мова йде про знаменитий четвертий розділ з «Феноменології духа» Гегеля — «Істина вірогідності себе самого». — *Прим. упоряд.*

Отже, вона за межами феноменології, якщо виходити з її строгого характеру як науки про феномен.

Не дивлячись на це, в двох відношеннях мислення К'єркегора містить передумови для цілком строгої феноменології. В першу чергу, його хворобливе піклування про самовиправдання, яке створює один з найекстраординарніших засобів для опису суб'єктивності, яка конститує. Наприклад, опис «стадій життєвого шляху» пропонує незвичайний метод, в якому інтимність найбільш індивідуальних сповідей включає спільність порожніх абстракцій. Так само запаморочливий страх, навіть боязнь страху, який відчуває свобода, стикаючись з нескінченністю своїх можливостей і конечністю своїх засобів, і який стимулюється заборонаю (страх, який певинність наverts до гріха), цей же страх визначає опис, який мобілізує джерела казуїстичної психології, драматичного мистецтва і телеологічної антропології. Коротше кажучи, *«поняття страху»* є, власне, вже феноменологією свободи.

Виходячи за межі цієї потреби у виправданні, яка породжує безжальну раціональність, роботи К'єркегора формують своєю ірраціональністю другий мотив для створення строгої науки. Фактично йому, як супротивнику Гегеля, необхідно було обґрунтувати своє прагнення будувати антисистему і, таким чином, крок за кроком перейти від протилежності системі до взаємозв'язку з нею. «Філософські фрагменти»... розвивають методологію антисистеми, опрацьовуючи актуальні «категорії» індивіда на відміну від категорій логіки: мить замість вічності в логіці, індивід замість цілого, парадокс замість посередності, екзистенція замість Системи. Зовсім не без суперечностей екзистенціальний мислитель прагне до строгої розробки «понять» антисистеми і, таким чином, до феноменології, яка ніколи не розчиниться в логіці, як у Гегеля. В цих двох напрямках К'єркегор є батьком екзистенціальної феноменології.

(3) Але Ніцше також один з її батьків. Він вживав строгі описи, хоча з інших, ніж К'єркегор, причин. Безсумнівно, афористична, символічна, навіть міфологічна форма належить до суті його мислення, спроба відшукати в цьому систему марна. Але, за задумом Ніцше, строгі описи необхідні йому, як і К'єркегору. Вони потрібні не заради самовиправдання, не заради встановлення непрямого спілкування з іншим, а для безжального викриття моральної і духовної несправжності нашої культури. Праця Ніцше (у крайньому разі з негативного, нігілістичного боку) — ве-

личезна справа методичного розвінчання ілюзій. «Генеалогія моралі» (хіба Гуссерль не назвав одну з останніх своїх робіт «Генеалогією логіки»? є справжньою феноменологією, водночас редуکتивною і генетичною, яка застосовується відносно тотальності морального феномена.

Владний и дикий інстинкт лицемірства, який філософія збідняє дослідити, опублікувати і зруйнувати, є центром людського існування. Таким чином, задовго до гуссерлівської феноменології, яка аналізує техніку редукції, філософ «підозри» рухався від похідного до первинного. Тепер не має значення, що він з'єднав в своїй техніці істини догматизм інстинкту і еволюційний сцієнтизм, які в наш час відкидаються. Не має значення і те, що Ніцше, можливо, втратив себе в цій руйнівній силі пристрасті. Залишається фактом те, що він перший практикував «екзистенціальний психоаналіз», названий так пізніше Ж.-П. Сартром. Генеzis духа покори, який впливає з волі до влади, і демонізму — з прагнення до святості, в багатьох аспектах більш значні, ніж феноменологія пізнання, якою обмежена більша частина праць Гуссерля. Вони містять в собі як критику Я, усвідомлення змісту часу, так і дають оцінку Західній історії в цілому.

(III) Екзистенціальна феноменологія

Тепер можна розрізнити основні теми сучасної екзистенціальної феноменології, яка виникла на ґрунті союзу гуссерлівської феноменології і філософії існування. Але ці дескриптивні теми не можна вихопити неушкодженими з їх філософського контексту. Навіть коли вони розроблені за допомогою одного й того ж методу і в одних і тих же термінах різними філософами, все одно вони насичені різними намірами, які істотно міняють зміст. Екзистенціальна феноменологія ніколи не описує заради самого задоволення описувати. Приклади Гегеля, К'єркегора і Ніцше ясно демонструють, що опис ефективний лише для великих цілей: аналізу відчуження, місця людини в світі або відкриття її метафізичних вимірів і т. д. Кожний з цих аспектів притаманний людському існуванню, тому так багато описових стилей в екзистенціальній феноменології. Давайте візьмемо за приклад три теми, які є трьома мелодійними лініями екзистенціальної феноменології.

(1) Перше — це приклад теми «власного тіла». У Габ-

рієля Марселя¹ вона має функцію відокремлення і відновлення: з одного боку, відокремлення від ідолатрії анонімного епістемологічного суб'єкта, який знаходиться поза ситуацією, поза небезпекою, недосяжний для трагедії і особистої смерті, з іншого боку, відновлення конкретного, реставрація досвіду одночасно особистого і загального, розміщеного між двома полюсами — тілесного і таємничого. Цей подвійний шлях, критичний і реставраційний, призводить до старанних, тонких і іноді невловимих описів «власного тіла». Цей шлях проходить між «бути» і «мати» (я є це і я маю це), між органом і інструментом, самототожним і окремим. Мислення, введене в оману об'єктом, намагається відновити точний зміст вислову «я існую». Але в той момент, коли ця екзистенціальна феноменологія ототожнюється з філософією втілення, вона відмовляється від неї, повертаючи їй заборгованість шляхом дослідження досвіду, який може бути названий онтологічним, тому що відкриває вкоріненість мого буття в буття: вірність, надія і т. ін. Екзистенціальна феноменологія означає «позитивний і конкретний підхід до онтологічної таємниці». Іншими словами, феноменологія «власного тіла» грає двозначну роль відносно вкорінення в конкретному і онтологічній таємниці.

З іншого боку, опис власного тіла у Мерло-Понті слугує філософії кінцевого, яка заперечує безвідносно, що не має певної точки зору, коротше, він знаходиться на службі у філософії без абсолюту. «Феноменологія сприйняття» змушена рухатися від одного кінця до іншого, не маючи справжньої референції² відносно об'єкта, який ніяк не можна побачити і який міг би виправдати можливість сприйняття, навіть не заперечуючи наявності у свідомості якої-небудь точки зору. Можна не сумніватися, ця програма припускає, що інші дії свідомості (а саме наука і те, що підпорядковується мові і логосу) містять ті ж самі фундаментальні структури, «ті ж самі синтези переходу, той же самий вид горизонту», що і перцептуальний досвід; коротше, вона допускає, що «будь-яка свідомість є перцептуальною, навіть усвідомлення нас самих». Таким чином, перший договір, укладений між пізнанням і кінцевим, обумовлює всю феноменологію сприйняття. Опис «власного

¹ Габрієль Оноре Марсель (1889—1973) — французький філософ, засновник католицького екзистенціалізму, драматург і критик.— *Прим. упоряд.*

² Референція — точна інформація про об'єкт.— *Прим. упоряд.*

тіла» є її пробним каменем. Як Гуссерль і Габріель Марсель, він іде паралельно з критикою відчуттів, які реконструюються психофізіологією, тобто відчуттів як простих наслідків фізичних стимулів. Феноменологія закликає під час опису переходити від відчуттів, які є об'єктом наукової свідомості, до сприйняття, яким воно є. Останнє дається як таке, що володіє значенням, на відміну від відчуттів, на які посиляється сенсуалізм, але не як інтелектуальне, на відміну від суджень досвіду згідно з інтелектуальною традицією, яка йде від Лашельє і Ланго до Алайна і Брюнсвіга¹.

Теорія «власного тіла» є тією критичною точкою, в якій підбиваються підсумки зруйнування об'єктивного мислення і встановлюється перспективне вчення сприйняття. Ні психічне, що відповідає рефлексивній філософії, ні «фізіологічне», що відповідає науковому мисленню, не мають справи з власним тілом, бо воно є рухом буття-в-світі, одночасно вільним і залежним, і як таке, що проектується, і як дане. Виходячи з такої точки зору, будь-який аналіз поведінки здійснюється так, щоб запобігти альтернативам автоматизму і абстрактного розуму. «Власне тіло» є центром всіх невизначеностей між змістом, що народжується, і фактичністю, між тим, що відбувається, і тим, що рефлектує. Таким чином, екзистенціальна феноменологія Мерло-Понті явно розбігається з платонівським переходом від наявного до потойбічного. Обслуговуючи перехід від рефлексії до дорефлексивного досвіду, екзистенціальна феноменологія стає ідентичною з виправданням буття-в-світі. Кожен може дивуватися тому, яким чином можливий момент рефлексії в тому, що не рефлектує, відданості універсальності й істині і, нарешті, сам філософський акт, якщо людина повністю тотожна сприйняттю, діям і життю.

(2) В цьому розділі феноменології виникає тема, важливіша, ніж тема «власного тіла», — тема свободи, яка підтверджує повноту кованість дескриптивного методу екзистенціального наміру. Причина зрозуміла: при наявності свободи онтологічний статус людини стає сумнівним. Хайдеггер уже поставив феноменологію на службу фундаментальній онтології, де експлікація буття людини повинна відкрити горизонт теорії буття як буття. Після сказа-

¹ Леон Брюнсвіг (1869—1944) — французький філософ, представник критичного раціоналізму.— *Прим. упоряд.*

ного не дивно, що феноменологія свободи також є ядром досліджень Жан-Поля Сартра і здобуває онтологічний заголовок «Буття і ніщо» і підзаголовок, який об'єднує феноменологію і онтологію. Проте ми не залишимо сферу екзистенціальної феноменології, бо завдяки свободі екзистенціальне і онтологічне стають синонімами. Буття людини полягає в екзистенції в тому розумінні, яке К'єркегор надав цьому слову.

Прорив, який Сартр здійснює в своїй постановці проблеми свободи, полягає виключно в зміні онтологічного індексу свободи. Чи можемо ми дійсно сказати, що буття людини полягає в її екзистенції? Давайте краще скажемо, що екзистенція полягає в бутті свого власного ніщо. Тут феноменологія починає виконувати свою роль, бо вона накопичує досвід, в якому я відкриваю свою свободу негативним способом — у відсутності, захопленні, дистанції, невдалому з'єднанні, постійності, стражданні, запереченні, коротше кажучи, там, де свобода відкривається як нігіляція минулого, здійсненого — словом, буття. Очевидно, феноменологія припускає, що буття первинно зводиться до буття речей, до речевості. Потім стає зрозуміло, що заперечення великої метафізичної традиції, внаслідок якої буття є переважно актом, керує цією феноменологією нігілюючих актів. Більше того, вона проявляє винахідливість, проникливість і силу в однаковій мірі. «Зміст негативного», яким володів Гегель (і до якого, як ми бачили, Гуссерль втратив ключ), знову виникає в сучасній філософії завдяки Сартру. Цей діалектичний зміст збагачується к'єркегорівськими і марксистськими темами неспокою і боротьби. Крім того, Сартр використовує живий зміст конкретних ситуацій, які як філософ він черпає з п'єс. Нарешті, гуссерлівське поняття інтенціональності приймає новий вигляд після того, як була прокладена стежка в негативність. Вона стає природною дистанцією, кроком від себе, нічим, яке відокремлює існування від володіння ним. Але крок, який зводить цю феноменологію нігілюючих актів до рівня онтології цього ніщо, зробив філософ, а не феноменолог.

Проте та ж наполегливість, та ж сама дескриптивна строгість можуть слугувати цілком різним цілям, бо кожен може описати, як Г. Марсель, інший рівень свободи, який, скоріше, полягає не у моїй ізоляції від іншого, а в можливості кожному розкритися у звільнено-

му теперішньому. Феноменологія звільнення, яка описує перехід від не-наявності до наявності, від скупості до щедрості, стає тут передвісником цілком іншої онтології, в якій головний акцент зроблений на участі в бутті, а не на його нігіляції. Але не цей дух опису відрізняє феноменологію. Відмінність міститься в самому слові «буття», яке одні визначають як акт, що дає існування, інші — як грубі дані або як мертві предмети.

У Мерло-Понті феноменологія свободи може також набирати форми феноменології «власного тіла», яка, як ми бачили, з'єднує Я з зовнішнім світом замість того, щоб довершити розрив між «для-себе» і «в-собі». Якщо фактично тіло є рухом мого буття-в-світі, якщо воно є спонтанністю, яка опиняється в ситуації, щоб її формувати, тоді вирішальний досвід свободи треба вбачати не в драматичному русі розриву, а краще в моменті зайнятості, який включає все оточення в ситуацію. Уявити наше минуле, наше людське оточення — значить поставити себе в ситуацію. Звідси випливає, що конкретна свобода не може бути знайдена ніде, окрім як в цій універсальній здатності ставити себе в ситуацію. Все або ніщо Сартрової свободи, можливо, не має нічого спільного з дійсним досвідом, який не знає суверенного «в-собі» і ніколи не зустрічається ні з чим, крім відносної свободи, постійно зайнятої «утворенням деяких речей про світ». Феноменологія свободи настійливо продовжує метафізику кінцевого, початок якій поклала теорія власного тіла.

(3) Тема *Іншого* продовжує наш аналіз відносин між феноменологічним методом і онтологічними намірами екзистенціальної феноменології. Ж.-П. Сартр починає свій аналіз існування *Іншого* з досвіду бачення, пастки пильного погляду, який заморожує мої рухи, редукує до умов об'єкта, краде у мене мій світ і знищує свободу разом з моєю суб'єктивною позицією. Існування *Іншого*, таким чином, конститує моє «природне падіння», тобто рух, завдяки якому я падаю в світ і приречений парирувати і штовхати, тобто приречений до боротьби, яка проявляється прямо або опосередковано навіть в ставській діяльності. Але вибір цього погляду як предмета дослідження, який вривається, фіксує, визначає, загрожує, тому що він є руйнівним, веде феноменологію геть далеко. Якщо *Інший* відкривається мені через свої споконвічні права як права на вторгнення і крадіжку, то чи

не тому, що сама свобода описувалась без врахування досвіду великодушності і дарування? Чи немає в попередньому задумі помилки, як десь Еммануель Муньє¹ сказав, що пильний погляд Іншого — це погляд, який приголомшує, а не скидає?

Але такі проблеми виникають, коли йде мова про *Іншого*, про свободу або про власне тіло: галузь екзистенціальної феноменології — це орієнтована галузь. Ніхто не описує щось заради задоволення зробити чудовий аналіз. Прагнення вбачати у співробітництві, взаємодії, наприклад, гравців однієї команди або галерних рабів, непорозуміння або конфлікт, заважає виникненню іншого онтологічного статусу, відповідно до якого можливе або неможливе конструювання поняття «ми», в якому відмінність між мною і іншими може бути якось переборена.

Таким чином, екзистенціальна феноменологія здійснює перехід від трансцендентальної феноменології, породженої редукацією будь-якої речі до її появи в мені, до онтології, яка відновлює питання про зміст буття для всього, що «існує».

¹ Еммануель Муньє (1905—1950) — французький філософ, засновник французького персоналізму.— *Прим. упоряд.*

РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ



Найбільш авторитетним напрямом сучасної релігійної (католицької) філософії¹ є неотомізм — сучасна версія вчення Фоми Аквінського (XIII ст.), офіційна філософська доктрина Ватикану. В її основі лежить принцип зверхності теології, яка на думку прибічників неотомізму, втілює єдність пізнавального та практичного відношення до світу.

Неотомізм поєднує ідеї середньовічного томістського вчення з філософією Канта, Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера. Провідні представники напряму Ж. Марітен, Е. Жільсон, Ю. Бохенський. Вони не заперечують наукові знання про природу і суспільство, їх реальність, але стверджують їх залежність від Бога. Людський розум пізнає ідеї, закладені в світ Богом. Релігійна філософія розробляє обґрунтування теїзму, існування Бога, його природи і відношення до світу і людини.

В сучасній західній соціокультурній ситуації загострилась проблема обґрунтування істинності християнської теології. За цих умов виникають нові варіанти і течії томістської метафізики, які вбачають вирішення проблеми в аналізі специфіки людського існування, використанні досягнень екзистенціалізму, герменевтики Хайдеггера, антропології Шелера, Гелена, Плеснера. Са-

¹ Вступні матеріали до розділу і авторських текстів підготували Г. І. Волинка, В. М. Тарасенко, Г. С. Шаройкін.— *Прим. ред.*

ме це породжує модерністські ідеї і течії в християнській теології і філософії.

Однією з таких течій, яка має великий вплив, є християнський еволюціонізм П. Тейяра де Шардена.

Тейяр де Шарден П.

ГІМН ВСЕСВІТУ¹

ПРИСУТНІСТЬ БОГА У СВІТІ

П. Тейяр де Шарден репрезентує лінію християнського еволюціонізму. Його вчення протистоїть класичному томізму, який не визнає цінності наукового пізнання природи, суспільства і людини. На основі наукових досягнень він розробляє ідею еволюційного розвитку Всесвіту, зв'язує появу і розвиток людини з еволюцією, визначеною Богом. Мислитель поєднує діалектику буття з пантеїзмом, розчиненістю Бога в світі.

Деякий час Тейяр де Шарден зазнавав утисків з боку офіційної церковної влади. Починаючи з 60-х рр. його ідеї широко використовуються в багатьох напрямках західної філософії.

I.

Помолимося.

О Ісусе Христе, воістину перебуваєш в своїй смиренномудрості і в своїй людяності. Ти вміщуєш в собі безмежну велич світу, і от за це здійснене в Тобі невимовне злиття того, що наш досвід і наша думка ніколи не відважувалися з'єднати в єдиному поклонінні: частинку і цілісність, єдине і різноманітне, дух і матерію, безособовість і особистість — через невимовні обриси, що їх надає обличчю Твоєму і Твоєму діянню ця складність, моє серце, закохане у космічні реалії, палко віддається Тобі!

¹ Фрагменти однойменного твору П. Тейяра де Шардена упорядкував Г. І. Волинка. Переклад фрагментів здійснено за виданням: Утопия и утопическое мышление. — М.: Прогресс, 1991. С. 300—303. — Прим. упоряд.

(...)

Ісус, лагідний, як серце, полум'яний, як сила, доступний, як життя,— Ісус, у якому я повинен розчинитись, з яким я повинен володарювати і звільнитись, я люблю Тебе як світ, як світ, що спокусив мене,— і це Тебе, я розумію нині, відчувають і шукають в магії великого Космосу люди, мої брати, навіть ті з них, хто не вірує.

Ісус, центр, до якого все прагне, дозволяй нам усім, якщо це можливо, знайти місце серед обраних, святих монад, котрі одна за одною вилучаються Твоєю опікою з нинішнього хаосу, мало-помалу з'єднуються в Тобі, щоби утворити нову Землю.

II.

Величезний період часу, передуючий першому Різду, характеризується не повною відсутністю Христа, а його могутнім наближенням. Сама енергія Його зачаття хвилює космічні маси і спрямовує перші потоки біосфери. Якраз підготування наперед Його народження прискорює розвиток інстинктів і наближає спалах думки на Землі. Не будемо більш безглуздо ремствувати на таке довге очікування, що його уготував нам Месія. Адже потрібними були всього лише неймовірно важкі, нехай і безвісні зусилля первісної людини, і довге царствование краси Єгипту, і тривожне очікування царства Ізраїлевого, і повільне проникнення ароматів східної містики, і стократ витончена мудрість Греції для того, щоб на стеблині людства змогла розцвісти ця Квітка. Усі ці підготування наперед були космічно, біологічно необхідними для того, щоб на арену людської історії ступив Христос. І весь цей труд спонукався творчим і діяльним пробудженням Його душі, бо душа ця людська була обрана для того, щоб одухотворити Всесвіт. Коли Христос був покладений на руки Марії, Він звів все-світ на новий ступінь (...).

XIII.

Без сумніву, енергія матеріальна та енергія духовна *якимось чином* підтримують і продовжують одна одну. В остаточному підсумку у світі немає нічого, окрім єдиної, вируючої в ньому енергії. І перший образ, в якому «душа» змальовується у думках,— це велетенський

трансмутаційний тигель, де б скупчувалась матеріальна, тілесна енергія усіх природних явищ, піддавалася переплавці і перетворювалася в істину та красу.

Проте, ледь з'явившись на очі нашого розуму, ця спокуслива ідея *прямого* взаємоперетворення двох енергій повинна бути відкинута. Бо зрозуміло, що поряд з їх взаємозалежністю виявляється і їх взаємна незалежність, особливо коли їх прагнуть сполучити одна з одною.

Скажемо ще раз: «Щоб мислити, треба їсти». Але які різні думки породжує в наших головах один і той же кусень хліба? (...)

XIV.

І чим був би дух наш, Господи, якби не мав він хліба насущного земних явищ — щоб вкушати його, вина створеної краси — щоб п'яніти нею, ристалища битв людських — щоб зміцнюватися? Яку мізерну енергію, які знекровлені серця принесли би Тобі Твої творіння, якби вони *передчасно* залишили провіденціальне лоно, у якому Ти розмістив їх! Скажи, Господи, як можемо ми, не спокушаючись, вдивлятися у сфінкса. Без хитрощів людського мудрування, але в усій простоті Твого спокутного знання дай нам осягнути таємницю, приховану ще тут, на землі, в надрах смерті. Через подвиг Твого страждальницького втілення відкрий нам духовну могутність матерії і навчи нас, як оволодіти нею для Тебе.

XV.

Подібно тим прозорим речовинам, які світильник, схований у них, цілком висвітлює, так Всесвіт стає перед християнством осяяний внутрішнім світлом, яким увиразнюється його будова і обриси, і глибина. Це світло — не граючий на поверхні обрис, доступний грубому чуттєвому сприйняттю. Але і не різкий блиск, який руйнує предмети і засліплює очі. Воно — спокійне, благе і могутнє випромінювання — породжене єднанням в Ісусі всіх елементів світобудови. І чим довершеніше явище буття, тим він здається нам ближчим і відчутнішим.

XVI.

Якщо хоч трохи подумати про умови виникнення всеохоплюючої любові у серці людському, любові, про яку так багато і так марно мріяли і яка, вийшовши, нарешті,

із сфери утопії, стверджує себе як можливість і необхідність, то можна помітити: щоб люди на Землі, на усій Землі, змогли полюбити одне одного, треба, щоб вони впізнали одне одного як елемент того ж самого *дещо*, але треба також, щоб, «планетизуючись», вони усвідомили своє перетворення в одного і того ж *хтось*. Бо, як це сказано в Євангелії, нема іншої всезагальної любові, аніж любов до особистісного і в особистісному.

Що ж означає це, як не те, що в остаточному підсумку планетизація людства для свого правильного здійснення передбачає наявність — окрім Землі, яка поступово стягується, окрім людської думки, яка організовується і ущільнюється, — ще й третього *фактора*? Я розумію під ним сходження на нашому внутрішньому горизонті деякого *психічного* космічного центра, деякого полюса вищої свідомості, до якого прямують всі окремі свідомості світу і в якому вони зможуть любити одна одну: сходження Бога. <...>

XIX.

Господи, відкрий для мене в житті іншого, сяйво Твого обличчя. Це чарівне світло очей Твоїх, засвічене в глибині всіх явищ, вже спонукало мене братись за будь-яку роботу, протистояти будь-яким випробуванням. Дозволь же мені побачити Тебе в найбільш потаємній, в найбільш довершеній, в найвіддаленішій частині душі братів моїх.

Дар, який Ти спонукаєш мене принести моїм братам, — єдиний дар, можливий для мого серця, — це ніжність, повна прихильності, яку ти вносиш в наше життя як наймогутніший фактор нашого внутрішнього зростання; це щось менш солодке, але таке ж реальне і більш сильне. Ти хочеш, щоб між людьми і мною, за допомогою Твоєї євхаристії, виникло незоре притягання (притягання, що неясно передчувається у кожній любові, якщо вона сильна), яке містично творить із міради мислячих істот подобу єдиної монади в Тобі, Ісусе Христе.

ФРАНКФУРТСЬКА ШКОЛА



В 30-х роках група ліворадикальних інтелігентів об'єдналась навкруг інституту соціальних досліджень у Франкфурті (Німеччина).¹ У різні часи в цю групу входили М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Е. Фромм, Г. Маркузе, Ю. Хабермас та ін. Представники школи дотримувалися різних теоретичних напрямів: від інтуїтивізму до марксизму. Але всі вони тяжіли до критичного способу мислення і пошуку суспільних закономірностей. В соціологічних дослідженнях пройшли шлях від аналізу економічних категорій до осмислення західної культури як типу цивілізації (її джерел).

Критичний пафос франкфуртців вплинув на політичне життя Заходу, але, на жаль, в перекрученому вигляді — у формі екстремізму, особливо молодого покоління 60-х років.

Маркузе Г.

РОЗУМ І РЕВОЛЮЦІЯ²

ВСТУП. ПОМІТКИ ПРО ДІАЛЕКТИКУ

Герберт Маркузе (1898—1979) — визначний німецький і американський філософ, соціолог,

¹ Вступні матеріали до розділу й авторських текстів підготували В. Ф. Бурлачук, Г. І. Волинка і В. М. Тарасенко.— *Прим. ред.*

² Фрагмент однойменної праці Г. Маркузе упорядкував В. Ф. Бурлачук. Переклад фрагменту здійснено за виданням: Marcuse H. Reason and Revolution. Boston, University Press, 1964.— Р. 5—11.— *Прим. упоряд.*

представник ф'ранкфуртської школи. Брав активну участь у Німецькому соціал-демократичному русі. Розчарований поразкою пролетарської революції, він залишив політику і почав вивчати філософію в Берліні і Фрейбурзі у Гуссерля і Хайдеггера. В 1932 році стався розрив між Маркузе, який симпатизував марксизму, і Хайдеггером, який схилився в своїх політичних поглядах вправо. Гуссерль рекомендував Маркузе Хоркхаймерд, який з 1930 року очолював ф'ранкфуртський інститут соціальних досліджень. Потім інститут, а разом з ним і Маркузе, емігрували в США, в Нью-Йорк. Під час другої світової війни Маркузе працював в американській секретній службі, потім в Міністерстві закордонних справ. Під час боротьби з ф'ашизмом зросла його неприязнь до суспільно-державного устрою Радянського Союзу. В присвяченій радянському вченню про суспільство книзі, яка вийшла в світ у 1958 році, Маркузе остаточно розірвав з марксизмом-ленінізмом, що трактувався ним як специфічно радянська форма філософії.

В 1965 році Маркузе став професором в Сан-Домінго (Каліфорнія). Він мав великий вплив на студентський рух спочатку в США, а потім і в Західній Європі.

На Г. Маркузе як філософа вплинули ідеї таких різних мислителів, як Гегель, Маркс, Фрейд, Гуссерль, Хайдеггер. Визначальними для нього стали філософські системи психоаналізу і екзистенціалізму, проблема свободи, шляхи її досягнення, проблема людини, її існування.

Свою філософсько-критичну діяльність він розпочав в 30-х роках соціологічними дослідженнями суспільства і культури, піддавши критиці тенденції консерватизму і відчуження у суспільних відносинах.

На думку Маркузе, і сучасне буржуазне суспільство, і радянське суспільство перебувають на одній стадії розвитку — індустріальній, яка породжує «тотальний устрій» з конфліктом індивіда і суспільства, з суперечностями між свободою і екзистенцією, з кризою соціалізації особистості. В «тотальному» суспільстві конфлікти не розв'язуються шляхом революцій: вони поглинаються зростаючою продуктив-

ністю праці, науки і техніки, соціальною і ідеологічною маніпуляцією людей.

Маркузе обгрунтовує неспроможність теорій і Гегеля, і Маркса про суспільство, спираючись на психоаналітичне вчення інстинктів та культури. Він бачить розв'язання проблем і суперечностей сучасного суспільства у створенні «нової чуттєвості».

Основні твори: «Онтологія Гегеля і основні положення теорії історичності», «Розум і революція», «Ерос і цивілізація», «Радянський марксизм», «Одномірна людина».

Ця книга була написана в надії на те, що вона зробить невеликий внесок у відродження — ні, не Гегеля, — а ментальної здатності, яка знаходиться під загрозою знищення: здатності негативного мислення. Ось як визначає її Гегель: «Дійсно, суть мислення полягає в запереченні того, що знаходиться перед нами». Що ж розуміє він під поняттям «заперечення», яке є центральною категорією діалектики?

Найбільш абстрактні й метафізичні поняття Гегеля насичені досвідом — досвідом світу, в якому нерозумне стає розумним і, як таке, визначає факти. <...> Цей світ суперечливий в самому собі. Здоровий глузд уникає суперечностей; але філософське мислення починає з визнання того, що факти не відповідають поняттям, які застосовує по відношенню до них здоровий глузд і науковий розум, — коротше кажучи, філософія починає з відмови від використання цих понять. В тій мірі, в якій ці поняття не відповідають тотальним протиріччям, які формують реальність, вони абстрактні відносно самого процесу реальності. Заперечення, яке діалектика застосовує до них, — це лише критика конформістської логіки, яка відкидає реальність суперечностей; воно є також критикою існуючого стану справ в самих основах, критикою установленної системи життя, яка відмовляється від своїх власних обіцянок і можливостей.

Сьогодні ця діалектична форма мислення чужа для універсуму дискурсу і дії. Здається, що вона належить минулому і дискредитована успіхами технологічної цивілізації. Існуюча дійсність настільки надійна і продуктивна, що заперечує або поглинає всі альтернативи.

Таким чином, прийняття — і навіть утвердження цієї дійсності, — ймовірно, єдиний розумний методологічний

принцип. Більше того, він не заперечує ні критики, ні змін; навпаки, вимога динамічного характеру статус-кво на основі його постійних «революцій» є надзвичайно важливою частиною цього принципу. Крім того, цю динаміку характеризують в певному розумінні безмежні можливості, розширення влади людини і створення ним речей. Прогрес стає все більш і більш кількісним і прагне відстрочити на невизначений час перехід кількості в якість — тобто виникнення нових форм існування і нових форм розуму і волі.

Влада негативного мислення — рушійна сила діалектичного мислення, яка використовується як засіб аналізу світу фактів в усій його внутрішній недосконалості. Я вибрав цю неясну і ненаукову формулу для того, щоб загострити контраст між діалектичним і недіалектичним мисленням.

«Недосконалість» припускає ціннісне судження. Діалектичне мислення позбавляє сили апріорну протилежність цінності і факту завдяки розумінню всіх фактів як стадій одного процесу, в якому суб'єкт і об'єкт так з'єднані, що істина може бути визначена лише в межах суб'єктно-об'єктної тотальності. Всі факти включають як того, хто пізнає, так і того, хто діє; вони постійно переводять минуле в теперішнє. Об'єкти, таким чином, «містять» суб'єктивність в своїй власній структурі. (...)

Ніщо — це така дійсність, яка не зберігає себе для існування, для боротьби не на життя, а на смерть з ситуаціями і умовами свого існування. Боротьба може бути сліпою або навіть несвідомою, як в неорганічній матерії; вона може бути свідомою і узгодженою, як боротьба людей з умовами свого існування і з природою. *Дійсність* — це постійно поновлюваний результат процесу існування — процесу свідомого і несвідомого, в якому «те, що є», стає «іншим, ніж воно є»; і *тотожність* є лише продовженням заперечення недосконалого існування, предмет зберігає себе в бутті іншого предмета. Отже, будь-яка реальність є *здійсненням* розвитку «суб'єктивності». Остання «повертається до себе» в процесі історії, в якій розвиток має раціональний зміст; Гегель визначає історію як «прогрес в усвідомленні свободи».

(...) Але свобода для Гегеля — це онтологічна категорія: вона означає не лише об'єкт, але і суб'єкт якого-небудь існування; не підкорення зовнішнім умовам, а перехід фактичного до умов реалізації. Згідно з Гегелем,

цей перехід є енергією природи і історії, внутрішньою структурою всього буття. Той, хто піддався спокусі висміяти цю ідею, повинен усвідомити всі її імплікації.

Діалектичне мислення починає з досвіду про те, що світ не є вільним; людина і природа існують в умовах відчуження, існують як «інші, не такі, якими вони є». Будь-яка форма мислення, яка виключає цю суперечність зі своєї логіки, невірна. Мислення відповідає реальності лише завдяки трансформації реальності, завдяки охопленню її суперечливої структури. Тут принцип діалектики веде мислення за межі філософії. Бо зрозуміти дійсність — значить зрозуміти те, чим речі дійсно є, а це, в свою чергу, означає відхід від їх фактичності. Хоча науковий метод веде від безпосереднього досвіду *речей* до їх математично-логічної структури, філософське мислення веде від безпосереднього досвіду існування до його історичної структури: принципу свободи.

Свободі притаманна найбільша динаміка існування, і будь-який процес існування в залежному світі є «постійним запереченням того, що загрожує свободі знищенням». Таким чином, свобода істотно негативна: існування є як відчуженням, так і процесом, завдяки якому суб'єкт повертається до самого себе шляхом розуміння і підпорядкування відчуження. Для історії людства це означає досягнення «стану світу», в якому індивід продовжує існувати в нерозривній гармонії з цілим, і в якому умови і відношення його світу «не мають сутнісної об'єктивності, незалежної від індивідуума». Що стосується перспективи досягнення такого стану, то Гегель був настроений песимістично: елемент примирення з існуючим станом справ відчувається в його роботі, що, мабуть, пояснюється цим песимізмом або, інакше кажучи, реалізмом. Свобода пов'язана з царством чистого мислення, з Абсолютною ідеєю. Це рішення йде на користь ідеалізму: Гегель тут поділяє долю основної філософської традиції.

Діалектичне мислення, таким чином, стає негативним в самому собі. Його функція — зруйнувати самовпевненість і самовдоволеність здорового глузду, підірвати погану самовпевненість в силі і мові фактів, довести, що відсутність свободи як основи речей розвиває свої внутрішні суперечності, необхідно веде до якісних змін: вибуху і катастрофи існуючого стану справ. Гегель вбачав завдання пізнання у визнанні світу як Розуму шляхом

розуміння всіх об'єктів мислення як елементів і аспектів тотальності, яка поступово усвідомлюється в історії людства. Діалектичний аналіз безмежно прагне стати історичним аналізом, в якому сама природа розкривається як частина і стан своєї власної історії й історії людства. Прогрес пізнання від здорового глузду до наукового знання наближає нас до розуміння світу, негативного за своєю власною структурою, тому що дійсність суперечлива і заперечує можливості, притаманні їй самій, можливості, які прагнуть до своєї реалізації. Розум є запереченням заперечення.

Інтерпретація «того, що є», виходячи з «того, чого немає», конфронтація між існуючими фактами і фактами, які вони виключають, — в цьому завдання філософії, а не в ідеологічному виправданні або в ментальних вправах. Визвольна функція заперечення в філософському мисленні залежить від визнання того, що заперечення є позитивним актом: «те, що є» відкидає «те, чого немає» і, вчиняючи так, відкидає свої реальні можливості. Отже, висловити і визначити «те, що є» в його власних термінах — значить перекрутити і сфальсифікувати реальність. Реальність — це щось інше, те, що можна було б закодувати в логіці і мовою фактів. В цьому криється внутрішній зв'язок між діалектичним мисленням і спробами авангардистської літератури: спробами зруйнувати владу фактів над світом і не говорити мовою, яка встановлює засилля і корисність фактів. Оскільки сила фактів прагне стати загальною, поглинути всі протилежності і визначити цілісний універсум роздумів, спроба говорити мовою суперечностей здається надто ірраціональною, темною, штучною. Справа полягає не в прямому або непрямому впливі Гегеля на справжній авангард, хоча це ясно видно у творчості Малларме і Вільє де Ліль-Адана, у сюрреалістів і Брехта. Діалектика і поетична мова мають спільну основу.

Спільний елемент — це прагнення до «аутентичної мови», до мови заперечення як Великої Відмови від правил гри, в якій грають фальшивими косточками. Відсутнє повинно стати присутнім, тому що більша частина істини міститься у відсутньому. Ось класична заява Малларме: «Я говорю: квітка! — і з забуття, в яке мій голос витіснив всі обриси, як музика, виникає квітка, відмінна від усіх відомих квіток, відсутня у всіх букетах — найніжніша ідея».

В аутентичній мові світ не є висловленням речі, а швидше відсутністю цієї речі. (...) Слово примушує речі зникати і дає нам відчуття універсальної відсутності.

Поезія, таким чином, є силою, яка заперечує речі, силою, як парадоксально заявив Гегель, аутентичного мислення. Валері стверджує: «Мислення — це робота, яка наділяє життям всередині нас те, що не існує». Він задавав риторичне питання: «Як ми можемо обходитись без допомоги того, що не існує?».

Це не «екзистенціалізм». Це щось більш життєве і більш відчайдушне — спроба суперечити реальності, в якій вся логіка і вся мова невірні в тому розумінні, що вони — частки покаліченого цілого. Словник і граматики мови суперечностей залишаються поки що словником і граматикою гри, але поняття, закодовані в мові гри, визначені відповідно до «певного їх заперечення». Це поняття, яке визначає керівний принцип діалектичного мислення, може бути пояснене лише завдяки інтерпретації тексту «Логіки» Гегеля. Тут, мабуть, досить підкреслити, що завдяки цьому принципу діалектична суперечність відрізняється від усіх псевдосуперечностей і комічних опозицій.

Заперечення є визначеним, якщо воно розглядає існуючий стан речей, виходячи з основних факторів і сил, які сприяють його руйнуванню або виявляють можливі альтернативи, що виходять за межі статус-кво. В людській реальності це *історичні* фактори і сили, де крайнім випадком заперечення є *політичне* заперечення. Як таке, воно може знайти аутентичне втілення і в неполітичній мові, а як цілісний вимір політики воно стає інтегральною частиною статус-кво.

Діалектична логіка — це критична логіка: вона розкриває форми і зміст мислення, які виходять за встановлені межі вживання і обґрунтування. Діалектичне мислення не винаходить ці форми; вони дістались йому у спадщину від довгої історії мислення і дії. Діалектичний аналіз лише доповнює і активізує поняття; він знову відкриває значення, на які було накладене табу, і, таким чином, виявляється поверненням або, скоріше, свідомим звільненням від гніту. Оскільки встановлений універсум дискурсу є дискурсом залежного світу, діалектичне мислення є обов'язково деструктивним. І звільнення, яке воно приносить, — перш за все звільненням мислення, теорії.

Але відокремлення мислення від дії, теорії від практики є частиною залежного світу. Не існує такого мислення і такої теорії, які могли б зняти це відокремлення; але теорія може допомогти підготувати умови для їх можливо-го об'єднання, а здатність мислення розвинути логіку і мову суперечностей підготовує розв'язання цього завдан-ня.

В чому, нарешті, полягає влада негативного мислення? Діалектичне мислення не завадило Гегелю подати свою філософію у вигляді витонченої всеохоплюючої системи, яка врешті-решт носить підкреслено позитивний харак-тер. Я думаю, що саме ідея Розуму — найбільш недіалек-тичний елемент в гегелівській філософії. Ця ідея Розуму все охоплює і все в собі розв'язує, тому що вона має своє місце і функції в цілому, а ціле знаходиться поза межами добра і зла, істини і неправди. Вона може бути виправ-дана логічно, як і історично, вона може визначити Розум з допомогою понять, які включають ідею рабства, інкві-зиції, дитячої праці... Ці поняття можуть бути інтеграль-ними частинами раціональності, яка керувала запрото-кольованою історією людства. Якщо це так, то ідея Ро-зуму приречена; вона розкривається краще як частина, ніж як ціле. Це не означає, що Розум відмовляється від своєї вимоги протистояти дійсності істиною про дійсність. Навпаки, коли марксистська теорія прийняла форму кри-тики гегелівської філософії, вона зробила це в ім'я Ро-зуму. Вона згодна з найглибшими зусиллями гегелівської думки. Гегелівська філософія «перетворюється в ніщо» не завдяки заміні Розуму деякими нераціональними стан-дартами, а завдяки підведенню самого Розуму до визначен-ня ним такого стану, коли він є все ще нерозумним, слі-пим, жертвою неприборканих сил. Розум як практичне знання, що розвивається, як «вільне мислення», був ін-струментом створення світу, в якому ми живемо. Він також був засобом виправдання несправедливості, важкої праці і страждань. Але Розум і тільки Розум містить в собі власні корективи.

В «Логіці», яка складає першу частину гегелівської системи філософії, по суті передбачається вислів з «Пар-сифаля» Вагнера: «Рука, яка завдає рани, є рукою, яка її зцілює». Ця фраза зрозуміла в контексті біблейської історії про гріхонадіння людини. Знання, ймовірно, за-подіяло такої рани існуванню людини, воно принесло в світ злочин і почуття вини; але нова невинність, «друга

гармонія» може бути досягнута лише завдяки знанню. Звільнення не може бути справою «наївного дурня».

Борючись проти обскурантистів, які наполягають на праві ірраціонального перед лицем розуму, на істині природного перед лицем інтелекту, Гегель нерозривно зв'язав прогрес в усвідомленні свободи з прогресом мислення, прогрес діяльності з прогресом теорії. Оскільки він прийняв специфічні історичні форми Розуму, які існували на той час, рух за межі цих форм Розуму повинен бути рухом самого Розуму; і оскільки пристосованість Розуму до гніту соціальних інститутів увічнює залежність, прогрес в усвідомленні свободи залежить від мислення, яке набуває форму політичної теорії, в якій заперечення виступає політичною альтернативою, властивою історичній ситуації. Отже, марксистське «спростування» Гегеля не було зміною однієї філософської позиції на іншу, не було переходом від філософії до соціальної теорії, а швидше визнанням того, що встановлені форми життя досягли стадії свого історичного заперечення.

Ця історична стадія змінила ситуацію в філософії і у всьому пізнавальному мисленні. Починаючи з цієї стадії, будь-яке мислення, яке не свідчить про радикальну перекрученість встановлених форм життя, є хибним. Абстрагування від таких перекручених умов не лише аморальне, а й хибне. Бо дійсність стала технологічною дійсністю, і суб'єкт тепер настільки тісно пов'язаний з об'єктом, що поняття об'єкта обов'язково включає в себе поняття суб'єкта. Абстрагування від їх взаємовпливу не може привести до істинної дійсності, а лише до неправди, тому що сам суб'єкт є конститутивною часткою науково детермінованого об'єкта. Суб'єкт наукових методів і суб'єкт ділового життя, який спостерігає, вимірює, калькулює, — обидва ці суб'єкти є вираженням однієї і тієї ж суб'єктивності — людини. Немає необхідності чекати Хіросіми, щоб впевнитися в їх тотожності. І як це було і раніше, суб'єкт, який підкорив собі матерію, страждає під смертельним тягарем своїх завоювань. (...) Не існує методу, який може претендувати на монополію пізнання, але не існує методу більш або менш суб'єктивного, який би не визнавав, що наступні два вислови повноцінно описують нашу ситуацію: «ціле — це істина і ціле — це неправда». (...)

ПІЗНАННЯ Й ІНТЕРЕС¹

Ю р г е н Х а б е р м а с (нар. 1929) — німецький філософ, видний представник другого покоління теоретиків Франкфуртської школи. У своїх поглядах виходить з моделі двохступеневого укладу сучасного суспільства. Перший ступінь становить система, до якої входять адміністративно-управлінські структури держави, що базуються на принципах виробничо-трудової раціональності. Друга — це «життєвий світ» з пануючою у суспільстві мотивацією поведінки, у якому здійснюється повсякденна безпосередня комунікація. Важливе місце в концепції Ю. Хабермаса займає поняття комунікативної поведінки, яке він відмежовує від поняття поведінки стратегічної. Метою останньої є не досягнення взаєморозуміння, а здійснення «інтересу», що призводить до свідомого або несвідомого обдурювання партнера, а в сумі — до дезінтеграції суспільства. Вивчає місце теорії у розв'язанні суспільних криз, вбачає, що головною функцією теоретичного знання є критика претензій системи.

Основні твори філософа: «У напрямі раціонального суспільства. Студентський протест, наука і політика», «Пізнання і людські інтереси», «Теорія комунікативної поведінки», «Комунікація і еволюція суспільства».

І. Під час літнього семестру 1802 року Шеллінг читав у Ієні лекції про метод академічного дослідження. Мовою німецького ідеалізму він вражаюче поновив те розуміння теорії, що було сформульовано традицією великої філософії з самого її початку. «Побоювання спекуляцій, уявний відхід від теоретичного до чисто практичного з необхідністю породжують у дії такий же тривіальний рівень, як і в знанні. Вивчення строго теоретичної філософії безпосередньо наближає нас до ідей і тільки ідеї надають дії енергії і морального значення»². Тільки

¹ Фрагменти однойменної праці Ю. Хабермаса упорядкував В. М. Тарасенко.— *Прим. ред.*

² Schellings W. Ed. Schroter. Bd. III. S. 299.

те пізнання може істинно орієнтувати дію, що відділилося від оголених інтересів і настроїлося на ідеї, а саме: визначило теоретичну настанову.

Слово «теорія» має релігійні джерела. Теоросом називався представник, якого грецькі міста посилали на громадські святкові ігри. В теорії, а саме споглядаючи, він відкривав себе сакральній події. У філософському слововживанні термін «теорія» переноситься на споглядання космосу. Як споглядання космосу, теорія передбачає вже розмежування між буттям і часом, яке онтологія обґрунтувала, починаючи з поеми Парменіда і до якого повернулася в «Тімеї» Платона: вона резервує суще, що очищене від непостійного і невизначеного, за *логосом*, а сферу скороминущого передає *думці*. Якщо тепер філософ розглядає безсмертний порядок, він не може не уподібнювати себе мірі космосу, не відбивати його в собі. Він у собі відтворює пропорції, які спостерігав у русі природи як у гармонійному музичному ряді; він формується як мімесис. Теорія входить у життєву практику через уподібнення душі упорядкованому рухові космосу — теорія карбує для життя свої форми, вона знаходить відображення у позиції того, хто підкорився її дисципліні, в *етосі*.

Це поняття теорії і життя в теорії філософія сформувала з самого свого початку. Розрізненню між теорією в значенні цієї традиції і теорією в значенні критики Макс Хоркхаймер присвятив одне з своїх значних досліджень¹. Цю тему я знов піднімаю сьогодні, коли минув час, рівний життю одного покоління. Я звертаюся до статті Гуссерля, що з'явилася приблизно у той же час.² Гуссерль керувався тоді саме тим поняттям теорії, якому Хоркхаймер протистояв критично. Гуссерль трактує не про кризу в науці, а про кризу останньої як науки, бо про наші життєві потреби ця наука нічого не говорить. Безсумнівно, Гуссерль, як майже всі філософи до нього, масштабом своєї критики бере ту ідею про пізнання, що зберегла платонівський зв'язок чистої теорії з життєвою практикою. Не інформаційний зміст теорій, а формування розумного і освіченого обличчя самих теоретиків створює врешті-решт наукову культуру. Розвиток європейського духу,

¹ Див. Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie Zeitschrift für Sozialforschung. 1937. Bd. VI. S. 245.— Прим. автора.

² Див.: Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Ges. Werke. Den Haag, 1954.— Прим. автора.

здається, і був націлений на формування такої наукової культури. Однак після 1933 року Гуссерль бачить цю історичну тенденцію у небезпеці. Він переконаний, що загроза, власне кажучи, постає не ззовні, а зсередини. Він зводить кризу до того, що найбільш прогресивні дисципліни, перш за все фізика, відступили від того, що дійсно може називатися теорією.

II. Як же справи з цим в дійсності? Між позитивістським самоусвідомленням наук і колишньою онтологією, очевидно, існує зв'язок. *Емпірико-аналітичні* науки розвивають свої теорії в рамках самосвідомості, яка невимушено встановлює безперервний зв'язок з основами філософського мислення: та ж сама опора на теоретичну настанову, що звільнює від догматичних зв'язків і від впливу природного життєвого інтересу, який вводить в оману; те ж прагнення теоретично описати космос в його закономірних зв'язках, таким, як він є. На противагу цьому *історико-герменевтичні* науки, які мають справу зі сферою скороминущих речей і простої думки, не так природно зводяться до цієї традиції — з космологією вони не мають нічого спільного. Але й вони, відповідно до моделі природничих наук, також утворюють *сцієнтичну свідомість*¹. Традиційні комплекси чуттєвих фактів також, здається, повинні конденсуватися у космос фактів в ідеальній одночасності. Навіть якщо гуманітарні науки схоплюють свої факти за допомогою розуміння і навіть якщо вони мало турбуються про те, щоб знайти універсальні закони, однак і вони поділяють з емпірико-аналітичними науками спільне уявлення про метод: на основі теоретичної настанови належить описувати структуровану дійсність. Історизм перетворився у позитивізм гуманітарних наук.

Позитивізм укорінився в суспільних науках незалежно від того, чи наслідують вони методичні вимоги емпірико-аналітичного образу науки чи орієнтуються на приклад нормативно-аналітичних наук, що передбачають певні максими поведінки. Під гаслом свободи від ціннісних суджень на цьому практичному полі досліджень був ще раз підтверджений кодекс закономірностей, якому сучасна наука зобов'язана основами теоретичного мислення у

¹ Сцієнтизм — світогляд, який розглядає науку як головний засіб розв'язання суспільних проблем і соціальні науки уподібнює природничим. — *Прим. упоряд.*

грецькій філософії: психологічно — безумовна обов'язковість теорії і епістемологічно — відокремлення пізнання від інтересу. На логічному рівні цьому відповідало розрізнення між дескриптивними і нормативними висловлюваннями: воно робить граматично обов'язковим відокремлення чисто емоційного змісту від когнітивного.

Між тим уже сам термін «свобода від цінностей» нагадує нам про те, що пов'язані з ним постулати більше не відповідають класичному розумінню теорії. Відокремлення цінностей від фактів означає протиставлення чистого буття абстрактно належному. Цінності є продуктом номіналістичного розколу, результатом тривалої критики того вражаючого розуміння суцього, на яке колись була спрямована теорія. Вже пущений у філософський обіг неокантіанцями термін *цінності*, по відношенню до яких наука повинна зберігати нейтральність, заперечує зв'язок, встановлений колись теорією.

Хоча позитивні науки і розділяють з традицією великої філософії спільне поняття теорії, вони руйнують, однак, її класичні претензії. З філософської спадщини вони запозичують два моменти: по-перше, методологічну суть теоретичної настанови і, по-друге, онтологічний принцип визнання незалежної від пізнаючого суб'єкта структури світу. Але, з іншого боку, відпадає підкреслюваний філософською традицією від Платона до Гуссерля зв'язок теорії і космосу... Те, у що колись вірили як у джерело практичної дієвості теорії, тепер руйнується методологічною заборорою. Розуміння теорії як процесу формування стало апокрифом. Міметичне уподібнення душі наче спостережуваним пропорціям космосу підкорило теоретичне пізнання цілям інтеріоризації норм і перетворило своє законне завдання у чуже — так це уявляється нам сьогодні.

III. Фактично науки втратили специфічну життєву значущість, яку Гуссерль сподівався повернути назад шляхом відродження чистої теорії. Я реконструюю його критику в три етапи. Вона спрямована *перш за все* проти об'єктивізму наук. Світ розкривається їм предметно як універсум фактів, закономірний зв'язок яких може бути схоплений дескриптивно. Але, в дійсності, знання про начебто об'єктивний світ фактів трансцендентально засноване у донауковому світі. Можливі предмети наукового аналізу конституюються початково у самоочевидності нашого первісного життєвого світу. В цьому шарі феноменологія розкриває досягнення смислостверджуючої суб'єк-

тивності. *Потім* Гуссерль хотів показати, що ця продуктивна суб'єктивність зникає під покровом об'єктивістської самоочевидності, оскільки науки радикально не відділені від системи інтересів первісного життєвого світу. Лише феноменологія пориває з наївною установкою на користь строго споглядальної і остаточно відділяє пізнання від інтересу. *Нарешті*, Гуссерль ототожнює трансцендентальну саморефлексію, якій він дав назву феноменологічного опису, з чистою теорією, теорією у традиційному значенні. Завдяки теоретичній настанові філософ здійснює перебудову, що скинула з нього пута життєвих інтересів. Теорія в цьому значенні «непрактична». Але це не ізолює її від практичного життя. Саме послідовна стриманість теорії призводить, відповідно до її традиційного розуміння, до виформування, що надає орієнтацію дії. Теоретична настанова дозволяє, якщо вона колись сформована, знов взаємодіяти з практичною: «Це відбувається у формі нової практики, спрямованої на те, щоб через універсальний науковий розум піднести людство за нормами істини всіх форм, перетворити його у принципово нове людство — зробити здатним до абсолютної самовідповідальності на основі абсолютної теоретичної настанови.

Хто пригадає ситуацію тридцятирічної давності, образ зростаючого варварства, той з повагою поставиться до закликаючої терапевтичної сили феноменологічного описання; але обґрунтуванню вона не піддається. Феноменологія схоплює, мабуть, норми, згідно з якими свідомість працює трансцендентально необхідно; вона описує, як говорив Кант, закони чистого розуму, а не норми всезагального законодавства практичного розуму, за якими могла б спрямовуватися воля.

Чому Гуссерль все ж вважав за можливе наполягати на практичній значущості феноменології як чистої теорії? Він помилявся, бо не розгадав зв'язок позитивізму, що ним справедливо критикувався, з тою онтологією, яку неусвідомлено запозичив з традиційного поняття теорії.

Гуссерль справедливо критикує об'єктивістську видимість, яка водить науки за ніс закономірно структурованими фактами, приховує конституцію цих фактів і, внаслідок цього, не дозволяє усвідомити зв'язок пізнання з інтересами життєвого світу. Оскільки феноменологія це усвідомила, вона сама, здається, звільнилася від таких інтересів; гасло чистої теорії, яке неправомірно рекламували

науки, підтримує, отже, й вона. З моментом звільнення пізнання від інтересу Гуссерль пов'язує сподівання на практичну дійовість теорії. Помилка очевидна: теорія в розумінні великої традиції переходить у життя тому, що вона думала відкрити у космічному порядку ідеальну структуру світу, тобто також і прототип для порядку людського світу. Тільки як космологія *теорія* могла забезпечити одночасно орієнтацію дій. Гуссерль тому не міг очікувати процесів формування від феноменології, яка трансцендентально очистила стару теорію від її космологічного змісту і тільки в абстрактному вигляді зберегла теоретичну настанову. Теорія була націлена на створення не тому, що вона звільняла пізнання від інтересу, а, навпаки, тому що вона *приховувала свої дійсні інтереси* завдяки *псевдонормативній силі*. Критикуючи об'єктивістську самосвідомість наук, Гуссерль сам впадає в інший об'єктивізм, що завжди був притаманним традиційному поняттю теорії.

IV. У грецькій традиції ще у вигляді богів і надприродних сил з'являються ті самі сили, які у філософії були зведені до сил душі. Але якщо прагнення і афекти, які люди вносять у систему інтересів непостійної і випадкової практики, ми зрозуміємо з цієї точки зору, то тоді настанова чистої теорії здійснювати *очищення* саме від цих афектів також набуде нового значення: незаінтересоване споглядання припускає тоді, очевидно, емансипацію. Відокремлення пізнання від інтересу повинно призвести не до чогось подібного очищенню теорії від помутніння, що утворюється суб'єктивністю, а, навпаки, вести до екстатичного очищення суб'єкта від пристрастей. Те, що катарсис тепер не досягається на шляху містерій, а закріплюється через теорію у свободі самих індивідів, вказує на новий ступінь емансипації: у комунікаційних зв'язках полісу індивідуалізація зайшла так далеко, що тотожність окремого Я як фіктивної величини могла утворитися тільки через ототожнення з абстрактними законами космічного порядку. У єдності перебуваючого у собі космосу і у тотожності незмінного буття знаходить тепер свою опору свідомість, емансипована від первісних сил. Теорія підтверджувала, отже, звільнений, очищений від демонів світ тільки завдяки онтологічним відмінностям. Позірність чистої теорії запобігала одночасно поверненню на здоланий ступінь. Якби тотожність чистого буття була відгадана як об'єктивістська видимість, то на ній не змогла б формува-

тися тотожність Я. Те, що витісняло інтерес, належить самому інтересу...

V. В *емпірико-аналітичних науках* система зв'язків, що визначає смисл можливих природничонаукових висловлювань, встановлює правила як для створення теорій, так і для їх критичної перевірки. До теорій належать гіпотетико-дедуктивні зв'язки речень, що дозволяють вивести емпірично змістовні гіпотези. Вони можуть бути інтерпретовані як висловлювання про коваріантність спостережуваних величин і дозволяють за даних початкових умов робити прогнози. Емпірико-аналітичне знання є, таким чином, знання прогностичне. Правда, зміст таких прогнозів, тобто технічна можливість їхнього використання, задається правилами, згідно з якими ми застосовуємо теорії до дійсності...

Історико-герменевтичні науки здобувають свої знання в інших методологічних рамках. Тут смисл висловлювань конститується не в системі відношень технічного оволодіння. Рівні формалізованої мови і об'єктивованого досвіду ще не розходяться, бо й теорії не створюються дедуктивно, і організація досліду не орієнтована на успіх операцій. Розуміння смислу замість спостережень прокладає шлях до фактів. Систематичній перевірці речень відповідає тлумачення текстів. Можливий смисл гуманітарно-наукових висловлювань визначають тому правила герменевтики.¹

З цим розумінням смислу, який повинен, очевидно, визначатися фактами духу, історизм пов'язував об'єктивістську видимість чистої теорії. Все виглядає так, начебто інтерпретатор, включений у горизонт того світу і мови, здобуває смисл тексту, що передається з минулого. Однак і тут факти конституються лише відносно стандартів їхньої констатації. Подібно до того як позитивістська самосвідомість неявно включає в себе зв'язок вимірвальних операцій і контроль успіхів, вона приховує також те передрозуміння інтерпретатора, яким постійно опосередковується герменевтичне знання. Світ традиційного смислу відкривається інтерпретаторові тільки в тій мірі, в якій для нього при цьому одночасно прояснюється його власний світ. Розуміючий встановлює комунікацію між обома світами; він схоплює предметний зміст традиційно-

¹ Я приєднуюсь тут до досліджень Х.-Г. Гадамера: Gadamers H. G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1965. Т. II.— *Прим. автора.*

го смислу, застосовуючи традицію до себе і до своєї ситуації.

Але якщо методичні правила з цього виду тлумачення об'єднані з застосуванням, тоді напрошується висновок: герменевтичне дослідження дійсності спрямовується інтересом збереження і розширення інтерсуб'єктивності можливого взаєморозуміння, що орієнтує дії. Розуміння смислу відповідно до своєї структури націлене на встановлення згоди між людьми, що діють в рамках традиційної самосвідомості. На відміну від технічного інтересу ми називаємо це інтересом практичним, пізнавальним.

Систематичні практичні науки, а саме: економічна наука, соціологія, політика, як і емпірико-аналітичні науки, мають на меті вироблення номологічного знання. Критична соціальна наука цим, правда, не задовольняється; вона прагне встановити, коли теоретичні висловлювання схоплюють інваріантні закономірності соціальної дії, а коли — ідеологічно застигли, але в принципі змінні відношення залежності...

VI. В понятті інтересу, який керується пізнанням, обидва моменти — пізнання та інтерес — вже репрезентовані, тепер необхідно пояснити їх співвідношення. З повсякденного досвіду нам відомо, що ідеї досить часто служать для того, щоб давати нашим дітям виправдані мотиви замість дійсних. Те, що на цьому рівні називається раціоналізацією, на рівні колективної дії ми називаємо ідеологією. В обох випадках виявлений смисл висловлювань перекручується нерефлексивним зв'язком автономної тільки за видимістю свідомості з інтересами. Тому дисципліна кваліфікованого мислення справедливо спрямована на виключення таких інтересів. У всіх науках формуються стандарти, що запобігають суб'єктивності думок; проти неконтрольованого впливу інтересів, що глибоко вкорінені, і що залежать, скоріше не від індивідів, а від об'єктивного становища суспільних груп, виступає також нова дисципліна — соціологія знання. Але це тільки один бік справи. Наука, здобуваючи об'єктивність своїх висловлювань всупереч тиску і спокусі партикулярних інтересів, обманюється, з іншого боку, фундаментальними інтересами, яким вона зобов'язана не тільки своїми імпульсами, але й умовами можливої об'єктивності.

Установки на технічне оволодіння, на життєво практичне розуміння і на емансипацію від природного примушення формують специфічні точки зору, під кутом яких

тільки й можливе досягнення реальності як такої. Коли ми переконаємося у безперечності цих трансцендентальних меж можливого досягнення світу, завдяки нам частина природи отримує певну автономію у природі. Якщо пізнання і може перехитрити свій природжений інтерес, то тільки в розумінні того, що взаємодія суб'єкта і об'єкта, яку філософія приписувала виключно своєму синтезу, встановлюється початково через посередництво інтересу. Рефлексивно можна зрозуміти дух цього природничонаукового базису. Однак його сила поширюється аж до логіки дослідження...

Мій перший тезис говорить: досягнення трансцендентального суб'єкта мають свій базис у природній історії людського роду.

Узята сама по собі ця теза могла б призвести до неорозуміння, начебто розум людини, як кігті й зуби тварин, є органом пристосування... Проте природничоісторичні інтереси, до яких ми зводимо інтереси, що керують пізнанням, виходять одночасно як з природи, так і з культурного розриву з нею. Поряд з моментом здійснення природного імпульсу вони включають в себе також момент відокремлення від природної необхідності. Вже інтересу самозбереження відповідала, очевидно, соціальна система, яка компенсувала недоліки органічної екіпіровки людини і забезпечувала її історичне існування, захищаючи від погрожуючої ззовні природи. Але суспільство не тільки система самозбереження. Волаюча природа, що як лібідо присутня у кожній окремій людині, виділилася з функціонального кола самозбереження і попрямувала до утопічних цілей. Також і ці індивідуальні домагання не зразу почали гармоніювати з колективним самозбереженням; вони включаються соціальною системою у себе. Тому пізнавальні процеси, що безумовно пов'язані з соціалізацією, мають основу не тільки як засіб репродукції життя: у рівній мірі вони самі обумовлюють дефініцію цього життя. Мій другий тезис тому говорить: пізнання у тій мірі є інструментом самозбереження, в якій воно трансцендентує чисте самозбереження.

Специфічні точки зору, під кутом яких ми трансцендентальним засобом пізнаємо дійсність, визначають три категорії можливого знання: знання, що поширює нашу силу технічного панування; інтерпретації, що дають можливість орієнтувати дії в межах загальних традицій; і аналізи, що звільняють свідомість від залежності гіпоста-

зованих ним сил. Ці точки зору обумовлені інтересами роду людського, з самого початку пов'язаного з певними засобами соціалізації: працею, мовою, пануванням. Людський рід забезпечує своє існування за допомогою системи суспільної праці і насильного самоутвердження; за допомогою традиційної взаємодії у повсякденній комунікації; і, нарешті, за допомогою само-тотожності, що пов'язує свідомість окремого суб'єкта з нормами групи на кожному новому ступені індивідуалізації. Так, інтереси, що керують пізнанням, становлять функції того Я, яке у процесі навчання пристосовується до своїх зовнішніх життєвих умов, яке формується у комунікаційних зв'язках соціального життєвого світу і яке створює самототожність, розв'язуючи конфлікт між інстинктами і соціальним примушенням. Ці досягнення потім знов входять у продуктивні сили, що акумулюються суспільством, в культурну спадщину, що служить основою інтерпретацій суспільства, і в легітимації, що приймаються або критикуються суспільством. Мій третій тезис тому говорить: інтереси, що керують пізнанням, утворюються у сфері праці, мови і панування.

Звичайно, та безпередумовна автономія, згідно з якою треба пізнати дійсність лише теоретично, щоб потім поставити результати на службу інтересам, що чужі пізнанню, завжди виявляється видимістю. Однак дух може звернутися до системи інтересів, що пов'язують скороминучого суб'єкта з об'єктом, — це досягне лише для саморефлексії. Вона спроможна якщо й не зняти інтерес, то хоча б принаймні урахувати його.

Не випадково масштаби саморефлексії позбавлені тієї специфічної невизначеності, через яку стандарти всіх інших пізнавальних процесів потребують критичної оцінки. Вони теоретично є визначеними. Зрілий інтерес не просто є удаваним, його можна бачити апіорі. Те, що виділяє нас з природи, єдине, що ми можемо знати відповідно до її природи — це мова. Разом з її структурою, досяжною для нас, постає зрілість розуму. Зрілість розуму є єдина ідея, яка надає нам глибини в розумінні філософської традиції. Може саме тому положення німецького ідеалізму, згідно з яким «розум» містить в собі обидва моменти — волю і свідомість, — повністю не застаріло. Розум припускає одночасно волю до розуму. В саморефлексії пізнання заради пізнання збігається з інтересом до досягнення зрілості розуму. Емансипаційний пізнавальний інтерес наці-

лений на здійснення рефлексії як такої. Мій четвертий тезис тому говорить: у світлі саморефлексії пізнання та інтерес єдині.

Правда, лише у звільненому суспільстві, що реалізувало розумність своїх членів, комунікація могла б розвинути у вільний від примусу діалог всіх з усіма, що є прикладом як взаємного формування само-тотожності, так і ідеї істинної згоди. У цьому плані істинність висловлювань має основу у передбаченні вдалого життя. Онтологічна видимість чистої теорії, яка приховує керовані пізнанням інтереси, укріплює фікцію, начебто сократичні діалогі всезагальні і можливі в будь-який час. Філософія з самого початку вважала, що розумність, яка стає досяжною разом зі структурою мови, наче не тільки передбачається, а й є дійсною. Характерно, що саме чиста теорія, яка бажає досягти всього із самої себе, підпадає під владу витіснених зовнішніх факторів і стає ідеологічною. Лише тоді, коли філософія в діалектичному ході історії розкриває сліди сили, що постійно перекручує напружений діалог і постійно збиває з шляху вільної комунікації, вона, філософія, прискорює процес, застійний стан якого ця сила узаконює: просування людства до розумності. Отже, п'ятий тезис стверджує: єдність пізнання та інтересу зберігається у тій діалектиці, що по історичних слідах витісненого діалогу реконструює витіснене...

ЗМІСТ

Передмова	5
НЕОПОЗИТИВІЗМ	7
Карнап Р. Філософські основи фізики. Вступ до філософії науки. <i>Переклад Г. Волинки</i>	8
Вітгенштейн Л. Філософські дослідження. <i>Переклад Г. Волинки</i>	12
Рассел Б. Чому я не християнин. <i>Переклад К. Волинки</i>	22
Поппер К. Факти, норми та істина: подальша критика релятивізму. <i>Переклад К. Волинки</i>	26
ПРАГМАТИЗМ	30
Джемс У. Психологія. <i>Переклад М. Волинки</i>	31
Дьюї Дж. Свобода і культура. <i>Переклад Г. Волинки</i>	38
ФЕНОМЕНОЛОГІЯ	46
Гуссерль Е. Формальна і трансцендентальна логіка. Досвід критики логічного розуму. <i>Переклад В. Бурлачука</i>	48
ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ	82
Хайдеггер М. Що таке метафізика. <i>Переклад В. Бурлачука</i>	83
Ясперс К. Духовна ситуація часу. <i>Переклад В. Бурлачука</i>	100
Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття. <i>Переклад В. Бурлачука</i>	114
Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм — це гуманізм. <i>Переклад Г. Волинки</i>	131
Камю А. Міф про Сізіфа. Есе про абсурд. <i>Переклад Г. Волинки</i>	139
АНТРОПОЛОГІЧНА ФІЛОСОФІЯ	145
Шелер М. Положення людини в Космосі. <i>Переклад Г. Волинки</i>	146
Леві-Строс К. Структурна антропологія. <i>Переклад Г. Волинки</i>	152
Ортега-і-Гассет Х. Нові симптоми. <i>Переклад В. Тарасенка</i>	154
Тейяр де Шарден П. Феномен людини. <i>Переклад Г. Волинки</i>	159
ФРЕЙДИЗМ І НЕОФРЕЙДИЗМ	166
Юнг К. Архетипи колективного несвідомого. Психологічні типи. Вибрані праці з аналітичної психології. <i>Переклад В. Тарасенка</i>	167
Фромм Е. Втеча від свободи. <i>Переклад В. Тарасенка</i>	179
ГЕРМЕНЕВТИКА	195
Гадамер Х.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. <i>Переклад В. Бурлачука</i>	196
Рікер П. Гуссерль: Аналіз його феноменології. <i>Переклад В. Бурлачука</i>	201
РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ	214
Тейяр де Шарден П. Гімн Всесвіту. <i>Переклад Г. Волинки</i>	215
ФРАНКФУРТСЬКА ШКОЛА	219
Маркузе Г. Розум і революція. <i>Переклад В. Бурлачука</i>	219
Хабермас Ю. Пізнання й інтерес. <i>Переклад В. Тарасенка</i>	228

Наукове видання

Читанка з історії філософії

У 6 книгах

Книга 6

**ЗАРУБІЖНА ФІЛОСОФІЯ
XX СТОЛІТТЯ**

Редактори

*Л. Г. Філімончук,
Г. С. Шаройкін*

Художній редактор
А. С. Заєць

Технічний редактор
Г. П. Семенова

Коректор
Г. Г. Германенко

Здано до набору 02.02.93. Підписано до друку 16.06.93.
Формат 84×108¹/₃₂. Папір книжково-журнальний. Гарні-
тура звичайна нова. Друк високий. Умовн. друк. арк.
12,6. Умовн. фарбовідб. 13,13. Обл.-вид. арк. 13,41.
Замовлення 3—49.

Фірма «Довіра»

252001, Київ-1, вул. М. Грушевського, 1д.

Поліграфкомбінат «Україна».

254119, Київ, вул. Дегтярівська, 38—44.

**Читанка з історії філософії: У 6 кн. / Під ред.
Ч-69 Г. І. Волинки. — К.: Фірма «Довіра», 1993. — Кн. 6.:
Зарубіжна філософія XX ст. / Під ред. Г. І. Волин-
ки. — 239 с.**

ISBN 5-85154-083-4 (Кн. 6)

ISBN 5-85154-071-0

У шостій книзі «Читанки з історії філософії» подані
твори відомих західних філософів XX ст.

Для студентів, гімназистів, ліцеїстів і всіх, хто ціка-
виться питаннями історії західної філософії і культури.

Ч 0301030000 64-93
93

ББК 87.3