

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ М. П. ДРАГОМАНОВА**

На правах рукопису

**Лелека Ольга Василівна**

УДК 172.4

**ДЕКОНСТРУКЦІЯ ЗЛА:  
СОЦІАЛЬНА ТРАНСФОРМАЦІЯ ВІД РАДИКАЛЬНОГО ДО  
БАНАЛЬНОГО**

09.00.03 Соціальна філософія та філософія історії

Дисертація на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник:

**Бойченко Михайло Іванович**  
доктор філософських наук, професор

**КИЇВ – 2015**

## Зміст

Вступ	3
Розділ 1. Теоретико-методологічні засади соціально-філософської експлікації моральних смислів із застосуванням естетичних засобів	14
1.1. Радикальне зло як соціальне явище	15
1.2. Деконструкція як метод конструювання смислу	21
1.3. Обґрунтування когнітивного потенціалу сфери естетики	24
1.4. Піднесене як трансцендентальна умова єдності форми суб'єкта	31
1.5. Основа експлікації моральних смислів естетичними засобами	37
1.6. Наратив як засіб соціально-філософської рефлексії зла	42
Висновки до першого розділу	45
Розділ 2. Історична реконструкція зла як радикального явища	48
2.1. Радикальне зло: зло, воля та свобода	49
2.2. Постметафізичний погляд на проблему зла	78
2.3. Радикальне зло та відповідальність: особливості етичного осмислення	97
Висновки до другого розділу	117
Розділ 3. Номіналізація зла засобами рефлексивного судження	121
3.1. Історичність поняття «зло»	122
3.2. Моральний досвід ХХ сторіччя: рецепція травматичного досвіду в межах рефлексивного судження	141
3.3. Рефлексивне судження: практичний аспект	154
Висновки до третього розділу	162
Висновки	164
Список використаних джерел	169

## ВСТУП

**Актуальність дослідження** полягає у необхідності прояснення та окреслення морального значення поняття «радикальне зло» на тлі історії даного терміну, що надасть можливість подальшого розуміння аналогічних актів злочинної діяльності.

По-перше, важливо прослідкувати еволюцію семантичного значення даного терміну, що здобував різноманітне смислове навантаження з часів його запровадження І. Кантом й у світлі сучасності. Запроваджений як суто моральний термін, поняття «радикальне зло» здобуло соціальних означень у світлі післявоєнного досвіду ХХ сторіччя. Тому смислове навантаження даного поняття характеризується відсутністю концептуальної єдності, що вимагає прояснення та детального аналізу.

По-друге, осмислення вимагає й відношення поняття «радикальне зло» до традиції, що передбачає осмислення новітніх форм зла пануючими засобами розуміння – залучення до наявних моральних концептів, оцінок та норм. Необхідно вказати на особливість власне радикального прояву зла та окреслити найбільш актуальні та ефективні шляхи їх усвідомлення. Пануюче різноманіття теорій та підходів до пояснення радикального зла вказує на відсутність однозначності щодо даного питання.

По-третє, прояснення вимагає й власне теоретичне різноманіття поглядів на проблему розуміння зла в межах історико-філософської думки. З часів античної філософії зло намагалися викреслити зі сфери буття, за часів Середньовіччя – примирити його існування із всемогутністю Бога, за Нового часу – представити зло та добро як результат інтерпретативного відношення людини до оточуючого світу. З появою практичної філософії І. Канта проблема зла стала питанням вільного людського вибору, оголивши проблему відповідальності та мотиву. А досвід ХХ сторіччя поставив актуальне питання інтеграції трагедій минулого у соціальний горизонт життя суспільства.

По-четверте, сучасна європейська громадськість перебуває у процесі повторного осмислення трагедійного минулого воєнних часів. Поступово

приходить усвідомлення того факту, що радикальне зло є тією формою зlodіяння, пам'ять про яку завжди потребує її повторного перегляду у світлі сучасності. Тобто, подібні злочини завжди апелюють до відповідальності за скоєне у найширшому значенні даного терміну. На сьогоднішній день європейське суспільство перебуває на новому щаблі осмислення подій та трагедій минулого, усвідомлення легітимності застосованої міри відповідальності та покарання до злочинців, становлення та удосконалення міжнародних норм щодо попередження аналогічних трагедій у майбутньому.

По-п'яте, питання осмислення трагедії ХХ сторіччя є одним із ключових власне для України та українського суспільства. У цьому сенсі велике значення має не лише середнє геополітичне положення України, її активна залученість до історичних подій ХХ сторіччя, але й поява нових фактів, що вказують на необхідність усвідомлення українською громадськістю власної ролі у подіях минулого. Нагальність даного питання та проблему готовності українського суспільства до її осмислення ілюструє судовий процес 2011 року над Іваном (Джоном) Дем'янюком. Його причетність до масових вбивств у концентраційному таборі «Собібор» було визнано та доведено як судовими процесами в Ізраїлі, так й Україні. Проте серія судових засідань знову продемонструвала нагальність повторного осмислення минулого даного питання на тлі сучасності.

**Ступінь наукового опрацювання проблеми.** Тема зла є однією із найбільш дискусійних у філософії, представляючи різноманіття теорій та підходів до усвідомлення актів злочинної діяльності. З часів появи екстремістських форм зла однією із актуальних суспільних та етичних тем стало питання примирення із трагедійним минулим та його осмислення.

Одним із векторів післявоєнного розгляду проблеми стало заперечення самого факту Голокосту – тенденція, що отримала назву «негаціонізм». На думку Т. Адорно у післявоєнний час заперечення було найпершою та найпримітивнішою реакцією суспільства на скоєне. Наступним етапом слугувало заперечення власне вини німецького народу та його безпосередньої

участі у масових вбивствах воєнних часів. Книга Д. Гольдхагена «Добровільні виконавці волі Гітлера» стала приводом до історичних дискусій та одним із перших поштовхів до публічного обговорення та осмислення трагедії. Із усвідомлення вини та необхідності відповідного покарання постає й проблема подальшого розуміння феномену радикального зла. Нагальна необхідність пояснити та означити трагедійне минуле надала основу для побудови різноманіття теорій та поглядів.

Так, спроба визначення міри відповідальності за скоєне привела німецького філософа Г. Йонаса до питання співмірності болю масових вбивств із всемогутністю божественної сутності. Головним тезисом вченого стає обстоювання цінності життя та попередження аналогічних трагедій у майбутньому. Аналогічний тип поглядів представляє й Е. Левінас, обстоюючи поняття абсолютної відповідальності, тобто відповідальності не лише за себе, але й інших учасників суспільства. Г. Арендт стала одним із найбільш відомих апологетів на ниві дослідження природи радикального зла, його розуміння та усвідомлення міри відповідальності за скоєне. На думку вченої, за масовими вбивствами ХХ сторіччя стоїть елімінація гуманізму як всього людського – натальності, публічного простору, мислення та судження.

Варто зауважити, що Е. Левінас є одним із представників думки про неможливість однозначного та повноцінного розуміння проявів радикального зла. Вчені, що відстоюють непізнанність даного явища, апелюють до аналогії із категорією піднесеного І. Канта та сферою несвідомого З. Фрейда.

Так, Ж.-Ф. Ліотар порівнює радикальне зло із несвідомим афектом, що завжди залишається поза сферою повного розуміння та усвідомлення. Подібна радикалізація надала поштовхів до більш сучасних досліджень щодо когнітивних та артикулятивних меж даного феномену. Наприклад, історики Д. Лауб та Ш. Фелманн переносять поняття індивідуальної травми на історичне тло, розглядаючи екстремізм ХХ сторіччя як один із проявів такого травматичного досвіду. Вчені все ж відстоюють тезис неможливості повноцінного усвідомлення радикального зла, залишаючи за цим явищем певний

ірраціональний характер. Історик К. Карут вважає особливістю травматичного досвіду ХХ сторіччя саме його діахронічний характер, тобто порушення часовості. Тим самим, вчена апелює не лише до несвідомого афекту, але й причини когнітивного ліміту категорії піднесеного – зміни часової форми сприйняття.

Натомість, ряд сучасних дослідників розуміють зло як горизонт життя людини, обстоюючи тезис можливості зрозуміти будь-який тип злочинної діяльності. Такий тип поглядів відстоюють сучасні дослідники Ф. Анкерсміт, Г. Вайт, І. Кабрера, М.П. Лара, А. Феррара, Г. Лейва тощо.

Серед вітчизняних дослідників, що вивчали тему радикального зла, особливості розуміння та покарання різноманітних проявів соціальної жорстокості, виявів екстремізму та тероризму у суспільствах можна назвати таких українських науковців як І.Г. Немчинов, Т.В. Розова, С.В. Куцепал, О.С. Скубашевська, В.Ф. Антипенко, В.О. Глушков, В.М. Дрьомін, В.П. Ємельянов, В.П. Журавльов, Н.А. Зелінська, В.В. Коваленко, О.М. Костенко, С.Я. Лихова, М.І. Хавронюк, С.С. Яценко та інші.

Водночас, сутнісний зв'язок радикального зла та банального зла у їхній послідовній соціально-філософській інтерпретації донині здійснено не було, що і зумовило актуальність даного дослідження.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Загальний напрям дисертаційної роботи пов'язаний з темою дослідження кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова «Соціально-філософські проблеми розвитку людини, її освіти і культури» (затверджена рішенням Вченої ради Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, протокол № 10 від 24 квітня 2008 р.), що входить до Тематичного плану науково-дослідних робіт Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, науковий напрям «Дослідження проблем гуманітарних наук» (затверджений рішенням Вченої ради Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, протокол № 5 від 29 січня 2009 р. Тема

дисертації затверджена Вченою радою Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (протокол № 6 від 25 січня 2012 р.).

**Метою дисертаційного дослідження** є здійснення соціально-філософської концептуалізації дискурсу радикального зла для виявлення його вихідних моральних смислів і їхньої подальшої рецепції із врахуванням трагічного історичного досвіду ХХ століття і суспільно-історичних викликів сучасності.

Вказана мета вимагає послідовного розв'язання таких **дослідницьких завдань**:

- розробити спеціальну соціально-філософську методiku дослідження механізмів формування моральної свідомості;
- розкрити функціональність рефлексивного судження щодо вираження моральних смислів;
- обґрунтувати доцільність застосування деконструктивного підходу щодо розуміння радикального зла;
- уточнити значення номіналізації зла для утворення відповідного поняття у його історичному розвитку;
- уточнити підстави тенденції до заперечення можливості розуміння радикального зла;
- уточнити значення когнітивного потенціалу естетики для досягнення радикального зла;
- уточнити межі застосування мовних засобів для артикуляції моральних смислів;
- уточнити значення наративу як засобу формування моральної свідомості суспільства;
- виявити філософські засоби впливу на покарання проявів радикального зла;
- розвинути філософські положення щодо можливостей понятійного визначення і подальшого усвідомлення будь-якої форми зла.

**Об'єктом дослідження** є дискурс радикального зла як феномену суспільної свідомості.

**Предметом дослідження** є дискурс радикального зла у світлі питання його інтеграції до соціально-політичного життя суспільства.

**Методологія дослідження.** Методологію дослідження визначав базовий соціально-філософський підхід, у межах якого застосовувалися елементи методології постмодерну, герменевтики та історії понять. Для досягнення поставленої в роботі мети використовувався властивий постмодерну метод деконструкції як метод конструювання понять шляхом їхньої історичної реконструкції та побудови відповідного поняття. Методологія герменевтики була застосована для адекватного витлумачення місця проблеми зла у різних філософських традиціях. Досягнення мети роботи базується також на методологічному потенціалі рефлексивного судження щодо здатності естетичних засобів доповнювати межі людського розуміння та слугувати символічній та метафоричній артикуляції моральних смислів за умов морального колапсу. Також використано метод історії понять для виявлення змін у тих концептуальних контекстах, у яких використовувалися поняття «радикальне зло», «банальність зла». В межах дисертаційного дослідження також застосовано методи аналізу та синтезу, що дозволяють прослідкувати особливості кристалізації нових моральних смислів та прослідкувати недоліки попередніх поняттєвих означень. Також у межах загального соціально-філософського підходу застосовувалися окремі спеціально-наукові методи. У другому розділі використано метод історичного аналізу для дослідження еволюції поглядів на проблему радикального зла. Метод індукції застосований у третьому розділі для аналізу окремих фактів злочинної діяльності, свідчень очевидців з метою узагальнення уявлення про сутність феномену радикального зла.

**Наукова новизна дослідження** полягає у тому, що у дисертації вперше здійснено соціально-філософську концептуалізацію радикального зла із застосуванням методу деконструкції даного поняття, що дозволило узагальнити і систематизувати його вихідні моральні смисли, а також здійснити їх рецепцію із врахуванням трагічного історичного досвіду ХХ століття і суспільно-

історичних викликів сучасності.

*Вперше:*

- розроблено і застосовано компенсаторну соціально-філософську методичку визначення механізмів формування моральної свідомості суспільства за умов морального колапсу; суть застосованої методички полягає у використанні евристичного потенціалу естетичного досвіду для вираження та артикуляції проблемних моральних смислів;
- евристичність цієї методички обґрунтовано шляхом розкриття потенціалу рефлексивного судження як засобу експлікації моральних смислів естетичними засобами; обґрунтованість застосування рефлексивного судження до вираження моральних смислів доведена шляхом прояснення когнітивного потенціалу сфери естетичного на підставі символізму як виду інтуїтивного пізнання, а також виявлення взаємозв'язку сфер моралі та естетики на прикладі взаємної кореляції раціональної та естетичної ідей;
- обґрунтовано потребу застосування методу деконструкції для аналізу поняття «радикальне зло» шляхом його історичної реконструкції та побудови на її основі відповідного морального поняття; актуальність застосування методу деконструкції визначено необхідністю окреслення семантичних меж поняття «радикальне зло» на тлі історії, аналізом сучасних механізмів формування моральної свідомості суспільства в умовах кризи та нагальністю побудови відповідного морального поняття для означення трагедії;

*Уточнено:*

- значення номіналізації зла для утворення відповідного поняття у його історичному розвитку; номіналізація зла є питанням називання, тобто окреслення морального значення злочиння у вигляді поняття, що є свідченням суспільного усвідомлення морального значення скоєного; лише те, що підлягає називанню, підлягає й розумінню, тому номіналізація зла є однією із важливих умов на етапі розуміння та

покарання злочину;

- підстави наявної тенденції до заперечення можливості розуміння радикального зла; історична реконструкція цього терміну дозволила окреслити наступні перепони на шляху до його усвідомлення: теодицея, часова діакронія та пошук раціонального мотиву, співмірного масштабу злочиння.
- роль та значення когнітивного потенціалу естетики у світлі проблеми номіналізації, а отже, й усвідомлення та розуміння радикального зла; естетичні засоби здатні слугувати символічному вираженню моральних смислів та формуванню колективної моральної свідомості суспільства щодо нетипового злочиння;
- експресивні межі мови та мовної метафори у її найширшому значенні як засобів артикуляції моральних смислів за умов морального колапсу; мовні засоби здатні слугувати вираженню новітніх соціально-моральних смислів, виконуючи роль «символу», тобто метафоричного означення нових явищ суспільної дійсності.
- роль та значення розповіді як методологічної умови формування моральної свідомості суспільства; розповідь очевидця про трагедійне минуле слугує поштовхом до дискусії у суспільстві, розуміння нагальної потреби інтеграції новітнього соціального явища до суспільної свідомості та рефлексії над відповідними даній потребі соціальними механізмами та засобами;

*Отримало подальший розвиток:*

- філософське обґрунтування моральних орієнтирів суспільства; усвідомлення морально негативного значення злочиння слугує необхідним ціннісним підґрунтям для подальшого формування відповідних законодавчих норм з метою покарати прояви радикального зла та попередити повторення аналогічної трагедії у майбутньому;
- осмислення можливостей понятійної концептуалізації і усвідомлення будь-якої форми зла, що є важливим чинником самовідтворення та

саморозвитку суспільства; понятійному розумінню, зокрема, підлягає будь-яка форма екстремізму, у тому числі, радикальне зло.

**Теоретичне та практичне значення дослідження** полягає у врахуванні альтернативних до загального теоретичного підходу шляхів розуміння радикального зла та інших проявів надмірної соціальної злочинності. Дисертаційна робота є спробою доповнити існуючі шляхи розуміння проявів надмірної жорстокості у суспільствах у світлі постмодерних тенденцій сучасності.

Практичне значення дослідження полягає у можливості залучення результатів морального усвідомлення до становлення та доповнення чинного міжнародного законодавства та легітимних норм, що будуть слугувати попередженню аналогічних злочинів у майбутньому. Адже початкове розуміння морального значення трагічних подій приходить із їх індивідуальним та колективним усвідомленням на рівні моральному.

Матеріали дослідження можуть бути використані при вирішенні конкретних теоретичних та практичних проблем, пов'язаних із розвитком рефлексії над соціальними засадами моральної свідомості сучасного суспільства. Результати дослідження дозволяють відкрити нові перспективи для подальших досліджень, збагатити теоретико-методологічний інструментарій соціально-філософських досліджень за рахунок міждисциплінарних синтезів.

Отримані результати можуть бути використані при викладанні курсів соціальної філософії, етики, політичної філософії, естетики, а також літературознавства, політології, при підготовці спецкурсів для студентів філософських, історичних та соціально-гуманітарних факультетів вищих навчальних закладів України.

**Теоретичне та практичне значення дослідження** полягає у врахуванні альтернативних до загального теоретичного підходу шляхів розуміння радикального зла та інших проявів надмірної соціальної злочинності. Дисертаційна робота є спробою доповнити існуючі шляхи розуміння проявів надмірної жорстокості у суспільствах у світлі постмодерних тенденцій

сучасності.

Практичне значення дослідження полягає у можливості залучення результатів морального усвідомлення до становлення та доповнення чинного міжнародного законодавства та легітимних норм, що будуть слугувати попередженню аналогічних злочинів у майбутньому. Адже початкове розуміння морального значення трагічних подій приходить із їх індивідуальним та колективним усвідомленням на рівні моральному.

Матеріали дослідження можуть бути використані при вирішенні конкретних теоретичних та практичних проблем, пов'язаних із розвитком рефлексії над соціальними засадами моральної свідомості сучасного суспільства. Результати дослідження дозволяють відкрити нові перспективи для подальших досліджень, збагатити теоретико-методологічний інструментарій соціально-філософських досліджень за рахунок міждисциплінарних синтезів.

Отримані результати можуть бути використані при викладанні курсів соціальної філософії, етики, політичної філософії, естетики, а також літературознавства, політології, при підготовці спецкурсів для студентів філософських, історичних та соціально-гуманітарних факультетів вищих навчальних закладів України.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є результатом самостійної дослідницької роботи автора. Висновки і положення новизни одержані автором самостійно і знайшли відображення у його наукових публікаціях.

**Матеріалом** для дослідження слугували літературні твори, шедеври кінематографу та публікації очевидців, що на власному досвіді відчували особливості тоталітарного режиму. Так, до уваги взяті свідчення таких очевидців як Прімо Леві, кінокартина «Смак сонячного саява» Іштвана Сабо, що розкриває факти антисемітизму у Хорватії, книга Яна Томаша Гроса «Сусіди: деструкція європейського суспільства в Едвабне», що ілюструє етнічні чистки у Польщі, а також надрукований щоденник «Жінка у Берліні: вісім тижнів в окупованому місті».

**Апробація результатів дисертації.** Основні положення дисертаційного дослідження доповідались та обговорювались на засіданні кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Загальні та окремі результати дослідження доповідались в межах міжнародних та всеукраїнських науково-практичних конференцій та семінарів: Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету» (2012-2015, м. Київ); Всеукраїнська наукова конференція «Філософські читання пам'яті Івана Васильовича Бойченка» (2012-2015, м. Київ); участь в обговоренні актуальних тем сучасності в межах таких конференцій як Всеукраїнська наукова конференція «Філософія: нове покоління – 2013. Проблема обґрунтування та шляхи аргументації» (м. Київ, 2013); Всеукраїнський круглий стіл «Антропологічний та соціокультурний виміри глобалізованого світу» (м. Київ, 2014); XIV Міжнародна науково-практична конференція молодих учених і студентів «Політ. Сучасні проблеми науки» (м. Київ, 2014).

**Публікації.** Зміст дисертаційного дослідження відображений у 10-и одноосібних публікаціях, з них – 5 одноосібних статей, які були опубліковані у фахових наукових виданнях України з філософських наук, 1 – у закордонному науковому виданні, 4 – матеріали конференцій.

**РОЗДІЛ 1.**  
**ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ**  
**ЕКСПЛІКАЦІЇ МОРАЛЬНИХ СМИСЛІВ ІЗ ЗАСТОСУВАННЯМ ЕСТЕТИЧНИХ**  
**ЗАСОБІВ**

Актуальність теми засвідчила нагальну необхідність інтеграції радикального зла у горизонт суспільного життя. Дана нагальність обумовлена тим фактом, що лише інтеграція проявів зла у соціальний горизонт є ефективним методом боротьби із його повторними проявами.

Оскільки питання такої інтеграції породжує ряд проблематичних моментів щодо питань осмислення скоєного, його значення, можливості артикуляції тощо, важливо методологічно пояснити засади альтернативної до концептуальної експлікації моральних смислів.

В межах дисертаційного дослідження висунуто тезис, що розумінню та поняттєвій концептуалізації підлягає будь-яка форма зла, у тому числі й радикальна. Методологічне обґрунтування даного тезису вимагає:

- прояснення нагальності соціальної інтеграції радикальних форм зла
- демонстрації позитивного конструктивного значення методу деконструкції;
- прояснення методологічного значення розповіді як засобу формування моральної свідомості суспільства;
- виявлення когнітивного потенціалу естетики та можливості експлікації моральних смислів естетичними засобами.

В межах дисертаційного дослідження представлений аналіз радикального зла власне як соціального феномена. Шляхом семантичної еволюції смислового значення даний термін здобув, як буде видно в межах наступного розділу, явно соціальне забарвлення. Адже власне соціальний контекст є однією із головних умов зародження екстремізму ХХ сторіччя.

Розгляд радикального зла в межах дисертаційної роботи представлений на основі методу деконструкції як позитивної техніки власне конструювання

понять. Конструювання включає, як буде видно надалі, деструкцію та історичну реконструкцію традиційного значення із ціллю побудови більш актуального морального поняття, що відповідає дійсному соціальному контексту. У світлі заданого методологічного підходу написана й дисертаційна робота, що включає історичну реконструкцію поняття «радикальне зло» на прикладі другого розділу, методологічне обґрунтування можливості побудови поняттєвої альтернативи (перший розділ) та реалізацію даного підходу у світлі досвіду ХХ та ХХІ сторіч (третій розділ).

Експлікацію когнітивного потенціалу естетики та його аплікативності до вираження моральних смислів представлено у світлі аналізу творчого доробку І. Канта, зокрема роботи «Критика здатності судження». Хід аналізу передбачає:

- виявлення функціональних можливостей уяви;
- пояснення основ специфікації як категорій розуміння, так й ідей розуму;
- уточнення зв'язку естетики та моралі у світлі артикуляції проблеми зла.

Обґрунтування даного тезису доповнено залученням додаткового методу – розповіді як функціонального засобу процесу становлення моральної свідомості суспільства. Можливість застосування естетичних здатностей вираження до формування нових моральних смислів є лише однією із базових умов на поетапному формуванні нового поняття. І саме історія чи розповідь має ключове значення щодо концептуального оформлення естетичних виразів (мовних метафор, художніх образів, літературних творів тощо).

### **1.1. Радикальне зло як соціальне явище**

Досвід ХХ сторіччя став переломним у розумінні зла у тому сенсі, що реальні факти масових вбивств, етнічних чисток та розстрілів заявили про необхідність переосмислення наявних моральних категорій. Світ післявоєнного часу зіштовхнувся із необхідністю дати визначення, інтерпретацію та розуміння епосі недавнього минулого за умов відсутності готових моральних орієнтирів, відпрацьованої нормативної бази та готових законів для відповідного покарання злочинів подібного масштабу.

Проте проблематичність однозначної концептуалізації пов'язана не лише із

новизною самого факту злодіяння, але й певними особливостями розуміння зла протягом всієї історико-філософської традиції.

По-перше, однією із перепон на шляху до концептуалізації є недостатня концептуальна чіткість щодо розуміння різноманітних форм зла. Так, в межах філософської традиції представлено справжнє багатоманіття теорій його походження.

Наприклад, з часів Платона зло сприймалося як відсутність добра, а останнє слугувало фундаментальним принципом буття. За часів Середньовіччя погляд на проблему зла трансформується у світлі релігійної тематики. Тепер питання існування зла постає на фоні доктрини вродженої гріховності людини, що веде до теодицеї, тобто проблеми примирення всемогутнього Бога із існуванням зла у світі. Окремий тип поглядів конституюють теорії, що зводять існування добра та зла лише до людської оцінки. У даному випадку зло постає результатом людської інтерпретації. Такий тип поглядів зародився ще за античних часів софістів, а потім знайшов віддзеркалення у доробку Г'юма та Ніцше.

На подібному концептуальному різноманітті, що значно ускладнює розуміння нових форм зла, акцентує увагу сучасний дослідник Густаво Лейва. Вчений вважає, що теорії походження зла у філософській традиції можна поділити на «*malum physicum*» (біль та страждання), *malum metaphysicum* (недостатність буття) та *malum morale* (питання людського вибору і вини)» [172; 104]. При цьому, більшість цих теорій, на думку вченого, не мають відповідної чіткості, а перетинаються у власному семантичному значенні. Наприклад, за часів Платона природні катаклізми, метафізичне зло та моральні колапси людяності не були концептуально відмежовані із необхідною чіткістю.

По-друге, в межах традиційного метафізичного підходу головним критерієм ідентифікації зла слугував факт страждання. Проте досвід ХХ сторіччя, як буде видно у ході роботи, акцентує на необхідності чіткого концептуального розмежування. Показовою у цьому сенсі стала думка, озвучена сучасною дослідницею Ізабель Кабрерою щодо нефункціональності

традиційного критерію ідентифікації зла – страждання. Адже фізичні страждання здатні спричиняти як природні катаклізми, так і хвороби, до існування яких власне людина не має прямого відношення. Тому сучасні дослідження ґрунтуються на введеній І. Кантом автономії сфери моралі від природи, що дає змогу чітко відмежувати та концептуалізувати власне моральний аспект злочину.

По-третє, сучасні спроби розуміння зла орієнтуються не стільки на страждання, скільки на інтенціональність злодіяння. Тобто, ракурс розгляду проблеми зла апелює не до жертви та її страждань, а до постаті самого злочинця. Більш того, деякі дослідники, наприклад Марія Піа Лара, вважають, що сучасний погляд на проблему радикального зла та екстремістських злочинів має ґрунтуватися на взаємній кореляції постатей жертви та злочинця.

По-четверте, традиційний підхід до проблеми зла є певним способом боротьби із ним шляхом заперечення, виключення тощо. Так, у Середньовіччі ця боротьба проявляється в утвердженні всемогутності Бога, за античних часів в утвердженні онтологічного статусу лише добра. Проте подібний тип поглядів скоріше є втечею від реального осмислення та рефлексії над проблемою. Тому ХХ сторіччя стало епохою, коли людству довелося зіштовхнутися із реальними фактами злодіянь, масштаб яких ігнорувати чи заперечувати виявилось просто неможливим. А значить, єдиним сучасним шляхом подолання кризи є визнання, переосмислення та утвердження зла як одного із горизонтів суспільного життя.

П'ятий момент, за традиційного підходу панує переконання, що будь-який злий вчинок має певний мотив, а тому, може бути однозначно усвідомленим та зрозумілим. Подібний тип поглядів є однією із основних перепон на шляху до розуміння радикального зла. Більшість спроб розуміння різних форм зла веде до побудови загальних теорій. Вже зазначалося, що подібною раціоналістичною конструкцією є релігійне розуміння зла в межах теодицеї, античний погляд на дану проблему тощо.

По суті, побудова раціоналістичних конструкцій є своєрідним пошуком мотиву вчинку. Сучасні дослідження відштовхуються від переконання, що за

певних форм злодіяння раціональний мотив вчинку може бути і зовсім відсутній. Зокрема, це стосується радикального зла у його сучасному розумінні. І це розуміння акцентує саме на його соціальній природі. Тут і проявляється головна проблема ХХ сторіччя і сучасності – проблема розуміння. Те, що не підлягає усвідомленню, не може бути назване, семантично окреслене та осмислене. Визнання відсутності безпосереднього мотиву злого вчинку або його непізнанності в межах пануючих категорій розуміння і є прямим проявом такої кризи розуміння.

Дане дослідження є своєрідною спробою усунути цю кризу, вказавши на альтернативні шляхи усвідомлення та розуміння. І ключовим для подальшого розгляду та аналізу історії проблеми і авторського погляду на шляхи її розв'язання є розуміння того факту, що радикальне зло є власне соціальним явищем.

По-перше, це пов'язане із необхідністю міждисциплінарного погляду на розуміння зла. Якщо раніше дана тема відводилася лише сфері моралі, то в межах сучасного аналізу розуміння зла є міждисциплінарним. Формування моральних оцінок, дискусії у політичній сфері, розробка легітимних шляхів покарання зла на юридичній ниві – все це свідчення єдиного процесу осмислення. «На перший погляд моральне питання зла пов'язане із його соціальними та культурними проявами... існує безліч форм зла, відсутнє розуміння їх єдиної основи, особливі відмінності прояву. Виходить, що моральний погляд на дану проблему вимагає широкого спектру...» [132; 113].

Можливість втілити такий міждисциплінарний підхід обумовило погляд на конкретні прояви зла у суспільстві, а не відсторонення та втечу від його маніфестацій до сфери абстрактних теорій.

По-друге, вирішення проблеми розуміння зла, тобто можливості його назвати, класифікувати та надати моральне осмислення у публічній сфері, пов'язане із питанням соціальної стабільності. Потяг людства до раціоналізації, тобто розуміння, зла є своєрідним способом підтримання соціального гомеостазу.

Коли трапляються явища, які суспільство не здатне пояснити, такий гомеостаз порушується. Тому проблема зла завжди була актуальна як одна із деструктивних сил такої стабільності.

Як зазначає Александер Феррара, зло завжди було горизонтом існування суспільства та людини у ньому. У певному сенсі такий горизонт слугує утвердженню моралі, слугуючи прикладом того, як чинити не варто, у порівнянні із принципами соціально доброго. Проте проблема розуміння зла викликає соціальний дисбаланс, перетворюючи подібний горизонт на деструктивну силу. З цієї точки зору, проблема концептуалізації радикального зла постає, в першу чергу, у світлі соціальному.

По-третє, варто зауважити, що сучасні погляди на радикальне зло та його інтерпретації відштовхуються від доробку І. Канта та твердження вченого, що джерелом перверсії максим є власне людський егоїзм. Проте даний тип поглядів здобуває яскраво окреслений соціальний характер в процесі сучасного переосмислення. Представниками такого типу переконань є Густаво Лейва, Маеве Кук, Річард Бернштейн, Генрі Еллісон тощо.

Всі ці науковці притримуються точки зору, що саме творчість І. Канта у поєднанні із новим соціальним контекстом дозволяють осмислити проблему радикального зла у зовсім новому світлі.

І. Кант зазначав, що причиною зміни субординації максим є людський егоїзм. Ганна Арендт у роботі «Банальність зла: Ейхман в Єрусалимі» підготувала фундамент для доповнення та переосмислення розуміння зла Кантом у відповідності до соціального контексту ХХ сторіччя.

Як зазначає Генрі Елісон, звичайна схильність до зла на основі егоїзму легко може набувати крайніх екстремістських форм за умов певного соціального контексту. Тобто, радикальне зло ХХ сторіччя трансформується у соціальний феномен, що базується на егоїзмі як бажанні підкорити інших, бути кращим за них та відповідати соціальним потребам суспільства. З цієї причини, Адольф Ейхман спокійно зробив злочиння власною роботою та адаптував її під потреби відповідного соціального контексту. Джерелом такої адаптації стала не

просто підміна максимум за І. Кантом, але й самообман, тобто видавання аморальних максимум за моральні завдяки підтримці відповідної соціальної реальності. Як вказує Генрі Елісон, у ХХ сторіччі кантівське розуміння радикального зла має своїм джерелом не просто егоїзм, але самообман на соціальній основі.

Сучасні типи поглядів та теорій на проблему концептуалізації радикального зла відрізняється різноманіттям. В межах даної роботи представлені думки різних дослідників – від часів І. Канта і до сьогоденних дослідників. Проте для прикладу можна артикулювати точку зору А.Феррара, який відсилає до Ганни Арендт. На думку Феррара, науковця мала рацію, відмовляючи розумінню злочинів режиму Гітлера у світлі демонічної величності. За такими актами насильницької діяльності дійсно криється незначущість. Тому А.Феррара підтримує значення концепту «банальність зла», введеного Арендт. Здобутком А.Феррари стає визнання зла як внутрішньої характеристики життя суспільства, тобто радикальне зло є соціальним у тому сенсі, що завжди існує у суспільстві та разом із ним. Феррара не протиставляє радикальне зло суспільному життю, а вважає його результатом та тлом існування суспільства.

Цю точку зору підтримує й такий представник постметафізичного напрямку у дослідженні зла як Джеффри Александер. Вчений погоджується із твердженням, що існування зла потрібно не заперечувати, а сприймати як необхідну частину життя суспільства.

Більш того, Дж. Александер вказує на той факт, що соціальне розуміння доброго та злого відбувається по принципу бінарних опозицій. Тобто, злий вчинок слугує прикладом того як не потрібно робити на фоні морально доброго та навпаки. На думку вченого, ключовим у даному питанні є те, яким саме чином відбувається осмислення зла у суспільстві, тобто якими механізмами громадяни послуговуються для означення морально доброго та морально злого. Дослідник зазначає, що традиційно у суспільстві панують інституційовані механізми – моральні, юридичні, політичні – для конструювання таких

моральних оцінок.

Східної точки зору дотримується й Ганна Арендт, стверджуючи, що саме розповідь у публічній сфері слугує суспільному осмисленню проблеми. З цієї точки зору, у сучасних теоріях розуміння зла значну увагу вчені приділяють вивченню нарративу як засобу суспільної рефлексії над моральними проблемами суспільства. Наприклад, дослідниця Керол Бернштейн вважає, що власне оповідь про скоєне та дискусія у публічній сфері дозволяють підтримувати колективну пам'ять про скоєне. Для вченої саме пам'ять є гарантом того, що осмислення подібних трагедій будуть здобувати нових семантичних значень із часом, а згодом і відповідного легітимного покарання.

Отже, розуміння концепту радикального зла значно трансформувалося із плином часу та соціальними змінами.

## **1.2. Деконструкція як метод конструювання смислу**

З досвіду ХХ сторіччя стало очевидним існування окремих фактів злочинної діяльності, що не піддаються однозначній концептуалізації існуючими поняттями та мовними засобами. Тому важливо знайти можливі шляхи артикуляції певних видів злочину, які ряд науковців схильні інтерпретувати у світлі кантівського піднесеного як символу невиразимого. Адже саме можливість назвати є вираженням усвідомлення та розуміння смислового значення скоєного. Лише те, що піддається розумінню, підлягає й відповідному покаранню.

Джордж Оруел стверджував, що той хто контролює минуле, контролює й майбутнє. Тому питання осмислення минулого є одним із ключових для конституювання майбутнього. У цьому сенсі, постулювання невимовності травматичного минулого відсікає будь-які спроби не лише до його розуміння, але й побудови майбутнього.

Тому в межах даної дисертаційної роботи висувається тезис, що не лише понятійне розуміння здатне доповнювати та розширювати межі людського досвіду та знання. У ситуаціях соціально-морального контексту, коли засобів раціонального розуміння та вираження не вистачає, велике значення мають

засоби естетичної експресії.

Обґрунтування даного тезису вимагає:

- деконструктивного підходу як методу конструювання нового смислу;
- обґрунтування функціональності рефлексивного судження, що досягається шляхом доказу когнітивного потенціалу сфери естетичного (символізм як вид інтуїтивного пізнання) та обґрунтування транзитивності сфери морального та естетичного;
- розкриття ролі та значення наративу (розповіді) для формування сфери моральної свідомості суспільства.

Термін «деконструкція» застосовують у філософській практиці як достатньо агресивний метод, який радше передбачає деструкцію, ніж критику та інтерпретацію. Варто зазначити, що в межах даного дослідження, деконструкція буде мати більш м'яке семантичне значення.

Проект деконструкції дійсно пов'язаний із деструкцією — деструкцією ілюзій та логоцентризму, віри в існування критерію несуперечності для окремого роду понять, що є базовими для філософського словника.

Повертаючись до етимології слова, варто зауважити, що поняття «деконструкція» передбачає не лише деструкцію, але є, насправді, позитивним поняттям. Термін походить від латинського «struere», «destruere» та «construere», що позначає певний системний порядок. Суфікс «con» акцентує певний план, тому «de-struere» позначає не лише знищення, але й очищення, впорядкованість.

Тому сам процес деконструкції передбачає розщеплення та упорядкування, надаючи самому терміну не лише негативного відтінку, але й позитивного. Деконструкція як метод не є орієнтованою на кінечний результат, оскільки деконструювати означає постійний процес переосмислення. Нові історичні факти та ситуації, певний ігровий контекст завжди спонукає до нового переосмислення та перегляду старих орієнтирів.

Деконструкція є цікавою у контексті розгляду проблеми зла в межах даного дослідження завдяки своїй головній здатності — конструювати смисл. «Виникає питання: чи смисл покладений до тексту чи у ньому — покладений

разом з ним? Іншими словами: чи є розуміння тексту інтерпретацією (hermeneuein), чи побудовою (struere) смислу?» [78; 6].

В межах дослідження висувається тезис, згідно з яким зрозуміти певні злі вчинки можна лише, називаючи їх. Мається на увазі, що поняття, концепт чи взірцевий образ є доказом суспільного усвідомлення певної проблеми. Назвати, тобто означити семантично, передбачає побудову нового семантичного ядра терміну або переосмислення традиційного означення.

У світлі такої перспективи метод деконструкції є найбільш вільною формою інтерпретації — вільною від догматичних настанов. Деконструкція постулює примат тексту, письма, яке набуває певне значення в залежності від ігрового простору, тобто вимог свого часу. За окремим поняттям не закріплюється постійне семантичне ядро, воно може змінюватися в залежності від потреб часу.

Саме завдяки тому, що письмо не має абсолютного незмінного значення, смисл постійно переоцінюється, змінюється: на основі минулих значень виникають нові — більш адекватні та відповідні ігровому простору сучасності. «Нехтуючи підпорядкуванням письма сталому смислу, який повинен весь час продукуватися, деконструкція має справу з над- або перебудовою сенсу, з над- або перебудовою смислу в акт: смисл дається, конститується завдяки тому, що новий смисл оцінює раніше заданий, який над- або перебудовується по іншому» [78; 8].

У світлі вище зазначеного розуміння, деконструкцію трактують як метод інтерпретації та перебудови смислу. Це спосіб перебудови, що передбачає апеляцію до існуючого семантичного контексту, осмислення існуючих значень та їх перебудову у відповідності до потреб сучасного розуміння та соціального контексту. Таким чином, деконструкція, на відміну від класичного розуміння, є позитвиною технікою не просто інтерпретації, але побудови нового смислу, яка ґрунтується на:

- запереченні логоцентризму;
- принципі постійного відтворення смислу;

- розумінні відтворення як процесу розщеплення та переосмислення в межах нового семантичного ядра;
- приматі письма перед смислом;
- орієнтації на ігровий простір, у якому новий смисл відтворюється.

В межах роботи криза розуміння ХХ сторіччя представлена як проект деконструкції – питання номіналізації трагедії. Тому надалі важливо показати, яким чином перебудова старих смислів та поява нових, тобто їх деконструкція, можлива у світлі етичної тематики. Мається на увазі обґрунтованість твердження щодо залучення для побудови моральних смислів естетичних засобів. Обґрунтування цього тезису в межах роботи відбудуватиметься на основі доробку І. Канта.

### **1.3. Обґрунтування когнітивного потенціалу сфери естетичного Уява та її функції**

В межах даного дослідження важливо показати, що лінійна часова форма є не єдиним темпоральним правилом, що здатне слугувати формуванню людського досвіду. Для цього необхідно проаналізувати функції уяви як головного медіатора між сферою чуттєвого та апріорного. Припускаємо, що уява здатна слугувати не лише поєднуючою ланкою між чуттєвим світом та категоріями розуміння, але й відповідати інтересам розуму та рефлексивного судження щодо інтерпретації природи як цілого, розширюючи межі людського розуміння.

Для обґрунтування даного тезису необхідно розглянути функціональність уяви як:

- формативної сили;
- синтетичної сили;
- продуктивної сили.

*Формативну силу уяви*, тобто здатність до формування образу, Кант зазначає вже у докритичних текстах. Ось як Кант артикулює варіації формативної здатності уяви:

1. координація чи надання форми чуттєвій інтуїції;
2. безпосереднє формування образу;
3. репродуктивне формування образу;
4. перспектива формотворення;
5. продуктивне формування образу;
6. доповнююче формотворення;
7. аналогічне (символічне) формотворення;
8. формування архетипів за допомогою інтелектуальної інтуїції.

Функції уяви 2 – 4 у докритичному баченні Канта функціонують на асоціативній основі і є простим віддзеркаленням сприйнятого відчуттями чуттєвого матеріалу.

У власних Лекціях з метафізики, які дійшли до сучасних читачів лише із конспектів студентів вченого, Кант акцентує на трьох функціях уяви, відповідальних за формотворення: безпосереднє та репродуктивне формування образу, а також перспектива формотворення.

За кожною із функцій Кант закріплює часовий вимір:

- безпосереднє формування образу – вимір теперішнього;
- репродуктивне формування образу – вимір минулого;
- перспективне формотворення – вимір майбутнього.

Головну перевагу вчений віддає саме функції безпосереднього формотворення, яка вимагає для створення повноцінного образу включення у дію репродуктивного та перспективного формотворення.

Узгоджена робота цих трьох функцій дозволяє уяві сформувати збірний або синоптичний образ на основі вільної асоціації щодо сприйнятого у просторі.

Синоптичний образ – це, в першу чергу, збірний просторовий образ присутності предмета. Основу сприйняття чуттєвого різноманіття у даному випадку Кант визначає через простір — за допомогою монограм.

Таким чином, формативна сила уяви у ранніх текстах Канта проявляється у формуванні синоптичного образу. Даний тип формотворення ґрунтується на:

- асоціативній основі;

- позачасовому розумінні виміру теперішнього як присутності предмету;
- формуванні «просторової схеми» — монограми.

*Синтетична сила уяви* безпосередньо пов'язана із когніцією. Вперше синтетичну активність уяви Кант артикулює у Критиці чистого розуму, де синтез виступає як основа формування досвіду. Саме завдяки синтезу людина здатна трансформувати чуттєве різноманіття згідно із темпоральним правилом, щоб підвести данні чуттєвості під логічну форму, тобто категорії розуміння. Результатом даного процесу свідомості є знання.

За Кантом когніція можлива завдяки трьом синтезам:

- синтез схоплювання;
- репродуктивний синтез;
- рекогніція у понятті.

Синтез схоплювання відповідальний за сприйняття чуттєвого різноманіття. Сприймаючи чуттєве багатоманіття, синтез схоплювання синтезує його у єдність сприйняття.

Репродуктивний синтез за Кантом відповідає за відтворення того, що було сприйнято. Проте це не просте відтворення на асоціативній основі, але повторне продукування того, що вже не є. Тобто, репродуктивний синтез дозволяє поновлювати присутність предмета, навіть за відсутності його безпосереднього впливу на органи чуттєвості. Репродуктивний синтез ґрунтується не на асоціативній основі, як у випадку із синоптичним образом, але є синтетичною активністю, що базується на темпоральній основі. Саме упорядкування єдності споглядання у відповідності до темпорального правила — схеми — є головним проявом репродуктивного синтезу.

Останній синтез – синтез рекогніції у понятті – виконує двояку функцію. По-перше, це впізнавання та утримання раніше сприйнятого в процесі формування цілісного образу, а по-друге – забезпечення єдності різноманітних сприйнятів в рамках одного поняття. Тобто, синтез рекогніції у понятті має утримати часову послідовність раніше структуровану попереднім синтезом та

підвести її під логічну форму категорій.

В об'єктивній дедукції Кант об'єднує всі три синтези єдиною назвою — фігуративний синтез. В межах фігуративного синтезу проявляється власне синтетична сила уяви, де вона бере безпосередню участь у формуванні темпорального правила — трансцендентальної схеми. Саме трансцендентальна схема дозволяє сформуванню усередненого образу схоплюваного предмету — апріорний образ, існування якого неможливе у чуттєвості. Надалі, саме цей образ слугує правилом для визначення предметів заданого типу. Тому схема слугує поєднуючою ланкою між чуттєвим різноманіттям та логічними формами розуміння.

Таким чином, фігуративний синтез ґрунтується на:

- синтетичній основі;
- темпоральності;
- формуванні трансцендентальної схеми.

*Продуктивна здатність уяви*, силу якої надалі Кант розвине у власній доктринальній філософії, науковець вводить із пунктом 5. Більш того, разом із ним Кант артикулює продуктивність уяви не просто як здатність формувати нові образи та трансформувати чуттєвість, але й розрізняє 2 види продуктивності. Це здатність уяви до специфікації та доповнення наявного досвіду (6) та здатність продукувати образ, що може функціонувати як аналог у якості лінгвістичного чи мистецького символу (7).

Критика здатності судження демонструє яскравий здвиг від дослідження основ людського досвіду та знання до естетичної свідомості, що дає змогу розширити функціональну роль та значення уяви. Уява в межах рефлексивного судження функціонує по зовсім іншому принципу, ніж в межах логічного судження.

Рефлексивне судження або судження смаку:

- апелює до незацікавленого задоволення;
- претендує на універсальність без залучення понять;
- ґрунтується на формі суб'єктивної доцільності предмету;

- вимагає від інших згоди, що є суб'єктивно необхідною.

В межах рефлексивного судження уява виконує функцію «вільної гри». Це означає, що уява не підпорядковується законам розуміння, але перебуває з ними у згоді або, як Кант це називає – гармонії. Це відношення гармонії між категоріями розуміння та уявою і викликає відчуття естетичного задоволення.

Предикат задоволення додається вільною грою уяви до форми об'єкта, слугуючи виразом суб'єктивної синтетичності, яка не додає до якісних характеристик об'єкту, проте служить виразом внутрішнього почуття суб'єкту.

«Естетичне судження не послуговується об'єктивним синтезом, ґрунтуючись на синтезі суб'єктивного характеру. З цієї точки зору, естетичне схоплювання розуміється як суб'єктивний синтез уяви» [173; 49]. Варто зауважити, що з точки зору Критики чистого розуму суб'єктивний синтез не може вважатися синтетичною активністю у її класичному розумінні. Синтез – це відношення домінування та субординації, а не гармонії.

Об'єктивний синтез уточнює об'єкти дійсності, тим самим, доповнюючи людський досвід та знання. «Синтез уточнює об'єкти дійсності, роблячи їх сприйняття більш конкретним» [173; 49]. Кажучи про естетичний синтез схоплювання, Кант апелює не до якісних характеристик об'єкту, але його форми як невизначеної цілості. Естетична форма – це цілісність невизначених частин, які не сприймаються, але відчуються засобами людської чуттєвості.

Саме схоплювання цієї невизначеної цілості перетворює естетичний синтез схоплювання на прекоцептуальну діяльність, яка не потребує для подальшого формування образу синтезу репродукції та рекогніції у понятті. У цьому сенсі естетичний синтез схоплювання не підпорядковується, але гармонізує із категоріями розуміння.

Таким чином, продуктивна сила уяви ґрунтується на:

- несинтетичній основі (у класичному розумінні);
- вільній грі уяви та її гармонії із категоріями розуміння;
- прекоцептуальності схоплювання.

Варто зауважити, що сам Кант не вживає власне термін «синтез» у Критиці

здатності судження. Вчений називає судження смаку синтетичними, вживаючи прикметник «синтетичний» замість власне іменника. Даний факт наштовхує більшість критиків та дослідників доробку Канта на думку, що естетична сила уяви не має когнітивної здатності. Натомість, функцію когніції виконують лише три синтези першої Критики Канта.

У світлі поставленої теми роботи та її проблематики важливо показати, що естетична сила уяви має когнітивний потенціал та здатна розширювати межі людського розуміння та інтерпретації.

### **Рефлексивна специфікація категорій як засіб розширення досвіду**

Сам Кант, вказуючи на прекоцептуальний характер естетичного схоплення, відсікає сферу естетики від когніції. Проте подібне твердження лише зазначає, що естетичне сприйняття не здатне формувати та доповнювати емпіричне знання. Насправді несинтетичний характер естетичної свідомості відкриває нові когнітивні горизонти, для виявлення яких необхідно проаналізувати як саме змінюється діяльність уяви в межах рефлексивного судження.

Як надалі буде видно, категорії більше не слугують для поєднання та логічного оформлення чуттєвого багатоманіття у досвід. Натомість в сфері естетичної свідомості уява слугує для рефлексивної специфікації категорій. Якщо у Критиці чистого розуму систематизація знання відбувалася у відповідності до регулятивних принципів розуму, то у Критиці здатності судження Кант намагається показати можливість систематизації та розуміння природи як цілого у відповідності до трансцендентального принципу.

Дане питання співвідношення уяви та категорій в естетичній свідомості завжди було предметом дискусій у науковому світі, оскільки характеристика гармонії не дає влучної відповіді на те, яким же чином відбувається співвідношення. Більшість науковців вважають, що лише категорія кількості може бути застосована до естетичного судження. Це пов'язано із тим фактом, що динамічні категорії апелюють до існування самого об'єкту, що

неприпустимо для незацікавленого характеру судження смаку.

Проте сам Кант у третій Критиці застосовує динамічну категорію причинності, кажучи про «внутрішню причинність естетичного задоволення» [60; 58]. У даному випадку, апелюючи до динамічної категорії, Кант нічого не додає в межах естетичної свідомості до існування власне предмета. «Внутрішня причинність естетичного задоволення відноситься до стану думки. Категорія слугує не для поєднання чуттєвого багатоманіття, але для поєднання думки в цілому» [182; 53].

Даний факт нашоєхує на думку, що категорії якості не втрачають свою значимість та можуть бути застосовані в межах рефлексивного судження, але застосовані у якісно іншому вимірі їх функціональності. У Критиці здатності судження категорії слугують не формуванню людського досвіду, а його систематизації шляхом специфікації наявних категорій розуміння. Саме дана функція специфікації, суть якої буде розкрито далі, і віддзеркалює когнітивну роль уяви в межах естетичної свідомості.

У контексті Критики здатності судження рефлексивне судження вказує на фундаментальній трансцендентальний принцип: встановлення єдності емпіричних принципів під егідою вищого принципу. Головна ціль даного принципу – систематизація законів природи. Така систематизація за Кантом стає можливою завдяки принципу узагальнення, який реалізується через індукцію, та принципу специфікації, який реалізується через аналогію.

«Відповідно до принципу логічного судження всі чуттєві даності схожі, оскільки можуть бути субординовані категоріям розуміння. Рефлексивне судження вказує на різницю між предметами дійсності, класифікуючи їх у різні роди, що можуть бути скоординовані у єдину систему» [173; 54]. Очевидно, що в межах логічного судження уява діє за лінійним темпоральним правилом, у той час як в межах рефлексивного судження уява здобуває продуктивної функціональності як творчий процес вільної гри. Саме завдяки продуктивності уяви можлива рівноправна координація частин, а не їх субординація.

Будь-який процес класифікації вимагає специфікації частин, і процес

специфікації починається саме з понять. Рефлексивне судження «не може реалізувати спробу класифікації природи на основі її емпіричної диференціації без прийняття тезису, що природа вже є зрозумілою відповідно до трансцендентального закону» [179; 20].

Наприклад, відповідно до Критики чистого розуму будь-яке явище в природі має свою причину згідно із законом причинності. Але таких емпіричних законів існує безліч. Саме рефлексивний принцип специфікації дозволяє виявити серед цих законів певну схожість, на основі якої створити певну класифікацію. Але подібна класифікація вимагає специфікації, тобто модифікації категорії причинності. Дана специфікація ґрунтується не на зміні темпорального правила, але на уточненні інших понять, що описує дана категорія. Так, на цій основі розуміння природи може доповнюватися співіснуванням таких частин як органічна та неорганічна природа тощо. Подібне співіснування, у свою чергу, вимагає зміни лінійної форми часу на таку концепцію, що враховує одночасне існування окремих частин цілого. Сам Кант це зазначає у вступі до Критики здатності судження, вказуючи, що предмети емпіричної когніції можуть бути визначені набагато більшою кількістю способів, ніж формальна умова часу.

Таким чином, принцип специфікації дозволяє поглянути на природу як єдність співіснуючих частин, що доповнює значення категорії каузальності, як було показано вище. Можливість специфікації категорій вказує на когнітивне значення естетичного судження та свідомості. «Прекрасні форми в природі як цифри чи коди, за допомогою яких природа спілкується з нами фігуративно» [60; 4].

#### **1.4. Піднесене як трансцендентальна умова єдності форми суб'єкта**

##### **Естетичне розуміння та регрес уяви**

Естетична теорія І. Канта здебільшого зосереджена на Аналітиці прекрасного, проте саме Аналітика піднесеного здатна розкрити повну шкалу здатності уяви та пояснити умови єдності ментальних здатностей не лише на

метафізичному рівні, але трансцендентальному. Піднесене за І. Кантом завжди слугувало символом невимовного. Розуміння піднесеного у метафізичному світлі дійсно підкріплює подібний тип поглядів. Проте піднесе може бути артикульоване в межах трансцендентального принципу рефлексивного судження. У даному контексті воно слугуватиме не просто чимось трансцендентним, але умовою відчуття власної самоцінності та унікальності як моральної особистості. У даному сенсі, можна назвати піднесене трансцендентальною умовою єдності суб'єкта, що у свою чергу, вказує на можливість артикуляції та експресії будь-якого досвіду, навіть невимовного у метафізичному сенсі.

Кажучи про естетичне розуміння (*comprehensio*), І. Кант артикулює значно ширший функціональний спектр уяви, ніж раніше. Тепер уява не пов'язана із специфікацією категорій розуміння чи синтетичною діяльністю у випадку пізнання, але продукує регрес, що нівелює умову часу та апелює не до категорій розуміння, але до розуму. Головна функціональна значимість регресу полягає у здатності одномоментного сприйняття цілісності, яка у першій Критиці синтезується в межах часової послідовності. «Дослідження Канта у цій галузі привели його до метафізичних спекуляцій, але результати регресу уяви можна зрозуміти й у межах трансцендентального принципу» [173; 68].

Кажучи про піднесене, І. Кант апелює як до когнітивної здатності, так і до моральної. Відповідно автор розрізняє математичне піднесене, що характеризується певною величиною, та динамічне піднесене, що характеризується в межах сили та влади.

І. Кант стверджує, що сприйняття математичних предметів апелює до певних естетичних здатностей. Адже власне речі чи предмети світу не є не великими, ні малими. Предикат величини їм приписує людина суб'єктивно як у випадку із предикатом задоволення в естетичному сприйнятті.

Таким чином, величину предмету людина може сприймати у порівнянні з іншими аналогічними предметами, що І. Кант називає відносною величиною, або усвідомлюючи певний ліміт сприйняття – абсолютна величина. У першому

випадку, свідомість вибудовує певну числову послідовність, необхідну для порівняння. Тому математичне сприйняття має емпіричний характер та послуговується числовими поняттями. У випадку абсолютної величини, свідомість намагається схопити математичну цілісність одномоментно як співіснуючу систему, а тому естетичне розуміння приходить до усвідомлення певного ліміту.

Якщо лінійна числова послідовність може йти у безкінечність, то одночасне утримання у свідомості всього числового різноманіття має ліміт. І цей ліміт називається абсолютною величиною. Зустрічаючись із лімітом розуміння, естетична свідомість намагається досягнути непомірне. Саму у даному випадку з'являється відчуття піднесеного.

Таким чином, естетична свідомість здатна як до схоплювання, що відбувається у лінійній послідовності, так і до розуміння, що реалізується через усвідомлення співіснування окремих частин цілого. Проте можливість сприйняття одночасно існуючих предметів завжди становило проблему для І. Канта. В межах Критики чистого розуму І. Кант зазначав, що рекогніція єдності вимагає концептуального синтезу через поняття числа. Те, що занадто велике, свідомість не може лінійно репродукувати, не втрачаючи окремі дані чуттєвості.

У даному сенсі естетичне розуміння має значну перевагу – неконцептуальний характер, що виключає залучення синтетичної активності уяви. Естетичне схоплювання та розуміння не є синтетичними. У Критиці чистого розуму І. Кант зазначає, що сприйняття одночасного існування предметів у просторі можливе лише за умови їх «перетину», що вимагає категорії взаємовідношення.

Вище було показано, що категорії кількості та динаміки можуть бути застосовані не лише до логічних суджень, але й рефлексивних. Тому головною різницею між логічним та естетичним сприйняттям є те, як вони послуговуються категорією взаємовідношення. За умов естетичного розуміння змінюється часове правило: уява безпосередньо споглядає форму, «зупиняючи

плин часу» [173; 72]. Мова йде про зовсім інше темпоральне правило, що апелює до сили розуму.

Відповідно до думки І. Канта, стикаючись із абсолютною величиною як ідеєю розуму уява продукує регрес, тобто заперечення лінійної часової форми сприйняття. Це пов'язано із нездатністю лінійної форми сприйняти та зрозуміти одночасне співіснування окремих частин цілого. Таким чином, уява насильно змінює темпоральне правило – це насилля над внутрішньою формою сприйняття, що дозволяє одномоментно зрозуміти цілісність раніше сприйнятого різноманіття чуттєвості.

Відчуття, що викликає піднесене є результатом конфлікту – розуму та уяви. Це відчуття «негативного задоволення», що виникає в результаті одночасної появи як задоволення від споглядання невизначеної цілісності, так і незадоволення. Одночасність даного відчуття ще раз вказує на неможливість функціонування лінійної форм часу. За умов лінійності ці два відчуття мають скасовувати одне одного, а не доповнювати. Лише за умов естетичної доцільності досягається їх єдність у відчутті. Конфлікт задоволення та незадоволення є доцільним, оскільки викликає у суб'єкта відчуття його надприроднього призначення.

### **Надприродне як трансцендентальний принцип відчуття єдності форми суб'єкта**

Тема надприроднього завжди була для І. Канта апеляційною у тому сенсі, щоб надати підґрунття для єдності ментальних здатностей людини. Проте надприродне, як показали ідеї розуму, завжди є трансцендентним. Але погляди вченого на піднесене дозволяють поглянути на ідею надприроднього як трансцендентальну умову єдності ментальних здатностей суб'єкта. «...надприродне як трансцендентальна умова, розкрита на прикладі регресу уяви... у даному сенсі ідея надприроднього може слугувати трансцендентальним принципом цілісності суб'єкту» [173; 80].

Естетичний регрес уяви дозволяє відчутти ліміт розуміння, де розум є не

стільки трансцендентним, скільки трансцендентальним. У випадку космологічного регресу, описаного у Критиці здатності судження, уява на основі лінійного часового правила здійснює регрес у пошуках надприроднього. Проте подібне часове слідування не здатне розкрити надприроднє, змушуючи уяву впадати в ілюзії та апорії. У випадку з естетичним регресом не йде мова про об'єктивне знання, але відчуття трансцендентного уможлиблює розуміння власної суб'єктивної форми. Таким чином, надприроднє є трансцендентальним принципом відчуття єдності форми суб'єкта.

Відчуття надприроднього разом із раціональною ідеєю призначення людини відсилає до надприродньої основи як цілісності людського розуміння природи та власне сили думки. І. Кант розрізняє три ідеї надприроднього:

- надприроднє як основа природи;
- надприроднє як принцип суб'єктивної доцільності природи;
- надприроднє як принцип доцільності свободи.

У світлі представленого огляду естетичного регресу уяви, перша та третя ідеї надприроднього не мають особливого значення. У першому випадку мова йде про ноуменальний світ, про який людина не може нічого знати. В останньому пункті Кант апелює до світу морального.

Розуміння надприроднього як принципу суб'єктивної доцільності природи є принципом рефлексивного судження, тобто естетичного судження смаку. Як вже зазначалося, принцип суб'єктивної доцільності природи надає основу для специфікації наявних категорій розуміння та встановлення нових емпіричних зв'язків для різноманіття емпіричних законів. Подібна здатність вимагає трансцендентального принципу, який рефлексивне судження встановлює для себе. Цей принцип не є об'єктивним, але носить суб'єктивний характер, встановлюючи зв'язок між людиною та предметом, що споглядають.

Отже, надприродній субстрат, відкритий в межах регресу уяви, може слугувати трансцендентальним принципом. На його основі можна побачити взаємну доцільність природи та суб'єкту в межах естетичного судження. «Естетичне судження має відношення не лише до прекрасного, але й до

піднесеного» [60; 54]. Виходить, що прекрасне та піднесене виступають як важливі аспекти естетичного судження, розкриваючи взаємну доцільність природи та свідомості. Основою даного розкриття є надприродне як трансцендентальний принцип рефлексивного судження. Якщо рефлексія над прекрасним вказує на можливість єднання природи у систему, то піднесене вказує на інтеграцію думки.

Інтеграція думки досягається шляхом відчуття власної самоцінності, споглядаючи те, що перевищує межі доступного сприйняття. Як вже вище зазначалося, піднесене за І. Кантом може бути математичним та апелювати до когнітивних здатностей або динамічним та апелювати до бажання, тобто сфери морального. На прикладі математичного піднесеного було показано, що людина зустрічається із непомірною абсолютною величиною – лімітом естетичного розуміння, що викликає відчуття страху та задоволення одночасно.

У випадку із динамічним піднесеним уява розуміє як естетичну форму суб'єкта, так і безкінечність його морального призначення. Уявлення цього морального призначення як надприродного призначення людини можливе лише за умов негативного образу, оскільки позитивний спосіб представлення, в межах лінійної часової форми, веде до апорій розуму. Негативність такого образу проявляється у насиллі над внутрішнім почуттям та абстрактній формі представлення. «Непізнанність ідеї свободи робить неможливим будь-яке позитивне представлення» [60; 116]. Негативне представлення або образ здатен розширити розуміння та одночасно вказати на когнітивний ліміт будь-якого виду розуміння. У цьому сенсі третя ідея трансцендентного у І. Канта, пов'язана із моральною сферою, використовується у рефлексивному світлі, щоб показати внутрішню доцільність суб'єкта. Таким чином, споглядаючи безкінечні небеса, людина не лише відчуває почуття страху та незначущості власної фізичної природи, але й відчуває існування надприродного та свого істинного морального значення як власної самоцінності.

## 1.5. Основа експлікації моральних смислів естетичними засобами

### Естетичні та раціональні ідеї

Вище було зазначено головну особливість рефлексивного судження – адаптативність до наявного контенту, що дозволяє доповнювати та розширювати межі розуміння. На прикладі аналізу піднесеного було показано можливість вираження морального смислу суб'єкту завдяки «негативному образу». Подібний тип презентації вимагає насилля над внутрішнім відчуттям та формою темпоральності. Отже, твердження частини дослідників щодо невиразимості піднесеного за Кантом є однобоким поглядом у світлі рефлексивного підходу.

Надалі важливо показати, що естетичні ідеї здатні слугувати основою для позитивного образу, що слугує вираженням раціональних ідей розуму. Єдиною особливістю такого образу буде його непрямий, тобто опосередкований, характер.

Естетична ідея є умовою доповнюючої здатності уяви, що була зазначена у функціональному списку на початку розділу. Доповнююча здатність уяви як її продуктивна функція реалізується шляхом специфікації наявних категорій розуміння за умови достатньої кількості емпіричного матеріалу, або шляхом символічного формотворення. Саме естетична ідея слугує провідним містком між раціональною ідеєю розуму та її символічною експресією – унаочненим образом. «Це мистецтво поета, що дозволяє продемонструвати всю могутність естетичної ідеї» [60; 157]. Цей поетичний талант Кант називає здатністю до вираження естетичних ідей, що є справою справжнього генія. У його діяльності проявляється справжня продуктивна сила уяви.

Обидва види ідей – раціональна та естетична – виходять за межі людського досвіду, втрачаючи можливість представити логічну форму знання. Однак ці ідеї відрізняються власним концептуальним базисом. Раціональні ідеї апелюють до світу трансцендентного, що не має рівноцінного емпіричного еквіваленту. Естетичні ідеї є інтуїцією уяви, для якої не існує відповідного поняття. Для естетичної ідеї свідомість не може представити логічну форму, навпаки, її

необхідно створити.

Кажучи про продуктивність уяви, І. Кант зазначає, що уява не може творити з нічого: вона завжди апелює до наявних інтуїцій та досвіду. Даний момент є дуже важливим у світлі розгляду естетичних ідей. Вид творення, що здійснюється шляхом залучення естетичної сфери, не є класичним актом формотворення, але слугує трансформативним процесом. Мається на увазі, що наявний досвід піддається трансформації завдяки творчій здатності уяви. Результат такої трансформації може бути зовсім іншої природи, що переходить доступний ліміт чуттєвого сприйняття людини та не має відповідного поняття. Подібна трансформація наявного досвіду у дещо нове відбувається на основі аналогії та вищих принципів розуму. Таким чином, раціональні ідеї трансцендентують природу, а естетичні ідеї – перевершують її, трансформуючи наявний досвід та знання.

Саме ця здатність до трансформації та вираження естетичної ідеї є головною діяльністю генія. Вчений стверджує, що в межах естетичної геніальності пріоритетну ролі відіграє саме уява, а не категорії розуміння. У певному сенсі саме уява диктує свої правила розумінню у свідомості справжнього генія. Прикладом вираження естетичної ідеї може бути символ божественного Юпітера як орла із факелом у кігтях. Подібна метафоричність не додає логічного знання, але дозволяє виразити всю велич космологічної божественної сутності, що розширює межі людського розуміння та спонукає душу. Подібне вираження стає можливим саме завдяки естетичній ідеї як уявлення, що поєднує ідею розуму із її символічним вираженням.

### **Поняття символу в естетичній теорії І. Канта**

Поняття символу в естетиці Канта виконує дуже важливу функцію – опосередкованого образу, що виражає концептуально та понятійно невимовне. У докритичних текстах І. Кант називає цю функцію уяви символічним або аналогічним формотворенням. При цьому, важливо розуміти відмінність символу та знаку.

Для Канта мовний знак у його класичному розумінні є міметичним та пустим, а символ – основопокладаючим для вираження альтернативних смислів. «Якщо ж споглядання підводяться під поняття (або ідеї) розуму, яким не може відповідати ніяке чуттєве споглядання, то ці споглядання суть символи. У ролі символів виступають образи речей (або споглядання), зображення предметів, до яких можуть бути застосовані поняття розуму. Тому символи, на відміну від знаків, самі значать, вони – суть засоби представлення через поняття. А поняття, що вони символізують, отримують значення побічно, через аналогію з даними спогляданнями» [54; 243].

«Понятійна комунікація не завжди можлива, і має бути доповненою неконцептуальним видом комунікації – через почуття чи опосередковану експресію завдяки символу» [173; 123]. Вираження естетичної ідеї завжди є недескурсивним, тобто без залучення концептуальної комунікації. Розкрити детальніше особливості такого вираження можна через аналіз символічної функції уяви.

Символічна функція уяви, як вже зазначалося у даному розділі, виконує доповнюючу роль, розширюючи межі доступного людині досвіду. Зустрічаючись із трансцендентним, людина не впадає у протиріччя та апорії розуму, але здатна їх осягнути за допомогою опосередкованого образу. Уява функціонує за аналогією, коли інтуїтивний аналог раціональної ідеї специфікується як її символ, у тому числі й лінгвістичний.

У параграфі 59 Критики здатності судження І. Кант вказує, що процес, коли уява забезпечує відповідну інтуїцію для логічної форми поняття, називається гіпотипозисом. Вчений розрізняє два види гіпотипозису – схематичний та символічний. Перший пов'язаний із формуванням досвіду за темпоральним правилом, а другий – із вираженням ідей розуму, хоч і шляхом опосередкованого символу. Саме в процесі символічного гіпотипозису ідеї розуму та дані чуттєвої інтуїції знаходять власне вираження шляхом аналогії. Один об'єкт може слугувати символом іншого, якщо шляхом рефлексії над ними можна виявити аналогічний зв'язок частин цілого.

«Будь-який гіпотипозис (зображення, *subiectio sub adspectum*) як чуттєве уявлення (*Versinnlichung*) має два види: або схематичний, тоді поняттю, яке утримає розсудок, а *priori* надається відповідне споглядання; або ж символічний, тоді поняттям, які мисляться тільки розумом, і яким не може бути співмірним ніяке чуттєве споглядання, підкладається таке, чому лише аналогічні ті процедури здатності судження, які спостерігаються в створенні схем, тобто у нього тільки правило цих процедур, а не саме споглядання, воно йому підходить тільки за формою рефлексії, а не за змістом. Перевернуте, неправильне, хоча і прийняте у нових логіків, слововживання слова символічне, коли його протиставляють інтуїтивному способу представлення; бо символічне є тільки вид інтуїтивного. Останнє (інтуїтивне) може бути розділене саме на схематичний і символічний способи. Обидва суть гіпотипози, тобто зображення (*exhibitions*): не просто знаки, тобто позначення поняття через супроводжуючі чуттєві знаки, які не містять нічого стосовного до споглядання об'єкта, але тільки за законом асоціації служать засобом відтворення; слова або ж видимі (алгебраїчні, мімічні) знаки як чисті вирази для поняття.... Отже, усі споглядання, що а *priori* підставляють під поняття, суть схеми або символи, з яких перші містять прямі, а другі – непрямі зображення поняття» [60; 373].

Щодо лінгвістичних символів І. Кант зазначає, що вони є лише асоціативними та пустими знаками. Проте дане твердження діє в межах дискурсивного вираження, тобто шляхом понять. Якщо мова йде про сферу естетичного, то мовні знаки набувають зовсім іншого статусу. Мова набуває метафоричного відтінку, що символізує та виражає альтернативний, тобто непрямий зміст. Це дозволяє артикулювати нові смисли завдяки рефлексії. Мовні знаки втрачають значення пустого асоціативного знаку, але стають самозначущими символами. Наприклад, слово «субстанція» етимологічно позначає «знаходитися під», а символічне вираження дозволяє артикулювати емпіричний аналог відношення залежності.

### **Особливості експлікації моральних смислів естетичними засобами**

Надалі важливо показати, що символічне формотворення слугує не лише вираженню прекрасного, проте може бути аплікативним і до моральних смислів, що не піддаються однозначній артикуляції та розумінню в межах наявних понять.

Кант стверджує, що прекрасне є символом морального. Проте його твердження традиційно розуміють як прекрасне є вираженням морального, але прекрасне у даному контексті здатне слугувати не просто вираженням, але символічним образом або презентацією моральних ідей розуму. Прекрасне здатне слугувати символічною презентацією раціональних ідей розуму, оскільки воно також виступає вираженням естетичної ідеї.

Як вже зазначалося вище, естетична ідея виконує функцію медіатора між даними чуттєвої інтуїції та ідеями розуму, дозволяючи виразити та артикулювати останні шляхом аналогічного формотворення у якості символу. Говорячи про прекрасне як символ морального, І. Кант неодноразово зазначає, як саме людина артикулює моральні атрибути, приписуючи їх прекрасним речам. Так, кольори часто називають невинно білими, ніжними та скромними. Це все є наявні символічні вираження естетичної ідеї, що слугує «чуттєвим аналогом» моральних ідей.

Символічне вираження естетичної ідеї дозволяє специфікувати раціональні ідеї розуму, розширюючи самі межі людського розуміння. Саме завдяки естетичній ідеї можна специфікувати раціональні ідеї таким чином, щоб зрозуміти особливості їх змісту на прикладі більш простих емпіричних аналогів, що доступні чуттєвому сприйняттю та понятійному розумінню.

Як видно, функція специфікації, що раніше приписувалася уяві, тепер набуває більш ширшого значення. Якщо раніше уява доповнювала категорії розуміння, систематизуючи наявний досвід у підсистеми, то здатність до символічного представлення дозволяє специфікувати раціональні ідеї розуму. Тому естетичні ідеї можуть бути аплікативні не лише в межах естетики, але здатні слугувати уявним містком між наявними даними сприйняття та будь-

якими ідеями розуму. Отже, естетичні засоби можуть слугувати альтернативним джерелом для артикуляції політичного, морального, соціального досвіду. При цьому, дана експлікація не має класичного когнітивного характеру, але виражає власне відчуття – суб'єктивну доцільність в межах рефлексивного судження як лінгвістичної експресії або мистецького твору.

### **1.6. Наратив як засіб соціально-філософської рефлексії зла**

Розуміння ролі та значення рефлексивного судження у процесі формування моральної свідомості є важливим моментом методологічного базису дослідження. Проте здатність альтернативного вираження морального відношення до певного виду злочинної діяльності вимагає попереднього процесу підготовки моральної свідомості до оцінки та сприйняття окремої форми зла.

Мається на увазі, що рефлексивне судження, що оформлює певний моральний смисл, не виникає на пустому місці. Йому передуює процес оформлення моральної свідомості по відношенню до окремого типу злочинної діяльності. «Моральне судження – це не перший етап морального розуміння... спершу ми розповідаємо історію, наділяючи слова моральним значенням...» [151; 74-76].

І у даному процесі саме розповідь чи наратив виступають засобом морального розуміння, що готує підґрунття для подальшої концептуалізації на основі рефлексивного судження. Як зазначає Марія Піа Лара, «злі вчинки та історії про них завжди йшли пліч-о-пліч, проте визначну силу наративу ми усвідомили лише нещодавно» [166; 241].

Головною задачею наративу як засобу розуміння зла є подвійна функціональність. З одного боку, історія дозволяє зробити перший перехід від конкретного факту злочинності до його рецепції в межах моральної свідомості суспільства, а з другого – формує підґрунття для моральної оцінки аналогічних типів злочиння.

Перша функція наративу проявляється власне у здатності встановити

відношення до скоєного. За типом впливу на людину наратив аналогічний грецькій трагедії у її розумінні Арістотелем. Споглядаючи трагедійну історію, кожна людина відчуває страх та жалість по відношенню до її героїв, тим самим забезпечуючи емоціональну відповідь на сценічний сюжет. Це є відповідь на негативну дію, тобто дію злочинну, і саме ця реакція на сценічну розповідь формує моральне відношення до скоєного. Тобто, сценічна дія стає певним чином взірцевою, а словами Ганни Арендт, здобуває «взірцеву валідність», слугуючи орієнтиром того, як непотрібно чинити.

Виходить, що розповідаючи історію – художню чи реальну – кожна людина за певних соціальних умов здатна формувати у інших громадян і членів публічної дискусії певний моральний орієнтир, приклад того, як робити непотрібно або що власне ніколи більше не повинно повторитися.

Друга функція розповіді як засобу усвідомлення акту злочинної діяльності виявляється у формуванні засобів розуміння подібних трагедій. Саме в результаті наративу, оповідей про трагедійне минуле, сучасний світ має відповідний словник термінів, що визначають та описують певний вид злочинів саме на моральному рівні. Мається на увазі, що саме історія здатна впливати на формування моральної свідомості та подальших засобів розуміння злого вчинку. У цьому сенсі, розповідь стає повноцінним «учасником» публічної дискусії, ціллю якої є формування дієвої моральної теорії.

Подібну точку зору висловлював Вальтер Беньямін, який також вбачав у розповіді значну експресивну силу та один із методів формування морального простору. Для вченого цим простором стає власне колективна пам'ять, яку він іронічно називає епічною здатністю. Для В. Баньяміна саме пам'ять є умовою осмислення будь-якого виду злих вчинків. Вчений наголошує на тому, що постійний перегляд трагедій минулого дозволяє зрозуміти їх істинний смисл. А тому здатність до пригадування є однією із ключових для формування морального усвідомлення певного злодіяння. І саме розповідь дозволяє заповнити прогалину між власне злочином та усвідомленням його морального значення.

Ганна Арендт також вбачала у наративі один із методів розуміння зла. Для вченої саме історія свідка дозволяє встановити зв'язок із подіями минулого та дати основу новому розпочинанню – дії. Для Арендт питання примирення із злочинними актами є одним із ключових, оскільки лише те, що можна простити, можна й покарати. Тому вчена у власній книзі «Становище людини» довго розмірковує над концептом прощення.

На її думку, саме влада прощення є просто необхідною стабілізуючою силою для життя суспільства. Проте існують злочини, які не підлягають прощенню, а саме, радикальне зло. Тому питання розуміння та покарання радикального зла привело вчену до наративу як альтернативного методу розуміння зла.

Ганна Арендт вважає, що коли мова йде про розуміння природи радикального зла, необхідно апелювати саме до історії як джерела нових моральних смислів. І такою історією для вченої стає судовий процес над Адольфом Ейхманом, чия постать є типовим взірцем того, що ніколи більше не повинне повторитися, а концепт «банальність зла» є результатом рефлексивного судження та моральним концептом, що слугує орієнтуванню у суспільному моральному просторі. «Ганна Арендт створює свій власний словник, щоб описати епоху політичних злочинів...» [166; 246].

Історія слугує оформленню факту злочиння як «взірцевої дії» у негативному сенсі, тобто як прикладу того, що не має повторитися. А рефлексивне судження слугує конструюванню нового морального орієнтиру чи смислу. Саме таким чином відбувається побудова, а не просто інтерпретація, морального смислу певного типу злочиння.

З цієї точки зору досвід морального осмислення ХХ сторіччя є яскравим прикладом саме деконструкції радикального зла: виявлення його суті та побудови нового морального значення як орієнтиру для розуміння, усвідомлення та боротьби.

## Висновки до першого розділу

Шляхом аналізу методологічних засад роботи було виявлено наступні положення дослідження:

1. Радикальне зло, хоч і характеризується значним шляхом еволюції семантичного значення, однак у ХХ сторіччі здобуло ознак власне соціального феномену. Соціальний контекст став вирішальним моментом, що обумовив можливість не лише перверсії максим морального закону, але й можливість культивуації самообману як важливої умови виправдання зlodіянь засобами пануючого соціального контексту. В межах дисертаційного дослідження радикальне зло розуміється як соціальне явище й тому, що:

- сучасні спроби розуміння нових форм зла вимагають міждисциплінарного підходу, зокрема апеляції до соціальної філософії.
- розуміння форм проявів радикального зла має велике значення для підтримання соціального балансу та гомеостазу суспільства. Відсутність концептуальних засобів для усвідомлення моральної трагедії є джерелом паніки та дисбалансу, що підриває моральні основи життя суспільства.
- фактаж ХХ сторіччя довів, що власне соціальна реальність, а точніше її викривлення, може за певних мов слугувати одним із факторів радикального зла.

2. Новітній спосіб зрозуміти роль та значення радикального зла передбачає його інтеграцію у соціальний горизонт суспільства, а не заперечення. Початкові спроби зрозуміти масштаб трагедійного минулого післявоєнних часів були власне запереченням цього минулого. Більш того, подібна тенденція має сучасні прояви, наприклад «філософія безумства», що й сьогодні обстоює тезис неможливості поняттєвої артикуляції радикальних форм зла.

3. Інтеграція радикального зла у суспільний горизонт передбачає в межах дисертаційного дослідження застосування методу деконструкції. Деконструкція трактується як метод конструювання понять шляхом їх початкової деструкції, історичної реконструкції та втілення нового значення в межах нового або

ресемантизованого терміну.

4. Реалізація деконструктивного підходу виявила необхідність альтернативного шляху осмислення минулого за умов відсутності однозначних понять. За основу такої альтернативи у роботі взято естетичний доробок І. Канта, а саме функціональність рефлексивного судження, для вираження моральних смислів естетичними засобами.

5. Функціональність рефлексивного судження та можливість його залучення до осмислення та артикуляції моральних смислів обумовлена наступними висновками, отриманими у ході аналізу:

- уява виступає однією із ключових умов можливості не лише знання, але й його специфікації естетичними засобами;
- специфікація як формальне доповнення досвіду на основі зміни часового правила може бути застосованою як до категорій розуміння, так й ідей розуму;
- естетична ідея є умовою специфікації ідей розуму шляхом аналогії за формою між власне ідеями розуму та даними чуттєвості;
- символ виступає вираженням (аналогією за формою) раціональних ідей;
- символ може бути як певним естетичним образом, так й мовною метафорою. Головною особливістю символу є значущість (неміметичність);
- символ здатен слугувати альтернативним шляхом вираження моральних смислів, оскільки прекрасне є не просто вираженням, але й унаочненою специфікацією ідей розуму за І. Кантом;
- розуміння доцільності форми об'єкту досягається шляхом специфікації категорій розуміння, а розуміння доцільності форми суб'єкту – шляхом специфікації ідей розуму. В основі останнього виду специфікації лежить не трансцендентне, а трансцендентальне розуміння піднесеного як усвідомлення власного морального призначення людиною.

- рефлексивне судження ґрунтується на принципі надприродного як трансцендентальної умови доцільності форми суб'єкту та об'єкту, що у порівнянні із логічними судженнями не впадає в апорії, зустрічаючись із проявами надприродного, але має трансформативну силу.

## РОЗДІЛ 2.

### ІСТОРИЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ЗЛА ЯК РАДИКАЛЬНОГО ЯВИЩА

Другий розділ дисертаційного дослідження є спробою історичної реконструкції поняття «радикальне зло», що дозволяє прояснити історичне тло формування та розуміння даного терміну в межах поетапного деконструктивного підходу. Процес історичної реконструкції розпочинається із постаті німецького філософа І. Канта, оскільки саме до числа його здобутків можна віднести як першу артикуляцію терміну «радикальне зло», так і першу спробу локалізації проблеми зла на тлі людської свободи. З цих причин постать І. Канта є ключовою для аналізу теми радикального зла в межах даної дисертаційної роботи.

Історична реконструкція терміну «радикальне зло» передбачає три вектори аналітичного підходу:

- історичний аналіз на тлі Німецької класичної філософії як періоду першопояви терміну;
- трансформація семантичного значення поняття у світлі морально-соціальної кризи ХХ сторіччя;
- проблема розуміння радикального зла у світлі питань відповідальності та покарання.

Враховуючи витоки терміну «радикальне зло», представлений аналіз на прикладі таких визначних постатей історико-філософської думки як І. Кант, Г.В.Ф. Гегель, Ф.В.Й. Шеллінг, а також Ф. Ніцше. Розгляд здобутків та внесків даних вчених у розвиток проблеми зла представлений у світлі динаміки подолання традиції теодицеї та значення переосмислення даної традиції для подальшого розуміння та концептуалізації радикального зла.

Подальший розгляд історії терміну постає у світлі його семантичної трансформації на тлі досвіду ХХ сторіччя, тобто епохи масових вбивств, чисток та воєнних дій. Осмислення трагедійного минуло вказало на необхідність нового розуміння та означення фактажу воєнних та післявоєнних часів. Даний

період інтелектуальних баталій умовно можна позначити як кризу морального розуміння, що засвідчує необхідність розробки нових понять та способів концептуалізації подібних злочинів.

Подібна криза розуміння наклала власний відбиток на історію терміну «радикальне зло», навколо якого опинилося безліч різноманітних теорій та тенденцій. Серед них найбільш вагомими та представленими до розгляду в межах даного дослідження є сучасна спроба асоціації радикального зла із несвідомим афектом З. Фрейда та категорією піднесеного І. Канта.

Як надалі буде показано на прикладі історичної реконструкції, подібний підхід є не вирішенням проблеми концептуалізацій та розуміння радикального зла, а навпаки, способом відмови від його осмислення. Спільним знаменником цих суміжних підходів є часова діахронія, тобто порушення лінійної форми часовості на шляху до розуміння радикального зла. Даний тезис надалі стане одним із основних для побудови методологічного базису дисертаційної роботи та обґрунтування можливості альтернативних шляхів концептуалізації на ниві естетичної теорії І. Канта.

Третій вектор осмислення терміну на лоні історії полягає у особливостях його семантичної трансформації у світлі проблеми відповідальності та відповідного покарання винних за скоєні злочини минулого. Даний тип розгляду проблеми радикального зла постає у доробку Г. Йонаса, Е. Левінаса, Г. Арндт.

## **2.1. Радикальне зло: зло, воля та свобода**

### **Концепт зла у філософському доробку Канта:**

#### **аналіз зла як радикального явища за І. Кантом**

І. Кант належить до числа перших мислителів, які звернули увагу на природу зла як радикального явища. І. Кант вживає поняття «радикальне зло» у своїй роботі «Релігія в межах тільки розуму», що побачила світ у 1793 році. Публікація даної роботи стала джерелом багатьох дискусій та критики. З одного боку, й досі залишається незрозумілим, яким чином Кант зміг вивести дане поняття та водночас означити такі трагедії майбутнього як тоталітаризм,

Голокост та тероризм. З іншого боку, дискусійним є головний зміст даного поняття та його розуміння самим Кантом.

XX сторіччя дійсно змінило погляд на проблему зла, вказуючи на ілюзорність традиційних підходів до розуміння останнього. Хронологічно важко уявити, що І. Кант міг передбачити події XX сторіччя, проте беззаперечним є той факт, що саме його погляд на проблему зла означив та спрямував подальший розвиток філософської думки щодо даної проблематики. Тому важливо з'ясувати, яким чином погляди І. Канта на тему моральності та зла можуть зорієнтувати сучасне його розуміння у світлі подій XX сторіччя.

Власні роздуми на тему моральності Кант розпочинає ще у вступі до роботи «Релігія в межах тільки розуму»: «Мораль, оскільки вона базується на розумінні людини як істоти вільної, не потребує ні ідеї іншого для усвідомлення власного обов'язку, ні інших мотивів, окрім власне закону, щоб виконати свій обов'язок. Для самої себе мораль не потребує релігії; завдяки чистому практичному розуму вона є самодостатньою» [202; 262].

І. Кант не лише стверджує незалежність моралі, але й показує, що людина відповідальна за всі свої вчинки. Тому, щоб зрозуміти природу радикального зла, необхідно з'ясувати природу зла взагалі. І. Кант стверджує, що хороші та добрі вчинки мають відношення до максим, які людина самостійно вибирає як «мотив» свого вчинку. Для І. Канта бути людиною, тобто раціональною істотою, означає бути радикально вільною у власному виборі злих та добрих максим. Тому для Канта будь-які добрі та погані вчинки беруть свій початок не від вродженої схильності людини, а скоріше є результатом вільного вибору, тобто свободи волі (*Willkur*). «Природні схильності не здатні породжувати зло; лише людська воля може» [205; 281]. Ключовим моментом розуміння зла за Кантом є власне людська преференція у вільному виборі різних мотивів та максим того чи іншого вчинку.

Для Канта характер самої максими не стільки залежить від «наявності» в ній власне слідування моральному закону, скільки важливою є саме субординація мотивів, які її визначають. «...людина є злою тому, що приймаючи

мотиви у свої максими, вона перевертає їх моральний порядок» [65; 285]. Ця думка Канта дуже влучно перефразована Р. Бернштейном: «ми можемо діяти у згоді із моральним законом, але не заради нього самого» [123;17].

Кант чітко вказує, що злим є будь-який вчинок, де пріоритет не належить максимі морального закону. Екстраполюючи роздуми Канта на відомий судовий процес над Адольфом Ейхманом та й взагалі на ідейне підґрунття нацизму, можна вказати на основну причину їх злої природи, а саме зміну субординації максими морального закону та інших максим.

Питання зла у І. Канта безпосередньо пов'язано із його розумінням ролі та значення злих максим та їх субординації щодо максими морального закону. Наступним кроком до розуміння його інтерпретації зла буде розгляд особливостей співвідношення власне радикального зла та вчення про максими, тобто моральності.

Незважаючи на різноманітні конотації, які здобув концепт радикального зла протягом ХХ сторіччя, Кант не має тут на увазі якийсь особливий вид зла. Навряд чи б Кант погодився з Ганною Арендт, яка розуміє радикальне зло як феномен «що перебуває у конфронтації до всіх нам знайомих стандартів» [97; 459]. Тому так важливо виокремити власне кантівську точку зору на проблему радикального зла.

Ключовим моментом до розуміння радикального зла за Кантом є перш за все кантівське розрізнення задатків (*disposition*) людини та її схильностей (*propensity*).

Кант стверджує, що людина не народжується ні доброю, ні злою. Вона такою стає шляхом прийняття певних рішень та вчинків. Так, людина, яка субординує свої потреби та бажання моральному закону, є морально доброю. Особа ж, що підпорядковує своїм бажанням моральний закон, стає морально злою. Таким чином, людина сама розвиває власні задатки шляхом свого вибору добрих чи злих максим. Центральним питанням всієї моральної системи Канта стає виявлення умов такого вибору людини, тобто чому одна особа розвиває добрий моральний характер, а інша навпаки.

Наступною важливою рисою задатків людини є динамічність, тобто морально зла людина може змінити свій характер на морально добрий і навпаки. Це індивідуальний вибір кожного яким себе формувати з моральної точки зору. Проте Кант стверджує, що хоч моральний характер людини і є її власним вибором, але він надалі впливає на вибір максим та їх субординацію.

Близьким за смисловим значенням до поняття «задатки» є поняття «схильності». Проте цікавим є те, що науковець так і не окреслює чіткі відмінності між ними. Проте беззаперечним є той факт, що Кант не раз говорить про добрі та злі задатки людини, але схильність за Кантом є тільки до злого.

«Під схильністю (*propensio*) я розумію суб'єктивний базис можливості того чи іншого потягу (бажання, *concupiscentia*), що для людства є взагалі випадковим» [65; 279]. Далі вказуючи на різницю між власне задатками та схильністю, Кант охарактеризує останню як внутрішню характеристику людини, яка актуалізується в залежності від вибору людини. «Схильність — це лише потяг до задоволення бажання» [65; 279].

Звідси слідує, що кантівське розуміння концепту «радикального зла» різко відрізняється від подальших його інтерпретацій хоча б навіть Ганною Арендт. Радикальне зло для Канта – це зовсім не окремий вид злочинної діяльності, а власне схильність ухилятися від виконання морального закону. І джерелом цієї схильності є саме воля, тобто свобода вибору. Проте Кант постулює, що сама воля не є корумпованою, тим самим відкидаючи ідею вродженої гріховності людини. Людський моральний характер – це власний вибір людини.

Головною ціллю Канта, коли він вводить поняття «радикальне зло», є відповідь на питання: чому людина ухиляється від виконання морального закону? Кант відповідає, що людина не завжди слідує моральному закону тому, що схильність до зла є особливістю людської природи взагалі. Така відповідь мало що прояснює щодо вибору та характеру людських вчинків. «Я думаю, що Кант хотів сказати набагато більше, коли ввів поняття «радикальне зло». Мій аргумент полягає у тому, що тут наявна невідповідність між тим, що Кант сказав і хотів сказати» [98; 33].

Насправді, Кант характеризує радикальне зло як універсальну характеристику людського роду взагалі, проте не представляє жодної апріорної дедукції свого твердження. Натомість, він вказує на велику кількість емпіричних доказів злого характеру людської природи. «Кант наголошує на схильності до зла як універсальній ознаці людства, але які докази він пропонує?» [86; 297].

Виходить, що радикальне зло за Кантом є «діалектичною ілюзією», тобто, явищем, яке здається людському розуму очевидним, але не пояснюваним.

### **Радикальне зло у контексті ХХ сторіччя**

Проте інтерпретація зла Кантом є не лише теорією, але має й практичні наслідки. Яскравим прикладом слабкості цієї теорії є відомий судовий процес над Адольфом Ейхманом, який дотримуючись категоричного імперативу, з легкістю відправляв на смерть тисячі людей. Саме тому так важливо прояснити, яке саме значення має розуміння Кантом зла у світлі сучасних модифікації зла, наприклад нацизму чи геноциду.

«Аналіз Кантом зла не може не розчаровувати, але окремі його погляди на обов'язок, зокрема обов'язок громадянина дотримуватися вимог вищої влади та обов'язок солдата виконувати розпорядження головнокомандуючого, не можуть не дивувати» [124; 36]. Яскравою ілюстрацією такої неоднозначності розуміння зла Кантом є саме випадок з Адольфом Ейхманом.

11 травня 1960 року члени Ізраїльської секретної служби викрали німецького біженця Адольфа Ейхмана з Аргентини з метою притягнення його до відповідальності за скоєні злочини проти людства. Головною задачею Ейхмана була депортація євреїв до таборів смерті. Саме цю функцію він виконував із завзятістю та відданістю. Після війни Адольф Ейхман втік до Аргентини, де вів тихе та анонімне життя. У зв'язку з проведенням безрезультатних домовленостей між владними колами Ізраїлю та Аргентинським правлінням, перші вирішили здійснити вторгнення на територію іншої держави з метою викрадення злочинця. Коли останній був в

Ізраїлі, то його піддали суду з метою покарання одного з найтяжчих злочинів в історії.

Від самого початку, проведення даного судового процесу мало подвійне значення. По-перше, підсудний мав відповісти за власну злочинну діяльність у вирішенні єврейського питання в роки війни. По-друге, цей суд мав бути уроком як для євреїв, так і для інших націй. У деякому розумінні даний процес мав елементи не просто публічності, а певного шоу. Лише 11 грудня 1961 року після довгого обмірковування був оголошений остаточний вирок суду – смерть. Адольф Ейхман був визнаний винним у звершенні злочину проти єврейського народу з метою його знищення. Злочинця приговорили до смерті через повішення.

Над питанням нормальності та психічної адекватності підсудного працював не один спеціаліст. Адольф Ейхман був визнаний адекватною та звичайною людиною, але попри дане визнання підсудний так і не вбачав у власних діях злочину. Більш того, останній був певен, що його навряд можна назвати кривавим палачем чи фанатичним расистом. Адольф Ейхман вважав би себе невідданим та поганим громадянином, якби не виконував свою справу – транспортацію мільйонів чоловіків, жінок, дітей у табори смерті з неймовірною відданістю своїй роботі. Проте, жоден із учасників суду так і не повірив у спробу самопрезентації підсудного як покірного громадянина, що діяв у рамках закону. Ось що Арендт зазначає з цього приводу у власній праці: «Обвинувач не повірив йому, бо у нього така робота...не вірити....А судді не повірили, бо у рамках їх професійного досвіду навряд чи міг бути зрозумілим той факт, що не хвора, не цинічна людина могла бути повністю неспроможною відрізнити правильне від неправильного, погане від гарного. Для них було прийнятнішим визнати підсудного брехуном, відкинувши найцікавіший та найскладніший елемент всієї справи – моральний» [88; 45].

Найяскравішим моментом всього дослідження випадку з Адольфом Ейхманом став той факт, що останній не просто виконував накази, а дотримувався, на його думку, закону – категоричного імперативу І. Канта. Як

вказує сама Ганна Арендт після подібної заяви Ейхман дійсно всіх здивував, оголосивши вірну формулу кантівського імперативу: завжди роби так, щоб максима твоєї волі могла стати всезагальним законом. Підсудний зазначив, що ознайомлений з творчістю Канта та до початку своєї участі у програмі «Остаточного рішення» жив у відповідності до морального закону.

Більшість дослідників даного судового процесу констатують, що Ейхман змінив сутність імперативу. «Проте він не сказав, що в цей час «легалізованих державою злочинів», він не просто відкинув кантівську формулу імперативу, але змінив її. Тепер остання звучала наступним чином: дій так, щоб норми твоїх вчинків були такими ж, як у тих, хто пише закони країни» [56; 205]. Проте й до сьогодні залишається актуальним питання обґрунтованості поглядів Адольфа Ейхмана, адже, у теорії зла Канта наявні окремі елементи, які можуть легітимувати дії та погляди злочинця в межах кантівського розуміння зла. «Погляд Канта на громадський та військовий обов'язок дійсно може легітимувати злочини Ейхмана як морально обґрунтовані за своєю суттю» [189; 185].

Кант накладає абсолютне вето на порушення будь-якого верховного закону. Варто зауважити, що за часів нацизму саме Гітлер уособлював собою верховне законодавство та верховну силу. Ось що Кант зазначає з цього приводу у своїй відомій роботі «Що таке Просвітництво?»:

«Будь-який опір верховній законодавчій силі та владі – це найгірший з усіх суспільних злочинів. І ця заборона є абсолютною».

«Суспільний обов'язок громадянина полягає у терпимості до будь-яких образ з боку верховної влади».

«Для офіцера роздуми щодо наказу відданого верховною владою носять деструктивний характер. Він має просто слідувати наказові» [162; 18-19].

І якщо Ейхман уособлює виконуючу сторону, тобто є виконавцем наказів, то саме Гітлер є тим, хто їх ініціює. Джерелом зла за Кантом є саме акт воління як свідомий вибір людиною доброї чи злої максими. І злим буде лише той вчинок, в основі якого не лежить максима морального закону. Кант стверджує,

що людина може робити добро суто заради добра, тобто заради морального закону, проте зло заради зла людина не може вчинити. Для філософа подібний вчинок заперечує сутність людської природи як такої, адже, кожна особистість розуміє значення категоричного імперативу і може лише відхилитися від слідування моральному закону.

Подібне розуміння доброго та злого є недостатнім у світлі геноциду та нацизму ХХ сторіччя. Саме тому багато критиків вказували на недостатність розуміння зла Кантом. «Етика Канта виявляється непридатною для розуміння злочинів нацистів тому, що він відкидає можливість чинити опір моральному закону. Його інтерпретація зла відсилає нас до вибору добрих та злих максим, тобто Кант свідомо заперечує здатність людини робити зло заради зла як такого» [189; 214]. Кант неодноразово зазначає, що серцевиною моральності в людині є самі свобода як здатність вибирати між різними варіаціями мотивів як добрих, так і злих. Проте дійсно вільна людина може як добро робити суто заради добра, так і зло - суто заради зла. Будь-які обмеження перетворюють людину на неморальну істоту, обмежуючи її свободу. Свобода – це повний спектр варіацій та свобода вибору.

Кант же навпаки намагається звести свободу до вибору двох типів мотивів – морального та неморального, який виникає із людських бажань та слабкості людського серця. Кант означає ймовірним джерелом злих максим саме людську самозакоханість та егоїстичність. Проте події ХХ сторіччя такі як Голокост та тероризм вказали на існування й інших злих мотивів, які мають своїм джерелом зовсім не самозакоханість. Дійсно важко констатувати самозакоханість як основу жертвоприношень релігійних фанатів та сектантів чи терористів-підричників. Кант відмовляється бачити різницю між слабкістю людського серця, схильністю змінювати субординацію добрих та злих максим і свідомою жагою чинити зло заради зла як такого. Але людина може брати зло за максимум злого вчинку, інакше не можна говорити про свободу вибору та моральність взагалі.

Проте значущість Канта як морального мислителя полягає не стільки у

його розумінні зла, скільки у його розумінні відповідальності за скоєне. І хоч Кант так і не прояснює до кінця яким саме чином людина здійснює свій вибір, чому одні роблять гарні вчинки, а інші погані, але найважливішим все ж залишається той тезис Канта, що яким би не був вчинок і яким би не було його джерело лише людина несе відповідальність за скоєне.

### **Концепт зла у філософському доробку Гегеля:**

#### **діалектика кінчного та безкінчного як контекст проблеми зла**

В. Ф. Гегель є одним з найбільш неоднозначних мислителів в історії філософії. Думка про існування єдиної всезагальної істини пронизує весь філософський доробок вченого. Проте подальша інтерпретація його філософських поглядів викликала велику кількість дискусій як між самими гегелянцями, так й серед неупереджених дослідників творчості мислителя.

Кульмінаційним моментом цієї критики є саме розуміння Гегелем Бога та релігії, адже дискусії щодо релігійних поглядів вченого точаться й сьогодні. Проте складність інтерпретації творів Гегеля обумовлені певною двозначністю викладу матеріалу. Ця складність полягає не лише у застосуванні діалектичного методу, але й у власне специфіці розуміння Гегелем зла як такого.

Найбільш яскраво Гегель розвиває тему зла у роботі «Лекції з філософії релігії». Дана проблематика завжди перебувала у полі зацікавленості вченого, хоча основний курс лекцій присвячених релігії вчений прочитав на самому початку творчого шляху. Гегель дав чотири курси лекцій з даної тематики у Берлінському університеті у 1821, 1824, 1827 та 1831 роках.

Довгий час їх основний текст не публікувався, так, робота «Лекції з філософії релігії» побачила світ задовго після публікації «Феноменології Духу». У «Лекціях з філософії релігії» Гегель представляє релігію як форму знання, а саме, знання вічної істини. «Перш за все, необхідно нагадати у чому полягає предмет філософії релігії взагалі та яке наше відношення до релігії. Релігія – це сфера нашої свідомості, в якій вирішені всі загадки світу, ліквідовані суперечності мислення та біль почуття. Все різноманітність форм та людських

відносин знаходить своє завершення у релігії, мисленні, свідомості, Богові» [34; 205].

Вказуючи на взаємопов'язаність релігії та філософії, Гегель стверджує: «Предметом релігії, як і філософії, є вічна істина у її об'єктивності, Бог і ніщо окрім Бога, Бог та його інтерпретація. Тому пояснюючи релігію, філософія пояснює саму себе, а пояснюючи себе, пояснює релігію. Тут релігія та філософія співпадають» [60; 219 -220].

Проте для Гегеля релігія та філософія співпадають за предметом, але не за методом його розгляду. Релігія завжди апелює до уявлення в осягненні Бога, а філософія керується поняттям. Дана тема – взаємовідношення між релігією та філософією – є ключовою, починаючи від Канта та закінчуючи філософією Гегеля. Адже мова йде не просто про окреслення їх тематичних меж та методів, але про протистояння знання та віри.

Гегель у даному питанні не лише постулює їх тотожність за предметом, а й опонує І. Канту, який стверджував, що має обмежити знання, щоб надати місце вірі. Кант не просто відокремлював знання та віру, але й характеризував їх як взаємовиключаючі сфери. Там, де має місце віра, немає знання і навпаки. Кант дуже влучно пояснює власну позицію щодо даної проблематики, вживаючи дієслово «обмежити». Саме окреслення меж когнітивних можливостей людини і є серцевиною філософського доробку Канта. Саме критика цієї межі когнітивних можливостей, описаної Кантом у «Критиці чистого розуму», й стане основою розуміння Гегелем зла. І хоч Кант дійшов висновку, що спекулятивне знання Бога неможливе, Гегель став першим філософом, який спробував довести протилежне, застосовуючи діалектичний метод.

Саме тому розуміння зла Гегелем тісно пов'язано з його розумінням межі, ліміту людських можливостей, описаного Кантом. Інтерпретація зла за Гегелем розгортається у контексті його розуміння кінечного та безкінечного. У своїй роботі «Лекції з філософії релігії» науковець розрізняє істинне безкінечне та неістинне безкінечне. Як надалі стане очевидним, саме це розрізнення є ключовим моментом його критики поглядів Канта.

Гегель розпочинає свою полеміку з Кантом з прояснення власного розуміння кінечного. «Існує три форми, в яких кінечне себе проявляє, а саме, чуттєве сприйняття, рефлексія та існування у душі і для духа» [63; 346]. Для Гегеля бути кінечним у його першопочатковому розумінні означає бути залежним та одиничним або ексклюзивним. Кінечність включає різницю між індивідуальним та іншими. Як кінечна істота людина керується власними потребами та бажаннями і лише їх задоволення приносить їй радість та завершеність. Така інтерпретація кінечності є досить традиційною для філософської думки, але Гегель не вважає її вичерпною, адже остання характеризує лише чуттєвість та чуттєві потреби людини як живої істоти.

Зовсім інша форма кінечного з'являється із залученням рефлексії. Для Гегеля людина є не просто істотою із біологічними потребами, але здатною до рефлексії та розуміння. На цьому етапі розуміння кінечного потребує покладання безкінечного як антитезису. Лише у їх діалектиці прояснюється значання кожного. Безкінечне у даному випадку розуміється Гегелем як таке, що більше, ніж кінечне, і саме там, де закінчується кінечне, починається всеохопна безкінечність. Саме наявність цієї межі й обумовлює протиставлення кінечного та безкінечного у діалектичному процесі. Безкінечне виступає як трансценденція кінечного.

У християнстві саме даний принцип розрізнення кінечного та безкінечного покладений в основу розрізнення Бога та його творіння. Кінечне розглядається як щось суттєво відмінне від безкінечного. Кінечне у християнстві не може досягти безкінечного в силі власної кінечності, не може його пізнати чи зрозуміти, бо Бог трансцендентний по відношенню до кінечного.

Подібний спосіб протиставлення кінечного та безкінечного яскраво представлений й у філософському доробку Канта, але Гегель став першим, хто засумнівався у правомірності такої інтерпретації.

Гегель ставить під сумнів вірність даного протистояння кінечного та безкінечного, що тотожньо сумніву у трансцендентності Бога до свого творіння. Водночас Гегель й ставить під сумнів правомірність кантівського дослідження

меж людського знання. Адже Кант стверджує, що людина здатна мислити більше, ніж знати. Так, Бога людина може мислити, але не може знати, оскільки ідея Бога не має емпіричного еквіваленту свого існування. Критикуючи цей ключовий тезис філософії Канта, Гегель пропонує інший погляд на діалектику кінечного та безкінечного.

Традиційно кінечне розуміють як «негативне від» безкінечного, як таке, що виключено зі сфери безкінечного. Таке розуміння безкінечного є помилковим за Гегелем, оскільки воно не виходить за рамки кінечності. Гегель заперечує існування онтологічної різниці між кінечним та безкінечним, утверджуючи обидва як варіації одного й того самого.

Лише коли людина утверджує себе не просто біологічною та рефлексивною істотою, але духовною, вона здатна визнати свою кінечність та зрозуміти сутність істинної безкінечності. Справжня безкінечність за Гегелем не потребує кінечності для покладання онтологічної різниці. Навпаки, лише істинне безкінечне знімає цей антитезис, усуває межу, утверджуючи, що кінечне та безкінечне за своєю суттю є одним і тим же, а отже, безкінечне охоплює кінечне.

«Так, перше відношення кінечного та безкінечного мало природній та не істинний характер тому, що багатоманітність кінечного зберігалася перед обличчям всезагального. У другому типові відношення, а саме рефлексії, кінечність перебуває у завершеній абстракції чистого мислення, яке не пізнає себе як дійсно всезагальне, але залишається у вигляді «Я». І третій тип відносин має безпосереднє відношення до діяльності розуму» [63; 356]. Саме цей перехід є дійсно діалектичним рухом.

Для істинного безкінечного кінечне є елементом божественного чи безкінечного. Гегель наголошує на важливості кінечного тому, що без кінечного не буде ні суб'єктивності, ні життя, ні образу божественного. Лише через покладання світу, тобто кінечного, Бог втілює власну безкінечність у кінечному. Гегель заперечує онтологічне розрізнення кінечного та безкінечного, вказуючи, що кінечне є лише елементом безкінечного.

«Відношення кінечного та безкінечного має діалектичний характер. Кінечне заперечується, стверджується та знімається у істинному безкінечному» [122; 58].

### **Проблема зла у світлі діалектики кінечного та безкінечного: роль та значення у соціальному контексті ХХ сторіччя**

Розглядаючи співвідношення кінечного та безкінечного у філософському доробку Гегеля, варто зауважити, що даний розгляд не є випадковим. Розгортання теми набуває форми дискусії з І.Кантом, філософія якого базується саме на розуміння межі, тобто кінечності чи ліміту людських можливостей. Кант стверджує, що поза цим лімітом людина не може нічого пізнати, впадаючи в антиномії, оскільки людина має когнітивні межі.

Тому наступ Гегеля на значення власне ліміту у філософії є прямою критикою поглядів Канта. За Гегелем, Кант став жертвою описаних ним антиномій, так і залишившись у сфері неістинного безкінечного, що за своєю суттю є кінечним.

Дана дискусія щодо співвідношення кінечного та безкінечного має ключове значення для розуміння зла за Гегелем. Зло визначається Гегелем через антитезис кінечного. Кінечне, у найширшому його розумінні, тобто у конфлікті із безкінечним, є злом.

Гегель зазначає, що протягом еволюції релігійних поглядів пріоритет думки щодо першопочаткової природи людини постійно змінювався від злої до доброї та навпаки. У будь-якому випадку жодна з цих точок зору не задовольняє Гегеля, який висловлює думку, що природа людини є ані злою, ані доброю. Для Гегеля людину можна назвати злою чи доброю лише за наявності акту когніції, тобто у природньому стані людині навіть не можуть бути приписані такі характеристики як добра чи зла.

Гегель стверджує, що людина є потенційно доброю, але потенційність та актуальність суттєво відрізняються. Потенційно добре не означає актуально добре. Це процес довгого переходу від потенційного до актуального стану, який

супроводжується наявністю антитезису. Для того, щоб людина перейшла від потенційно доброго, вона має його протиставити злу, яке знімається в актуалізації добра. Тому Гегель й стверджує, що людство, яке живе у природньому стані, є злим. Проте важливо розуміти, що зло тут корениться не у самому природному становищі як початковому шаблону еволюції, а у відмові вийти з цього стану. Це є вільний вибір людства, який полягає у волевиявленні. Тому Гегель погоджується з Кантом щодо джерела зла – волі.

Саме своїм волевиявленням людина вперше покладає антитезис зла, але Гегель додає до цього акту волевиявлення ще й когнітивну установку. «Людина стала злою від знання, або як сказано в Біблії, від вкушання плоду з дерева знання» [122; 62]. Тому для Гегеля саме воля та когніція є тією основою, що покладає зло як антитезис. Але найважливішим моментом інтерпретації зла Гегелем є його тезис про те, що зло є необхідною умовою актуалізації добра у діалектичному поступі людства.

Розгляд Гегелем проблеми є досить неоднозначним, але оригінальним. Власне оригінальність його підходу полягає у тому, що Гегель знімає дихотомію доброго та злого завдяки застосуванню діалектичного методу. Більш того, Гегель не просто знімає дихотомію доброго та злого, а заперечує її необхідність у філософському доробку взагалі.

З часів Августина мислителі задавалися питанням сумісності всемогущого вічного Бога та зла. Найбільш популярним розв'язанням даної проблеми стало заперечення онтологічного статусу зла, тобто зло має своїм джерелом саме людську волю, а не реальне існування. Легітимність та вичерпність такої аргументації не є темою даної роботи, але внесок Гегеля полягає у тому, що ця дихотомія є важливим, хоч і не кінцевим, етапом у діалектичному розвитку. За Гегелем не існує добра без зла і навпаки.

Хоч важливість внеску Гегеля до розгляду проблеми зла є беззаперечною, але власне точка зору мислителя підіймає й ряд важливих питань. Суть цих питань полягає саме у адекватності застосування теорії Гегеля до актуальних форм зла. У своїй роботі «Лекції з філософії релігії» Гегель детально аналізує

різноманітні форми релігії як приклад розвитку Духу, але не надає жодного аналізу дійсних форм зла. Звідси слідує, що Гегель, як і Кант, розвиває теорію, яка не має вичерпного обґрунтування. І якщо у випадку Канта бракує апіорної дедукції, то у Гегеля не вистачає наглядної емпіричної екстраполяції теорії. Існує велика прогалина між теорією зла як думкою та безпосереднім втіленням зла.

Аналізуючи концепцію Гегеля, важко залишити без уваги його твердження про те, що Дух лікує будь-які рани, на залишаючи шрамів. Адже практика ХХ сторіччя доводить зовсім протилежне. Неодноразові терористичні акти проти мирних жителів Америки, Росії, Голокост, а також геноцид на території України та немотивована агресія змушують ставити під сумнів ймовірність примирення та прощення таких глобальних злочинів.

### **Концепт зла у філософському доробку Шеллінга:**

#### **метафізика зла**

Шеллінг довгий час сприймався як перехідна постать в історії німецької класичної філософії. Це пов'язано з історичним контекстом, особливістю викладу власної думки та нюансами його взаємовідносин з Гегелем.

Шеллінг був на п'ять років молодшим за Гегеля, але це не заважало їм товаришувати. Ще з молодих років майбутні вчені часто дискутували щодо різних філософських питань. Коли Шеллінгу виповнилося 15 років, він вступив до Тюбінгенського університету, де проживав в одній кімнаті з Гегелем. У 1798 році Шеллінг поїхав до Єни здобувати науковий ступінь професора. За підтримки Шеллінга до Єнського університету прибув й Гегель, щоб разом координувати випуск філософського журналу.

Коли світ побачила головна робота Гегеля «Феноменологія духу» у 1807 році, дружбі з Шеллінгом прийшов кінець. Останній неодноразово звинувачував Гегеля у публікації чужих ідей. За іронією долі десять років після публікації роботи, Шеллінг був призначений на посаду Гегеля у Берлінському університеті.

Протягом останніх років свого життя Шеллінг постійно критикував Гегеля за його «негативну філософію», яку, на його думку, потрібно замінити «позитивною філософією» Шеллінга.

Однак, причиною філософської поразки Шеллінга було не лише суперництво з Гегелем. Шеллінг залишився філософом, не сприйнятим інтелектуальною елітою свого часу. Це обумовлено тим, що Шеллінг постійно змінював свою філософську позицію та викладав її недостатньо науково. Натурфілософія Шеллінга й справді виглядала дещо неоднозначно на науковому тлі німецької класичної філософії.

Проте Шеллінг є не просто перехідним науковцем від Канта до Гегеля. Його досягнення мають бути дуже показовими на прикладі розгляду теми зла, адже саме цей науковець став переломною постаттю у розгляді даної тематики.

Для Канта тема зла обумовлена темою свободи. Людина не може бути радикально вільною, якщо в неї не буде вибору діяти у згоді з моральним законом чи проти нього. Тому Кант вводить проблему зла, яка стає ілюстрацією головного питання моральної філософії: чому людина вибирає зло, а не добро та навпаки?

Для Канта це питання залишається без відповіді. Його послідовник Гегель спробує порвати з антиноміями Канта та когнітивними межами його філософії за допомогою діалектичного методу. За Гегелем, зло завжди залишиться на рівні фальшивого безкінечного та буде необхідною умовою розвитку духу та зняття зла на рівні справжнього безкінечного. Для науковця свобода є можливістю як доброго, так і злого.

Канта та Гегеля єднає спільна традиція Західної філософії. Традиція теодицеї, яка починається від Платона та знаходить свою кульмінацію у творчості Ляйбніца. Головною думкою цієї традиції є заперечення онтологічного статусу зла з метою виправдати божественну сутність, тобто Бога. Бог не може створити зло, адже зло не має реального існування і є лише наслідком свободи волі людини.

Шеллінг відмовляється заперечувати реальність зла, стверджуючи, що зло

має онтологічний статус. Більш того, для Шеллінга радикальне зло є умовою можливості свободи. Саме Шеллінг розриває з традицією теодицеї, розчищаючи дорогу Ніцше з його новим розумінням зла.

Проте, наступ на традицію теодицеї – це не єдине зерно критики Шеллінга. Виступаючи проти заперечення реальності зла, науковець заперечує й дуалістичну інтерпретацію світу.

Шеллінг стверджує, що джерелом зла є саме Бог. Якщо свобода як спроможність до зла повинна мати незалежну від Бога першооснову, але саме Бог є першоосною всього світу, то джерелом зла може бути лише Бог. Це означає, що в Богові є щось, чим він сам не є. Аналізуючи хід думок Шеллінга, надалі стане очевидним, наскільки значущим є досягнення Шеллінга у порівнянні з Кантом та Гегелем.

### **Принцип зла та воля. Моральний аспект**

У 1809 році Шеллінг видав роботу «Філософське дослідження про сутність людської свободи», яка й стане центральною для розгляду теми зла у розумінні науковця. Шеллінг намагається не просто визначити сутність свободи, але й вказати на її зв'язок з усім існуючим. Лише в такому широкому метафізичному контексті можна зрозуміти основну думку Шеллінга щодо проблеми зла.

Сприйняття роботи ускладнює «романтичність» викладу проблематики. Такий спосіб подачі матеріалу характерний для Шеллінга, але не для сухої мови німецької класичної філософії. «Для розуміння Шеллінга важливо мати чіткий герменевтичний підхід» [122; 82].

На перший погляд, уявлення Шеллінга про свободу та зло є досить розмитими та неоднозначними. Він вказує, що адекватне сприйняття суті зла та свободи «пов'язано з принципами натурфілософії» [80; 106].

«Сучасна натурфілософія вперше виявила різницю між буттям, яке існує, та буттям, яке є першоосною існування» [80; 106]. Дана цитата не є випадковою. Як надалі буде видно, ці слова стануть ключовими для розгляду проблеми зла.

Однак, важливо зазначити, що розуміння натурфілософії Шеллінгом є досить специфічним. По-перше, філософія кінця 18 століття багато уваги приділяла саме розгляду проблеми пантеїзму та її варіації. Сама тема є досить актуальною для німецької класичної філософії. По-друге, Шеллінг розуміє натурфілософію як «диференційований монізм».

Для науковця важливо виправдати нівельоване Кантом значення природи. У «Критиці чистого розуму» Кант звів суть природи до механістичного розгляду, залишивши класичну для німецької думки прогалину між духом та природою, ноуменальним та феноменальним.

Шеллінг – це вчений, який намагався усунути дихотомію будь-якого характеру – онтологічну, метафізичну чи епістемологічну. Узагальнюючи, можна сказати, що Шеллінг намагався підірвати основний принцип німецької класичної філософії, а саме, її дихотомічність.

Ідеал Шеллінга – це баланс між гомогенним монізмом та абсолютною дихотомією. Першим, що робить Шеллінг, у своїй роботі «Філософське дослідження про сутність людської свободи», вводить розрізнення між першоосновою існування та власне існуванням не лише у сферу суцього, але й для Бога.

Критики не раз закидали Шеллінгу як борцю з дихотомією, що він власноруч її прописує у своїй роботі. Але саме в таких неоднозначних моментах й просліджується «чутливість» текстів науковця.

Першою підказкою до правильного розуміння твору стає відома аналогія Шеллінга: «Прояснити таке відношення можна за допомогою аналогії з силою притяжіння та світлом. Сила притяжіння за походженням передує світлу як його вічна темна основа. Але це не є слідуванням у часі. У данному випадку не існує ні першого, ні останнього, оскільки обидва елементи не існують один без одного. Виходить, що Бог теж має основу свого існування, яка з одного боку, передує йому, хоч і є частиною його самого, а з іншого, Бог є умовою існування й самої основи» [80; 107].

По аналогії виходить, що Бог все ж залишається єдиним, хоч в ньому й

можна відрізнити першооснову існування та власне актуальне існування. Тому закиди щодо дихотомії у сторону Шеллінга є лише результатом неоднозначності викладу матеріалу науковцем.

Для Шеллінга Бог є єдністю першооснови та актуального існування. Проте, й у самому Богові, який є джерелом свого ж існування, це джерело передує існуванню. Це дуже важливий момент у філософському доробку Шеллінга.

Шеллінг намагається не розділити єдиного Бога, а навпаки вказує на його єдність. Для науковця важливо показати, що без актуалізації існування, тобто без створення Богом світу суцього, Бог не є повноцінним у своїй єдності. Головною думкою Шеллінга є твердження, що як людина потребує Бога як основи свого існування та існування світу, так і Бог потребує створення світу та людини.

Такий зв'язок між Богом та людиною у розумінні Шеллінга розриває з традиційним уявленням західної думки про абсолютну самодостатність божественної сутності. Бог потребує створення людини для виявлення себе та актуалізації існування іншого.

Взаємовідносини людини та Бога мають важливі наслідки для розуміння свободи у концепції Шеллінга. Особливістю його концепції є її здатність змінювати центральне зерно без шкоди для всій концепції. На перший погляд, здається, що Шеллінг вибудовує все навколо розуміння Бога, але надалі стає зрозуміло, що центром концепції може бути й людина. Концепція Шеллінга хоч й орієнтована на Бога, але може бути й антропоцентричною. Цікавим моментом є той факт, що людина має особливу роль, окрім самовиявлення Бога. Лише в руках людини свобода стає здатністю творити добрі чи погані вчинки. «Можливість зла полягає у здатності людини ставити власну самість на місце всемогутньої божественної волі» [80; 135].

Тепер стає очевидним, яким саме чином розрізнення першооснови існування та власне існування впливає на розуміння зла Шеллінгом. Те, що залишається єдиним в Богові, втрачає цю єдність в людині. Принцип зла бере верх над добром в людській природі.

Джерелом зла в людині Шеллінг вбачає волю, але «сліпу волю», тобто затьмарену бажанням. Керуючись цією волею, людина робить погані вчинки. Проте, сама можливість чинити добре чи погано є доказом свободи за Шеллінгом.

Такий вибір є лише в людини, бо тільки людина здатна розділяти те, що залишається єдиним у Богові. Тому хоч природу зла й можна прослідкувати до Бога як першооснови, але в Богові не існує нічого злого. У божественній сутності все єдине. Зло з'являється там, де має місце розділення та перверсія першооснови та нею створеного, доброго та злого принципів.

І хоч Шеллінг й постулює реальність зла, він все ж частково залишається в межах теодицеї. Адже науковець, як й інші представники західної думки, стверджує, що Бог не може бути злим, хоч за Шеллінгом, саме Бог потенційно є основою цього зла.

Проте, на відміну від Канта, Шеллінг радикалізує розуміння зла, надаючи йому універсальний характер. В обох науковців зло виникає як наслідок перверсії доброго та злого принципів таким чином, що злий принцип стає домінантним. Але якщо у Канта ця перверсія має суто індивідуальний характер і є актом волі окремої людини, то для Шеллінга поряд з індивідуальним рішенням індивіда з'являється універсальна природа зла. Основою цієї універсальності є саме Бог, який є першоосновою всього створеного.

Шеллінг полемізує з Гегелем, стверджуючи, що лиха воля, яка штовхає людину на перверсію доброго та злого принципів, першооснови та нею створеного, веде до жахливих наслідків. Ці наслідки не просто мають універсальний характер для людської природи, але й не «лікуються» у процесі саморозвитку Духу.

Практика ХХ сторіччя вказує на правоту Шеллінга, який говорить, що воля яка змінює субординацію принципів, обумовлює механістичне відношення до усього оточуючого світу. Така людина прагне домінувати, оскільки для неї вже не Бог є творцем, а вона сама. У даному випадку людина себе прирівнює до божественної сутності, коли має намагатися підражати Богові, утримуючи

баланс доброго та злого.

Проте, найголовніше питання – чому людина вибирає добрий чи злий принцип – так і залишилося без відповіді. Як і Кант, Шеллінг зазначає, що це лише момент індивідуального вибору, який не можна науково пояснити. Але який би вчинок людина не робила, відповідальність завжди залишиться її ярмом.

Шеллінг випередив свій час, порвавши з традицією теодицеї та заперечивши дуалізм. Саме цей вчений та його творчість обумовили переломний момент у розвитку поглядів щодо проблеми зла. Адже саме Шеллінг вказав, що людина не належить повністю собі, адже її вчинки дуже часто обумовлені не лише раціональними мотивами, але й ірраціональними. Тому людина є слабкою істотою, яка все ж може протистояти злій волі, будучи з нею у вічній боротьбі.

## **Моральний аспект зла за Ф. Ніцше**

### **Перверсія цінностей: аристократична та плебейська мораль**

Ніцше є ключовою постаттю при аналізі концепту «радикального зла», адже саме за його безпосередньої участі відбувається розвінчання традиційного погляду на проблему походження зла, його значення та роль у соціальному контексті. Вже зазначалося, що Шеллінг, творчість якого довгий час залишалася без уваги критиків та філософів, у певному розумінні підготував ґрунт для філософських досліджень Ніцше, де зло постає не у світлі традиції теодицеї, а має глибинне психологічне підґрунття.

Проблема зла у творчому доробку Ніцше не постає відокремлено, а навпаки, зачіпає ряд суміжних питань та проблем філософського характеру. Це означає, що аналіз ролі та значення зла у доробку німецького вченого, вимагає розгляд таких суміжних тем як етимологія терміну «критика моралі», співвідношення аристократичної та плебейської систем цінностей та істинне значення моралі «по іншу сторону добра та зла».

Основні роботи Ніцше, присвячені даній тематиці, «Генеалогія моралі» та

«По той бік добра і зла» є не відокремленими розмислами вченого, а його взаємопов'язаними працями. Після публікації роботи «По той бік добра і зла» у 1886 році, Ніцше був змушений написати та опублікувати «Генеалогію моралі» як своєрідний коментар до попередньої роботи.

«Генеалогія моралі» побачила світ у 1887 році та здебільшого розкривала суперечливий момент взаємовідносин аристократичних та плебейських цінностей. Даний тип взаємовідносин має характер боротьби, але детальний аналіз цього протистояння, надасть змогу зрозуміти, що саме Ніцше називає злом. Цей особливий вид зла або хворобу сучасного суспільства уособлює собою поняття «ресентимент».

На противагу утилітарному підходу англійських психологів до питання походження моральних цінностей та їх відмінностей, Ніцше стверджує, що розуміння доброго та поганого походить від аристократичної системи цінностей. «Орієнтиром, що виводить на правильний шлях, стало для мене питання, що, власне, означають в етимологічному відношенні позначення «гарного» в різних мовах: я виявив, що всі вони відсилають до однакового смислового значення. «Знатний», «благородний» всюди виступають основним поняттям, з якого необхідним чином розвивається термін «хороший» в сенсі «душевно знатного», «благородного», «привілейованого». Цей розвиток, завжди йде паралельно з тим іншим, де «вульгарне», «плебейське» в кінці кінців переходить в поняття «погане» [74; 418].

Аристократи використовували епітет «добрий» для означення самих себе, у той час як слово «поганий» мало безпосереднє відношення до плебеїв. Проте саме аристократичні цінності дали поштовх до формування протилежної системи цінностей або моралі рабів. На противагу двом крайностям «добре - погане» виникає інший тип протистояння, а саме, «добре - зло».

Останній тип співвідношення протилежних цінностей має дуже різкий та агресивний перехід, оскільки виникає як реакція на аристократичну мораль. Разом з рабською системою цінностей виникає й новий клас індивідів – жреці, священнослужителі. І ця нова система цінностей плебейського походження

вимагає різкого протистояння та жорсткої боротьби з аристократичною мораллю тому, що лише у боротьбі плебейська мораль взагалі може існувати.

Стадна мораль за своєю суттю є реакцією на вигаданого чи реального ворога. Це є не просто реакція, а жага помсти, яка черпає сили для свого існування у негації свого ворога, а не утвердженні власних сил та існування. Для життя плебейська мораль потребує «донора», бо здатна існувати лише у протиставленні, суперечності. Це тип моралі, який не може самостійно утверджувати та легітимувати себе, вимагаючи заперечення та боротьби для утвердження власної правомірності.

«Священики, як відомо, найлютіші вороги. Чому ж? Тому, що вони суть безсилі. Ненависть виростає у них з безсилля до жахливих і моторошних розмірів, до самих духовних й отруйних форм. Найбільшими ненависниками в світовій історії завжди були священики. У порівнянні з духом священицької помсти всякий інший дух навряд чи заслуговує уваги. Людська історія була б цілком дурною витівкою без духу, який проник в неї через безсилик...» [74; 422].

У даному абзаці Ніцше вперше натякає на реальний історичний приклад таких жреців та священнослужителів, такої «духовної аристократії», яка змінила хід людської історії та суть моралі. Трохи нижче вчений напише з цього приводу: «Все, що було вчинено на землі проти «знатних», «могутніх», «панів», не йде ні в щонайменший порівняння з тим, що скоїли проти них євреї, цей жрецький народ, що вмів врешті-решт брати реванш над своїми ворогами і переможцями лише шляхом радикальної переоцінки їх цінностей, стало бути, шляхом акту духовної помсти. Саме євреї ризикнули із страхітливою послідовністю перевернути аристократичне рівняння цінності (хороший = знатний = могутній = прекрасний = щасливий = Боговозлюблений) - і вчепилися в це зубами бездонної ненависті (ненависті безсилля), саме: «тільки одні знедолені є хорошими; тільки бідні, безсилі, незнатні є хорошими; тільки стражденні, терплять позбавлення, хворі, потворні суть єдино благочестиві, єдино побожні, їм тільки й належить блаженство, ви ж, знатні і могутні, ви, на

віки вічні злі, жорстокі, хтиві, ненаситні, безбожні, і ви до кінця часів будете злощасними, проклятими і осудженими!»... Відомо, хто успадкував цю єврейську переоцінку ... Я нагадаю, у зв'язку з жахливою і понад усяку міру згубною ініціативою, яку виказали євреї цим найрадикальнішим з усіх оголошень війни, положення, до якого я прийшов з іншого приводу, саме, що з євреїв починається повстання рабів у моралі, - повстання, яке має за собою два тисячоліття і залишається невловимим й нині погляду лише тому, що воно було переможним ...» [74; 422].

Звичайно, що Ніцше не виступає проти євреїв як народу, але саме на їх прикладі, критикує всю християнську традицію. Адже саме остання уособлює переворот цінностей, де аристократичне «добре» стало злим, а аристократичне «погане» перетворилося на плебейське «добре». Ніцше підсумовує результати війни цих двох традицій у Римі та Юдеї: «Хто ж з них переміг тим часом, Рим чи Юдея? Але ж про це не може бути й мови: нехай тільки згадають, перед ким схиляються нині у самому Римі як перед втіленням усіх вищих цінностей - і не тільки в Римі, але майже на половині земної кулі, усюди, де людина стала або хоче стати ручною, - перед трьома євреями, як відомо, і однією єврейкою (перед Ісусом з Назарету, рибалкою Петром, святим Павлом і матір'ю названого Ісуса, Марією). Це вельми примітно: Рим, без жодного сумніву, поніс поразку» [74; 436].

### **Зло та ресентимент**

Аналізуючи творчість Ніцше, важливо сприймати його як «діалектичного майстра». Саме тому різке протиставлення плебейської та аристократичної моралі є лише сходинкою до досягнення більшого. Ніцше не дає негативної оцінки жодній із наявних систем цінностей, навпаки, вказує на соціальну функціональність кожної з них, включаючи й плебейську мораль. Саме останню вчений називає «творчим вчинком» євреїв.

«...мораль рабів з самого початку говорить «Ні» «зовнішньому», «іншому»: це «Ні» виявляється її творчим діянням. Цей поворот оцінюючого погляду - це необхідне звернення зовні, замість звернення до самого себе - як раз і належить

до *ressentiment*: мораль рабів завжди потребує для свого виникнення конфронтуючого зовнішнього світу, потребує зовнішніх подразників, щоб взагалі діяти, - її дія в корені є реакцією» [74; 424-425].

Для Ніцше як для типового діалектика важливий саме перехід від одного типу моралі до іншого та ймовірні наслідки такого переходу у майбутньому. Вчений цікавиться яким чином аристократична мораль стала джерелом появи своєї протилежності і що сама може ця протилежність, у свою чергу, створити.

Застосовуючи діалектичний метод, Ніцше відкидає всі спроби метафізиків дати раціональне обґрунтування моралі. Для німецького вченого не стоїть питання її обґрунтування, для нього це питання критики. Ніцше намагається виявити особливості формування цінностей та їх самозначущість без апеляції до трансцендентних основ як базису раціональної аргументації моралі.

З цієї причини Ніцше часто звинувачують у релятивізмі. Варто зауважити, що вчений не заперечує об'єктивну реальність, а лише ставить під сумнів адекватність теорій та методів її оцінки та інтерпретації.

Повертаючись до проблеми зла у творчості Ніцше, варто зазначити, що зло має двояке значення. Важливо розрізнати розуміння зла у межах плебейської моралі та власне розуміння зла самим Ніцше. І якщо у християнській традиції злим будуть всі добрі аристократичні цінності, то Ніцше називає найзлішими ворогами саме священнослужителів та жерців. І аргументує власну думку, апелюючи до поняття «ресентимент».

Ніцше розуміє ресентимент на власний діалектичний манер, але чітко вказує, що саме сила ресентименту зробила євреїв переможцями у її боротьбі. «У той час як благородна людина сповнена довіри і відкритості по відношенню до себе, людина *ressentiment* позбавлена всякої відвертості, наївності, чесності і прямої. Її душа косить; розум любить укриття; все приховане манить її як її світ, її безпека, її насолода; вона знає ціну мовчанню, злопам'ятству, очікуванню. Раса таких людей *ressentiment* врешті-решт неминуче виявиться розумнішою, ніж яка-небудь знатна раса» [74; 426].

Ніцше асоціює расу ресентименту з появою священнослужителів, які й

ініціювали, на думку автора, переворот цінностей. Проте вчений зазначає, що ресентимент не є виключно ознакою раси жреців. Аристократи також здатні до ресентименту, але в межах аристократичної моралі ресентимент безпечний. Він не отруює та має форму швидкої реакції на зовнішній подразник, яка швидко вщухає.

Психологічну динаміку ресентименту Ніцше аналізує у другій частині твору «Генеалогія моралі». Автор розпочинає з означення людини як «тварини, яка вміє обіцяти», побічно вказуючи на те, що разом із здатністю обіцяти людині властиве й відчуття вини та обов'язку. Якщо людина може обіцяти, то вона здатна й нести відповідальність за виконання чи не виконання своєї обіцянки. Для Ніцше поняття «вина», «обов'язок» та «відповідальність» є взаємопов'язаними у даному контексті.

Усвідомлення вини приходить до людини лише з усвідомленням відповідальності. Для Ніцше це «усвідомлення» є сублимацією або «інтерналізацією» окремого виду зовнішніх взаємовідносин між кредитором та боржником. Соціальні відносини, що мали легальний характер у суспільстві, поступово еволюціонували у певну форму моральної свідомості. «Чи снилося генеалогам моралі хоча б у віддаленому сні, що, наприклад, основне моральне поняття «вина» (Schuld) походить від матеріального поняття «борги» (Schulden)?» [74; 443].

Чи не найбільш визначною рисою ресентименту є саме ось цей перехід від зовнішнього до внутрішнього або, кажучи словами Ніцше, «інтерналізація»: «Цей насильно пригнічений інстинкт свободи - як ми вже зрозуміли, - цей витіснений, зсередини замкнений та потребує розрядки інстинкт свободи: ось чим тільки й було спочатку нечисте сумління» [74; 463].

Проте Ніцше не лише наголошує на деструктивному характері ресентименту, але й вказує на його творчий потенціал: «Людина, яка, за відсутністю зовнішніх ворогів і перешкод, закута гнітючою тісністю і звичаєм, нетерпляче переслідувала, гризла, виснажувала, катувала саму себе, цей звір, якого хочуть «приручити», сподобився сколотити з самого себе авантюру і

катівня, якусь подобу ненадійної та небезпечної цілини, - цей дурень, цей безутішний бранець став винахідником «нечистої совісті». Але з цього і почалося найбільш тривожне захворювання, від якого людство не оговталось й донині, страждання людини людиною, самим собою, як наслідок насильницького відмежування від тваринного минулого, якби якогось стрибка і падіння у нове середовище, оголошення війни старим інстинктам, на яких ґрунтувалися донині його сила та радість» [74; 461-462].

Ніцше описує творця «нечистої совісті» як глибинно хвору людину, але абзацом нижче стає зрозумілим, що за цим стоїть дещо більше, ніж дескрипція емоційно-інфантильної людини. «Додамо відразу ж, що, з іншого боку, з появою виступаючої проти себе тварини на Землі з'явилося щось таке нове, глибоке, нечуване, загадкове, суперечливе і перспективне, що завдяки цьому сама конфігурація Землі зазнала суттєвих змін. Дійсно, знадобилися божественні глядачі, щоб віддати належне цій комедії, чий результат залишається ще зовсім непередбачуваним, - занадто витонченої, надто чудесної, занадто парадоксальної комедії, щоб дозволено було розігрувати її безглуздо непримітним чином на якому-небудь забавному сузір'ї! З тих пір людина поставлена на кін і віддана самим несподіваним і найбільш хвилюючим викидам гральних кісток, які розіграє «велике дитя» Геракліта, називайся воно Зевсом або Випадком, - він приковує до себе інтерес, напругу, надію, майже впевненість, немов би людина була не метою, але лише шляхом, інцидентом, мостом, великою обіцянкою ...» [74; 462].

Діалектичне мислення Ніцше чітко ілюструє той факт, що нечиста совість та ресентимент є різними сторонами однієї медалі. Неконтрольований розвиток ресентименту у певному соціальному контексті може призвести до нігілізму та девальвації існуючих цінностей. Але ця хвороба, на думку Ніцше, може мати рішаче значення для розвитку нової моралі. І це мораль, що утверджує життя та залишається осторонь ресентименту. «Нечиста совість - хвороба, ще не підлягає сумніву, але хвороба в тому ж сенсі, в якому хворобою є вагітність» [74; 464].

Суспільство ресентименту може бути необхідною сходинкою у моральному розвитку суспільства, яке все ж приведе до «зняття», говорячи гегелівською термінологією, ресентименту. Для Ніцше це буде епоха по інший бік добра та зла. Сама можливість такого переходу інстинктивно змушує людину воліти, навіть якщо це воля до ніщо. Лише людська здатність до волевиявлення, а отже, й практичного втілення моралі, залишає європейське суспільство на перехресті двох шляхів: нігілізм чи суспільний лад по інший бік добра та зла. «...в цьому виражається основний факт людської волі, його *horror vacui*: людина потребує мети - і вона віддасть перевагу швидше хотіти Ніщо, ніж нічого не хотіти» [74; 472].

### **Зло, воля та аскетичні ідеали**

Воля для Ніцше виступає головною надією та ймовірним «містком» до спасіння суспільства, отруєного ресентиментом. Тому філософ й наголошує, як показано вище, на необхідності мети та волі до її досягнення для людського існування. Певним типом такої мети або, інакше кажучи, легітимації людського життя, стають аскетичні ідеали. «...аскетичний ідеал корениться в інстинкті-хранителі та інстинкті рятівника дегенеративного життя, що бореться за своє існування, він вказує на часткове фізіологічне гальмування. Аскетичний ідеал і є такий засіб: життя бореться в ньому і через нього зі смертю і проти смерті; аскетичний ідеал є маневр з метою збереження життя» [74; 491].

Аскетичні ідеали надають сенс людському стражданню. Людина не може спокійно сприймати життєві складнощі, якщо саме життя не має сенсу. Питання про смисл людського існування бентежить людину з давніх часів, і саме аскетичні ідеали стали справжньою знахідкою християнської моралі. По суті, мораль ресентименту та аскетичні ідеали є «ременями безпеки» для суспільства ресентименту, захищаючи це суспільство від своїх же громадян та суїциду.

Людина не боїться болі, вона страхається беззмістовної болі, життя без цілі. Мораль ресентименту та аскетичні ідеали надають людині сенс життя, мету та ідеал. Поява християнського Бога наповнила людське існування глибинним смислом, дозволила стати віддаленою частиною божественного.

«Якщо закрити очі на аскетичний ідеал, то людина не мала досі жодного сенсу життя. Її існування на землі було позбавлено мети; «до чого взагалі людина?» Це було питанням, на яке немає відповіді; для людини бракувало волі; за кожною великою людською долею озивалася ще більш велика: «Даремно!» Саме це й означає аскетичний ідеал: відсутність чогось, якась жахлива пустота потребує виправдати, пояснити, затвердити, бо людина страждає проблемою свого ж сенсу. Але не саме страждання було її проблемою, а відсутність відповіді на головне питання: «Навіщо страждати?» [74; 524].

Іронією всього акту спасіння людства є те, що саме жреці та священнослужителі, в уособленні єврейського народу, врятували людство від гибелі. Саме євреї очолили моральну революцію, започаткували християнську традицію та зробили ідеал Бога смыслом життя. Без цього винаходу людство очікував би суїцид та нігілізм.

Виходить, що ресентмент володіє потужною творчою силою, яку євреї зуміли влучно застосувати. Ніцше не заперечує цей внесок плебейської моралі в історію людства. Ніцше лише намагається з'ясувати, що саме було врятовано.

Вціліла найголовніша сутність людини – воля, але це воля до Ніщо. Саме тому Ніцше й пише: «людина потребує мети - і вона віддасть перевагу швидше хотіти Ніщо, ніж нічого не хотіти» [74; 472]. Цим підсумком Ніцше відповідає на головне питання своєї моральної філософії, а саме, значення та цінність моралі доброго та злого. Тому виходить, що значення плебейської моралі має двоякий характер: з одного боку, вона рятує людство від самознищення, а з іншого, врятоване людство воліє до Ніщо, тобто власноруч підриває основи свого життя.

Річард Бернштейн влучно підсумовує головний висновок: «...але це все ж воля і без цієї волі не залишилось би нічого. Адже саме з її допомогою Ніцше залишає ймовірність настання епохи по інший бік добра та зла» [122; 127].

Англійський еквівалент фразі «по той бік», а саме, «beyond» дослівно перекладається як «понад». Мається на увазі певна межа, і для Ніцше, ця межа є іманентною. Це дуже важливий момент його філософії. Адже Ніцше виступає з

критикою трансцендентної межі, введеної християнською традицією. Остання апелює до трансцендентного Бога для легітимації людських страждань, у той час як Ніцше, є діалектиком. Для нього «понад» означає діалектичний перехід від плебейської моралі до якісно нової.

Важливо розуміти, що Ніцше не є пророком, а висунута їм теорія є лише ймовірною варіацією майбутнього Європи. Науковець стверджує, що європейське суспільство стане жертвою нігілізму, бо неконтрольований розвиток ресентименту являє собою небезпеку.

Саме тому аскетичні ідеали та релігійні цінності слугують для блокування цього нігілізму та суїциду. Без цього цензору ресентимент втрачає творчий характер, перетворюючись на деструктивну силу.

Цей деструктивний характер чітко відповідає антисемітизму. Антисеміт, відповідно до філософії Ніцше, є також людиною ресентименту, а точніше, його жертвою.

«Все це люди ресентименту, ці фізіологічні каліки і сточені хробаками істоти. Їх здригається цілий пласт, який хоче помсти для щасливих, - коли ж, власне, вдалося б їм відсвяткувати свій останній, пишний, витончений тріумф помсти?» [74; 494].

Саме ресентимент та його деструктивна сила, що тихо тліє, щоб потім вирватися назовні страшним вибухом, є для Ніцше злом. Вчений чітко прослідковує динаміку ресентименту від його сублимації до маніфестації у зовнішніх умовах. Ніцше вказує, що хоч дане явище має чітко виражений психологічний характер, але його політико-соціальний вплив залишається беззаперечним. І хоч цю латентність зла відкрив Шеллінг задовго до Ніцше, але саме останній представив глибинний аналіз соціальної психології зла.

## **2.2. Постметафізичний погляд на проблему зла**

### **Радикальне зло та осмислення минулого за Т. Адорно**

Метафізичний підхід, який розуміє зло як результат людської свободи, та багато в чому залишається на теренах теодицеї, виправдовуючи божественне

начало задатками свободи волі людини, вияв недієздатність в умовах нової соціальної реальності.

Саме Ніцше випередив час та вказав на недоліки такого типу мислення. Німецький філософ наголошував на тому, що розуміння зла має глибинний соціально-психологічний рівень та нерозривно пов'язаний із соціальною реальністю. Саме наземне життя людей у суспільстві визначає зло та породжує його, і у даному випадку питання не стоїть про виправдання божественного начала чи акцентуації уваги на світі трансцендентному. Ніцше розкриває весь потенціал розуміння зла людиною, а саме – його соціально-психологічне походження.

Ніцше неодноразово називали передвісником епохи ХХ сторіччя, епохи страшних жертв і безпрецедентних масових вбивств. Адже саме даний філософ вказав на однозначну відповідальність саме людини як індивіда за скоєння будь-якого злочиння, оскільки джерелом зла є «хвора» соціально-психологічна динаміка особистості в умовах суспільства. Більш того, саме Ніцше спробував дати назву виявленій ним хворобі – ресентимент.

Питання концептуалізації зла стане одним із ключових завдань ХХ сторіччя. Злочини, що стануть злочиннями проти людяності, вимагатимуть нового розуміння, інтерпретації та покарання в межах міжнародного законодавства.

Так, першою реакцією німецького суспільства на скоєне була відмова – відмова осмислювати та визнавати власну провину. На думку Т. Адорно, всі спроби виправдати себе з боку німецького суспільства є не чим більшим, ніж сліпі хитрощі. Останні ж є прямим доказом витіснення минулого із колективної та індивідуальної пам'яті.

Т. Адорно ілюструє механізми, якими послуговується національна пам'ять із ціллю самозбереження: витіснення на основі будь-якого, навіть безглузлого, аргументу. Наприклад, одним із виправдань з боку німецьких керівників слугував той факт, що в таборах смерті померло не шість мільйонів євреїв, а чотири.

Першопочаткова відмова німецького народу визнавати власну вину слугувала прямим доказом та прикладом витіснення минулого. На думку Адорно, основними способами такого витіснення може слугувати спроба апеляції не до індивідуальної вини та відповідальності кожного зловмисника, але до колективної вини. Ганна Арендт неодноразово наголошувала, що там, де панує колективна вина, не має місця відповідальності.

Т. Адорно, у свою чергу, намагається проаналізувати пануючі методи осмислення минулого та вказати на їх слабкі місця. Адже на той час єдиним способом впоратися із моральним колапсом ХХ сторіччя було заперечення або осмислення скоєного. «Руйнівна подія відкриває простір для визнання або заперечення, реакція на травму виникає саме на цій основі» [73; 787].

Так, перший етап такого осмислення відмічений радикальною відмовою німців визнавати свою вину, а також сприйняттям німецького народу себе самого як жертви ситуації. Цей етап відомий осудженням дій філософа Мартіна Гайдеггера, а також адвоката К. Шмітта. Наступний етап осмислення трагедії вважають 1960 рік, коли тема національної вини та Освенциму стає головною темою дискусій. А третя хвиля відома під назвою «Історичний диспут» кінця 1980-х років.

Результатом цих всіх дискусій став той факт, що німецьке суспільство змогло зробити Освенцим частиною суспільної пам'яті, не витісняючи, а визнаючи скоєне. З тих самих пір розпочався процес справжнього осмислення, формування історичної пам'яті, який не втрачає актуальності навіть сьогодні. Адже процес осмислення злого вчинку – це відкритий процес, який набуває нових означень на смислів у мінливій соціальній реальності.

Після подій ХХ сторіччя Т. Адорно одним із перших загострив увагу на необхідності переосмислити традиційний спосіб розуміти та класифікувати злі вчинки. Метафізичний підхід не здатен надати нового розуміння, акцентуючи лише на виправданні божественного начала. Тому старі категорії та поняття не є відповідними новим умовам соціальної реальності. «Здатність до метафізики викликає глузування, тому що події минулого зруйнували для спекулятивного

метафізичного мислення саму підставу можливості поєднати це мислення з досвідом» [52; 324].

Т. Адорно наголошував на необхідності відштовхуватися від одиничного, а не керуватися пустими загальними поняттями. В умовах ХХ сторіччя, коли мораль та юридична система залишилися з пустими руками – без засобів до концептуалізації нового типу злочину – ця ідея була нагальною та необхідною.

Більш того, на думку Т. Адорно апеляція до загальних понять, які не відповідають плину соціальної практики, є однією з передумов тоталітаризму. «Мислення, яке відчуває нестачу в зовнішньому (поняття уникає будь-якого зовнішнього), має перевагу витримувати шум і гуркіт музичного акомпанементу, яким есесівці любили глушити крики своїх жертв» [52; 326].

Вчений виступає не лише із критикою понять, але критикою всієї культури. «Після Освенцима будь-яка культура разом з будь-якою її критикою – всього лише сміття» [52; 328]. Переосмислення для Адорно, як і для більшості його сучасників, є не просто критикою чи інтерпретацією, але деструкцією, на основі якої мають бути побудовані нові смисли.

Т. Адорно вважає неприпустимою будь-яку спробу виправдати скоєне під «маскою» божественного провидіння, долі тощо. «Після Освенцима будь-яке слово, в якому чуються піднесені ноти, позбавляється права на існування. Питання про те, чи не було все це божественним промислом, чи не слід все це покійно прийняти, ще раз поширює на жертви вирок, який Ніцше багато років тому виніс ідеям» [52; 329].

Досвід ХХ сторіччя вимагає не лише переосмислення наявних орієнтирів суспільства, але й самого категоричного імперативу. Останній має бути змінений із кантівського варіанту на запропонований Адорно: «мислити і діяти таким чином, щоб Освенцим не повторився; щоб ніколи не сталося нічого подібного» [52; 327].

Т. Адорно критикують за певну алогічність, стверджуючи, що відмова від загальних понять та визнання ним неможливості писати вірші після Освенциму рівноцінна відмові назвати, а отже й концептуалізувати, новий досвід. Адже

лише розуміючи, суспільство здатне притягнути зловмисників до відповідальності та покарати.

Безумовно, Т. Адорно заперечує та відмовляє в праві на існування поняттям, що не працюють – пустим поняттям. Проте навряд чи можна укорити вченого у відмові покарати страшні злочини минулого. «Багаторічні страждання – право на вираження, точно так само замучена хворобою людина має право бурчати і гарчати; тому невірно, неправильно, що після Освенциму поезія вже неможлива. Правильно, напевно, буде задатися менш культурним питанням про те, а чи можна після жити далі» [53; 324].

Адорно критикував тенденцію до забуття та замовчування вчинків минулого. «Вбитих позбавляють єдиного, що може надати їм наше безсилля – пам'яті» [53; 36].

Єдине, з чим важко погодитися у творчості Т. Адорно – це факт безсилля. Осмислюючи та визначаючи трагедії минулого, суспільство стає на шлях готовності до їх покарань.

Описуючи події ХХ сторіччя, Т. Адорно каже про «нелюдяне», тим самим апелюючи до зла як радикального феномену, тобто феномену, який у ХХ сторіччі почав позначати трансцендентність сприйняття та розумінню морального значення.

Забігаючи наперед, варто зауважити, що Т. Адорно зінить власну думку. У 1962 році у статті «Обов'язок» (англ. “Commitment”), вчений озвучить відмінну від попередньої думку щодо можливості осмислення та розуміння травматичного досвіду.

Т. Адорно, який раніше вказував на те, що писати вірші після трагедії ХХ сторіччя є варварством, через десятки років зазначить роль мистецтва у вираженні травматичного досвіду.

На думку Т. Адорно, образотворче мистецтво, а також музика, посідають особливе місце щодо можливості мистецької артикуляції трагедії. У певному розумінні, Адорно полемізує із Сартром, який наголошував на особливому значенні саме літератури. Для Т. Адорно будь-який вид мистецької експресії

може слугувати осмисленню трагедій сучасного та минулого.

З цієї причини Т. Адорно так наголошує на відповідальності мистецьких діячів за створене ними. «Коли геноцид стає частиною культурної спадщини в літературі, стає легше продовжувати грати разом з культурою, яка народила вбивство» [83; 312]. Осмислення минулого, особливо травми, є дуже відповідальною справою. Тому мистецькі діячі мають із відповідальністю підходити до думки, що вони формують та виражають у творі.

### **Аналітика травми як спроба «номіналізації» зла:**

#### **3. Фрейд: зло, амбівалентність, травма**

І. Кант постулює, що зло є обов'язковою частиною людського існування як плати за власну свободу вибору. Лише у здатності вибирати між максимою морального закону та самозакоханістю як мотивом вчинку полягає справжня свобода. Тому зло виступає природньою ознакою людського існування.

І. Кант залишає без відповіді головне питання моральної філософії – причину злого вчинку на противагу доброму. На думку деяких вчених, наприклад Р. Бернштейна, саме у даному моменті й полягає особливість зла, а саме, його ірраціональний характер. На постаті І. Канта стає очевидним, що радикальне зло не є чимось, що підлягає повному розумінню, адже мотив вибору так і залишається непізнаним за І. Кантом.

«Здатність вільно вибирати ірраціональна... це є ціна, яку людина платить за власну свободу та індивідуальність. У цьому сенсі повна раціоналізація волі не є можливою» [205; 294].

На ірраціональній природі зла неодноразово наголошуватимуть подальші дослідники як Ніцше та Шеллінг. Вони покажуть, що розуміння зла потребує глибинного психологічного аналізу та, на противагу І. Канту, що зло варто розуміти не у дихотомії між моральним та природним, а навпаки, єднанні.

У світлі ірраціонального характеру зла одним із важливих дослідників на ниві моральної філософії стає З. Фрейд. Безумовно, Фрейд не є традиційним моральним філософом, але як вказує Філіп Р'єф, він володіє «думкою

мораліста».

В межах даного дослідження постать З. Фрейда є важливою у тому сенсі, що саме його досягнення на ниві психоаналізу стали основоположними для спроби розуміння подій ХХ сторіччя у світлі аналітики травми.

Проте аналітика травми вимагає певного аналізу розуміння зла З. Фрейдом. Варто зазначити, що це розуміння зла вченим не є однозначним, оскільки протягом еволюції його теорії, воно постійно здобувало нових означень.

На першопочатковому етапі З. Фрейд розуміє зло у світлі динаміки архаїчного міфу у власній роботі «Тотем і табу». В останньому есе вчений прослідковує динаміку Едипового комплексу як основи для започаткування двох головних табу архаїчних часів – табу на інцест та вбивство. На думку З. Фрейда, саме вбивство синами батька за узурпацію останнім жінок, слугує підґрунтям для формування тотему.

Із актом вбивства з'явилися і перші зачатки свідомості як інструменту контролю та витіснення аморальних бажань. Головним проявом першої свідомості було почуття вини за скоєне.

Виходить, що за Фрейдом зло – це порушення заборони. Проте людська природа побудована таким чином, що завжди залишається амбівалентною. З одного боку, панує моральна заборона на певний вчинок, а з іншого, вічна спокуса порушити цю заборону.

Виходить, що людина завжди залишається у полоні власних інстинктів та бажань, що репресуються та витісняються у несвідоме свідомістю. Подібна амбівалентність є частиною людської природи за З. Фрейдом, що вказує на ілюзорність будь-яких спроб її повністю подолати. «У реальності не існує можливості знищення зла» [79; 251].

У роботі «По ту сторону принципу задоволення» погляди вченого дещо змінюються. Із появою двох основних інстинктів Ероса та Танатоса з'являється дуалізм не лише у світі індивідуального психологічного, але й соціального.

На думку Фрейда, Ерос слугує об'єднуючою силою, що створює нове та

слугує формуванню нових єдностей. У той час Танатос символізує собою деструкцію як знищення всього живого та зведення його до неорганічної природи, тобто до смерті.

Більш того, Фрейд зазначає, що подібна дуальність є не лише зовнішньою, але й властивою кожному із зазначених інстинктів. Так, Ерос може бути як творчим, так і деструктивним, а Танатос здатен не лише знищувати, але й створювати. Прикладом позитивного застосування деструктивної енергії є робота.

У цьому сенсі зло за Фрейдом знаходиться на перетині цих двох інстинктів, оскільки ні Ерос, ні Танатос не здатні існувати одне без одного. Вони співіснують у вічній боротьбі один із одним – сила розрухи та творчий дух.

За Фрейдом у цьому й полягає головна небезпека – у боротьбі інстинктів. Це означає, що суспільство ніколи не здатне існувати спокійно, оскільки моральні цензори завжди співіснують із сильною енергією витіснених бажань та інстинктів. І ця енергія, яка здатна прориватися у світ, може бути дуже небезпечною.

Для З. Фрейда жорстокість боїв Другої світової війни, знищення гуманістичних цінностей та індустріалізація вирішення єврейського питання не є чимось дивовижним, або говорячи мовою Ганни Арендт, радикальним.

З. Фрейд вбачав всі ці деструктивні імпульси та описував їх в межах власної психоаналітичної теорії. І якщо більшість моралістів наголошували на необхідності пам'яті про скоєне, щоб уникнути повторення, для Фрейда пам'ять про скоєне виконує зовсім іншу функцію – функцію усвідомлення непоборної сили людських інстинктів та амбівалентність людської природи.

Єдиною превентивною силою до задоволення власних бажань та інстинктів є свідомість (Его) та моральна свідомість (Супер-Его). Проте одним із найважливіших досягнень Фрейда у ході даного дослідження є його думка про те, що за певних соціальних умов свідомість здатна втрачати власну функціональність.

Розробкою даної проблеми займалася Ганна Арендт, яка, до речі, досить

скептично ставилася до психоаналітичної теорії. Проте варто зазначити, що Арендт та Фрейд приходять до однакових висновків стосовно природи зла. Зло, на їх думку, є нормальним або банальним феноменом. Щоб здійснити аморальний вчинок необов'язково бути монстром, достатньо бути просто людиною. «Зло у третьому Рейсі втратило якість, за якою його впізнавали – якість спокуси» [89; 150].

У роботі «Психологія маси та аналіз людського Его» Фрейд вказує на можливість втрати свідомістю власної функціональності за певних соціальних умов. Такою соціальною умовою стає формування маси людей під егідою певного вождя.

З. Фрейд вважає, що за умов, коли людина втрачає власну індивідуальність та ідентифікує себе із натовпом, саме тоді несвідомі афекти прориваються назовні. Ті нові ознаки та характеристики, що здобуває людина є не чим іншим як проявом несвідомого. Такий прояв стає можливим із втратою свідомості як цензора, що завжди витісняв несвідомі афекти. А умовою такої втрати є ідентифікація із натовпом.

Отже, рушійною, силою натовпу є несвідомий афект. У вступі до власної роботи вчений запитує: «... в чому полягає специфіка маси і чому вона змушує індивіда до душевної зміни?» [78; 2].

На думку Фрейда, саме злиття із натовпом та втрата соціального страху дозволяє соціальним афектам проявитися назовні. Головними особливостями індивіда із натовпу стають:

- послаблення витіснення несвідомих афектів;
- примат колективного інтересу над індивідуальним;
- податливість до навіювання.

Маса за Фрейдом є консервативною, тобто такою, щі відкидає будь-які зміни та інновації. Вона є нетерпимою та діючою за законом сили. В масі відсутнє відчуття справедливості, визнання правоти чи істини, є лише слово вождя чи авторитету, що не піддається сумніву. Конституюючою ланкою, що скріплює масу в єдине ціле є лібідозне відношення, тобто Ерос. Це відношення

як членів маси одне до одного, так і відношення кожного індивіду до авторитету. Фрейд називає масу слухняним стадом.

Як бачимо, деякі погляди Фрейда можуть слугувати аналізу природи антисемітизму та тоталітарного суспільства. Фрейд, як і Арендт, наголошує на тому факті, що за умов інструменталізації людини, вона втрачає власну індивідуальність, замінюючи індивідуальний інтерес колективним. Подібним стадом можна назвати і тоталітарне суспільство, де індивідуальна свідомість не функціонує адекватно.

Прикладом такого «захворювання» слугував Адольф Ейхман, який в образі максими морального закону вбачав саме волю свого авторитету – Гітлера. Тому артикулюючи на суді у Нюрнберзі категоричний імператив І. Канта, озвучив його абсолютно вірно, але підмінюючи семантичне значення його понять.

Хоча З. Фрейда й не розглядають як ключового мораліста, але саме його погляди надали основу для осмислення подій після війни. За умов відсутності відповідних понять та концептів для розуміння минулого, деякі погляди Фрейда набули неймовірної актуальності у сучасному світі.

Тому важливо показати, яким саме чином вчений розуміє поняття травми. Травматичний досвід та особливості його розуміння Фрейд артикулює у роботі «По той бік принципу задоволення». Вже на початку роботи вчений зазначає: «Вже давно описано той стан, який носить назву «травматичного неврозу», і настає після таких важких механічних потрясінь, як зіткнення поїздів та інші нещастя, пов'язані з небезпекою для життя. Жахлива, тільки недавно пережита війна подала привід до виникнення великої кількості таких захворювань і поклала край спробам зводити це захворювання до органічного ураження нервової системи внаслідок механічного впливу» [77; 3].

Увагу Фрейда привертає не сам факт травми, але факт її повторного переживання жертвою. При цьому, повторювання відбувалося задовго опісля самої трагедії. Вивченню даного процесу вчений і присвячує свою увагу. «У військових неврозах, з одного боку, прояснює справу, але разом з тим і заплутує те, що та ж картина хвороби іноді виникала і без участі грубого механічного

пошкодження» [77; 3].

Фрейд зауважує, що навіть у стані сну хворий постійно повертається до травматичної ситуації, переживає її знову та прокидається. Даний факт вчений називає фіксацією на травмі. Подібну фіксацію можна було діагностувати у багатьох жертв війни.

На думку вченого, зовнішній вплив був настільки сильним, що «зламав» здатність психологічного опору до подразнення. Як наслідок, травматичний вплив був витіснений, перебуваючи у «Я» - конфлікті». Несвідомий афект постійно намагається прорватися назовні, щоб знову змусити жертву пережити трагедію та забути її, тобто витіснити. Подібний тип невроту, який не вдалося пережити, але натомість вдалося інтерналізувати, Фрейд називає травмою.

«По відношенню до «військових» невротів ... я довів в іншому місці, що вони дуже легко могли б бути травматичним невротом, виникнення якого було полегшено «я» - конфліктом» [77; 11].

На основі поглядів Фрейда щодо травми та несвідомого у XX та XXI сторіччях з'явиться велика кількість досліджень на тему концептуалізації минулого як посттравматичного шоку. Сам же вчений залишив дане питання відкритим, оскільки головним об'єктом його зацікавленості була не стільки «номіналізація» травми, скільки питання можливостей психоаналітичної теорії щодо її лікування, а також питання відповідальності та підконтрольності підсвідомих імпульсів.

Серед критиків доробку Фрейда зустрічаються звинувачення у бік вченого щодо психологічного детермінізму. Проте відповідальність є центральною темою психоаналізу, головною ціллю якого є укріплення Его як цензора щодо несвідомих афектів. Для Фрейда відповідальність набуває психологічних ознак, у той час як її традиційне розуміння замкнене у практичній раціональності І. Канта.

Хоча І. Кант та З. Фрейд по-різному розуміють відповідальність, але поняття радикального зла у них співпадають. Радикальне зло – це вроджена схильність людини до злого вчинку. Для Канта мова йде про свободу вибору,

для Фрейда – постійне витіснення несвідомих афектів.

### **«Політика забуття»: радикальне зло та проблема репрезентації за Ж-Ф. Ліоттаром**

Т. Адорно є одним із апологетів думки, що радикальне зло у спробі його концептуалізації людиною утримує межові позиції, і цією межею є певний ліміт когнітивних здатностей людини. На думку Адорно, радикальне зло чимось схоже на кантівське піднесене. Відсутність форми робить його неприступним для людської когніції, змушуючи не розуміти, але відчувати.

Тому Адорно так наголошує на здатності пам'ятати про скоєне, адже для вченого це єдиний превентивний засіб щодо аналогічних подій. Вчений виступає із критикою та запереченням основ західної метафізики, стверджуючи пустоту її понять. Запам'ятати для Адорно – це не відшукати відповідне поняття та назвати, але орієнтація на соціальну практику. Апеляція до загальних понять понівеченої традиції для Адорно рівноцінне найстрашнішому – забуттю. І саме спроба до забуття слугувала першою реакцією німецького суспільства на скоєне.

Проте Т. Адорно був не єдиним мислителем, який заклав підвалини сумніву у можливості подолання зла та його номіналізації. Побічно, але З. Фрейд також зазначав проблематичність даного завдання: «Кантівське положення, що час і простір суть необхідні форми нашого мислення, в даний час може під впливом відомих психоаналітичних даних піддаватись дискусії. Ми встановили, що несвідомі душевні процеси самі по собі знаходяться «поза часом» [77; 10]. Як відомо, саме час є умовою формування досвіду. Позачасове для І. Канта є трансцендентним та недоступним знанню, але можливим для мислення.

З цієї точки зору, саме піднесене за І. Кантом та несвідоме за З. Фрейдом стали у певному сенсі символами проблеми артикуляції досвіду ХХ сторіччя та й будь-якого іншого досвіду соціальної травми.

Відомий французький філософ Ж.-Ф. Ліотар так підтримав думку Т.

Адорно: «забувається лише те, що змогло записатися, оскільки лише записане можна стерти» [70; 47]. Ліотар не просто підтримує думку Адорно щодо необхідності переосмислення орієнтирів традиції, але й намагається дослідити причини та динаміку осмислення скоєного.

На тлі проблеми концептуалізації нового морального колапсу Ліотар запитує: «... яким чином кантівське піднесене чи то фрейдівське *Nachträglichkeit* не піддаються запам'ятовуванню, навіть несвідомому» [70; 17]. Варто лише суспільству зробити певну подію частиною колективної пам'яті та індивідуальної, як будь-яке питання вважається вирішеним, а отже, й забутим. Проте забути те, що не піддається представленню, неможливо, на думку Левінаса. Даний феномен філософ називає «парадоксом поза-пам'ятного» [70; 27].

«Мова йде про тишу, що не дозволяє себе почути як тишу. І все ж дещо змушує себе почути як страх, неспокій надмірності, основ для якої в актуальному контексті немає. Це відчуття, що не породжене нічим наявним, що піддається перевірці чи фальсифікації у заданій ситуації» [70; 28-29].

Причиною такої тиші Ліотар вважає першопочатковий шок – енергію, що була витіснена у несвідоме, так і не здобувши певної форми, навіть на околицях душі. «Те, що першопочатково витіснено, не підлягає представленню. Його не можна уявити тому, що спровокована шоком кількість енергії не трансформується в «об'єкти» підпілля душі, а залишається потенціальною. Енергією, але без форми. Ця відсутність форми є суттєвою для несвідомого афекту» [70; 31].

Ліотар зазначає, що основою несвідомого афекту є принцип подвійного поштовху. Перший поштовх – це шок без афекту, а другий – афект без шоку. Саме тому значні травми, що були витіснені у глибини несвідомого та не знайшли оформлення та усвідомлення, завжди супроводжують своїх носіїв. Цим супроводом є відчуття тривоги та неспокій, що охоплюють різко та без очевидної причини, знову і знову викликаючи афект давньої травми.

За умов несвідомого афекту спрацьовує не лише принцип подвійного

поштовху, але й діахронії. Минуле завжди супроводжує теперішнє. «Теперішнє є минулим, а минуле завжди присутнє...» [70; 33].

Можливо саме діахронія несвідомого афекту є тією умовою, що змушує Ліотара звернутися до категорії піднесеного І. Канта. Адже кантівське піднесене також вимагає зміни часової форми, вказуючи на обмеженість лінійної форми часу як основи сприйняття та когніції. «Час несвідомого афекту здається дещо надмірним, позбавленим форми, невпорядкованим. Йому відмовляє свідомість, якій воно погрожує» [70; 33].

Варто нагадати, що для І. Канта лінійна форма часу є умовою та правилом досвіду. Те, що не вписується у її межі, не піддається пізнанню – когніції у її класичному розумінні вченим. З цієї точки зору, Ліотар постулює неможливість пізнати та концептуалізувати несвідомий афект, тим самим відмовляючи в осмисленні та розумінні трагедії ХХ сторіччя. «Пояснити несвідомий афект все одно, що розвернути його на екрані, у цьому кадрі, змусити пройти від першого до другого поштовху, записати його інтригу на плівці життя» [70; 38].

Для Ліотара антисемітизм Заходу не з'явився раптово, але завжди був присутній у вигляді внутрішньої тривоги. Те, що витіснено, завжди супроводжує свого носія, перетворюючи його на вигнанця. Прикладом такого вигнанця в історії став єврейський народ – постійним нагадуванням про травму минулого.

Ліотар звертається саме до естетики Канта невипадково, адже для вченого мова йде про відчуття, що є прерогативою естетичної думки. «Почуття несумісне із часом...» [70; 57]. Так Ліотар описує піднесене.

На його думку, це почуття не підлягає розумінню, а тому завжди залишається пам'ятю і ніколи не стає пам'ятником. Пам'ятник – це те, що назване та забуте, але в пам'яті завжди живріє присутність витісненого травматичного досвіду. «Все, що я можу зробити – розповісти, що я не здатен розказати цю історію. І цього має вистачити» [70; 75].

Адже Ліотар, як і Адорно, розуміє, що «Освенцим змінює план... робить підозрілим будь-яке історичне раціональне...» [70; 163].

## **Поняття «історична травма»:**

### **особливості посттравматичного досвіду та проблеми його розуміння**

Переосмислюючи розуміння травми Фрейдом, Ліотар надав основу для радикалізації тезису про неможливість концептуалізації та вираження травми ХХ сторіччя. Одними із найяскравіших представників цього типу поглядів стали такі сучасні дослідники поняття «травма» як Дорі Лауб та Шошана Фелман.

У їх співавторстві світ побачила найвідоміша книга «Показання очевидців: криза свідчень у літературі, психоаналізі та історії», надана до друку у 1992 році. Головним досягненням американської думки цього часу на ниві концептуалізації минулого стало перенесення травматичного досвіду із виміру індивідуального на тло історичне. Саме стараннями цих дослідників світ почав послуговуватися поняттям «історична травма».

Головним питанням, яким задаються науковці стає педагогічний досвід ХХ сторіччя. «Чи може сторіччя посттравматичного досвіду чомусь навчити?» [145; 1]. Ставлячи питання подібним чином, Шошана Фелман одразу артикулює проблему пізнанності нового типу злодіяння, шляхом до осмислення якого стають саме історії очевидців. Фелман погоджується із Левінасом, кажучи, що саме свідок є ключем до трансцендентного.

Фелман та Лауб розуміють катастрофу ХХ сторіччя як непізнаний факт, який неможливо замовчувати. Проте не маючи змоги говорити концептуально, важливо артикулювати публічно історії свідків. «Свідок – це вимір непомірного... свідчення щодо травми перевищує можливості розуміння...» [145; 4].

Фелман погоджується із позицією В. Беньяміна, який наголошував на важливості процесу мовленнєвого означення. Для нього назвати – це зрозуміти. У цьому й полягає головна проблема ХХ та ХХІ сторіччя за Фелман – у неможливості назвати, а отже, й повністю зрозуміти. Вчена зазначає: «свідчення очевидців є спробою зрозуміти невиліковну ситуацію», яку вона надалі назве «метафорична та літературна хвороба» [145; 5].

Оскільки історична колективна травма не може бути знятою, забутою чи вилікуваною, єдине, що залишається – це розповідь та пам'ять про скоєне. Тому головним методом ХХ та ХХІ сторіч Фелман називає наратив. «Свідчення є зібранням шматочків та уламків пам'яті, в якій так і не знайшлося місця для актів, що не можуть бути пізнаними. Свідчення є перформативними, адресуючи до діянь, що перевищують межі розуміння» [145; 5].

На думку Фелман, сила наративу проявляється лише в умовах критичної ситуації, коли людство вперше зустрічається із чимось жахливим та невідомим. «Наратив виникає тоді, коли факти в процесі легітимного суду не є зрозумілими, коли істинність фактичного ставиться під питання» [145; 5].

Тому наратив, що реалізується в межах свідчень очевидців, виконує ключову роль в епоху переосмислення травми.

Фелман розуміє свідчення на перехресті історичного, психологічного та поетичного. Історичність травми полягає у її колективній значущості на тлі історії, будучи поворотним моментом для людства. Психологія травми для Фелман пов'язана із питанням її виліковності, а поезія із можливістю виразити.

Будь-яка здатність вираження є для Фелман своєрідним видом ліків, що не виліковує повністю, але знімає та полегшує симптоми. Фелман звертається саме до поезії як метафоричної здатності мови, оскільки пряме вираження у будь-якому форматі травми ХХ сторіччя є неможливим.

Аналізуючи теорію сновидінь З. Фрейда, Фелман вказує на наявність аналогічного підтексту і у свідченнях очевидців. Свідчення, як і сновидіння, є символічним вираженням чогось більшого, але зрозуміти це більше можна лише інтерпретуючи темні місця. «Вірш говорить на таємну рівні смислів» [145; 21].

У цьому сенсі взірцем метафоричності мови для Фелман слугують твори Пауля Целана, відомого німецького поета та перекладача. Саме його відомі образи із вірша «Фуга смерті», образи «чорного молока» та «жаги до випивки» стали поетичними символами на тлі історії, що мають глибинне психологічне значення. Це поетичні образи-метафори смерті та тоталітарного режиму в епоху

війни.

Описуючи силу віршів Целана, Фелман зазначає: «мова вірша не поетизує, а називає» [145; 35].

Фелман вважає, що жоден із очевидців не здатен самотійно зрозуміти власну травму. Розповідаючи, очевидці не розуміють. Те, що стоїть на заваді такого розуміння є фрагментарністю. Саме остання стоїть на заваді повноцінної концептуалізації. Саме фрагментарність та нездатність повірити, що подібне могло статися, обумовлюють невиразимість досвіду ХХ сторіччя.

Проте подібна фрагментарність викликає дезорієнтацію, що у свою чергу, стає стимулом до розмови, до розповіді. І ключова роль у такій розповіді належить не стільки очевидцю, скільки слухачу. На цьому неодноразово наголошує Дорі Лауб, вказуючи, що слухач є білим екраном, без якого проєкція стає неможливою.

Саме пропускаючи розповідь крізь себе, переживаючи її як власну травму, слухач здатен до осмислення потрясіння та до діалогу. І саме слухач бере на себе відповідальність за осмислення травматичного досвіду, а означення, які надалі цей досвід здобуває, набувають особливого орієнтуючого значення в суспільстві. Тому саме слухач має усвідомлювати власну відповідальність за власні означення історичного минулого. «Подія-каталізатор в сьогоденні служить спусковим гачком для події в минулому, яке стає травмуючою лише завдяки тому змісту, яке приписується йому опісля» [73; 786].

Фелман та Лауб відносять до представників «філософії безумства», оскільки вони намагаються осмислити травму, що не має рівних аналогів за своїм масштабом. Головною заслугою цих вчених є аналіз травми на історичному тлі та виявлення її значущості, а також розуміння ролі та значення окремих розповідей як інструментів для осмислення минулого. Проте нездатність назвати, тобто концептуалізувати злий вчинок, залишає людство лише із його описом, дескрипцією.

Назвати означає зрозуміти, а розуміння – це шлях до покарання. Фелман та Лауб розуміють досвід ХХ сторіччя як радикальне явище, що не здатне

отримати повного масштабу осмислення, розуміння та покарання у суспільстві. Саме тут і полягає слабкість подібного типу поглядів.

### **Філософський парадокс: історична травма та пам'ять**

З тих самих пір як З. Фрейд оголосив, що несвідомі процеси не належать часовості, питання можливості пізнати та зрозуміти зло як символ несвідомих афектів та кантівської категорії піднесеного, стало одним із центральних у філософській думці Заходу.

Як було показано, у пошуках відповіді на дане питання Ш. Фелман та Д. Лауб започаткували тенденцію до визнання невимовності радикального зла, тим самим, відмовляючи йому у повноцінній концептуалізації та відповідному покаранні. Однак їх головною заслугою стало розуміння історичної травми, часткове перенесення дослідів З. Фрейда на історичне та соціальне тло. Саме з їх подачі на початку 1990-х років світ почав усвідомлювати існування певного травматичного досвіду не лише на індивідуальному, але й колективному рівні.

На ниві розвитку даного типу поглядів важливе місце посідає американський культуролог Кеті Карут. Її тип думок особливо актуальний у світлі подальшого розгляду даної теми, оскільки вона є однією із небагатьох вчених, яка вбачала часткову можливість артикуляції трагедії у символізмі І. Канта.

Вчена розуміє теорію пізнання І. Канта як певний тип лімітації здатностей людини. Цим лімітом для неї є трансцендентне, що й уособлює характер розуміння нею радикального зла ХХ сторіччя. Проте найцікавішим є те, що єдину можливість розуміння цього зла Карут вбачає в історії, тобто наративі. Історія виступає як символ чи аналог тому, що не можна безпосередньо понятійно означити.

Єдиним слабким місцем її теорії є той факт, що можливою є лише розповідь про зло, але не його концептуалізація. «Розуміння ліміту стає можливим завдяки символу та неможливим завдяки поняттю» [131; 35].

Як один із ключових представників подібного типу поглядів, К. Карут

приділяє значну увагу дослідженню характеру цієї невимовної травми. Для вченої травма виступає не певною патологією, а способом вираження істини. «Травматичні образи та повтори – це не спотворення реальності; скоріше вони виникають як наслідок надмірності побаченого» [66; 561].

Наслідком такої надмірності побаченого є часткове забуття або витіснення побаченого у несвідоме. Вчена називає це філософським парадоксом: мати змогу щось згадати, але не усвідомити згадане. «Тому про тих, хто вижив незважаючи ні на що, навряд чи можна сказати, що у них «є пам'ять»; ті, хто пережили катастрофу, виявляються швидше носіями історії, яка їм не цілком належить» [66; 562].

На думку К. Карут, видіння минулого носять характер певної надлишковості, вказуючи на ліміт свідомості. Повторюваність таких видінь є не простим проявом несвідомого, але їх неможливість стати частиною свідомості. «Видіння з минулого фактично каже: ти повинен бачити, але ти не можеш знати. «Буквальність» образу тому не є репрезентацією події, але силою його незбагненності або опірності осмисленню» [66; 565].

Саме ця неможливість осмислення, певна опірність трагедійного минулого є причиною неможливості повного усвідомлення. Цю невимовність К. Карут називає безсловесним жахом: «...безсловесний жах, пережитий цими пацієнтами, і притаманну їм схильність переживати емоції скоріше як фізичний стан, а не як вербально закодований досвід» [66; 569].

Таким чином, сутність травматичного досвіду для Карут є неможливість його асиміляції, усвідомлення. У свою чергу, причиною відсутності асиміляції є порушення часового порядку: «В есе «По той бік принципу задоволення» Фрейд робить висновок, що свідомість створюється з серій сприйнять в упорядкованому переживанні часу. Травма – це подія, яка відбувається на мить раніше, ніж це необхідно для того, щоб стати частиною цього послідовного досвіду. Передчасність події не дозволяє усвідомити до кінця, і тому розум знову і знову повторює згаяне зіткнення, намагаючись досягнути його. Тобто травма обумовлена не просто загрозою для

життя, але тим, що загроза як така була розпізнана свідомістю на мить пізніше, ніж потрібно» [66; 571].

Виходить, що побачивши передчасно, розум запізнюється із усвідомленням. У цьому темпоральному розриві і полягає особливість травматичного досвіду та проблеми його концептуалізації. Порушення часового порядку веде до проблем із розумінням. По аналогії із І. Кантом, порушення лінійної форми сприйняття унеможливорює знання. У цьому моменті – моменті темпорального порушення – прослідковується близькість поглядів Карут, Фрейда та Канта. Можливо, саме з цієї причини несвідоме почали асоціювати із категорією піднесеного як символами проблем артикуляції травми у ХХ сторіччі.

«У цьому темпоральному розриві між баченням і знанням і лежить нестерпна сила травми. Тому травму важко локалізувати. Парадоксально, але повтори видінь з минулого, таким чином, відображають не повноту безпосередньо пережитого досвіду, але вплив його запізнення в часі» [66; 572].

К. Карут як один із основних дослідників поняття «історична травма» не лише розглядає механізми травматичного досвіду, але й наголошує на їх історично-соціальному значенні. Для К. Карут невимовність травми є ознакою її історичності. Адже жертва, що не здатна артикулюючи трагічний досвід, вимагає від інших членів спільноти певного розуміння та інтерпретації, оскільки сама жертва завжди є живим нагадуванням про жахливе минуле. Тому кожен член спільноти та суспільства виступає у певному значенні свідком, що має спробувати почути істинний зміст мовчання.

«Можна сказати, що історія, яка мені не належить, є історія мовчання. І це мовчання не є моєю власністю, але несе в собі історію інших» [66; 578].

### **2.3. Радикальне зло та відповідальність: особливості етичного осмислення**

#### **Трансцендентність зла за Е. Левінасом**

Після подій ХХ сторіччя розуміння зла набуло нового формату. Постала нагальна потреба його концептуалізації, адже існуючі на той час моральні та

правові норми просто не могли надати вичерпну оцінку абсолютно новому типу злочину – злочину проти людяності.

Питання, як оцінити та наказати масові вбивства та етичні чистки, що мали місце як в радянській Росії, так і фашистській Німеччині, і досі залишається відкритим.

Після досвіду Голокосту зло набуло нового масштабу та значення. Невипадково Теодор Адорно у своїй статті «Після Освенциму» виступає з критикою всієї доби, культури та суспільства ХХ сторіччя. Саме йому приписують авторство відомої фрази, що після Освенциму не можна писати вірші.

Проте питання артикуляції, розуміння та покарання нового типу злочину, існування якого засвідчив досвід ХХ сторіччя, піднімає й важливе питання можливості моралі та функціональності її класичних концептів. Виходить, що проблема концептуалізації зла пов'язана не лише із питанням його артикуляції, але й із питанням відповідальності за скоєне.

Після подій ХХ сторіччя очевидним для всіх мислителів був розрив з існуючою традицією. Тому нагальне питання – як можлива мораль після Голокосту? – постає у філософському доробку таких вчених як Еммануель Левінас, Ганс Йонас та Ганна Арендт. Кожен з названих мислителів став жертвою події ХХ сторіччя, і кожен знайшов власну відповідь на поставлене питання. Факт розриву із традицією, що довгий час слугувала головним орієнтиром розуміння є показовим для формування нового розуміння зла. «Ми пережили повну розруху моральних стандартів у публічному та приватному житті у 40-х та 50-х роках» [135; 5].

Левінас погоджується із Фрейдом у тому, що окремий травматичний досвід не завжди піддається повному усвідомленню. «Страждання є очевидним з фізичної точки зору, але недоступним свідомості» [136; 156]. Проте якщо Фрейд намагається дослідити механізми травми, то Левінас акцентує увагу на темі відповідальності за скоєне. Так, Левінас артикулює кінець теодицеї, а його головним аргументом слугує неможливість виправдати беззмістовність

страждань часів Голокосту. При цьому, вчений розуміє поняття «теодицея» у дуже широкому значенні. Для Левінаса це будь-яка спокуса виправдати скоєне зло. Тому вчений погоджується із Ніцше у тому, що поняття Бога та релігія є штучними утворами, що просто необхідні людині з ціллю осмислення страждання. Найжахливішим є не саме біль, а усвідомлення його беззмістовності. Проте на думку Левінаса, жодна релігія не здатна надати підставу для виправдання страждання полонених у таборах смерті. І якщо Ніцше закликає до переоцінки всіх цінностей, то відповідь Левінаса постає у суто етичному ключі. «Мені здається, що всі жертви Гулагу та інших таборів смерті постають живими, коли хтось починає говорити про Освенцим» [136; 167].

Він апелює до поняття відповідальності «по відношенню до» та «за» інших – тих, з ким потрібно співіснувати у суспільному житті. Відповідальність за скоєний злочин тепер лежить не тільки на плечах зловмисника, але й свідка. Саме того очевидця, який стояв поруч, але вибрав позицію невторчання.

Адже за часів ХХ сторіччя політики замовчування притримувалась абсолютна більшість. З цієї причини під час судового процесу над Адольфом Ейхманом таким показовим був приклад Антона Шмідта – німецького офіцера, який ціною власного життя рятував полонених у таборах смерті. Це був рідкісний виняток, приклад людини, чия свідомість не пала жертвою ідеологічних утисків.

Хоча питання аналізу зла було головною темою дискусій минулого століття, Левінас безпосередньо її торкається лише в одній своїй статті «Трансценденція та зло».

В межах своєї роботи вчений наголошує на трьох характеристиках зла:

- зло як надлишок;
- інтенція;
- жахіття.

Найбільш показовою характеристикою буде перша – зло як надлишок.

Адже саме вона яскраво ілюструє розуміння Левінасом проблеми зла в межах його невимовності.

«З появою зла у своїй першопочатковій феноменальності проявляється і його маргінальність... неприродність, жахливість...» [70; 158]. Левінас акцентує на неможливості повноцінного синтезу, у кантівському сенсі, радикального зла. Якщо говорити словами автора, то зло завжди залишає певний момент невизначеності – надлишок, який не піддається усвідомленню. У цьому розумінні можна говорити про трансцендентність зла за Левінасом.

«Ми не можемо повністю зрозуміти зло, але й покинути ці спроби розуміння також неможливо. Ці спроби перевищують розуміння, але це не звичайна трансценденція, а іманентна» [122; 182]. Ця надлишковість зла й опонує традиції теодицеї, метою якої є інтеграція злого вчинку в діалектику цінностей гарного та поганого. Але надлишковість зла вказує на неможливість повноцінної інтеграції. Левінас вказує, що людина здатна зрозуміти зло ХХ сторіччя, але повна картина для неї назавжди залишиться невідомою. У цьому сенсі Левінас, описуючи зло, апелює до естетичного піднесеного за Кантом. Адже піднесене, як і зло, певним чином визначає наявні категорії сприйняття, але саме ніколи не вичерпується цими категоріями.

Наступна характеристика зла за Левінасом є інтенціональність. На думку вченого, зло ніколи не сприймається людиною як об'єктивний факт, але завжди прикритий тінню інтенціональності. Під інтенціональністю розуміється направленість зла як частину певного промисла. Так, навіть факт природнього катаклізму сприймається як покарання за щось чи випробовування із певним змістом, що відомий лише вищим силам. Таким чином, інтенціональність зла для Левінаса є особливістю його сприйняття людською свідомістю. Людина завжди шукає спосіб виправдати зло та заперечити його беззмістовність.

Левінас вважає, що варто боротися із цією спокусою виправдати зло. А головним питанням цієї боротьби він називає підміну ключових філософських питань: «Чому існує дещо, а не нічого?» варто змінити на «Чому трапилося зло, а не добро?» [170; 160]. Варто зауважити, що подібний тезис є прямою

критикою Мартіна Гайдеггера, який утверджував примат онтології. Левінас критикує вченого за відсутність етичної теорії у його доробку.

В етичному питанні Левінас погоджується із Йонасом, вказуючи на необхідність метафізичного походження етики. На думку Левінаса, у ХХ столітті не має бути місця для «онтологічного імпералізму».

Буття як його розуміє Левінас не є гарним чи поганим із етичної точки зору. Саме тому у сфері онтології немає місця етиці. Левінас порівнює точку зору Гайдеггера щодо головної спрямованості людського життя до буття із розуміння Дарвіном життя як боротьби. У природньому світі, як у світі онтології, відсутня етика. Тому Левінас стверджує, що людина є живою істотою, але власне гуманістичне в ній покладає власне етичне.

І для Левінаса власне етичним є життя іншого, тобто здатність людини побороти власний егоїзм, поставити цінність життя іншого понад цінністю власного.

Третя ознака зла, що вчений називає жахіттям, проявляється у діалектиці доброго та поганого. Левінас заперечує будь-яку спробу такої інтерпретації, називаючи її поверненням до теодицеї. Погляд, що після злого прийде добре, для Левінаса є спробою виправдання зла.

### **Рецепція проблеми зла у доробку Г. Йонаса**

#### **Нова етика відповідальності Г. Йонаса**

З того моменту як Ніцше розкрив слабкі сторони моралі, етичні норми втратили об'єктивну значимість. Тому проблема базису моралі стала нагальною потребою будь-якого соціуму.

Ганс Йонас був одним із перших мислителів, який не просто визнавав та аналізував безвихідне положення суспільної моралі після Ніцше та Гайдеггера, але й зумів знайти креативне рішення цієї проблеми.

У той час як більшість його сучасників, наприклад Левінас, вказують на неможливість трансцендентного обґрунтування моралі, критикуючи онтологію за роль «цензора», Йонас намагається переосмислити саме розуміння онтології

з метою побудувати своє розуміння етики, апелюючи до концептуально іншої інтерпретації буття.

Йонаса вже не влаштовує традиційний підхід до аналізу зла та добра у світлі традиції теодицеї. Науковець намагається відмежуватися від теології та релігійної віри у даному питанні. Багато в чому, це пов'язано з індивідуальною трагедією – Голокост. Мислитель став жертвою подій, а тому й підіймає питання: як всемогутній Бог міг дозволити такій трагедії зайняти місце в історії людства?

Філософське осмислення цієї проблеми приходиться до Йонаса на прикладі Гайдеггера – «найвеличнішого мислителя ХХ сторіччя». У цих словах Йонаса більше розчарування, ніж захоплення. Після 1933 року мислитель розчарувався як у персональних якостях Гайдеггера, так і його викладацьких здобутках. Причиною стало обрання останнього на посаду ректора університету Фрайбурга як представника нацистського режиму.

І хоч Ганна Арендт пізніше й скаже, що то була страшна помилка, від якої Гайдеггер швидко оговтався, але Йонас навряд чи з нею погодився б. Коли Йонаса пізніше запитали, чи вбачає він зв'язок між філософією Гайдеггера та його ректорською посадою, відповідь була очевидною:

«Коли я отримав листа з тією ректорською адресою, я сказав друзям: «Це від Гайдеггера, одного з величніших мислителів нашого часу». Вони відповіли: «Тут немає чому дивуватися, адже це завжди було присутнім у його філософському мисленні» [122; 185]. Саме людська «закинутість» у світ суцього штовхає людину до прийняття рішення щодо повернення до справжнього буття. Саме ця людська «рішучість» і є істинною характеристикою Dasein.

«У 1933 році історія дала шанс вибрати та приймати рішення. Гайдеггер цей вибір зробив. В образі нового Рейху та радикальній рішучості цієї влади він вбачав реалізацію основного принципу людського вибору та рішення як такого. Тоді я зрозумів, що то була не просто його власна помилка, але наслідок всього екзистенційного типу мислення. Вся екзистенційна традиція проявила нігілістичний елемент на прикладі філософії Гайдеггера, виявивши значну

схожість з філософією гностиків» [122; 186].

Як гностицизм, так й екзистенціалізм, заперечують існування об'єктивних норм моралі. І хоч форма цього заперечення за Йонасом різна, але головним джерелом такої негачії мислитель вважає саме дуалізм. У філософії гностиків людина перебуває у світі ворожої природи та довкілля, в екзистенціалізмі природа індиферентна. Саме у цій індиферентності й полягає радикальність екзистенційного дуалізму. Для Йонаса навіть відкритий антагонізм не є настільки жахливим як індиферентність.

Ганс Йонас намагається дати власний аналіз нігілістичній традиції, вказуючи на важливості знайти інший шлях, окрім радикального редуccionізму та концепції ізольованого Я. Йонас намагається надати власний аналіз проблеми у світлі трагедії ХХ сторіччя. Саме з того часу таким важливим стає визначення суті моралі та випробовування її ефективності та функціональності. Після ХХ сторіччя стало зрозумілим, що мораль може й не спрацьовувати в екстрених ситуаціях. Якщо етичний нігілізм «взьме верх», то взагалі не буде можливості визначати та наказувати зло.

Протягом філософської традиції єдиної точки зору щодо джерела нігілізму не існує. Для Йонаса таким джерелом стало трансцендентне обґрунтування моралі. Вчений вважає, що мораль має легітимуватися у тому світі, в якому вона й функціонує. Мова йде про метафізичне обґрунтування моралі. Саме такий підхід до етики Йонас називає третім шляхом.

Вчений пропонує переосмислити розуміння буття та вивести нову етику на основі цього переосмислення. З часів прийняття декартівської дихотомії - *res cogitans* та *res extensa* – людство втратило можливість звільнитися від нігілістичної перспективи. Ця проблема полягає не лише у розділенні душі та тіла, але особливому типу мислення, яке характерне для західно-філософської думки.

Тому Йонас кидає виклик двом догмам. Перша полягає у тому, що не існує метафізичної істини, а друга – у розриві між тим, що є та має бути. Йонас розпочинає свій філософський проект з аналізу феномену «життя». Це поняття

стане ключовим не лише для розуміння суті його імперативу відповідальності, але й буде контекстом інтерпретації зла. «Нова інтерпретація біологічних фактів у світлі психофізичної перспективи може поновити ту єдність, що була втрачена з часів Декарта» [122; 189].

Варто зазначати, що з тих пір, як Кант розвів світ природи та сферу свободи, подолати дихотомію намагалися його послідовники. Найбільш яскравим представником цього наміру став саме Шеллінг, який наголошував на важливості переосмислення ролі та значення природи як такої. Йонас перехоплює його думку, але на відміну від Шеллінга, надає перевагу еволюціонізму, відкидаючи будь-яку участь містичних та божественних сил в організації світу.

Для Йонаса важливо показати на прикладі біологічних процесів, що саме з найпримітивнішої біологічної форми вже бере початок принцип свободи. Виходить, що свобода для Йонаса втрачає трансцендентність, набуваючи ознак метафізичності. Саме з біологічним метаболізмом вперше з'являється свобода у широкому сенсі.

Йонас заперечує привілейованість свободи як ознаки людської форми життя. Свобода у широкому сенсі притаманна усім живим істотам. За такий тип поглядів Йонаса не раз звинувачували в антропоморфізмі. Проте такі звинувачення лише вказують на неоднозначне розуміння головної цілі та проекту філософії вченого.

Йонас й сам неодноразово наголошував на ймовірній неоднозначності власної теорії. Проте заслугою вченого є те, що він не просто розширює смислове значення поняття свободи, але таким чином уникає різкого протиставлення, дихотомії. Дуалізм зникає під натиском еволюціонізму, становлення живих форм, яка демонструє «протяжність» всього живого та органічного. Водночас, зберігається й необхідна норма дуалізму, яка дозволяє все ж відрізнити істинно людське від просто живого.

Таким чином, Йонас намагається представити нове розуміння буття, нову метафізику. Завдяки здатності розширити розуміння онтології, з'являється

можливість обґрунтовувати цінності та цілі в метафізичній сфері, сфері природи.

І головною цінністю для Йонаса буде саме життя як таке. Самоутвердження життя для Йонаса має обов'язковий характер для всіх живих істот. «Кажучи «так» життю, людина не лише живе у природі та світі, але й може їх зруйнувати. Людина зобов'язана утвердити «так» силою власної волі, та сказати «ні» небуттю. І саме цей перехід від воління до обов'язку є головним моментом дієвої моралі» [122; 193].

Утвердження життя як головної цінності стає загальним обов'язком для кожного. Причиною такого занепокоєння є не лише минуле зло, але й майбутнє людства.

Йонас стверджує, що технічний прогрес різко змінив не лише природне становище, але і ймовірні наслідки людських вчинків. У такій ситуації звичні моральні цінності просто не спрацьовують. Людина зараз володіє достатньою силою, щоб зруйнувати життя на планеті й саму планету.

Йонас зазначає, що природа людських вчинків стала дуже непередбачуваною. Точніше, саме наслідки будь-яких діянь стає дуже важко передбачити. В таких ситуаціях норми моралі втрачають власну функціональність, і людина опиняється в ситуації «етичного вакууму», коли вже ніщо не може зупинити трагедію.

Тому Йонас виводить власний імператив відповідальності: чинити так, щоб наслідки вчинку були сумісними з неперервністю людського життя.

Важливо розуміти, про яку саме відповідальність говорить Йонас. Вчений виділяє два типи відповідальності – формальна та колективна. Формальна відповідальність – це відповідальність за власні вчинки, а колективна – відповідальність не лише за себе, але й інших з метою збереження життя взагалі.

Саме колективна відповідальність є основою нової етики та імперативу. Йонас розробляє власну мораль у світлі не просто філософської проблеми дуалізму та етичного нігілізму. Вченого хвилює не лише філософський стан

справ, але й сьогодні. Сучасний розвиток науки та технологій ставить під питання безпеку життя та умови існування взагалі. Йонас намагається розробити «ремени безпеки», які врятують людство від самознищення. Цим островом безпеки й має стати колективна відповідальність та слідування новому імперативу.

### **Зло та ймовірні апокаліптичні наслідки**

Доробок Йонаса навряд чи можна назвати присвяченим суто проблемі зла. У його творчості не буде прямого аналізу власне цієї проблематики, оскільки зло виступає для вченого тлом та мотивом пошуку шляхів обґрунтування «нової етики». Без нової етики відповідальності сама можливість існування знаходиться під загрозою».

Розуміння зла Йонасом, як вже зазначалося, тісно пов'язано з епохою Голокосту та часами Другої світової війни. «Для євреїв, які уособлюють акт божественного творіння та справедливості, Бог є символом історії, а тому часи Голокосту ставлять питання щодо традиційної концепції Бога... Як Бог міг дозволити такому трапитися? » [159; 134].

Подібна постановка питання змушує Йонаса переосмислити роль та значення концепції Бога. Головною задачею автора стає проблема примирення злочинів ХХ сторіччя з такою божественною рисою як всемогутність. На думку Йонаса, подібні історичні події є прямим доказом того, що Бог не такий всемогутній, яким його характеризують релігійні вчення.

З ціллю примирення факту такого зла як Голокост з існуванням Бога Йонас зазначає, що божественна сутність не характеризується всемогутністю. Йонас розробляє власну концепцію Бога як стражденної божественної сутності, яка бере участь у процесі божественного становлення у часі. Таким чином, Йонас заперечує божественне провидіння, позачасовості або вічності Бога та його всемогутність.

Для Йонаса Бог – це не тільки джерело людського життя та свободи, але й сутність, яка залежить від людини, піклується про неї. Лише за такої

інтерпретації Бога взагалі можна пояснити існування зла у світі за Йонасом.

Кажучи про залежність Бога від людини і навпаки, Йонас має на увазі взаємну турботу про життя. Вчений зазначає, що головною задачею людини як вільної істоти є її відповідальність за свої вчинки, а отже, й збереження життя на Землі. Лише таким чином людина може піклуватися про Бога, беручи на себе відповідальність за зло у світі. Саме людина повинна боротися із існуванням злого.

Головна думка Йонаса полягає у тому, що не Бог має допомагати людині, а людина Богові. Йонас звертається до щоденників жертви Голокосту Етти Хіллезіум, яка була піддана тортурам у газовій камері у 1943 році. «Я готова до будь-яких випробовувань, які приготувала для мене доля... Куди б мене не послав Бог, я завжди буду спроможна засвідчити зло, що відбувається. Це не вина Бога, що так сталося... І якщо Бог мені не допоможе, то я маю йому допомогти. Тільки зараз стає зрозумілим, що Ти не можеш допомогти нам, але ми спроможні допомогти тобі, і виконуючи свій обов'язок ми рятуємо себе. Найголовніше врятувати у собі частинку Тебе. І з кожним стуком серця стає все очевиднішим, що не Ти, а ми маємо допомагати, щоб зберегти Твою присутність серед нас» [156; 192].

Йонас, який вперше знайшов ці свідчення жертви у 1984 році, вважає ці слова концентрованим викладом власного розуміння Бога як обмеженої сутності.

Важливо зазначити, що критику концепції Бога Йонас не пропонує у чистому філософському вигляді. Натомість, подає це у формі міфу. Для Йонаса такий вибір є досить символічним. Для вченого міф – це один із способів пояснити те, що людина не може повністю пізнати та концептуалізувати.

«Весь парадокс божественного найкраще можна проілюструвати, використовуючи міфічну символіку, ніж силу думки. Дослівна інтерпретація міфу – це сліпе його втілення, алегорична інтерпретація міфу – розумне втілення, а символічний підхід – це ніби скляний келех, через який можна побачити хоча б загальні форми» [122; 201].

## **Рецепція проблеми зла у доробку Ганни Арендт**

### **Ганна Арендт та проблема зла у світлі досвіду ХХ сторіччя**

Проблема зла червоною ниткою пронизує всю творчість Ганни Арендт. Безумовно, це пов'язано з біографічними моментами науковці. Ганна Арендт відчула на собі всі недоліки «єврейського питання». Силою власної вдачі їй вдалося вийти неушкодженою та вільною після допиту у Берліні 1933 року, а також вибратися з концентраційного табору «Гурс» у Франції у 1940 році.

Лише покинувши європейські берега у 1941 та відправившись до Америки з міста Лісбон, Ганна Арендт нарешті могла не приховувати власне єврейське походження. Проте з тих пір національне питання, а також проблема зла, стали чи не найголовнішими темами її творчого доробку. У 1945 році вона зазначила, що тема зла стане найголовнішим питанням суспільства після війни.

Звертаючись до аналізу проблеми зла у творчості Ганни Арендт, варто зауважити особливості її викладу думок. Науковиця пропонує у власному доробку окремі стрижні цієї філософської проблеми, які вона інтерпретує та застосовує у різному контексті.

З цієї причини деякі її думки здаються суперечливими та неоднозначними. Тому важливо виокремити головні моменти мислення Ганни Арендт та надати відповідний аналіз. Лише такий підхід дасть змогу побудувати вичерпну картину її поглядів на проблему зла.

Щодо теми зла можна виокремити такі ключові характеристики:

- радикальне зло перетворює людину з цілі на засіб;
- знищує людську натальність, елімінуючи спонтанність дії та свободу;
- усуває умови людської плюральності у політичному просторі;
- радикальне зло не передбачає егоїзм в якості мотиву злого вчинку.

Останній пункт пов'язаний з творчістю Канта та її впливом на світогляд Ганни Арендт. Вчена перейняла в Канта чимало важливих моментів, трансформувавши їх у частину своєї творчості. Проте є й ряд відмінних моментів, які як надалі буде видно, сягають серцевини арендтівського розуміння зла.

За Кантом, людина має вроджену здатність відхилятися від вимог категоричного імперативу. Причиною неприйняття моральної норми Кант вважає егоїзм. Проте тут Арендт йому опонує, вказуючи, що радикальне зло не потребує егоїзму як мотиву для злого вчинку. Воно йде набагато далі, трансформуючи людину у гвинтик системи, засіб досягнення цілі. У цьому й полягає особливість радикального зла – не у мотиві, а у наслідку.

Знищення людської спонтанності – ось серцевина радикального зла. Для Канта спонтанність – є трансцендентальною умовою раціональності людського життя. Для нього без спонтанності не може бути й людини, а тому остання є вродженою характеристикою людського роду. Проте Арендт ілюструє на історичних фактах ситуацію, коли трансцендентну рису людської раціональності – спонтанність – можна знищити емпіричними засобами тоталітарної системи.

Розуміння людини як засобу – це наскрізна тема роботи «Джерела тоталітаризму». Інтерпретація людини як надлишку, непотрібного жодному суспільству, як засобу, який нічого не значить у світлі динаміки законів історії, - все це Ганна Арендт ілюструє на прикладі реальних історичних ситуацій зі своєї книги. «Джерела тоталітаризму» - одна з найперших фундаментальних книг науковці, присвячена проблемі зла. В ній Ганна Арендт задається не стільки питаннями мотиву злого вчинку, скільки проблемою концептуалізації та оцінки наслідків радикального зла з метою його уникнення в майбутньому.

Соціальний вакуум після Першої світової війни породив вагому проблему бездержавності, а разом із нею і питання прав людини. З'явилися мільйони вигнанців, для яких не знайшлося прихистку у жодній країні світу. Всі намагалися їх або депортувати, або знищити. У період Другої світової війни вирішення цього питання перетворилося з ігнорування проблеми у її радикальне розв'язання – винищення у концентраційних таборах.

Це перетворення людини на засіб та гвинтик системи віднімає в неї спочатку «право мати права», а згодом й життя. Адже проблема тих, хто залишився без домівки та держави у післявоєнний період, полягала не лише у

бездержавності, а в тому, що вони опинилися поза законом. Для таких людей взагалі не було системи законодавства, яка б стала на захисті їхніх інтересів. Тому вийшло, що сприйняття людини людиною залежить від приналежності до певного суспільства. В іншому випадку - то не людина. Тому Арендт й пише: «Перший крок на шляху до повного домінування – це вбивство юридичної людини» [97; 447]. Науковиця таким чином зауважує, що для масового винищення в концентраційних таборах потрібно спочатку викинути людину з-під юридичного захисту її держави та суспільства, а вже потім переходити до масового фізичного винищення. Тому й не випадково, що саме євреї, які завжди були міжнаціональним елементом, без чітких юридичних та державних меж, стали першими жертвами тоталітарного наступу. В часи нацистської Німеччини людина не мала повноцінного вибору. Її вибір полягав між вбивством та вбивством: «Коли людина стоїть перед вибором вбити друзів чи жінку з дітьми, то як їй вирішити? Адже вибір далекий від просто доброго та злого, це вибір між вбивством та вбивством» [97; 452].

Така постановка питання приводить людину до повного морального колапсу. Виходить, що весь механізм тоталітарної системи ґрунтується на потрійному знищенні – юридичної, моральної людини та, нарешті, її індивідуальності.

«Після вбивства моральної та юридичної людини деструкція її індивідуальності вже не представляє значної проблеми... А знищити індивідуальність – це те ж саме, що й знищити спонтанність та непередбачуваність, тобто здатність людини до нового розпочинання... її серцевину» [97; 455].

Натальність як серцевина людини та її життя Ганна Арендт детально описує у своїй роботі «Становище людини». Проте вперше ця визначальна характеристика людини з'являється у її дисертації «Любов та Святий Августин». Проте в останній праці концепт натальності не досяг тієї зрілої форми як в роботі «Становище людини». Багато в чому ці дві праці повторюють одна одну, але в останній з'являється яскраво виражене політичне забарвлення

та контекст розгляду людини.

Тому коли Арендт зауважує, що тоталітарна система здійснює атаку саме на натальність, здатність людини до спонтанного та непередбачуваного, це те саме, що рівнозначно вбивству власне людського. «В таборах не просто принижували людську гідність, а проводили експеримент... спробу знищити людську спонтанність, перетворивши людину на річ, гіршу від тварини...» [103; 438]. Роздуми Арендт щодо тоталітарної спроби вбивства натальності, спонтанності та індивідуальності, мають певний зв'язок з її розумінням плюральності та всемогутності.

Для Арендт плюральність – це дещо більше, ніж відмінність чи інакшість. Плюральність народжується з множини людей та думок у вільному політичному просторі. Кожен з учасників політичного життя є індивідуальною особистістю зі своєю власною точкою зору. Політичний простір й конструюється саме на перехресті цих думок та вражень, у їх боротьбі. «Людина може відчувати власну значущість лише завдяки своїй здатності висловлювати власну думку, яку почують інші» [102; 4].

Для Арендт людська плюральність є необхідною умовою життя. Якщо ж людина розуміє себе як всемогутню, то немає необхідності у множині людей. Арендт пише: «якби людина було всемогутньою, то навіщо потрібна сукупність людей взагалі...» [102; 143]. У цьому й полягає головна помилка тоталітарної ідеології – визнання всемогутності нацистського лідера. Це одразу ж перетворює всіх інших на надлишок безпритульних та непотрібних засобів у ході історії. «Повне домінування передбачає зведення плюральності людей до одного індивіда, стираючи їхню відмінність та особливість. Це спроба звести кожну людину на низки фізичних реакцій та зробити людей взаємозамінюваними» [97; 438].

Роздуми науковці щодо взаємозв'язку спонтанності, плюральності, натальності виходять далеко за межі першопочаткової цілі – пояснити сутність радикального зла. Проте незмінним залишається контекст виникнення та розгляду цих питань – тінь тоталітарної системи.

### Злі інтенції та мотивації

Детальний аналіз особливостей людського становища та радикального зла, породженого тоталітарною системою, не дає відповіді на головне питання – мотивація злого вчинку. На відміну від Канта, Арендт не погоджується, що інтенцією злого може бути егоїзм. У роботі «Джерела тоталітаризму» науковця вказує, що радикальне зло не завжди має чіткий мотив. Проте варто наголосити, що у цій праці Ганна Арендт взагалі не ставить за мету пояснити мотивацію злих вчинків. Вона більше націлена на концептуалізацію та дескрипцію жахів тоталітарного світу.

Проблема мотивації, на думку більшості дослідників її доробку, постає лише у пізній роботі науковці «Банальність зла». Бездумство Адольфа Ейхмана змусило науковцю задуматися над ймовірною причиною його вчинків.

Проте, Річард Бернштейн висловлює цікаву думку, що «вперше ідею банальності зла Арендт прописує у переписці з Карлом Ясперсом, задовго до публікації книги» [122; 214].

Так, у 1946 році Арендт пише до Ясперса щодо нацистського режиму: «Злочини нацистів перейшли лінію закону... для таких злочинів не існує відповідного покарання. Ми навіть не маємо засобів для того, щоб мати справу з такою виною, що перевищує будь-який можливий злочин...» [122; 214].

Відповідаючи Арендт, Ясперс зазначає: «... вина, що переходить за межі будь-якої можливої веде до розуміння її демонічної величі... Але я проти застосування до нацистського режиму такої характеристики... Бактерія може спричинити епідемію, від якої загине людство... але вона все одно залишиться бактерією» [122; 215].

Цікаво, що Арендт взяла до уваги слова Ясперса та ймовірно саме ця думка могла стати основою майбутнього концепту «банальність зла». «Я повністю погоджуюся з Вами, виступаючи проти ототожнення влади Гітлера з демонічною величчю. Проте є велика різниця між звичайним вбивством та побудовою цілих таборів масового винищення. І я до сих пір не можу зрозуміти та змиритися з тим, що сталося. Поза моїм розумінням залишається

усвідомлення того, що людина може вбити іншу людину, керуючись зовсім нелюдськими мотивами... це інтенція вирвати з коренем все людське» [122; 215].

Те, що хвилює Ганну Арендт у цьому листі стане згодом темою її нової книги «Банальність зла». Науковця цілком розуміє, що садизм, ресентимент, жорстокість – все це риси тоталітарних злочинів. Проте вони не дивують, бо мають цілком людське походження. Проте, епоха концентраційних таборів породила дещо нове та незрозуміле: як цілком нормальна людина може відправляти на смерть мільйони людей? В кінці кінців, Арендт дасть остаточну відповідь на власне питання: «Зло у Третньому Рейсі втратило якість, за якою його впізнавали – якість спокуси» [89; 150].

11 травня 1960 року члени Ізраїльської секретної служби викрали німецького біженця Адольфа Ейхмана з Аргентини з метою притягнення його до відповідальності за скоєні злочини. Головною задачею Ейхмана була депортація євреїв до таборів смерті, що він виконував із відданістю своїй роботі.

Після закінчення війни Адольф Ейхман втік до Аргентини, де вів анонімне життя. Із-за безрезультатних домовленостей між владними колами Ізраїлю та Аргентинським правлінням, перші здійснили вторгнення на територію іншої держави та викрали злочинця. Коли останній був в Ізраїлі, то його піддали суду з метою покарання одного з найтяжчих злочинів в історії.

Від самого початку, проведення даного судового процесу мало повчальне значення. По-перше, підсудний мав відповісти за власну злочинну діяльність у вирішенні єврейського питання в роки війни. По-друге, цей суд мав бути уроком як для євреїв, так і для інших націй.

Ганна Арендт мала змогу відвідувати судові засідання у якості репортера. Вона була вражена звичайністю тієї людини, що вершила долі мільйонів людей. Саме ця страшна звичайність як основа надзвичайно жахливого злочину проти людства раз і назавжди зацікавила науковцю.

Протягом самого процесу Ейхмана здебільшого намагалися представити у

світлі жорстокого та негатовного вбивці, оскільки сама його сутнісна нормальність ніяк не узгоджувалася з масштабами організованих ним вбивств.

11 грудня 1961 року був оголошений остаточний вирок суду – смерть. Адольф Ейхман був визнаний винним та приговореним до смерті через повішення.

І лише у 1963 році вийшла книжка Ганни Арендт з її власним баченням ситуації, і саме навколо цієї роботи не вщухають дискусії й до сьогодні. Той факт, що психічно адекватна людина сприймала вбивство як повсякденність, Ганна Арендт й називає «банальністю зла». Вона має на увазі, що страшні вчинки можуть робити цілком нормальні люди, а не аморальні монстри.

Такий погляд на проблему викликав у тодішньому суспільстві хвилю критики. Найбільш значна рецензія на опублікований звіт Ганни Арендт дав Гершом Шолем: «Я вважаю Ваш слоган «банальність зла» просто недоречним у даній ситуації. Це ніщо у порівнянні з аналізом тоталітаризму у Вашому колишньому виконанні чи концепцією радикального зла...» [89; 245].

Не менш вражає й відповідь Ганни Арендт: «Так... Ви правильно мене зрозуміли, я змінила свою думку. Тепер я справді вважаю, що зло ніколи не буває радикальним, а лише надмірним... воно не має ніякої глибини чи демонічної сили... воно здатне непомітно охопити увесь світ, бо знаходиться на поверхні... і коли думка з ним зустрічається, то не здатна до концептуалізації.... тому, що за цим нічого не стоїть... це і є банальність» [89; 251].

Арендт дійсно більше не говорить про концепт радикального зла. Тепер на перший план вийшло зовсім інше його розуміння. Варто зауважити, що сам концепт «банальність зла» не є чимось відокремленим. Він з'явився на основі розуміння радикальності зла. А тому такі вади останнього як наступ на людську спонтанність, натальність, свободу та індивідуальність не змінюють своєї ролі у концепції банальності зла. Просто тепер для Арендт особливе значення має мотив злого вчинку.

На прикладі Ейхмана, Арендт показує, що зло зовсім не радикальне, як прийнято вважати в Західній філософській традиції. Науковця показує, що за

злом не стоїть довгоочікуваного мотиву, бо воно пусте та банальне. Саме у цьому моменті й відбувся головний злам моральної теорії Арендт. Якщо раніше вона вважала, що радикальне зло має своєю причиною нелюдські мотиви, то тепер для страшного злочину взагалі непотрібно злого мотиву. «Якими б жахливими не були злочини, сам злочинець був звичайною людиною. Проте була одна визначальна риса, яка відрізняла його – дивовижна неспроможність мислити» [100; 417].

Коли Арендт стверджує, що мотив радикального зла просто не вписується у людське розуміння, здається, що він або неосяжний розумом, але носить радикально негуманний характер. Проте, у випадку з Ейхманом вийшло навпаки: його мотиви були аж надто людськими та звичайними. Окрилений бажанням кар'єрного росту, він просто сумлінно виконував свою роботу. Важливо наголосити, що не варто недооцінювати погляди Ганни Арендт на проблему зла у світлі контексту ХХ сторіччя. Коли Кант вперше ввів концепт радикального зла, то зазначив три причини злого вчинку: мінливість людини, схильність плутати моральні та аморальні мотиви та слабкість людського серця. Остання причина – загальна вада людського роду. А тому Арендт й наголошує на тому, що на місці Адольфа Ейхмана може опинитися будь-хто. Арендт не задовольняло звичайне описання феномену Адольфа Ейхмана. Вона воліла зрозуміти, що саме дозволяло йому з такою легкістю робити такі страшні злочини. «Чим більше його слухали, тим очевиднішим ставало, що його нездатність говорити була пов'язана з нездатністю мислити, мислити з точки зору когось іншого» [92; 49].

Пізніше саме ця нездатність мислити, виносити судження та враховувати думку інших стане для Арендт приводом до написання її останнього твору «Життя Духу».

«Чи може мислення стати тією умовою, що здатна утримувати людину від злого вчинку?» [96; 5]. Це головне питання та завдання запланованого трьохтомного видання. Проте світові судилося побачити лише два томи,

оскільки останній та найголовніший - «Судження» - так і не був закінчений у зв'язку зі смертю науковці.

У той час, коли Йонас був збентежений проблемою пошуку основ нової етики відповідальності, Арендт бентежили зовсім інші речі. Це проблема морального колапсу. У післявоєнний час так і залишилося невирішеним питання адекватності та дієздатності моральних принципів. Адже в епоху тоталітаризму вони так і не змогли зорієнтувати людину у правильному напрямку. Виявилось, що за певних умов моральні цінності просто не спрацьовують.

Тому Арендт стверджує: «Ті, хто притримувався сили власного мислення та вірили правомірності свого судження змогли відрізнити добре від злого, навіть коли моральні правила не допомагали зробити вибір» [96; 295].

У роботі «Життя Духу» Арендт дуже неоднозначно прописує різницю між мисленням та судженням смаку, вважаючи їх то різними ментальними здатностями, то відкидає таку різницю. Іноді науковця стверджує, що судження – це форма мислення.

Ганну Арендт, як і Канта, хвилює єдине питання: як пояснити різницю між Адольфом Ейхманом та Антоном Шмідтом, німецьким солдатом, який навпаки допомагав євреям уникнути смерті? І науковиця приходить до висновку, що не існує універсальної відповіді на це питання. Кант би сказав, що це вже за межами когнітивних можливостей людини.

Єдине, що залишається – це відповідальність за скоєне. І Ганна Арендт не погоджується у цьому питанні з Йонасом, відкидаючи навіть можливість колективної відповідальності. «Там, де всі винні, ніхто не відчуває вини» [122; 223].

## **Висновки до другого розділу**

На основі історичної реконструкції, представленої в межах другого розділу, було виявлено наступні висновки дослідження:

1. Аналіз зла – це відкритий герменевтичний процес. Різноманіття існуючих концепцій зла слугує яскравим доказом неможливості створення єдиної універсальної теорії зла. Причиною тому є постійне виникнення все нових форм даного явища. Події ХХ сторіччя вже засвідчили можливість ситуацій, коли діючих норм моралі не вистачає для концептуалізації та розуміння новітніх форм зла. У даному контексті Йонас вказує на деструктивний характер доби технізації. Це часи, коли навіть зовсім невинні дії людини здатні зруйнувати простір спільного існування людства. Ганна Арендт же вбачає у тоталітаризмі спробу знищення людської значущості, вбивши в людині власне людське, зробивши її частиною тоталітарної машини. Цю характеристику зла вчена називає радикальною. Проте головним посланням цих концепцій є наголос на тому, що це лише одна з найперших форм зла, яка руйнує людську сутність та соціального гомеостазу. Тому постійне переосмислення минулого дає можливість побудувати відмінне майбутнє шляхом рефлексії над власними вчинками та історичними фактами.

2. Різноманіття форм зла не має універсальної основи. Загальною філософською тенденцією залишається спроба відшукати єдину основу зла. Ця спроба видається утопічною із-за різноманіття форм прояву даного явища та постійної появи нових його різновидів. З еволюцією цивілізації, з розвитком людини як особистості, зло приймає все більш складні способи власної маніфестації. В історії філософії однією з ключових спроб універсалізації загальної основи зла є теорія ресентименту Ф. Ніцше. Дослідження глибинної соціально-психологічної динаміки цього явища зробило Ніцше ключовою постаттю ХІХ сторіччя. З цієї ж причини абсолютно несприйнятою залишилася робота Г. Арендт «Банальність зла», оскільки жоден з її тодішніх критиків не усвідомлював, що науковця не виводила нової теорії універсальної природи зла. Вона лише описала одну з багатьох характеристик даного явища та його

специфічну локалізацію на прикладі Адольфа Ейхмана. Аналізуючи проблему зла, важливо усвідомлювати, що не існує спільного знаменника для всього різноманіття його проявів.

3. Радикальне зло виключає теодицею. Примирення існування зла зі всемогутністю Бога – це головна проблема багатьох моральних теорій. Важливо зауважити, що теодицея у даній роботі вживається у її най ширшому значенні як будь-яка спроба виправдати зло, позиціонуючи його як необхідний момент в еволюції людства. Гегель є представником кульмінаційної точки у розвитку традиції теодицеї. Саму в його доробку зло постає як необхідний щабель діалектики від фальшивого кінечного до справжнього безкінечного. За Гегелем розвиток Духу лікує будь-які злочини та рани на тлі історії, що досвід ХХ сторіччя ставить під сумнів.

4. Схильність до зла має психологічний підтекст. З часів Канта зло вважалося вродженою характеристикою людини. Саме постульована Кантом схильність до зла стала неодмінною якістю людського роду, якою не варто нехтувати. У межах даного розділу було певним чином доповнено кантівський підхід. Суть цього доповнення означив Шеллінг, а пізніше розвинув Ніцше: схильність до зла має глибинний психологічний підтекст як на індивідуальному рівні, так і на соціальному. Це досить влучно показав Ніцше в межах динаміки ресентименту, а також представники напрямку аналітики травми – Шошана Фелман, Дорі Лауб та Кеті Карут.

5. Актуалізація тенденції до обстоювання трансцендентності радикального зла. Для представників філософської думки посттоталітарного світу зло перебуває в опозиції до кантівського «синтезу». Воно не підлягає типовій термінології Канта – здатності людського розсудку до синтезу та категоризації. Зло не підлягає синтезуванню, воно має характеристику ірраціональності, асоційовану із категорією естетичного піднесеного чи несвідомого афекту. І ця ірраціональність полягає у двох максимах сприйняття. По-перше, людина не може позбутися жаги до пізнання невідомої чи нової форми зла, з якою вона зустрічається. По-друге, зустрівшись із нею, не знає як саме відповідати на

радикальні форми її прояву. Перебуваючи між цих двох максимум сприйняття зла, людина не має права байдуже ставитися до злих вчинків. «Тут місце для мовчання – мовчання, яке говорить більше, ніж будь-яка концептуалізація, - але це підходить лише для ситуацій, де ми наближаємося до когнітивних меж» [122; 228].

6. Часова діячність як джерело трансцендентності (непізнанності) радикального зла. Спільним знаменником суміжних типів поглядів щодо інтерпретації радикального зла у світлі несвідомого афекту З. Фрейда та категорії піднесеного І. Канта є порушення лінійної часової форми або ж, говорячи мовою психології, часова діячність. Порушення часовості слугує одним із мотивів для ствердження трансцендентності або непізнанності радикального зла.

7. Надмірна раціоналізація мотиву злого вчинку як джерело проблеми розуміння (пізнанності) радикального зла. Тезис, що кожен вчинок має раціональний мотив, довгий час був важливою умовою розуміння будь-якого типу злочинця. Проте досвід ХХ сторіччя підняв питання щодо співмірності раціонального мотиву масштабу злочину. Пошук раціонального мотиву радикального зла привів до кризи розуміння та пізнанності у ХХ сторіччі. Так, Ганна Арендт як автор двох концепцій – радикальної та банальної – неодноразово була звинувачена у неоднозначності власних моральних поглядів. У даному розділі ідея єдності цих теорій зла проходить червоною ниткою. Розглядаючи зло як радикальне явище, науковиця обстоювала головну його рису – деформацію трансцендентальної умови існування людини – спонтанності. Ганна Арендт дійсно намагалася описати явище, з яким вперше зустрілося суспільство ХХ сторіччя. І це був опис безвідносний до мотивів зла та його джерел. Остання тема стає ключовою лише у її роботі «Банальність зла». У цій праці науковця не обстоює нову теорію зла, а детально задається описом одного з ймовірних мотивів злого вчинку.

8. Невідворотна відповідальність за злочини. Головна думка більшості моральних мислителів – це те, що зло має бути покаране. Тому відповідальність

за злі вчинки лежить на кожному злочинцеві. І, як стверджує Ганна Арендт, тут немає місця виправданням. Те, що людина воліє залишатися гвинтиком тоталітарної системи, не звільняє її від відповідальності. А значить не обов'язково бути жахливим монстром, щоб вчинити страшні злочини. Правопорушником та вбивцею може бути звичайна людина зі стандартними людськими мотивами.

9. Термін «відповідальність» стає ширшим у смислового значенні. Відповідальність змінює своє значення у другій половині ХХ сторіччя. Термін набуває більш широкого смислового навантаження. Тепер замало відповідати за власні помилки. За словами Йонаса, кожна людина не просто несе відповідальність за свої вчинки, проти є відповідальною і за збереження умов спільного співіснування у світі. В добу технізації людська істота набуває такої влади, що здатна знищити планету. Саме тому Ганну Арендт так хвилює природа судження смаку, яке здатне утримати мислячу людину від злочинця навіть в ситуації морального колапсу.

10. Мотив вибору між добрим та злим непізнаний. Ірраціональність зла. Головне питання моральної філософії – причина зла – непізнання. Саме таке твердження висунув Кант. На його думку, людина здатна аналізувати різні форми та мотиви злих вчинків, але не може пізнати універсальної причини гарного чи поганого морального вибору. В такій ситуації єдине, що залишається людині, - це рефлексія над скоєним.

### РОЗДІЛ 3. НОМІНАЛІЗАЦІЯ ЗЛА ЗАСОБАМИ РЕФЛЕКСИВНОГО СУДЖЕННЯ

Третій розділ дисертаційного дослідження присвячений практичному аспекту застосування наведених у першому розділі тез. Аплікативність рефлексивного судження до формування моральних смислів та понять задля номіналізації трагедій минулого, їх включення у соціальний горизонт, вимагає не лише теоретичного базису, але й практичної експлікації.

Відповідно до тези роботи, що розуміння злочинності починається із його «називання», важливо розпочати із аналізу та історичної реконструкції особливостей формування моральної свідомості суспільства післявоєнних часів. В межах дисертаційного дослідження буде представлено до розгляду різноманітні засоби початкової концептуалізації – від шедеврів кінематографу, художніх творів та витворів образотворчого мистецтва до функціональності власне розповіді як одного із ключових засобів формування моральної свідомості щодо нових видів злочинів.

Більш того, вимоги подальшого аналізу потребують практичного прояснення можливості застосувати рефлексивне судження до кристалізації моральних смислів. З цієї точки зору, буде представлено аналіз доробку Ганни Арендт, політичного діяча та філософа відомого своєю спробою естетизації політики. Експлікація засадничих умов теорії судження Ганни Арендт передбачає:

- аналіз історичного тла формування теорії із залученням доробку М. Гайдеггера та В. Беньяміна;
- аналіз морального значення поняття «приклад» у доробку Ганни Арендт;
- обґрунтування єдності діяча та спостерігача у світлі теорії рефлексивного судження.

Після аналізу практичного аспекту рефлексивного судження, важливо показати його значення та дієвість щодо формування кращого суспільного ладу

та міжнародного законодавства у світлі поняття «відповідальність». Даний розгляд представлено на прикладі творчості Ю. Габермаса, а власне його статей, «Публічне застосування історії» та «Навчаємося з досвіду катастроф». У цих працях обстоюється точка зору, що рефлексія над минулим та формування колективної моральної свідомості засобами дискусії у публічному просторі є однією із головних умов побудови відмінного та кращого майбутнього.

Завершення розділу передбачає порівняльний аналіз рефлексивного та логічного суджень на практиці, тобто на прикладі робіт Прімо Леві та Дж. Агамбена.

### **3.1. Історичність поняття «зло»**

#### **Історичність поняття «зло» як основа моральної свідомості**

Тема зла відноситься до однієї з найбільш нагальних тематик, що хвилювала і продовжує хвилювати людство. Проте головною метою дослідження є не історико-філософський аналіз, а дослідження повороту у свідомості багатьох громадян щодо подій ХХ сторіччя, їх трансформації сприйняття щодо концептуалізації проблеми зла на зламі століть.

Проблема зла постає у розрізі двох підходів. Перший апелює до існування Бога та намагається виправдати зло за рахунок людської волі, а точніше її свавілля. Другий полягає у неможливості повноцінного усвідомлення та розуміння деяких фактів та подій, виявлення їх змісту та мотивації, що ускладнює саму можливість легітимного покарання винних. Так, Александер Ферара зазначає з цього приводу: «Суспільство заплуталося у розумінні доброго та злого, не знаючи, як класифікувати такі явища як «етнічні чистки», «лагеря смерті», масові вбивства в Камбоджі та чи підлягають вони розумінню взагалі...» [146; 173].

Обидва підходи не лише не додають до розуміння зла, а скоріше унеможливають його концептуалізацію. У першому випадку зло постає характеристикою людського роду взагалі, у другому – заперечується будь-яка можливість зрозуміти та покарати радикальне зло.

Тому нагальним буде вказати на альтернативні підходи до розуміння зла, які заперечують два вказані типи поглядів, постулюючи, що тема зла завжди залишається відкритою для її постійної концептуалізації наступними поколіннями. Лише сформована колективна свідомість надасть можливість постійно удосконалювати систему моральних цінностей суспільства, на якій базується діяльність юридичних установ.

Доказом цього слугують судові засідання у Нюрнберзі та Токію, які довели, що міжнародне законодавство є не просто теорією. Саме можливість трансформувати колективну свідомість щодо скоєного у статус злочину проти людяності стало приводом до залучення міжнародних законів. Адже шанс переосмислити та зрозуміти минуле дозволяє побудувати відмінне майбутнє.

Але найголовніший момент у цьому – сам факт усвідомлення скоєного – момент, який є ключовим у рамках постметафізичного розуміння зла. В межах цієї роботи особливий акцент робиться саме на мові, а точніше наративі чи розповіді як одному із засобів формування моральної свідомості суспільства.

Саме історія про скоєне привертає увагу як громадськості, так і кожної людини. Розповідаючи, приходить осмислення, більш того, історія «дозволяє зрозуміти дещо через призму морального фільтру» [169; 3]. Так, Марія Піа Лара стверджує, що розповідь та наратив є альтернативними шляхами розуміння, які дозволяють пояснити те, що, здавалося б, не підлягає розумінню. Розповідь, що привертає увагу окремої людини, може стати актуальною та цікавою й для інших громадян, якщо вона стала частиною публічного простору та доступна для розуміння кожному. Сколихнувши свідомість багатьох, такі історії перетворюються на моральний фільтр, впливаючи на моральні цінності та удосконалюючи розуміння злого та доброго у суспільстві.

«Історія, що стала моральним фільтром, перетворюється на засіб розуміння форм зла у суспільстві» [169; 3]. Тому розповідь слугує приводом для публічних дискусій, самоаналізу та матеріалом рефлексивного судження для розуміння злого та доброго.

Отже, головною ціллю дослідження буде не історико-філософський аналіз

відомих теорій зла, а акцентуація уваги на історіях очевидців, жертв та художніх творах і фільмах як засобах подальшої концептуалізації зла у формі поняття. Це надасть змогу усвідомити, які історії впливають на суспільство, його моральне обличчя та яким саме чином це відбувається. Адже рецепція таких розповідей у публічному просторі є основою моральної свідомості. Лише у публічній сфері члени суспільства можуть досягти певного консенсусу, сформувавши колективне судження, яке надалі, як вже ілюструвала всесвітня історія, може стати приводом до формування міжнародного законодавства або ж його доповнення.

«Перемога – радість для богів, але Катону більше до самку поразка» [96; 216]. Цю фразу відомий політичний мислитель Ганна Арендт неодноразово згадує у власній роботі «Життя Духу». А причиною тому — той факт, що Катон добре усвідомлював, що правда ніколи не буває повною, завжди потребує доповнення. Тому його більше задовольняє поразка, ніж перемога. Така думка чудово віддзеркалює мету дослідження – вказати на необхідність постійної рецепції та повторної інтерпретації випадків людської жорстокості. Лише такий підхід дозволить врахувати велику кількість нових деталей та поглянути на події з іншого боку з плином часу.

Процес такого «морального розуміння» розпочався у 1945 році, коли перші основи міжнародного законодавства людство змогло побачити у дії. Судові процеси у Нюрнберзі та Токіо довели необхідність історичної реконструкції воєнних злочинів, якщо люди бажають побудувати інше суспільство та майбутнє. «Отже, міжнародне законодавство, відкидаючи сучасні конвенції та договори, уможливило трансформацію» [169; 5].

Можливість такої трансформації вказує на одну з головних характеристик зла – його історичність. Саме це й уможливило постійний перегляд проблематики, удосконалення законів та видів покарань для злочинців. Так, усвідомлення того факту, що євреї – не вороги народу, а жертви жорсткої політики та ідеології, почало формуватися у людській свідомості у 1950-х роках.

Вперше, слово «Голокост» ввів в обіг Ральф Гілберг – автор відомої книги «Знищення європейських євреїв». Цікавий момент процесу суспільного усвідомлення – необхідність дати назву катастрофі. З цього й починається моральна свідомість, коли людство приходить до висновку, що дещо трапилося, і це «дещо» вимагає концептуалізації.

Термін «Голокост» здобув всесвітнє розповсюдження завдяки його вживанню журналістами газети «New York Times» у 1959 році. З їх подачі велика кількість євреїв і просто очевидців, біженців з Європи, почали публічно презентувати свої спогади у книжках, фільмах та телевізійних програмах.

Доказом того став телевізійний успіх документальних серій щодо геноциду воєнних часів, які демонструвалися на американських екранах у 1978 році. Більше, ніж 220 мільйонів глядачів спостерігали за хронологією подій. Цей факт став доказом зрілості суспільства, його відкритістю до перегляду та оцінки скоєного.

Варто сказати, що прелюдією до такої зрілості стали кілька подій, що сколихнули світ – судовий процес над Адольфом Ейхманом 1963 року та перша екранізація спогадів реальної жертви «Лихвар» – чорно-біла драма режисера Сідні Люмета.

У кінці 1970-х років хвиля критики охопила й всю Німеччину, громадяни та політики якої надавали публічну відповідь за злочини, представлені в рамках телевізійного шоу в Америці. Це була одна з перших спроб публічної дискусії.

Цей процес лише довів історичність поняття «зло» та необхідність постійного перегляду проблеми. Наступні важливі дебати з цієї тематики – «Історичний диспут» був започаткований критикою Юргена Габермаса.

А з падінням комуністичного режиму світ зміг побачити події минулого у новому світлі – очима жертв. Саме зараз Європа перебуває у процесі повторного переосмислення минулого, воєнних злочинів та шляхів їх покарання.

Доказом того є не прийняті закони, а факти усвідомлення: кінокартина «Смак сонячного саява» Іштвана Сабо розкриває факти антисемітизму у Хорватії, книга Яна Томаша Гроса «Сусіди: деструкція європейського

суспільства в Едвабне» ілюструє етнічні чистки у Польщі, а надрукований щоденник «Жінка у Берліні: вісім тижнів в окупованому місті» розповідає про факти згвалтування німецьких жінок російськими вояками.

### **Рефлексивне судження: репрезентація та травма**

Із зазначеного вище можна побачити, наскільки впливовими можуть бути історії очевидців в рамках конструювання морально-суспільного простору. У пошуках порозуміння із минулим кожна людина вчиться висловлювати та формувати власне судження та оцінку щодо злочинів минулого.

В межах дослідження важливо показати, яким саме чином рефлексивне судження дозволяє побачити у певній ситуації дещо якісно нове, те, що раніше було приховане від погляду громадськості.

Більшість теорій зла слугують наявними прикладами логічного судження, де одиничне підводиться під загальне. В данному дослідженні ствержується зворотне: тільки одиничне може слугувати тим прикладом, завдяки якому розпочинається процес розуміння. Лише завдяки залученню альтернативних засобів вираження та опису певних злочинів вдається знайти загальний концепт для них.

Прикладом такого смислового вираження може слугувати термін «тоталітаризм», введений у широкий обіг Ганною Арендт, щоб описати державну владу, спрямовану на знищення певних суспільних груп. У своїй роботі «Джерела тоталітаризму» вчена довела, що процес конструювання внутрішнього ворога дуже простий: позбавлення громадянства певних верств населення, а далі – їх фізичне знищення. Науковиця назвала держави з такою політикою тоталітарними, тим самим продемонструвавши функціональність рефлексивного судження.

У контексті проблеми зла рефлексивне судження – це зв'язок між протиправним вчинком та його усвідомленням певною групою людей, і як наслідок, номіналізації. Результатом такого вираження буде новий смисл, що слугує основою моральної переоцінки у свідомості суспільства.

Одна з головних тез дослідження полягає у тому, що експресивні (метафоричні) засоби мови дозволяють відкрити нові моральні смисли та значення. Це здатність виразити інше бачення речей. Ця здатність проявляється у тісному відношенні між історичністю зла та морально-експресивним поняттям, що його описує. Подібне поняття дозволяє надати конкретному злочину нового розуміння.

Прикладом такого терміну, здатного шокувати громадськість та змінювати моральну свідомість суспільства, є слово «геноцид». Поняття було викарбувано Рафаелем Лемкіним, визначним польсько-американським юристом. Він зіштовхнувся з необхідністю описати масові вбивства євреїв у воєнні часи. Раніше Лемкін користувався словом «варварство», але надалі зрозумів, що даний термін є надто широким та не віддзеркалює сутність злочину.

Тоді Лемкін створив слово-гібрид: латинське «geno» – раса та «cide» від «caedere» – вбити. В результаті з'явилося поняття «genocide» – скоординований план вбивства етнічних груп людей з метою їх тотального знищення. На ті часи термін був новітнім і одразу здобув всесвітню розповсюдженість.

Винахід Лемкіна є типовим прикладом рефлексивного судження, де конкретне є основою для формування загального поняття. Сьогодні поняття «геноцид» охоплює не тільки жахи Голокосту, але й інші подібні приклади етнічних чисток.

Однак не кожне рефлексивне судження може бути підхоплене та легітимоване громадськістю. В деяких випадках, «експресивний смисл» нового терміну може бути сприйнятим лише з часом. Наприклад, поняття «банальність зла» Ганни Арендт викликало шквалт нищівної критики у свій час. Ганна Арендт дійсно запропонувала незвичайне смислове значення для прикметника «банальний», тому новизна цього терміну та справжнє значення були раціонально осмислені лише з роками. А якби не можливість історичного перегляду проблематики, творчість науковиці взагалі могла б залишитися без уваги.

Значна доля такого непорозуміння адресує до стандартного погляду на

проблему зла і досвід очевидців. У більшості випадків історії слугують лише джерелом логічних тез та висновків, які базуються на загальних уявленнях та поняттях. Тому важливо артикулювати протилежну позицію, центральним моментом якої буде не логічне судження, а рефлексивне.

Основою для розгляду проблеми стане розуміння особливостей репрезентації травматичного досвіду в межах історичної спадщини ХХ сторіччя.

На противагу твердженню, що травматичний досвід взагалі не піддається репрезентації, важливо показати, що здатність до рефлексивного судження у поєднанні з уявою можуть продукувати лінгвістичні терміни, що дозволяють артикулювати невимовне.

Тому однією з головних тез роботи є переконаність у можливості артикулювати будь-який досвід, катастрофу чи трагедію. Стверджувати протилежне – рівноцінно запереченню можливості зрозуміти та покарати окремі випадки злочинності. Вірно артикульовані історії також є щаблем до формування рефлексивного судження, тому їх необхідно публікувати та показувати у публічному просторі з метою трансформації морального погляду на трагедію.

Кожна дія постає, в першу чергу, як опис. Можливість описати дію концептуально та нормативно надає змогу виявити глибинний зв'язок між конкретною оповіддю та судженням.

Дія може бути описана у розповіді, може бути розглянута як зв'язок злочинця та жертви. Саме момент інтеракції дозволяє зробити дію описовою, тобто розповісти, зрозуміти та концептуалізувати. Саме завдяки такій транзакції дії та судження стає можливим зрозуміти та висловити раніше невимовні моменти.

Невимовне – це сфера травматичного досвіду, яку важко артикулювати за допомогою понять та концептів. Тому історії, розповіді є альтернативним шляхом вираження. Жорстокість та біль – один із тих вимірів, які важко виразити за допомогою самих лише понять.

Виходить, що окремі історії мають експресивну силу, здатну розширити людське розуміння завдяки образам, метафорам, тропам. Це і є сфера невимовного, про яку стільки говорив Ліотар, осмислюючи категорію піднесеного.

Саме з причини складнощів розуміння проявів зла І. Кант створив поняття «радикальне зло», значення якого й досі залишається дискусійним. Прикладом такого альтернативного розуміння зла є німий крик Соля Назермана з фільму «Лихвар». Герою кінокартини у фінальній сцені просто бракувало можливості виразити біль та страждання у лагерьх смерті. У цьому й полягає сила будь-якого образу – художнього чи словесного – у здатності виразити темні місця. «Німий крик Назермана зайвий раз ілюструє можливість виразити невимовне альтернативними засобами» [169; 17].

Досліджуючи тему зла, важливо оминати логічні висновки про неможливість зрозуміти та покарати окремі вияви злочинної діяльності. Адже історії можуть бути джерелом нової інформації, що здатна закрити прогалину між наявними експресивними засобами мови та людським досвідом, тим, що ми маємо змогу сказати, та тим, що бажаємо висловити.

### **Поняття «зло» як історична конструкція**

Той факт, що людина здатна свідомо завдавати шкоди іншій людині – відома істина ще з кантівських часів. Проте більшість спроб пояснити та концептуалізувати дане явище відсилає або до релігійного поприща, або до політичного контексту.

Постметафізичний підхід пропонує розглянути термін «зло» з іншого боку: як специфічний акт людської жорстокості, концептуалізація якого можлива саме на тлі історії.

Суспільство приходить до усвідомлення минулого лише завдяки критичному мисленню як першій стадії концептуалізації скоєного. Другий крок – розуміння того факту, що зло та його усвідомлення потребують певної парадигми. І це не юридичне тло, а автономна сфера, в якій і можлива типізація

злого вчинку. І лише за такої умови зло може набути нормативного значення, тобто стати юридично визнаним та покараним відповідного до чинного законодавства.

Злий вчинок може набути статусу злочину лише за умови, що його можна юридично класифікувати та покарати винних. Адже нормативний аспект завжди виникає як наслідок усвідомлення злочинця.

Проте усвідомлення нормативного змісту певних моральних постанов можливе при перетині «законного кордону». Прикладом такого усвідомлення може бути термін «людство», набувший нормативних ознак після покарання на юридичній основі абсолютно нового типу злочину – злочину проти людяності.

А, отже, розуміння зла, як вже зазначалося, є історичною конструкцією. Апеляція лише до релігійного світогляду чи політичної сфери не є вичерпною для аналізу проблеми. У світлі постметафізичного підходу важливо показати, що результатом моральної концептуалізації є мовний вибір. Зустрічаючись із певною моральною катастрофою, людина завжди шукає для неї назву. Саме цей процес означення і є яскравим доказом того, що мова є певним дзеркалом свідомості.

Лише найкращі словоформи, що захоплюють серцевину трагедії, здатні пройти випробовування громадськістю у публічній сфері. А вже будучи включеними у мовний словник, вони набувають статусу «морального фільтру», що й допомагає означити трагедію.

Окрім вже наведеного терміну «геноцид», можна вказати й на таке поняття як «Голокост». Завдяки різноманітним історіям, оповідам очевидців та виживших жертв, семантичне ядро цього терміну було знайоме та близьке більшості людей від самого його появи. Так, «95% населення вже чули такий вислів, а 85% стверджували, що розуміють його значення» [134; 7]. Результати соціологічного дослідження є яскравим доказом того, що слово «Голокост» не тільки ввійшло до світового словника, але й стало моральним фільтром та ім'ям для однієї з найбільш жахливих світових трагедій.

Факт історичності зла завжди залишає ймовірність перегляду та повторної

оцінки минулого. Тому у конструюванні спільного морального образу світу здатен брати участь кожен громадянин. Лише відкритість суспільства та його готовність до саморефлексії дозволяє певним історіям стати яскравими прикладами зла на історичному тлі. Подібна саморефлексія є актом колективної свідомості.

Тому так важливо вказати на необхідність зв'язку між колективною свідомістю та відповідальністю або ж історичним концептом зла та буквою закону. «Саме через закон мова та історія можуть впливати на формування публічної думки» [168; 27]. Адже перегляд минулих подій надає правосуддю можливість поглянути на скоєні злочини з іншої точки зору.

Результатом такого перегляду може бути радикально інше покарання, назва злочину чи принцип справедливості. А ресемантизація завжди потребує творчої уяви та моральної свідомості як основи формування рефлексивного судження. Наслідком такого судження і є мовна інновація — нове поняття, термін, дискрипція.

Події ХХ сторіччя змінили погляд світу на проблему зла, показавши неієздатність певних юридичних норм та чинної законодавчої системи. Практика тих часів вказує, зло, масові вбивства, етнічні чистки та діяльність лагерів смерті важко назвати просто порушенням закону.

Саме тому актуальним залишається питання парадигми, в рамках якої концептуалізація стає можливою. Першою такою думку озвучила Ганна Арендт, намагаючись категоризувати те, що взагалі на той час не підлягало категоризації.

Інтенцію нацистської Німеччини стерти з лиця землі цілу націю важко було якимось чином підвести під діючу букву закону чи просто дати вичерпну моральну оцінку.

Тому неймовірно доречною стала форма самовираження Ганни Арендт – наратив. Результатом її судження став абсолютно новий моральний термін «тоталітаризм», який послужив моральним фільтром та надовго увійшов до всесвітнього словника як поняття.

За роки власної наукової діяльності Ганна Арендт стала автором ще одного

суперечливого терміну – «банальність зла». Символом бездумності масових вбивств у нацистській Німеччині став Адольф Ейхман. Його образ перетворився для Ганни Арендт на питання мотивації злого вчинку: як «мізерна людина» здатна вчинити наймасштабніший злочин в історії людства?

Погляди вченої довгий час залишалися несприйнятими у суспільстві, і лише роки дебатів та дискусій у публічному просторі дозволили оцінити її науковий внесок. Головна заслуга – можливість оцінити скоєний злочин в межах абсолютно нових категорій.

Якщо Кант першим ввів термін «радикальне зло» та помістив його на тло людської свободи, то Ганна Арендт першою показала потенціал рефлексивного судження.

Тому твердження Ніцше, що людина здатна терпіти страждання лише за умови надання йому смислу – апеляції до божественного першопочатку – не спрацьовує в межах постметафізичного погляду. Досвід ХХ сторіччя довів, що будь-яке страждання як результат жорстокості не є виправданим.

Історія, її публічний перегляд та нова поняттєва база надають змогу інакше поглянути на проблему зла та встановити нові норми відповідальності. В межах даної теорії актуальним було б взагалі замінити слово «зло», знайшовши влучний аналог, та позбавити семантичне ядро від метафізичних та релігійних значень.

Натомість, ймовірною є лише його ресемантизація. Відтворюючи події минулого з реальних історій та фактів, знаходячи реальні приклади зла, можна побачити істинне значення та потенціал рефлексивного судження. Адже саме нові концепти можуть стати основою для формування та доповнення відповідного міжнародного законодавства у майбутньому.

### **Розуміння зла у світлі лінгвістичної концептуалізації**

#### **Розповідь як засіб лінгвістичної концептуалізації за Ганною Арендт**

Тема нарративу у творчості Ганни Арендт привертає все більше уваги з боку дослідників та критиків її доробку. Все актуальнішою стає необхідність не

просто дослідження ролі та значення розповіді, а її розуміння як методу в межах філософського мислення Ганни Арендт.

Саме оригінальна розповідь та вміння її переосмислити дозволили вченій розробити та застосувати власний метод в межах політичної теорії. Історія та розповідь надавали Ганні Арендт більше можливостей для висловлення у публічному просторі власного бачення окремих політичних питань.

Адже розповідь завжди конкретна, а не загальна, на відміну від будь-якої політичної теорії. Висвітлюючи точку зору очевидця, розповідь здатна провокувати свого слухача та підводити його до необхідності критичного мислення. Саме тому для Ганни Арендт «розповідь чи історія є різновидом судження» [140; 4]. Будучи оригінальними, такі судження можуть набути статусу морального фільтру, формуючи фундамент новітнього розуміння категорій доброго та поганого.

Тому кожен історик певним чином формує власне судження, що дозволяє зрозуміти складність дії та поглянути на тонкощі її інтерпретації з іншого боку. Так, Арендт вказує, що істинне значення розповіді як методу проявляється саме тоді, коли нам необхідно зрозуміти та пояснити те, що важко висловити. Коли виникає прогалина між уявою та розумінням, єдиним способом заповнити її стає саме розповідь.

Більш того, розповідь стає для Ганни Арендт своєрідною поєднуючою ланкою між дією та судженням. Адже дія виступає основою будь-якої історії, а остання надає вчинкам усвідомленого смислу. Тому єдиним способом поєднати дію та судження є саме розповідь.

За Ганною Арендт головною функцією людського розуміння є саме надання смислу та усвідомлення вчинку. Саме цей смисл і дає змогу окремій розповіді увійти в історію у глобальному сенсі.

Важливою ознакою розповіді як методу є здатність вивільняти смисл, не визначаючи його. Це головна причина, чому Ганна Арендт апелює саме до рефлексивного судження, а не логічного за І. Кантом.

Виключаючи момент статичності смислу, властивий логічному судженню,

Ганна Арендт акцентує на тому, що розповідь ніколи не набуває статусу завершеного судження. Важливо розуміти, що будь-який висновок може буди знову переглянутий та доповнений, змінений з появою нового контексту, історії, події. Саме цей момент активізує перспективу нової інтерпретації, актуальної для свого часу.

Історія запускає процес колективного розуміння та осмислення, що дозволяє різним точкам зору бути оголошеними та розглянутими у публічному просторі. Адже окрема історія лише тоді може слугувати моральним фільтром, якщо стимулює процес критичного мислення у суспільстві.

Очевидно, що розуміння вченою ролі та значення розповіді є несистематичним. Це призвело до низки поодиноких розглядів та досліджень окремих концептів її теорії судження. Так, досить популярним є уявлення про існування двох теорій судження Ганни Арендт – з точки зору власне діяча та неупередженого споглядача.

У доробку Ганни Арендт можна знайти безліч прикладів із застосуванням розповіді як головного методу. Для науковиці саме розповідь має ознаки естетичної експресивності, які дозволяють зрозуміти та артикулювати те, що здається невимовним.

Так, у роботі «Джерела тоталітаризму» однією з головних розповідей стає справа Дрейфуса, у творі «Люди за темних часів» представлені реальні історії показових особистостей, а «Банальність зла: Ейхман в Єрусалимі» взагалі постає як єдина сюжетна канва судового процесу з історіями очевидців, жертв та палачів.

Всі ці твори стають яскравим доказом того, наскільки блискавично Ганна Арендт застосовувала наявний інформаційний матеріал у формі лінгвістичних кодів, що давали можливість конкретного розуміння, а не абстрактної теорії.

Тому судження для Ганни Арендт завжди буде концептуалізацією та осмисленням конкретного, в процесі якого ролі споглядача та діяча можуть бути взаємозамінювані.

Поєднуючи дію та судження через наратив, можна побачити, чому

рефлексивне судження передбачає 2 моменти. Перший виникає, коли споглядач виносить судження через репрезентацію вчинку, а другий, коли споглядач втручається власне у розуміння вчинку, торуючи нові шляхи для перетворення майбутнього. В останньому випадку, споглядач є діячем.

Адже переосмислення скоєного в рамках оповідей необхідно для того, щоб не просто зрозуміти певні події минулого, але й уникнути їх повторення в майбутньому. І саме споглядач здатен активувати цей процес колективного розуміння, зайнявши активну позицію на ниві формування суспільного дискурсу.

Тому в межах даного методологічного підходу, представлена спроба поєднання судження діяча та споглядача під егідою наративу як основного методу осмислення та дослідження подій минулого за Ганною Арендт.

На тлі вище сказаного стає очевидним, що Ганна Арендт знайомить читача з досить неоднозначною та суперечливою картиною щодо судження та наративу як власної методології. Проте головним висновком Арендт стає той факт, що трагічні історії провокують здатність людини до формування рефлексивних суджень.

Судження є реконструкцією певної історії, її інтерпретацією. Історія – це засіб розуміння для Ганни Арендт, метод її дослідження. Акцент на трагічності у даному випадку зроблений невипадково. Адже Арендт неодноразово наголошувала на здатності трагічних подій в межах театральної сцени змушувати людину співпереживати та відчувати разом із іншими глядачами. Для Арендт це рівноцінно поділу спільного простору з іншими людьми на базисі інтресуб'єктивної основи смаку. «Коли трагедія відкриває несподівані прояви жорстокості та страждання, ми сподіваємося на підтримку інших, відчуваючи необхідність приєднатися. Нам необхідне усвідомлення того, хто ми є, і чому піклуємося про цей світ у такі моменти» [168; 48].

Історія має естетичну експресивність, наче витвір мистецтва. Такий потенціал дозволяє осмислювати та концептуалізувати випадки, які не піддаються однозначному розумінню в межах існуючої системи цінностей та

установ.

Саме ця експресивність дозволяє встановлювати зв'язок з аудиторією, який такий схожий на експресивну здатність трагедії. Тому невипадково Пірро порівнював думки Арендт про розповідь із здатністю грецької трагедії впливати на людину. Сама ж Арендт з цього приводу зазначає: «Трагедія зображує злам – від дії до страждання...» [14; 44].

Уможлиблює цей вплив саме розуміння. Адже впливати на аудиторію через дію можна лише тоді, коли аудиторія цю дію розуміє. Зрозуміти означає назвати, отже дія окреслюється та тематизується як наратив.

Так, у роботі «Люди за темних часів» Ганна Арендт вказує: «Після Першої світової війни ми пережили подолання минулого у справжній повені описів війни... Тим не менш, знадобилося майже тридцять років, аби з'явився мистецький твір, який так прозоро висвітив внутрішню правду подій, що стало можливо ствердити: так, саме так усе й було. А в цьому романі – «Притчі» Вільяма Фолкнера – зовсім небагато про що написано, ще менше пояснено чи подолано; його фінал – сльози, якими плаче читач, а крім цього, лишається «трагічний ефект» – потрясіння, що дозволяє людині примиритися з тим, що така річ як ця війна взагалі могла відбутися» [14; 44]. Лише переосмислюючи скоєне, людина здатна побудувати простір для його реконструкції.

За прикладом грецького театру, Ганна Арендт будує власну розповідь як очевидця та учасника серії судів над Адольфом Ейхманом. Суд дійсно мав значення шоу чи театру для науковиці, де були спостерігачі та власне учасники трагедії. Така театральність судового процесу має велике значення, оскільки ілюструє вище зазначену тезу єдності ролей спостерігача та безпосереднього учасника.

Так, судді у даному випадку виступали в обох ролях. Вони не лише давали оцінку скоєному, але й брали участь у формуванні майбутнього. Перед їх очима постав новий тип злочину – злочин проти людяності, який потребував окремого виду покарання.

Щоб окреслити ймовірну відповідальність за скоєне, судді мали апелювати

не до встановлених законодавчих норм (логічне судження), а закласти підвалини нового міжнародного законодавства (рефлексивне судження). Зрозуміло, що це довгий процес, який не вичерпується одним злочином чи судовим засіданням. Але суди у Нюрнберзі стали підвалинами міжнародних норм, дещо трансформували уявлення про закон і відповідальність.

У ситуації, коли неможливо покласти на існуючі орієнтири, Ганна Арендт проілюструвала блискавичне рефлексивне судження. Концентруючи увагу саме на злочинці, а не на жертвах, вона привернула увагу громадськості до свого міркування. Нехай її метод виявився незрозумілим для більшості мислителів тих часів, проте вона яскраво показала як саме тоталітарна машина змушувала свідомість мільйонів людей мовчати під позірною реальністю лінгвістичних кодів.

Тому оповідь Ганни Арендт про Ейхмана – це рефлексивне судження, результатом якого став новий термін «банальність зла». Її судження включає два головні аспекти: моральний, що розкриває сутність Ейхмана як злочинця, та законодавчий, що вказує на появу нового злочину та необхідність нового типу відповідальності.

З появою нового терміну «банальність зла» Ганна Арендт вказала на необхідність нового мовного словника для осмислення певних подій минулого. Адже назвати щось означає не просто осмислити, але й сконструювати певну суспільну реальність.

### **Продуктивна уява як основа формування морального досвіду**

Розповідь має беззаперечну значущість для тих, хто її розповідає чи сприймає. Проте в межах даної роботи важливо пояснити, чому саме історія чи розповідь можуть слугувати основою для подальшого формування рефлексивного судження.

Причиною тому є той факт, що естетичне сприйняття базується на продуктивній уяві, що здатна творити не лише естетичний, але й моральний досвід. Саме ця здатність, як надалі буде видно, робить певну історію

експресивною у моральному сенсі. Суть цієї експресивності – у вираженні таких моментів досвіду, що не піддаються повному або частковому розумінню в межах існуючих понять.

Завдяки продуктивній уяві з'являється можливість виразити невиразиме. Невиразиме – це розрив між тим, що є та може бути вираженим. Перекрити цю прогалину можна лише завдяки образу, продукованому вільною грою уяви. Саму у такому випадку весь експресивний потенціал естетичного образу постає у дії.

Саме завдяки продуктивній уяві у мові з'являються нові метафори, а розказані історії формують та змінюють моральну свідомість суспільства. Тому можна припустити, що саме розповіді формують логічний місток між розумінням, продуктивною уявою та експресивними засобами мови.

Саме спроби подібної моральної концептуалізації характеризує апеляція до невиразимого та здатності його трансформації та вираження завдяки окремим історіям. Важливо наголосити, що не кожна історія здатна прояснити зв'язок між моральним та естетичним. Будь-яка історія, яка претендує на цю роль, має пройти випробовування власної валідності у публічному просторі. Лише тоді вона зможе набути статусу морального фільтру – межової ланки у процесі реконструкції зла на історичному тлі.

Тому так важливо прослідкувати роль рефлексивного судження, в межах якого кореляція між окремою історією та моральним розумінням можлива взагалі. Рефлексивне судження завжди апелює до сфери як морального, так і естетичного з метою інтерпретувати злі вчинки.

Кант та Арндт по-різному бачили роль та значення рефлексивного судження як засобу формування морального знання. Як стверджує Генрі Елісон, першим досягненням Канта на ниві естетики була саме здатність до смакових вподобань, що властива кожній людині. Наступне – *common sense* як основа інтерсуб'єктивного досвіду. І третій момент – продуктивна здатність уяви.

Генрі Елісон зазначає з цього приводу: «вільна гра продуктивної уяви поєднує надчуттєве з багатством та різноманіттям чуттєвого досвіду. Це мало

що додає до логічної форми знання, але значно розширює естетичний досвід, пов'язуючи поняття надчуттєвого із чуттєвим на асоціативній основі. Це надає змогу розширити мислення...» [86; 257].

На думку Канта, така здатність уяви у сфері естетичного здатна продукувати не лише аналогії, але й розширювати досвід, отриманий в результаті синтетичних суджень. Відкриття Кантом продуктивної функції уяви стало справжнім Коперніканським переворотом у світі знання. Адже до Канта за уявою закріплювалася лише здатність до мімезису, тобто простого відтворення того, що раніше було сприйнятим.

В естетиці Канта уява постає як незалежна здатність. Основа її незалежності – свобода. Адже якщо в процесі когніції уява завжди підпорядкована правилам розсудку, то в естетиці вона є незалежною, перебуваючи у гармонії із розсудком. Саме ця гармонія і є основою для почуття задоволення від споглядання прекрасного.

Говорячи про зв'язок естетичного та морального, Кант робив акцент саме на понятті «зразковості». В естетичній теорії даний термін виступає у позитивному контексті, оскільки Кант базував його на ідеї прекрасного як ідеалу.

Проте в контексті розгляду зла, важливо показати можливість й негативного зразка. Це досягається завдяки більш розширеному розумінню уяви. В межах даної роботи уява буде не лише здатністю продукувати образи, але й джерелом появи нових моральних смислів у мові. Завдяки такій здатності уяви, процес та результат рефлексивного судження набуває ознак лінгвістичної інновації.

Саме розуміння рефлексивного судження як лінгвістичної інновації надасть змогу продемонструвати особливості моральної концептуалізації та усвідомлення злих вчинків, а також процесів, що за цим стоять.

Тому важливий акцент необхідно зробити саме на уяві як головній продуктивній силі, межовій ланці між розумінням та різноманіттям чуттєвих даностей. Адже за Кантом продуктивний синтез уяви може бути досягнутий

лише завдяки гармонійному поєднанню чуттєвості та розуміння.

Уява виступає як поєднуючи ланка між естетичним та моральним, коли сила думки намагається зрозуміти «невимовне» людської поведінки. Завдяки застосуванню естетичних засобів з'являються нові моральні смисли. Це процес вільної гри чуттєвості та уяви, що дозволяє по-новому поглянути на події минулого та артикулювати нові смисли. Тобто естетична та моральна сфери можуть взаємодіяти завдяки продуктивній силі уяви.

Це досягається завдяки креативній здатності уяви, яка в сфері естетики не підпорядкована розсудку, а навпаки, грає за власними правилами. Результатом такої гри стає смислове доповнення подій минулого у світі інтерсуб'єктивної легітимації нового морального значення.

Поєднуючи старі смисли з новими у світлі нових подій та тенденцій, з'являється можливість розширити наявний досвід із застосуванням нових слів, метафор. Тому рефлексивне судження завжди віддзеркалює процес усвідомлення злого вчинку та його колективної історичної реконструкції у публічному світі.

Особливу роль у трансформативній силі уяви відіграють саме естетичні ідеї. Оскільки з їх допомогою, уява завжди має новий матеріал для розширення досвіду. «Естетичні ідеї можуть розширювати досвід за умови їх презентації у публічному світі» [168; 67]. Більш того, естетичні ідеї не лише дозволяють розширити наявні концепти, але й слугують засобами інтерпретації дійсності. Адже вільна гра уяви дозволяє по-новому поглянути на здійснені вчинки.

«Естетичні ідеї здатні надати нове моральне значення досвіду» [71; 122]. Більш того, Кант взагалі зміг поєднати естетичне сприйняття із здатністю судження саме завдяки «представленню естетичних ідей символічній презентації ідей розуму».

В рамках даної роботи естетичні ідеї є ілюстрацією того факту, що будь-який досвід може бути представлений вербально. Це добре видно на прикладі ідеї генія у Канта. Адже саме геній здатен виразити невиразиме, тим самим, надавши йому інтерсуб'єктивного характеру.

Отже, уява, що функціонує між естетичною ідеєю та невиразимістю піднесеного, набуває не лише продуктивного, але й експресивного характеру у вигляді лінгвістичної інновації – слова, терміну. «Уява продукує естетичну ідею, що слугує апроксимацією тотальності розуму» [176;123].

### **3.2. Моральний досвід ХХ сторіччя:**

#### **рецепція травматичного досвіду в межах рефлексивного судження**

#### **Рецепція теорії рефлексивного судження в межах філософії Ганни**

#### **Арендт**

Ганна Арендт вважається автором власної теорії судження – з точки зору активного діяча та неупередженого споглядача. Її неодноразово критикували за подібну роздвоєність та суперечність власної теорії.

В рамках даної роботи важливо не стільки проаналізувати досягнення науковиці, скільки виявити важливі моменти її теорії, що здатні слугувати для оцінки та переосмислення подій минулого:

1. Показати, що теорія судження Ганни Арендт лежить на перехресті поглядів Мартіна Гайдеггера та Вальтера Беньяміна – головних вчителів Ганни Арендт.

2. Роль та значення поняття лінгвістичної інновації в межах теорії Ганни Арендт та її розуміння історичності як основи формування поняття «негативного прикладу» в рамках теорії судження.

3. Показати, що розрізненість судження діяча та споглядача може набути єдності у публічній сфері, а сама різниця між ними зникає у світлі лінгвістичного підходу.

Перш за все, важливо прослідкувати значення історика як судді та розповіді як знаряддя в межах формування рефлексивного судження. Більш того, необхідно виявити роль політичного та морального судження як двох сторін одного й того ж процесу – процесу осмислення подій минулого та їх критичної переоцінки.

«Якщо ми поглянемо на її (Ганни Арендт) розуміння публічної сфери, то

стає зрозумілою єдність цих трьох концептів. Для Ганни Арендт написана історія мала б невелике значення без оцінки спостерігача» [90; 133].

Невипадково Ганна Арендт розпочинає свою роботу «Життя Духу», цитуючи відомого політичного діяча Марка Порція Катона: «ніколи я не буваю більш самотнім, ніж наодинці із собою, ніколи я не буваю більш активним, ніж у бездіянні» [96; 216]. У данному випадку, Ганна Арендт апелює до слів відомого політика з метою вказати на роль та значення справжнього історика в процесі концептуалізації досвіду минулих років.

Для вченої справжній історик не виступає простим систематизатором подій, для неї – це поет. Вчена пояснює свою позицію, апелюючи до етимології слова «історик». У «Гомерівській традиції» власне термін «історія» означає судити та давати оцінку. А саме грецьке слово «*historein*» означає «зрозуміти порядок, щоб розповісти, як все було насправді» [96; 216].

Тому Ганна Арендт робить висновок: якщо судження – це наша здатність до концептуалізації минулого, тоді роль історика полягає в оцінці минулого, формуванні власного правомірного судження.

Проте актуальним лишається питання, яким чином поет чи оповідач може стати істориком. Ганна Арендт з цього приводу зазначає, що поет чи бард не просто розповідає, але й робить історію, доповнює її власним розумінням. Для Ганни Арендт історія ніколи не може бути простим переказом. Така ідея відсилає до розуміння розповіді, окремої історії як знаряддя для формування судження.

Проте істинне значення спостерігача для Ганни Арендт полягає не у здатності винести судження, але у здатності надати важливий етичний вимір, який надалі матиме значення моральної норми – увляння щодо соціально доброго та поганого.

«Хто безсмертний – діяч чи спостерігач?» [96; 133]. Хоча Ганна Арендт ніколи не дає конкретну відповідь, проте вона згодна із словами Фукідіда: «відповідь криється у «вічних пам'ятниках» – історіях, що ми залишаємо після себе» [96; 133].

Разом з Фукідієм Ганна Арендт звертається до іншого типу історика – Вальтера Беньяміна. Такі визначні дослідники доробку науковиці як Рональд Бейнер та Сейла Бенхабіб неодноразово наголошували на ролі та значенні Беньяміна у становленні політичної теорії Ганни Арендт.

У його творчості увагу науковиці привертає критика розуміння історії як прогресу, інтерпретація моральної ролі історика та значний акцент на силі та значенні самої розповіді. Всі ці концепти Беньяміна наштовхнули її на необхідність осмислення морального значення історії та поєднання критичного мислення із здатністю судження у єдиний процес усвідомлення та оцінки скоєного.

Ганна Арендт досягає мети, демонструючи, що саме історик завдяки альтернативним засобам вираження здатен показати широкій публіці моральний аспект скоєного та створити публічний простір для колективного осмислення.

Для того, щоб «розпочати», необхідно усвідомити скоєне. Тому Ганна Арендт з такою силою наголошує саме на рефлексивному судженні, яке лише після колективної рецепції у публічному просторі, набуває валідності та стає результатом оцінки та усвідомлення подій минулого.

Завдяки доробку Беньяміна Ганна Арендт переосмислила й розуміння мови Гайдеггером. Адже саме з творчості останнього вона запозичила таку характеристику як експресивність мови та її метафоричний характер. Тому Ганна Арендт наголошує, що саме поетична мова здатна доповнити теорію судження, надаючи змогу виразити невимовне.

Ганна Арендт зазначає з цього приводу: «У Беньяміна істина з'являється лише мимохідь, у Гайдеггера це просвітлення, що змінюється метафорою, «звучанням тиші» [96; 122].

Ганна Арендт доповнює поетичне розуміння мови Беньяміном експресивністю мови Мартіна Гайдеггера. Для Арендт, Беньямін постає істориком та критиком свого часу, справжнім «ловцем перлів», що практикує рефлексивне судження наперекір існуючій традиції.

Роль Беньяміна для Ганни Арендт є особливо показовою у тому сенсі, що

трагічність минулого може бути усвідомленою та вираженою в естетичному образі. Мова йде про аналіз Беньяміном відомої картини Клеє «Angelus Novus».

На зображенні ангел – ангел історії, чия спина обернена у майбутнє, а лице – у минуле. Підхоплений сильним вітром прогресу історії, ангел вбачає у минулому лише уламки, сльози та кров, але силами вітру його відкидає у майбутнє. За допомогою такого образу Беньямін створив свого ангела історії, який поєднує минуле та майбутнє своєю присутністю у теперішньому. А теперішнє – це простір для оцінок, усвідомлення та змін, спрямованих на майбутнє.

Беньямін наголошує на моральному аспекті минулого та розповіді, тим самим поєднуючи у єдиний логічний ланцюг розповідь та судження. Образ ангела історії – це образ відповідальності, що лежить важким тягарем на плечах кожного. Саме завдяки такій естетичній експресивності створеного образу, образу-метафори, Ганна Арендт називає Беньяміна не теоретиком, а поетом, автором «метафоричної інновації».

В есе «Ловець перлів» Ганна Арендт описує постать Беньяміна як людини, що шукає нових способів та шляхів роботи зі спадком минулого. Цікаво, що Беньямін, як колись Кант, вибирає сферу естетики для пошуку свого методу. Для Беньяміна – це цитата, збиранню яких він присвятив власне життя.

Бажання вченого порвати з традицією та знайти якісно нові форми словесного вираження наближають його до Гайдеггера. В образі ловця перлів Ганна Арендт додає до доробку Беньяміна експресивності мови Мартіна Гайдеггера. Вона пояснює, що Беньямін не просто цитує, він називає, «цитувати означає іменувати, і для Беньяміна істину на денне світло виводить радше ім'я, ніж мова» [9; 240].

Для Беньяміна мова пов'язана з певним типом одкровення, як у Гайдеггера із просвітленням, оскільки обидва розуміють мову як поетичний феномен.

Очевидно, що розуміння історії Беньяміном дуже близьке до бачення Ганни Арендт. Достатньо лише згадати парабулу Кафки, яку Ганна Арендт використовує у збірнику «Між минулим та майбутнім». Мова йде про

теперішнє, як поєднуючу ланку, як місток між минулим та майбутнім. Це погляд, що поєднує минуле та майбутнє в руках справжнього історика.

Для Ганни Арендт даний тезис набуває відтінку імперативу: ми завжди повертаємося у минуле, щоб побудувати краще майбутнє. Це головний відправний пункт, де розкривається моральна роль історика. Минуле постає завжди відкритим процесом реконструкції та повторної оцінки у світлі подій сучасного.

Формуючи судження, історик має виконати дві задачі: по-перше, вшанувати пам'ять тих, хто зник назавжди, а по-друге, виразити їх біль та страждання, зробити цей пласт інформації загальнодоступним для подальшої дискусії. У цьому розумінні, історик діє як кантівський геній, виражаючи невимовне.

Зараз розуміння історика Арендт постає у зв'язку із кантівською уявою та її здатністю до вільної гри. Поряд з естетичною експресивністю з'являється й моральний аспект як необхідність виразити позицію тих, хто назавжди покинув суспільний світ.

Ганна Арендт змогла побудувати власну теорію судження саме завдяки тісному зв'язку з історією. Кожен історичний момент постає перед очима історика в особливому світлі – світлі власної унікальності. Лише рефлексивне судження у цьому сенсі здатне надати практичний приклад, оскільки практика, а не готова теорія, є відправним пунктом такого судження.

«Лише рефлексивне судження апелює до поняття «приклад» [169; 87]. Особливу наглядність приклад набуває у Канта в межах його естетичного вчення. Проте у кантівському доробку приклад постає у позитивному сенсі як прекрасне, як приклад прекрасного. Ганна Арендт трансформує цю позитивність у світлі негативному. Вона показує, що взірцевими можуть бути не лише позитивні форми, але й негативні, тим самим апелюючи до ідеї піднесеного.

Історик розуміє та виражає минуле у негативних формах взірцевості, адже негативний приклад набуває особливої моральної сили як образ того, що більше ніколи не має повторюватися.

Простір теперішнього постає для Ганни Арендт як певний вимір історичного, де оповідь та судження співпадають. Адже винести судження рівноцінно апеляції до минулого, його переосмислення у світлі сучасності.

І саме конкретна оповідь постає для Арендт та Беньяміна як найкращий засіб подібного переосмислення. Для Беньяміна розповідь є найкращим джерелом колективної пам'яті, адже саме історія найкраще закарбовується у свідомості людини. Її мало зрозуміти, її треба пропустити крізь себе, розповісти знову, бо лише у розповіді вона «живе». «... історія здатна зберігати свою експресивну силу довгий час» [118; 89].

Арендт погоджується з Беньяміном у тому, що розповідаючи історію того, кого з нами вже ніколи не буде, ми відсилаємо до позиції того іншого, його історії, життя, пам'яті про нього. Цей простір колективної свідомості набуває моральних ознак, сягає статусу морального фільтру, взірця того, що не має більше повторитися.

Сила історії – у здатності повернути до життя жертв. Лише пам'ятаючи, можна полегшити тиск минулого та звільнитися від його кошмарів.

Судження базується для Ганни Арендт саме на цій здатності враховувати присутність інших – уяві. З цієї причини науковиця неодноразово цитує у власних творах «Критику здатності судження» Канта. Адже для Канта уява завжди була основою інтерсуб'єктивності.

Спільне відчуття або «*sensus communis*» базується саме на вмінні враховувати той факт, що суспільство та світ є спільним середовищем співіснування для спільноти людей.

Більш того, якщо поглянути на категоричний імператив Канта – основу основ його моральної філософії, то очевидним стає, що основою моралі також є врахування точок зору та поглядів інших людей: роби так, щоб максима твоєї волі могла стати всезагальним законом.

Апелюючи до естетичної філософії Канта, Ганна Арендт намагається виявити зв'язок між етикою та естетикою. Факт «політизації» естетичних поглядів Канта Ганною Арендт є не чим іншим як встановленням моральної

складової його естетичного доробку.

«Кантівське розуміння уяви дозволяє Ганні Арендт трансформувати теорію рефлексивного судження завдяки застосуванню інтерсуб'єктивного концепту «sensus communis» [169; 90].

Тому для Арендт таким важливим є поняття публічного простору як місця кристалізації суспільних цінностей. Адже саме обговорення того, що сталося, є головним мотивом трансформації суспільного життя.

Ганна Арендт апелює до постаті Беняміна із-за його концепту «поетичного судді», а до Сократа як до вільно мислячого філософа. Останній є для неї взірцем критичного мислення – мислення повної деструкції традиції, необхідного елементу справжнього рефлексивного судження в епоху, коли наявні стандарти та орієнтири вже не діють.

«Мислення готує до судження у негативному сенсі, воно звільняє від встановлених правил та стереотипів на шляху до судження...» [193; 89].

Для Ганни Арендт мислення та судження – дві взаємопов'язані здатності, що маніфестують себе у зовнішньому світі як моральна здатність відрізнити правильне від неправильного, прекрасне від потворного.

Сократ висловив власну позицію, судження, за що поплатився своїм життям. Але саме історія про нього, розповідь у публічному світі створила простір колективної пам'яті про здобутки великого античного філософа.

Саме це нагадує справжню роль оповіді як медіатора між споглядачами та очевидцями. Саме на цій межі відбувається побудова спільного світу, де політичне судження стає дією.

Сократ є взірцевою постаттю, і через його приклад й сьогодні досягають моральне значення його ж судження. Недіяння філософа стало справжньою дією – внеском у формування світової філософії та моральності. А моральне значення його судження розкривається через власний приклад мислителя як людини та особистості.

Саме поняття прикладу є одним із ключових для Ганни Арендт у її розумінні зла. Ганна Арендт зазначає, що поняття прикладу присутнє завжди,

коли мова йде про судження, чи то логічне, чи то рефлексивне. Питання ролі та значення схеми як у когнітивній філософії, так й в естетиці Канта, є досить неоднозначним. А в інтерпретації Ганни Арендт викликає ще більше проблем та запитань.

Концепт мови, частково запозичений із філософії Гайдеггера, дозволив Ганні Арендт відновити роль та значення автономного мислення, тобто судження як здатності по-новому оцінювати явища довкілля.

Далі, здатність лінгвістичного вираження символів та образів дозволяє науковиці розвинути власну теорію рефлексивного судження. Її головною складовою є насилля над мовними стереотипами. Мається на увазі, здатність надавати звичним словоформам нового семантичного значення. Останнє ж має викликати семантичний шок, змушуючи по-іншому дивитися на справи суспільного світу.

Прикладом такого семантичного шоку може бути шквал нищівної критики у бік науковиці після виходу у світ книги «Банальність зла». Ганна Арендт назвала банальним абсолютно екстраординарний випадок зла у світовій практиці. Спокійно відправляти на смерть мільйони людей – це не банальний вчинок за своєю суттю. Проте «семантичний маневр» Арендт прикув увагу багатьох мислителів до цього випадку, а сам Ейхман став прикладом нового типу зла.

Як через приклад Сократа розкривалося моральне значення його судження, так само через приклад Ейхмана розкривається моральна оцінка подій ХХ сторіччя. Його постать стала взірцевою, а сам він – символом «банальності зла».

Насправді, застосування естетичних засобів мовного вираження, тобто експресивність мови, – це здатність публічно представити істинну справу речей, а семантичний шок – це поштовх до загальної дискусії, що провокує критичне мислення у суспільстві.

Тому необхідність трансформації існуючих словоформ та набуття ними нових семантичних значень – це потреба певного соціального контексту. Це

необхідність лінгвістичної концептуалізації нових явищ суспільного життя. На цьому етапі судження співпадає з дією, адже трансформувати лінгвістично означає змінити суспільний лад. Тому тут Ганна Арендт каже про судження як про дію, тим самим знімаючи вічний розрив між теорією дії та теорією судження.

Так, назвавши події ХХ сторіччя тоталітарними, Ганна Арендт вказала на нове значення та смисл жорстокості. Негативні приклади тоталітаризму привели вчену до розуміння тоталітарності як систематичного методу знищення людства.

Більш того, певні вчинки, що стали завдяки їй взірцевими у негативному сенсі, змінили особливості моральної оцінки та семантичного навантаження навіть деяких традиційних моральних термінів.

Наприклад, більшість термінів як «концентраційний табір», «винищення» змінили своє первинне значення після закінчення війни. Адже історії очевидців та жертв надали основу для ресигніфікації старих смислів з урахуванням точки зору не тільки зловмисника, але й постраждалої сторони.

Ганна Арендт протягом власного філософського шляху надає двояку інтерпретацію зла. Першим прикладом її рефлексивного судження стає робота «Джерела тоталітаризму», де досліджується історична канва та тоталітарні засоби знищення людської індивідуальності.

Другий крок – книга «Банальність зла», де Ганна Арендт розкриває незначущість особистості одно з найвіртуозніших зловмисників століття.

Таким чином, Ганна Арендт розуміє розповідь очевидця чи жертви як засіб формування суспільної самосвідомості. Задача справжнього історика схожа з генієм Канта – виразити та зробити загальнодоступним для більшості те, що здається невимовним пересічній людині. Судження спостерігача – це є дія, дія у тому сенсі, що це є вибір моральних рамок для розгляду певного питання.

Все це необхідно задля того, щоб певні події минулого ніколи не повторилися у майбутньому. І саме колективна пам'ять, спільний політичний простір здатні стати запорукою безпеки.

### **Мораль та політика: «навчаємося з досвіду катастроф»**

Юрген Габермас один з небагатьох мислителів сучасності, який за прикладом Ганни Арендт намагався концептуалізувати проблему зла засобами рефлексивного судження. Безумовно, моральне питання у такому ракурсі постає в рамках його філософського доробку несамоочевидним.

Проте безпосередня участь вченого у історичному диспуті 1986 року, а потім його полеміка щодо книги Деніеля Голдхагена «Добровільні виконавці волі Гітлера» продемонстрували значну стурбованість Габермаса темою масових вбивств євреїв та питанням концептуалізації подібних злочинів.

Подібний акцент на точці зору Габермаса полягає у його постметафізичному підході, де головним засобом вченого був публічний диспут та рефлексивне судження. А основною тезою дискусії – усвідомлення наслідків трагедії та необхідності відновлення відповідальності за злочини минулого, оскільки саме відповідальність може стати перепорою до їх повторення у майбутньому.

«Серцевиною всіх його ідей щодо моралі та політики є концепт «навчання з досвіду катастроф» як нового засобу переосмислення моральних та політичних суджень суспільства» [169; 100].

У процесі такого переосмислення першочерговим є визнання морального злочину, а далі – колективний консенсус щодо юридичних засобів покарання та подальшого попередження аналогічних трагедій.

Саме погляди Юргена Габермаса дозволяють переосмислити проблему зла з постметафізичної точки зору.

Як вже зазначалося, однією з найголовніших його робіт є стаття «Вчимося з досвіду катастроф: короткий екскурс щодо подій ХХ сторіччя», в межах якої Габермас розкриває справжню значимість минулого та його вплив на формування майбутнього.

Вчений зазначає, що в процесі аналізу Голокосту багато було сказано про деструктивний характер ХХ століття. Проте подібна деструкція стала основою також для побудови нового, а саме, нормативного базису міжнародного

законодавства. Судовий процес у Нюрнберзі засвідчив початок «юридичної та правової революції».

Габермас не захищає злочини ХХ століття, проте наголошує на тому, що вони мають бути покарані. Але офіційне покарання – це завжди транзитивний процес від сфери моралі та публічної оцінки до сфери легітимного законодавства, тобто юридичної. І цей перехід має бути здійснений.

Мотивацією до цього шляху часто бувають сумні трагедії, які вимагають від кожного відповідальності за те, щоб певні події більше ніколи не повторювалися. Тому Габермас по-своєму аналізує події ХХ століття, вказуючи не тільки на деструктивні елементи цієї епохи, але й її конститутивні складові.

На його думку, у суспільстві відбулися нові трансформації, завдяки трьом подіям:

- холодна війна;
- деколонізація;
- громадянське суспільство.

Так, з появою ядерної зброї з'явився і новий тип відповідальності – відповідальності у глобальному сенсі. Далі, змінилася політична карта світу, коли колишні колонії здобули незалежність завдяки міжнародним законам. Ще однією важливою соціальною інновацією стала імплементація демократичних прав та свобод завдяки організації роботи урядової поліції.

ХХ сторіччя для Габермаса – це епоха контрастів, де найяскравіше видно його діалектику «світла та тіні». Її суть полягає у тому, що морально усвідомлюючи минуле, ми готуємо основу для побудови кращого майбутнього. І саме закон допомагає встановити справедливість, перевести відповідальність від усвідомлення до чинної імплементації у суспільстві.

Моральне та політичне судження – це два різні, але й залежні, рівні оцінки дійсності. Однак результатом їх взаємодії стає закон. Отже, моральна оцінка злочиння має бути переведена на рівень типологізованого злочину, тобто злочину, за яким встановлене відповідне покарання.

Габермас вказує, що для артикулювання судження як морального, так і політичного, необхідні:

- думка інтелектуалів;
- історичні факти та їх інтерпретація очевидцями;
- відкриті дебати у публічному просторі.

Інтелектуалам Габермас надає особливу увагу, оскільки саме їх роль полягає в артикулюванні проблеми. Серед відомих історичних прикладів Габермас наводить відомий лист Еміля Золя «Я звинувачую», в якому автор звинуватив французьку владу в антисемітизмі та навмисній постановці справи Дрейфуса – французького офіцера, звинуваченого у шпіонажі на користь Німеччини.

Прикладом публічних дебатів щодо певних подій минулого можуть слугувати історичні дебати, в яких Юрген Габермас брав безпосередню участь. У 1986 році вчений опублікував у газеті «Час» свою думку щодо поглядів істориків, зокрема Ернста Нолта, Андреаса Хілгрубера та Мікаеля Стурмера.

Габермас виступив із критикою їхньою спроби виправдати німецьке минуле щодо питання Голокосту. Вчений наголошував на унікальності власне німецької ролі у тому, що сталося, необхідності усвідомлення відповідальності та її правової імплементації.

У статті «Публічне застосування історії» Габермас вживає поняття «історична самосвідомість», розуміючи під даним терміном не просто необхідність відповідальності за події минулого, але й колективної трансформації суспільства таким чином, щоб унеможливити певні трагедії у майбутньому.

Для Габермаса «навчання з досвіду катастроф» є не чим іншим як переоцінкою історичних фактів минулого у новому ракурсі як засіб самотрансформації суспільства на краще.

Прикладом такої трансформації суспільства можуть стати дебати щодо книги Голдхагена «Добровільні виконавці волі Гітлера». Ця книга, що вперше

вийшла в Америці, стала об'єктом нищівної критики німецьких інтелектуалів, проте саме ця критика принесла їй світову славу.

Причиною нападів стали неоднозначні погляди автора, який стверджував, що німці цілком свідомо йшли на вбивство євреїв. Більш того, певне «зерно антисемітизму» було закладене в їх культурній традиції ще з часів Середньовіччя.

Саме тому у німецькій свідомості тих часів вбивство єврея не прирівнювалося до злочину, а звичайні німці з легкістю погоджувалися на подібне кровопролиття.

Подібні погляди, особливо після історичних дебатів 1986 року та марних спроб істориків «відбілити» німецьке минуле, цілком зрозуміло, викликали непорозуміння позиції автора у суспільстві.

Адже Голдхаген не просто звинувачував німецьких людей у вбивстві, а позиціонував їх як цілком свідомих та добре продуманих вбивць, що підійшли до питання етнічної чистки дуже технічно.

Габермас був одним з небагатьох мислителів, хто не поділяв критичний наступ на Голдхагена. Насправді, Габермас зовсім не відстоював навіть головний тезис книги автора. Його більше хвилювала етична складова, тобто те, чого саме навчать описані події та їх подібна інтерпретація європейське суспільство.

У своїй статті «Публічне використання історії» Габермас побіжно згадує про Голдхагена, вказуючи, що для нього самого важливий не стільки зміст книги, скільки публічна реакція на неї всього суспільства. Адже саме через публічний простір конституюються зміни.

Публічна переоцінка подій минулого у світлі сучасних змін надає змогу змінити майбутнє. Марія Піа Лара називає цей процес «меморіальними баталіями» (memory wars) [169; 108]. Їх суть полягає не лише у пам'яті про минуле, але й постійному його переосмисленні, з метою знайти нові уроки сучасності. Габермас стверджує, що то є постійний процес, який ніколи не закінчується – процес рефлексії.

І книга Голдхагена є для Габермаса яскравим прикладом того як історія, що набула сотні схожих трактувань, оживає десятки років опісля завдяки новітньому погляду мислителя.

Саме завдяки поєднанню історичної свідомості та моральних, політичних суджень кожен громадянин починає розуміти нормативне значення таких понять як «відповідальність», «свобода вибору».

Більш того, для Габермаса книга Голдхагена є також чудовою нагодою для колективної критики традицій. Адже Голдхаген вказав, що німецькі громадяни робили власний вибір щодо вбивства євреїв цілком свідомо та спиралися у своєму виборі на пануючі стереотипи та традиції.

Саме сліпе покладання на традицію стало перепорою для німецьких громадян до критичного осмислення дійсності. На думку Габермаса, ХХ сторіччя стало прикладом того, що всі пануючі традиції мають бути критично осмислені у публічному просторі, оскільки переосмислення – це єдиний шлях до іншого майбутнього.

### **3.3. Рефлексивне судження: практичний аспект**

Відомо, що розрізнення рефлексивного та логічного судження належить І. Канту. Якщо рефлексивне судження рухається від конкретного, то логічне вимагає обов'язкової першопочаткової генералізації – наявності відповідного поняття, під яке можна підвести чуттєве різноманіття світу.

В межах даного дослідження важливо показати не лише особливості теорії рефлексивного судження, але й практику її застосування. Лише у практичному контексті можливо зрозуміти різницю між логічним та рефлексивним варіантами судження.

Тому до розгляду буде представлено дві роботи. Перша належить винятковому свідку подій Голокосту – італійському письменнику Прімо Леві, чия робота «Потоплені та врятовані» стала взірцем рефлексивного судження.

На протипагу цій праці буде представлений аналіз особливостей формування логічного судження в рамках роботи італійського філософа

Джорджо Агамбена «Що залишиться після Освенциму: архів та свідок».

Обидва автори аналізують моральні питання доби масових вбивств та терору. Проте кожен вибирає власний шлях аналізу, приходячи й до різних висновків та вчинків.

Прімо Леві закінчує життя самогубством, не знаходячи мотиву безпідставної жорстокості німецьких вояків тієї доби, а Джорджо Агамбен акцентує на шляху генералізації, де надмірна жорстокість, втрата людяності та антигуманістичні цінності стають характеристикою всієї епохи модерну в рамках його теорії біополітики.

Агамбен перетворює унікальний досвід Леві на основу для власного узагальнення, підводячи безпрецедентні факти жорстокості під загальні категорії власної теорії біополітики.

Тому важливо проаналізувати взаємну кореляцію творчості цих двох авторів, щоб проілюструвати справжнє моральне значення рефлексивного судження. Рефлексивне судження завжди включає певний елемент ретроспекції – погляд на події, що сталися у минулому.

Проте це не простий спогад, а спосіб зрозуміти смисл скоєного. Тому рефлексивне судження завжди впередбачає моральну складову. Так, Ганна Арендт, розуміючи значущість сили такого судження, започаткувала концепт «опанування минулого» (mastering the past).

Даний концепт віддзеркалює динаміку публічної сфери у відношеннях «історія – читач», «смысл – історична значущість». Кристалізація такого розуміння можлива лише у сфері публічного за умови формування колективної оцінки та взаємного обміну думками. Адже публічний простір – це колективна пам'ять про тих, хто вже пішов.

### **Історія справжнього свідка — Прімо Леві**

З цієї точки зору вклад Прімо Леві неоціненний. Оскільки його історія – це не просто історія історика, але історія справжнього свідка. Його судження – це наратив, це розповідь власного досвіду перебування у концентраційному таборі.

Леві називають особливим свідком тому, що у його роботах відсутня злість, емоційність та ресентимент. Головна мета автора – розповісти. Це дуже показова характеристика, оскільки саме розповідь, на думку Леві, є найстрашнішою зброєю проти нацизму.

Леві оцінює діяльність Третього Рейху як «боротьбу проти пам'яті» [69; 25]. Фашистський режим не просто організував систему масових вбивств, але й сподівався залишити скоєне непоміченим у світовому суспільстві.

Тому Леві вважає власною метою не просто розповідь про свій досвід, але розкриття моральної глибини подій Голокосту. На противагу більшості тих євреїв, що змогли пережити ті страшні часи, Леві констатує пізнанність та можливість моральної концептуалізації подій ХХ сторіччя за допомогою символічних засобів мови. «Нам необхідно звести пізнання до певної схеми: в процесі еволюції ми розробили для цього ідеальні засоби – мова та мислення» [69; 36].

Як свідок, Прімо Леві концентрує увагу на головній характеристиці концентраційного табору та фашистського режиму – знищення людської індивідуальності та взаємної соціальної солідарності навіть серед самих жертв. На цій же характеристиці неодноразово наголошувала Ганна Арендт та Габермас, вказуючи, що ціллю Третього рейху була інструменталізація полонених та євреїв.

Знищення людського в людині – головний метод нацистського впливу. Спроби описати та дати моральну оцінку подіям ХХ сторіччя змусили багатьох мислителів, наприклад, Т. Адорно, визнати їх моральну непізнанність. Причиною тому – спроби концептуалізації в рамках відпрацьованих категорій абсолютного добра та зла.

Так, з цієї причини робота Ганни Арендт «Банальність зла» викликала шквалт нищівної критики та звинувачень у антисемітизмі. Найяскравішим прикладом такої критики та марної спроби визнання подій Голокосту радикально-непізнаними є рецензія єврейського філософа Гершома Шолема до книги «Банальність зла».

На протипагу більшості, Прімо Леві наголошував на необхідності зміни підходу до проблеми осмислення минулого. Вершиною його рефлексивного судження став новий концепт «сірої зони», де не діють правила «чорно-білої моралі», де очевидна межа між абсолютно добрим та злим стирається, де навіть не зрозуміло до кінця, хто жертва, а хто палач. Такою сірою зоною і був табір.

В сірій зоні панує тотальна корупція, що знищує моральну ідентичність людини. Сіра зона ґрунтується на трьох базових принципах:

1. Зникнення чіткої грані між зловмисником та жертвою
2. Навмисна корупція жертв з метою появи в них почуття вини
3. Чим більше насилля – тим краща співпраця з боку жертв

Леві наголошує на тому факті, що життя у таборі було зведене до тваринного рівня. Фізичні необхідності виключали будь-який процес мислення. «Голод, холод... звели можливість морального вибору до нуля» [69; 60]. Леві наголошує, що в подібній ситуації неможливо усвідомлювати власне місце. А тому краще не поспішати із узагальненням, краще звернути увагу на конкретну історію.

Тому Леві неодноразово приводить приклади багатьох історій тих євреїв та інших полонених табору, які були із ним поруч. Чого лише варта розповідь про Хаїма Румковського – єврея, який майже став управлінцем гетто, проте колабораціонізм не врятував і його від смерті у газовій камері.

Приклад Румковського є показовим, наголошує Леві, а його історія взірцевою. Його історія – це моральний урок, основа для рефлексивного судження та публічної дискусії, де кристалізуються цінності та усвідомлюється той факт, що подібний Румковський є у кожному з нас.

Ймовірно, це одна з причин суїциду Прімо Леві, адже на його думку, у таборі виживали лише найгірші, кращі помирали. «Виживали егоїсти, колаборанти, жорстокі...» [69; 82].

З цієї точки зору, дуже проблематичним видається розуміння Прімо Леві поняття «свідок». Для нього справжній свідок – це не той, хто вижив у таборі і здатен розповісти про власний досвід сьогодні. Свідок – це той, хто загинув, бо

гинули найкращі – «мусульмани». На табірному жаргоні термін «мусульманин» позначав абсолютно деградовану особистість, що втратила власну ідентичність під тиском табірної насилля. Це живий мертваць або, слідуючи назві книжки Леві «Потоплені та врятовані», мова йде про потоплених. Мусульманин – це той, хто потонув. «Термін, що за нормальних умов позначає расову приналежність, тепер був ресемантизований, приведений до нового значення» [169; 124].

Це яскравий приклад лінгвістичного насилля, адже на думку Леві, «людського насилля не буває без насилля лінгвістичного» [94; 97].

### **Джорджо Агамбен: рецепція морального досвіду ХХ сторіччя**

Проте процес публічних дебатів та дискусій ніколи не вичерпується однією історією. Завжди з'являються нові розповіді очевидців, певні історії доповнюються та трансформуються знову і знову. Прикладом такої трансформації, «ремейку» розповіді Прімо Леві є робота італійського вченого Джорджо Агамбена «Що залишиться після Освенциму: архів та свідок».

Агамбен не тільки переказує погляди Леві, в процесі, він формує власне судження в межах наявних категорій біополітики. По суті, погляди Агамбена щодо моральної тематики, зокрема зла, є радикалізацією кантівського естетичного поняття «піднесене», що розуміється як жахливе. Інтерпретація Агамбена руйнує головну тезу Леві: можливість розуміння та концептуалізації минулого, виявлення нового морального досвіду сірої зони, щоб уникнути повторення трагедії масових вбивств у майбутньому.

Категорія піднесеного є моральною радикалізацією, оскільки виключає можливість концептуалізації. Там, де немає розуміння, немає і відповідальності. Тому так важливо знайти спосіб осмислити та артикулювати трагедію ХХ сторіччя.

Цікаво, що Агамбен у своїй роботі також наголошує на необхідності такої артикуляції. Автор виступає проти позиції Адорно, який утверджував неможливість поезії (лінгвістичного вираження) після Освенциму. Проте в

процесі викладу своїх міркувань Агамбен все ж залишається в полоні протиріч, на боці прихильників думки про невиразимість скоєного.

Агамбен цілком коректно розуміє головні поняття Леві – «мусульманин» та «сіра зона» – але наприкінці роботи зводить їх до політичного узагальнення як головної характеристики владного устрою ХХ сторіччя.

Цей момент є ключовим у міркуваннях Агамбена: це перехід від рефлексивного до логічного судження. На цьому етапі автор нівелює значущість свідчень Леві, підкреслюючи пониження як головну характеристику модерної доби. Але це характеристика вирвана із соціально-історичного контексту, екстрапольоване узагальнення певної властивості на всю добу вцілому.

На думку Агамбена, історії по типу Прімо Леві можуть стати вічним та повторюваним «коментарем свідoctва», тому вони потребують концептуальної схеми, в яку можна вписати парадокси невиразимого. Агамбен вбачає у творчості Леві певну лакуну мовчання, яка здатна відкрити темні місця трагедії.

Агамбен робить акцент саме на політичному аспекті справи, для нього Голокост – це не окремі історії очевидців, це невиразимий парадокс, історичний розрив із традицією, політичний колапс. Це «виняткова ситуація» – поняття Карла Шмітта, яке запозичує Агамбен.

Суть виняткової ситуації полягає у тому, що правило стає винятком, а виняток правилом. Прикладом такого стану справ для Агамбена став концентраційний табір.

Більш того, для італійського філософа доба тоталітарних утисків стає символом епохи модерну. Агамбен робить висновок, що Освенцим – це цілком закономірний наслідок модерну, у той час як Леві цілковито наголошував на безпрецедентному характері трагедії.

Шукаючи джерела трагедії у соціально-політичному розвитку справ ХХ сторіччя, Агамбен екстрапольує географічний осередок одного з ключових таборів – Освенцима – на історичну епоху вцілому. Агамбен надає Освенциму нового політичного значення. Більш того, він навіть пропонує відмовитися від традиційної назви «Голокост» чи єврейського аналогу «so'ah», називаючи ці

терміни евфимізмами. На його думку, саме слово «Освенцим» здатне повноцінно описати не тільки період фашизму, але й політичні особливості владних структур всієї модерної епохи.

Очевидно, що така екстраполяція значення окремого географічного осередку не цілу епоху не є виправданою. Бажаючи вловити особливості трагедії ХХ сторіччя, Агамбен навпаки їх стирає та приховує, підлаштовуючи фактаж під загальне поняття.

Більш того, у власному аналізі Агамбен втрачає найголовнішу серцевину проблеми – питання свободи, яку виключають умови життя у сірій зоні. Таким чином, рефлексивне судження Леві додає до проблеми розгляду зла нових сторін: виключення «чорно-білої етики» та необхідність трансформації моральних категорій традиції з метою подальшого переходу від вірної моральної оцінки до легітимного юридичного покарання.

Агамбен же, навпаки, зводить думки Леві до банального узагальнення. «Агамбен втрачає моральну дилему в межах кантівського розуміння свободи вибору; зло постає як результат бруталльної влади» [169; 130].

Цікаво, що Агамбен погоджується з Леві щодо необхідності переосмислення моральних категорій у відповідності до фактажу ХХ сторіччя. Але натомість, не показує як це здійснити, а завершує думку переконанням, що подібні злочини знаходяться за межами людського розуміння, асоціюючи подібне зло з категорією піднесеного у Канта.

Піднесене – це парадоксальний об'єкт, який дозволяє в межах образу у негативній формі побачити вимір невиразимого. Цей момент влучно показаний Ганною Арендт у якості поняття «негативний приклад», що служить образом концептуалізації принципово нового морального феномену для існуючої традиції.

Злочини ХХ сторіччя виявили обмеженість морально-юридичних засобів того часу. Тому проблема усвідомлення того, що сталося, залишалася нагальною не тільки для Леві, але й для Агамбена. Останній погоджується з Леві у тому, що саме мова, артикуляція злочинів століття, має заповнити лакуну

мовчання. Агамбен наголошує на тому факті, що справжні свідки – мусульмани – говорити не можуть, а ті, хто розповідають про трагедію тих часів лише свідчать за тих, кого вже немає. Для Агамбена завжди залишається певна прірва між невимовністю справжнього досвіду мусульманина та свідченням врятованих.

Мусульманин в інтерпретації Агамбена постає у якості піднесеного, що засвідчує існування невимовного самим своїм існуванням. Але парадокс у тому, що репрезентоване неувяне лише укріплюється у його поглядах у власній неувяності, залишаючись трансцендентним надлишком і негативним лімітом уяви.

### Висновки до третього розділу

1. Запропоновано погляд на термін «зло» як специфічний акт людської жорстокості, концептуалізація якого можлива саме на тлі історії. Тобто, зло розуміється як історична реконструкція, що віддзеркалює глибину колективного усвідомлення суспільством характеру певного типу злого вчинку.

2. Процес історичної реконструкції та номіналізації зла завжди залишається відкритим. Саме історичний характер зла обумовлює актуальність постійних спроб представити новий погляд на проблему зла та засобів його концептуалізації. Це можливість ретроспективного погляду на події минулого у світлі сучасного контексту.

3. Моральна свідомість розпочинається із необхідності дати назву – визначити минуле. Назвати, тобто дати ім'я чи семантично окреслити, певне явище дійсності означає зрозуміти його смисл. Конституювання морального смислу злого вчинку є процесом публічних дискусій та осмислень, результатом яких є моральне усвідомлення скоєного.

4. Розповідь як метод формування колективної свідомості щодо моральної оцінки злочиння. Невідоме явище завжди вимагає назви у людській свідомості. Саме цей процес означення є яскравим доказом того, що мова постає певним дзеркалом колективної свідомості. А сама розповідь очевидця — це матеріал для формування нового поняття — типу усвідомлення.

5. Насилля над людиною чи певною групою людей, як вказує досвід ХХ сторіччя, супроводжується насиллям фізичним, моральним та лінгвістичним. Саме мова є одним із засобів конституювання певної соціальної реальності, утвердження та прийняття цінностей.

6. Мова має значний символічний потенціал. Так, окремі розповіді очевидців, художні образи здатні слугувати альтернативними засобами артикуляції та осмислення тих фактів зла, що не піддаються однозначній концептуалізації в межах наявної поняттєвої системи.

7. Взаємна транзитивність моральної та юридичної сфер. Процес усвідомлення та рецепції трагедії засобами рефлексивного судження має

служувати визнанню морального значення нового типу злочину і його подальшої рецепції на юридичній ниві. Моральна оцінка здатна набути законодавчий статус з метою покарання та подальшого попередження трагедій проти людяності.

## ВИСНОВКИ

У висновках дисертаційного дослідження зроблено узагальнення результатів роботи щодо соціально-філософської концептуалізації дискурсу радикального зла для виявлення вихідних моральних смислів його розуміння і подальшої рецепції із врахуванням трагічного історичного досвіду ХХ століття і суспільно-історичних викликів сучасності. Подані рекомендації, які мають теоретичне та практичне значення, та конкретизовані у наведених нижче положеннях:

1. Розроблено та застосовано соціально-філософську методiku дослідження механізмів формування колективної моральної свідомості суспільства у ситуаціях морального колапсу, тобто за умов відсутності необхідних моральних орієнтирів. Оскільки розуміння та поняттєве визначення морального смислу злодіяння передбачає історичну реконструкцію подій та смислів, саме історичність радикального зла визначено як одну із важливих умов формування моральної свідомості суспільства та рефлексії над скоєним у світлі сучасності. Здатність до ретроспективного погляду та дискусії у публічному просторі щодо минулої трагедії дозволяє визначити моральне значення нетипових видів злочинів саме на тлі історії та попередити аналогічні трагедії у майбутньому.

2. Виявлено переваги застосування рефлексивного судження задля усвідомлення та поняттєвого означення нових нетипових видів злочинної діяльності. Саме рефлексивне судження дозволяє подолати наступні слабкі сторони логічного судження: застосування суто лінійного правила часу, розуміння надприродного як когнітивної межі, застосування усталеної поняттєвої бази для формування досвіду.

3. Обґрунтовано доцільність застосування деконструктивного підходу до розуміння радикального зла. Деконструкція радикального зла передбачає: переконаність, що номіналізація зла (називання) рівнозначна його розумінню, номіналізація передбачає історичну реконструкцію терміну та власне побудову (конструювання) відповідного поняття. Застосування деконструктивного

підходу дозволило, по-перше, здійснити історичну реконструкцію терміну та розв'язати нагальну соціальну проблему необхідності прояснення морального значення явища радикального зла серед різноманіття пануючих поглядів та теорій. По-друге, лише деконструктивний підхід дозволяє представити гідну альтернативу тенденції до заперечення пізнанності даного виду злочинної діяльності та надати перспективу підґрунтя для забезпечення гомеостазу суспільства та його розвитку в умовах надзвичайної ситуації та моральної розгубленості. По-третє, лише метод деконструкції відповідає завданню не просто інтерпретації, але саме побудови відповідного морального поняття, що віддзеркалює моральне значення нового типу злочиння. По-четверте, саме деконструктивний підхід надає можливість повноцінного дослідження природи радикального зла із врахуванням соціального контексту як минулого, так і сучасного, обстоюючи відсутність усталеного смислу понять, що потребують постійного перегляду та доповнення внаслідок рефлексії над скоєним.

4. Номіналізація зла є питанням називання та поняттєвого вираження морального значення певного виду злочиння. В межах дисертації понятійне окреслення певного виду злочинів прирівнюється до усвідомлення та розуміння їх морального смислу. Оскільки прояви радикального зла відносять до «морального парадоксу», визначення, усвідомлення та розуміння якого породжує більше питань, ніж відповідей, постає проблема не лише можливості назвати, але й покарати відповідний тип злочинянь. Тому окреслення ймовірних шляхів усвідомлення та розуміння морального значення скоєного, а також вивчення механізмів формування моральної свідомості суспільства є важливим аспектом номіналізації зла, а отже, й формування морального ставлення суспільства до минулих та сучасних трагедій.

5. Визначено підстави тенденції до заперечення можливості розуміння радикального зла. Експліковано головні вади традиційної інтерпретації зла у світлі традиції теодицеї, що розуміється як будь-яка спроба виправдання існування зла у світі. У випадку із радикальним злом та іншими виявами екстремізму подібна точка зору веде до нівеляції покарання та відповідальності

за злочини проти людяності. Радикальне зло засвідчує потребу його усвідомлення та розуміння, що є запорукою соціальної стабільності. Криза розуміння радикального зла у ХХ сторіччі обумовлена також застосуванням лише логічного судження до розуміння нетипових новітніх видів злочинів. Факти радикального зла засвідчують, що за відсутності готових понять неможливо підвести одиничне під загальне на основі лінійного правила часу – трансцендентальної схеми. Тому застосування логічного судження веде лише до апорій розуміння радикального зла та утвердження його непізнанності, тобто трансцендентності. Тому у післявоєнний період радикальне зло стало співзвучним до несвідомого афекту за З. Фрейдом та категорії піднесеного за І. Кантом, тобто проблеми порушення лінійної часової форми сприйняття або часової діахронії. Джерелом когнітивної кризи ХХ сторіччя також можна назвати стандартний підхід до розуміння та покарання злочинів – поняття «мотиву». Прояви радикального зла засвідчили той факт, що мотив злочину не завжди відповідає його масштабу на наслідкам, що ускладнює визначення відповідної міри покарання. Незначущість мотивації «добровільних виконавців волі Гітлера» засвідчила нагальність започаткування міжнародного законодавства з ціллю врегулювання проблеми юридичного покарання винних. Радикальне зло виключає трансцендентний розумінню мотив злочинця.

6. Уточнено значення когнітивного потенціалу естетики для досягнення радикального зла. Естетичні засоби здатні слугувати вираженню моральних смислів на підставі символізму як виду інтуїтивного пізнання. Символізм дозволяє розширити межі людського розуміння та представити складні для логічного усвідомлення випадки через поняття символу. У якості символу здатні функціонувати як окремі образи кінематографу, образотворчого мистецтва, художніх творів, розповідей очевидців тощо, так і знаки мови у їх метафоричному застосуванні можуть бути залучені до вираження морального значення трагедії за умови відсутності відповідних понять. У цьому сенсі естетичні засоби здатні слугувати інтерпретації наявного досвіду задля символічного вираження новітніх проявів та явищ соціальної дійсності.

7. Уточнено межі застосування мовних засобів для артикуляції моральних смислів. В умовах морального колапсу, коли пануючі поняття та моральні орієнтири, не здатні слугувати вичерпному розумінню нетипових видів злочинів, засоби та знаки мови здатні слугувати вираженню моральних смислів скоєного та формуванню моральної свідомості суспільства. Мовні знаки здатні виконувати не лише міметичну функцію, але й володіти самозначущістю символу. Прикладом такого застосування конструкцій мови може слугувати метафора, слова переносного значення. Тому актуальним є залучення як описових словесних дескрипцій, так і естетичних засобів (образи кіно, сюжетні лінії книг, зображення картин, мовні метафори) до становлення морального значення та відношення до трагедії у публічному просторі. Адже саме в процесі публічної дискусії відбувається кристалізація морального смислу, що засобами рефлексивного судження видається можливим виразити у вигляді поняття.

8. Виявлено значення наративу як засобу формування моральної свідомості суспільства. Розповідь (наратив) є одним із головних засобів формування моральної свідомості суспільства. Саме в процесі розповіді відбувається перше усвідомлення морального значення нетипового злочиня. Тому наратив у найширшому значенні є першим кроком до публічної дискусії, в межах якої поступово відбувається кристалізація морального смислу, що засобами рефлексивного судження видається можливим виразити у вигляді поняття. Тому розповідь є певним «містком» через прогалину між поняттям та конкретним фактом злочиня.

9. Виявлено філософські засоби впливу на покарання проявів радикального зла. Новітнє розуміння терміну «відповідальність», що відповідає потребам сучасності та трагічному досвіду ХХ сторіччя, передбачає розширення меж смислового навантаження даного терміну. Поняття «відповідальність» позначає не лише відповідальність за власні дії, але й дії, життя та добробут інших членів суспільства. Визнані на соціальному рівні моральні поняття здатні не лише виконувати роль морального орієнтиру суспільства, але й слугувати поштовхом до розробки відповідного нормативного еквіваленту для легітимного покарання

відповідних типів злочинної діяльності.

10. Виснувано філософські положення щодо можливостей понятійної концептуалізації і подальшого усвідомлення будь-якої форми зла. Необхідність включення будь-якого типу злочиння у горизонт життя суспільства є важливим кроком на шляху до усвідомлення та розуміння морального значення скоєного. Визнання трагедії та рефлексія над минулим та теперішнім є необхідними превентивними засобами, що мають слугувати попередженню аналогічних злочинів у майбутньому. Тенденції до неґаціонізму та утвердження трансцендетного розумінню мотив злочиння залишають суспільство без засобів до розуміння морального значення скоєного та визначення відповідної злочину міри покарання. Тому евристичний потенціал естетики, показаний на основі застосування рефлексивного судження, дозволяє представити альтернативу логічному механізму усвідомлення за умов морального колапсу. Практичне застосування рефлексивного та логічного суджень до осмислення подій Голокосту розкрито на прикладі порівняльного аналізу творчості Дж. Агамбена та П. Леві. Це дозволило переконатися на практиці у актуальності застосування власне рефлексивного судження щодо артикуляції нових моральних смислів.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Александрова О.В. Філософія Середніх віків та доби Відродження: Підручник / Олександра Василівна Александрова. – К., Вид. ПАРАПАН. – 2002. – 172 с.
2. Андрущенко Т.В. Відвернення світової війни та боротьба із міжнародним тероризмом / Т.В. Андрущенко // Актуальні проблеми політики : Збірник наукових праць. Національний університет «Одеська юридична академія»: Південноукраїнський центр гендерних проблем. – 2012. – № 46. – С. 109-118.
3. Андрущенко Т.І. Естетичне як соціокультурний феномен (філософсько-історичний аналіз) [Текст]: дисертація доктора філософських наук: 09.00.03 / Т.І. Андрущенко. – К.: Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова. – 2008. – 371 с.
4. Арендт Г. Що таке свобода / Ганна Арендт // Між минулим і майбутнім. – К: Дух і літера. – 2002. – С. 151 – 180.
5. Арендт Г. Джерела тоталітаризму / Ганна Арендт; [пер. з англ. В. Верлока, Д. Горчаков]. – К.: Дух і літера. – 2005. – 584 с.
6. Арендт Г. Істина й політика / Ганна Арендт // Між минулим і майбутнім. – К: Дух і літера. – 2002. – С. 235 – 275.
7. Арендт Г. Криза виховання і освіти / Ганна Арендт // Між минулим і майбутнім. – К: Дух і літера. – 2002. – С.181 – 204.
8. Арендт Г. Криза культури: її соціальне та політичне значення / Ганна Арендт // Між минулим і майбутнім. – К: Дух і літера. – 2002. – С. 205 – 235.
9. Арендт Г. Ловець перлів / Ганна Арендт // Люди за темних часів. – К.: Дух і Літера. – 2008. – С. 185 – 246.
10. Арендт Г. Підкорення космосу і вимір людини / Ганна Арендт // Між минулим і майбутнім. – К: Дух і літера. – 2002. – С. 276 – 291.
11. Арендт Г. Поняття історії: давнє і сучасне / Ганна Арендт // Між минулим і майбутнім. – К: Дух і літера. – 2002. – С. 46 – 97.

12. Арендт Г. Про людяність за темних часів: думки про Лессінга / Ганна Арендт // Люди за темних часів. – К.: Дух і Літера. – 2008. – С. 25 – 56.
13. Арендт Г. Розлам між минулим і майбутнім / Ганна Арендт // Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і літера. – 2002. – С. 7 – 20.
14. Арендт Г. Становище людини / Ганна Арендт; [пер. с англ. М. Зубрицька]. – Львів. – 1999. – 254 с.
15. Арендт Г. Що таке авторитет? / Ганна Арендт // Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і літера. – 2002. – С. 98 – 150.
16. Арендт Г. Що таке свобода? / Ганна Арендт // Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і літера. – 2002. – С. 151 – 180.
17. Бабієва А. Політичне насилля: теоретичний аспект / А. Бабієва // Політичний менеджмент. – 2005. – № 5. – С. 161-168.
18. Бойченко М.І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісні та функціональні аспекти / М. І Бойченко. – К.: Промінь. – 2011. – 320 с.
19. Бойченко М.І. Соціально-філософське бачення системоутворюючого характеру світогляду / М. І. Бойченко // Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка. – 2010. – №3. – С. 18 – 22.
20. Гергун А.В. Контекст і судження: справедливість поза межами традиції / А.В. Гергун // Наукові записки Національного університету «Острозька академія»: Філософія. – 2012. – №11. – С.211-221.
21. Глушков В.О. Світовий порядок: геополітичний обрис для України / В.О. Глушков // Наукові праці Одеської національної юридичної академії. – 2008. – Т.7 . – С.283 – 294.
22. Дрьомін В.М. Особливості формування кримінальної субкультури / В. М. Дрьомін // Актуальні проблеми держави і права. – О.: Фенікс. – 2006. – №. 25. – С. 498-504.
23. Європейська конвенція про боротьбу із тероризмом [Електронний ресурс]. – Страсбург. – 1977. – Режим доступу до ресурсу: [http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/994\\_331](http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/994_331)

24. Ємельянов В.П. Поняття і ознаки терористичного акту в кримінальному законодавстві / В.П. Ємельянов // Вісник Харківського національного університету внутрішніх справ. – 2000. - № 10. – С. 131-136.
25. Закон України «Про боротьбу з тероризмом» від 20 березня 2003. – № 638-IV // Відомості Верховної Ради України. – 2003. – № 25. – С. 180
26. Зелінська Н.А. Поняття «міжнародний злочин» в історико-правовому ракурсі / Н.А.Зелінська // Актуальні проблеми держави і права. – О.: Фенікс. – 2007. – № 32. – С. 271–277.
27. Зубкова І.М. Напрямки попередження та зменшення проявів прямого та латентного політичного насилля в сучасних умовах / І.М. Зубкова // Наукові праці. Політичні науки. – Миколаїв: Вид-во МДГУ ім. П. Могили. – 2015. – № 2 (17). – С. 172-175.
28. Кальницький Е.А. Вплив сучасних світових інтеграційних процесів на трансформацію політичного тероризму / Е.А. Кальницький // Вісник Національної юридичної академії імені Ярослава Мудрого. – 2010. – № 3. – С. 38 – 45.
29. Кохан А.І. Формування публічної політики як механізму протидії політичним маніпулюванням у прийнятті політико-управлінських рішень / А. І. Кохан // Вісник Національної академії державного управління. – 2011. – № 3. – С. 176-184.
30. Куцепал С.В. Світ Ж. Дельоза: різом, сенс, нонсенс / С.В. Куцепал // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2013. – Вип. 54. – С. 216-223.
31. Левченко Л. Л. Деякі аспекти щодо визначення категорії «політичне насилля» / Л. Л. Левченко // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. – 2012. – Т. 197. – Вип. 185. – С. 12-15.
32. Левченко Л.Л. Радикалізм та екстремізм як крайні прояви нонконформної поведінки: загальнотеоретичний аспект / Л. Левченко // Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. – 2009. – Т. 110. – № 97. – С. 77-80.

33. Леонов Б.Д. Запобігання та протидія тероризму: теоретичні підходи [Електронний ресурс] / Б. Д. Леонов // Часопис Національного університету «Острозька академія». Серія «Право». – 2012. – № 2. – Режим доступу до ресурсу: <http://lj.oa.edu.ua/articles/2012/n2/12lbdhttp.pdf>.
34. Леонов Б.Д. Тероризм як різновид соціального конфлікту / Б. Д. Леонов // Науковий часопис Національної академії прокуратури України. – 2015. – № 2. – С. 66–71.
35. Лихова С.Я., Нагаєва Т.І. Кримінальна відповідальність за злочини з ознаками екстремізму / С.Я. Лихова, Т.І. Нагаєва // Юридичний вісник. – 2011. – № 4(21). – С. 89-94.
36. Лой А.М. Онтологічний підтекст політичної філософії Ганни Арендт / А. М. Лой // Філософська думка. – 2007. – №4. – С. 3 - 16.
37. Луцишин Г.І. Особливості сучасних збройних конфліктів в умовах глобалізації / Г.І. Луцишин // Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку. – 2014. – № 26. – С. 128-133.
38. Малик І.Р. Інформаційні війни в Україні: історія, сучасний стан та перспективи / І. Р. Малик // Матеріали Всеукраїнської наукової конференції «Україна в системі глобального інформаційного обміну: теоретико-методологічні аспекти дослідження і підготовки фахівців». – 2011. – С. 140-142.
39. Немчинов І.Г. Осмислення історії як соціальної реальності: нова парадигма філософсько-історичного знання / І.Г. Немчинов // Гілея: науковий вісник. – К.:ВІР УАН. – 2014. – Випуск 84. – С. 255-257.
40. Розова Т.В. Позичування України в антитерористичній діяльності / Т.В. Розова, В.Ю. Барков // Актуальні проблеми політики. Збірник наукових праць. – Вип.15. – Одеса: Юридична література. – 2002. – С.320–330.
41. Саміло А.В. Онтологічний зміст тероризму / А. В. Саміло // Юридичний вісник. – 2014. – № 2. – 114 – 119.

42. Серкевич І.Р. Визначення поняття тероризм та його генезис / І. Р. Серкевич // Часопис Київського університету права. – 2011. – №4. – С. 331 – 335.
43. Скубашевська О.С. Структура зв'язного постмодерністського дискурсу-тексту / О.С. Скубашевська, Л.Б. Кротенко // Наукові записки [Національний університет «Острозька академія»]. Серія: Філологічна. – 2013. – Випуск 35. – С.338-349.
44. Смазнова І.С. Аналіз методів протидії тероризму в Україні / І.С. Смазнова // Актуальні проблеми держави та права: Збірник наукових праць. – 2006. – № 29. – С.122–126.
45. Смазнова І.С. Справедливість як ціннісний компонент боротьби з тероризмом / І.С. Смазнова // Актуальні проблеми держави і права: Збірник наукових праць. – 2008. – № 40. – С.179-184.
46. Смазнова І.С. Феномен тероризму: Філософське осмислення / І.С. Смазнова // Сучасний вимір держави та права: Збірник наукових праць. – Миколаїв: Вид-во «Іліон». – 2008. – С. 141-143.
47. Ткач В.Ф. Антитерористична політика України, Росії та країн центральної Азії у сфері запобігання фінансування тероризму: порівняльний аналіз кримінального законодавства / В. Ф. Ткач // Науковий часопис НПУ ім. М.П. Драгоманова. – 2012. – № 7. – 70 - 75.
48. Цуркан М. Типологізація застосування насильницьких методів у суспільних процесах сучасної України / М. Цуркан // Українознавчий альманах. – 2011. – № 5. – С. 218-220.
49. Чуваков О.А. Деякі види диверсійних актів у сучасних умовах / О. А. Чуваков // Актуальні проблеми держави і права. – О.:Юридична література. – 2010. – № 55. – С.221-225.
50. Швидак О.М. Тероризм і засоби масової інформації / О. М. Швидак // Вісник Житомирського державного університету.– 2004.– № 18.– С. 72-75.
51. Шевчук Д.М. Сучасна філософська рефлексія феномену політичного: особливості розуміння і критики / Д.М. Шевчук // Вісник Черкаського

- університету . Серія: Філософія. – 2012. – Вип. 11 (224). – С. 23-28.
52. Шубін С.П. Психологічні чинники сучасного політичного конфлікту / С.П. Шубін // Наукові праці. Політичні науки. – Миколаїв: Вид-во МДГУ ім. П. Могили, 2002.– № 12.– Т. 25.– С. 72-75.
53. Адорно Т.В. После Освенцима / Теодор Адорно // Негативная диалектика. – М.: Научный мир. – 2003. – С. 322-333.
54. Адорно Т.В. Что означает проработка прошлого? / Теодор Адорно // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре . – 2005. – № 2/3. – С. 36-45.
55. Антипенко В.Ф. Борьба с современным терроризмом. Международно-правовые подходы / В.Ф. Антипенко. – К.: Юнона – 2002. – 723 с.
56. Арндт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / Ханна Арндт; [пер. с англ. С. Кастальского и Н. Рудницкой]. — М.: Европа. – 2008.— 424 с.
57. Басин Е.Я. Искусство и коммуникация: очерки из истории философско-эстетической мысли / Е. Я. Басин. – М.: МОНФ. – 1999. – С. 188.
58. Беньямин В. Задача переводчика / Вальтер Беньямин; [пер.с нем. Н. М. Берновская, Ю. А. Данилова, С. А. Ромашко]. – Озарения. – М.: Мартис. – 2000. – С. 46 – 58.
59. Беньямин В. О понимании истории / Вальтер Беньямин; [пер.с нем. Н. М. Берновская, Ю. А. Данилова, С. А. Ромашко]. – Озарения. – М.: Мартис. – 2000. – С. 228 – 237.
60. Гегель Г.В.Ф. Философия религии / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем. М. И. Левиная]. – М., «Мысль». – 1975. – Философское наследие. – Т. 66 (1). – 532 с.
61. Добжински А.А. О возможности философской онтологии зла: к постановке проблемы / А. А. Добжински // Вестник ПСТГУІ: Богословие. Философия. – 2010. – Вып. 4 (32). С. 33–42.
62. Дронов А. Прагматика деконструкции / А. Дронов // Топос. – 2009. – № 1(21). – С. 114 – 119.

63. Кант И. Критика способности суждения / Иммануил Кант. – М.: Мысль. – 1966. – Т. 5. – 546 с.
64. Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант [пер. с нем. Н. Лосского]; – М.: Эксмо, 2007. — 736 с.
65. Кант И. Религия в пределах только разума / Иммануил Кант // Сочинения в шести томах. М.: Мысль. – 1966. Т. 4. Ч. 1. – С. 259 – 298.
66. Карут К. Травма, время, история / Кэти Карут // Травма: пункты. — Москва: Новое литературное обозрение. – 2009. – С. 561 – 582.
67. Кобылин И. И. Возвышенный объект биополитики (Дж. Агамбен о проблеме свидетельства) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2011. – Социальные науки № 3 (23). – С. 118 – 123.
68. Лакан Ж. Символическое, воображаемое и реальное / Жак Лакан; [пер. с франц. А. Черноглазова]. – М.: Гнозис. – 2006. – С. 160.
69. Леви П. Канувшие и спасенные / Примо Леви; [пер. с итал. Е.Б. Дмитриевой]. – Новое издательство. – 2010. – 196 с.
70. Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и евреи / Жан-Франсуа Лиотар; [пер. с франц. В.Е. Лапицкого]. – СПб.: Аксиома. – 2001. – 187 с.
71. Лоолер Д. Этика, политика и суждения вкуса: Арндт против Канта / Джеймс Лоолер // Вестник Московского университета. Философия. — 1997.— №2.— С. 16 - 33.
72. Магун А.В. Понятие суждения в философии Ханны Арндт / А. В. Магун // Вопросы философии. — 1998.— №11.— С. 102 - 115.
73. Митчелл Д. Травма, признание и место языка / Джулиэт Митчелл // Травма: пункты. — Москва: Новое литературное обозрение. – 2009. – С. 785 – 809.
74. Ницше Ф. Генеалогия морали / Фридрих Ницше //Сочинения в 2 т. Т. 2.- М.: Мысль. – 1990. – 829 с.
75. Спасенко Н.М. Здатність суждення як політична проблема: теорія здатності суждення Ганни Арндт в контексті рецепції Кантової критичної

- філософії / Н. М. Спасенко // Вісник КНУ ім. Т.Г. Шевченка. – № 69. – Філософія. – 2004. – С. 84 - 87.
76. Трубина Е.Г. Идентичность в мире множественности: прозрения Ханны Арендт / Е. Г. Трубина // Вопросы философии. – 1998. - №11. - С. 116 – 130.
77. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / Зигмунд Фрейд. – Москва: Прогресс. – 1992. – 288 с.
78. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я / Зигмунд Фрейд. – Москва: Азбука-Аттикус. – 2013. – С. 191.
79. Фрейд З. Тотем и табу / Зигмунд Фрейд. – СПб.: Азбука-классика. – 2005. – 256 с.
80. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования сущности человеческой свободы/ Ф. В. Й. Шеллинг // Сочинения в 2 т.- Т.2.- М: Мысль. – 1989. – С. 86-158.
81. Штегмайер В. Деконструкция и герменевтика. К дискуссии о разграничении / Вернер Штегмайер // Герменевтика и деконструкция. – СПб. –1999. – С. 4— 9.
82. Штегмайер В. Жак Деррида: деконструкция европейского мышления. Баланс. / Вернер Штегмайер // Герменевтика и деконструкция. – СПб. – 1999. – С. 68— 91.
83. Adorno Th. W. Commitment / Theodor Adorno // The essential Frankfurt School Reader. – New York: Continuum. – 1985. – P. 300 – 319.
84. Agamben G. Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive / Giorgio Agamben. – Zone Books. – 2002. – 176 p.
85. Alexander J. C. Toward a Sociology of Evil: Getting Beyond Modernist Common Sense about the Alternative to the Good / Jeffrey C. Alexander // Rethinking evil: Contemporary Perspectives. – University of California Press. – 2001. – P. 531 – 172.
86. Allison H. E. Kant's Theory of Freedom / Henry E. Allison. – Melbourne: Cambridge University Press. – 1990. – 304 p.

87. Allison H. E. Reflections on the Banality of Radical Evil: A Kantian Analysis / Henry E. Allison // Rethinking evil: Contemporary Perspectives. – University of California Press. – 2001. – P. 86 – 101.
88. Ankersmit F. R. Historiography and Postmodernism / Franklin Rudolf Ankersmit // History and Theory. – 1989. – Vol. XXVIII. – № 2. – P. 137-153.
89. Arendt H. Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil / Hannah Arendt. - Penguin Classics. – 1992. – 312 p.
90. Arendt H. Lectures on Kant's Political Philosophy / Hannah Arendt. – Chicago: University of Chicago Press. – 1982. – 174 p.
91. Arendt H. Love and Saint Augustine / Hannah Arendt. – Chicago: The University of Chicago Press. – 1996/1998. – 233 p.
92. Arendt H. Men in Dark Times / Hannah Arendt. – New York: Harcourt, Brace and World. – 1968. – 288 p.
93. Arendt H. The crisis in culture: its social and its political significance / Hannah Arendt // Between past and future: eight exercises in political thought. – Penguin Classics. – 1993. – P. 197 - 226.
94. Arendt H. The Gap between Past and Future / Hannah Arendt // Between past and future: eight exercises in political thought. – Penguin Classics. – 1993. – P. 3 - 17.
95. Arendt H. The Human condition / Hannah Arendt. – Chicago. – 1958. – 370 p.
96. Arendt H. The Life of the Mind. / Hannah Arendt. – New York: Harcourt Brace Jovanovich. – 1978. – 283 p.
97. Arendt H. The origins of totalitarianism / Hannah Arendt. - New York: Harcourt, Brace & World, - 1966. – 526 p.
98. Arendt H. The Origins of Totalitarianism / Hannah Arendt. – New York, Harcourt. – 1951. – 527 p.
99. Arendt H. The Promise of Politics / Hannah Arendt. – Shocken Books. – 2005. – 218 p.
100. Arendt H. Thinking and Moral Considerations / Hannah Arendt // Social Research. – 1971. – № 38. – P. 417 – 446.

101. Arendt H. Truth and politics / Hannah Arendt // Between past and future: eight exercises in political thought. – Penguin Classics. – 1993. – P. 227 - 264.
102. Arendt H. What is freedom? / Hannah Arendt // Between past and future: eight exercises in political thought. – Penguin Classics. – 1993. – P. 143 - 172.
103. Barnouw D. Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience / Dagmar Barnouw. – Baltimore: Johns Hopkins University Press. – 1990. – 336 p.
104. Beiner R. Critical Questions / Ronald Beiner // Lectures on Kant's Political Philosophy. Interpretive Essay. – Chicago: University of Chicago Press. – 1982. – P. 131 – 144.
105. Beiner R. Judging Eichmann / Ronald Beiner // Lectures on Kant's Political Philosophy. Interpretive Essay. – Chicago: University of Chicago Press. – 1982. – P. 97 – 101.
106. Beiner R. Judging: Resolution of an Impasse / Ronald Beiner // Lectures on Kant's Political Philosophy. Interpretive Essay. – Chicago: University of Chicago Press. – 1982. – P. 89 – 94.
107. Beiner R. Further Thoughts: Arendt and Nietzsche on this gateway moment / Ronald Beiner // Lectures on Kant's Political Philosophy. Interpretive Essay. – Chicago: University of Chicago Press. – 1982. – P. 144 – 156.
108. Beiner R. Love and Worldliness: Hannah Arendt's reading of Saint Augustine / Ronald Beiner // Hannah Arendt: Twenty years later. – Cambridge MA, MIT Press. – 1996. – P. 269 – 284.
109. Beiner R. Representative Thinking / Ronald Beiner // Lectures on Kant's Political Philosophy. Interpretive Essay. – Chicago: University of Chicago Press. – 1982. – P. 106 - 109.
110. Beiner R. Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures / Ronald Beiner // Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt. – Rowman and Littlefield Publishers. – 2001. – P. 91 – 102.

111. Beiner R. *Taste and Culture* / Ronald Beiner // *Lectures on Kant's Political Philosophy. Interpretive Essay.* – Chicago: University of Chicago Press. – 1982. – P. 101 – 106.
112. Beiner R. *The Wind of Thought: Judging in Emergencies* / Ronald Beiner // *Lectures on Kant's Political Philosophy. Interpretive Essay.* – Chicago: University of Chicago Press. – 1982. – P. 109 – 118.
113. Beiner R. *The Unwritten Treatise* / Ronald Beiner // *Lectures on Kant's Political Philosophy. Interpretive Essay.* – Chicago: University of Chicago Press. – 1982. – P. 117 – 131.
114. Beiner R. *Understanding and Historical Judgment* / Ronald Beiner // *Lectures on Kant's Political Philosophy. Interpretive Essay.* – Chicago: University of Chicago Press. – 1982. – P. 94 – 97.
115. Benhabib S. *Arendt's Eichmann in Jerusalem* / Seyla Benhabib // *The Cambridge companions.* – Cambridge University Press. – 2006. – P. 65 - 82.
116. Benhabib S. *Judgement and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought* / Seyla Benhabib // *Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt.* – Rowman and Littlefield Publishers. – 2001. – P. 183 – 204.
117. Benhabib S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* / Seyla Benhabib. – London: Sage Publications. – 1996. – 247 p.
118. Benjamin W. *The storyteller* / Walter Benjamin // *Illuminations: Essays and Reflections.* – Schocken. – 1969. – P. 83 – 140.
119. Bernstein C. L. *Happy Endings / Unendings: Narratives of Evil* / Carol L. Bernstein // *Rethinking evil: Contemporary Perspectives.* – University of California Press. – 2001. – P. 225 – 238.
120. Bernstein R. *Hannah Arendt and the Jewish Question* / Ronald Bernstein. – Cambridge: Polity Press. – 1996. – 233 p.
121. Bernstein R. *Kant at War with Himself* / Richard J. Bernstein // *Rethinking evil: Contemporary Perspectives.* – University of California Press. – 2001. – P. 55 – 85.

122. Bernstein R.J. *Radical Evil: A Philosophical Interrogation* / Richard J. Bernstein. – Cambridge: Polity Press. – 2002. – 304 p.
123. Betz Hull M. *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt* / Margaret Betz Hull. – Routledge. – 2002. – 190 p.
124. Bilsky L.Y. *When actor and spectator meet in the courtroom: reflections on Hannah Arendt's concept of judgement* / Leora Y. Bilsky // *Judgment, imagination, and politics: themes from Kant and Arendt*. – Rowman & Littlefield. – 2001. – P. 257 - 286.
125. Birmingham P. *Hannah Arendt and Human Rights* / Peg Birmingham. – *The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press. – 2006. – 161 p.
126. Bowen-Moore, P., *Hannah Arendt's Philosophy of Natality* / Patricia Bowen-Moore. – London: Macmillan. – 1989. – 190 p.
127. Brunkhorst H. *Equality and elitism in Arendt* / Hauke Brunkhorst // *The Cambridge companions*. – Cambridge University Press. – 2006. – P. 178 - 198.
128. Cabrera I. *Is God Evil?* / Isabel Cabrera // *Rethinking evil: Contemporary Perspectives*. – University of California Press. – 2001. – P. 17 – 26.
129. Calhoun C. and McGowan J. *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* / Craig J. Calhoun, John McGowan. – Minneapolis: University of Minnesota Press. – 1997. – 376 p.
130. Canovan M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* / Margaret Canovan. – Cambridge: Cambridge University Press. – 1992. – P. 264.
131. Caruth C. *The Force of Example: Kant's Symbols* / Cathy Caruth // *Yale French Studies*. – № 74. – *Phantom Proxies: Symbolism and the Rhetoric of History*. – 1988. – P. 17 – 37.
132. Caruth C. *The Wound and the Voice* / Cathy Caruth // *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. – John Hopkins University Press. – 1996. – P. 14 – 29.

133. Cavell S. *Aesthetic Problems of Modern Philosophy* / Stanley Cavell // *Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt*. – Rowman and Littlefield Publishers. – 2001. – P. 27 – 46.
134. Cole T. *Images of the Holocaust* / Tim Cole. – Duckworth. – 1999. – P. 244.
135. Cooke M. *An Evil Heart: Moral Evil and Moral Identity* / Maeve Cooke // *Rethinking evil: Contemporary Perspectives*. – University of California Press. – 2001. – P. 113 – 130.
136. Cruz M. *On Pain, the Suffering of Wrong and Other Grievances: Responsibility* / Manuel Cruz // *Rethinking evil: Contemporary Perspectives*. – University of California Press. – 2001. – P. 198 – 210.
138. Deutscher M. *Judgement after Arendt*. – Ashgate Publishing, Ltd.. – 2007. – 174 p.
139. Dews P. *Radical Finitude and the Problem of Evil: Critical Comments on Wellmer's reading of Jonas* / Peter Dews // *Rethinking evil: Contemporary Perspectives*. – University of California Press. – 2001. – P. 46 – 54.
140. Disch L. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* / Lisa Ditch. – Ithaca: Cornell University Press. – 1994. – 226 p.
141. Disch L.J. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* / Lisa Jane Disch. – Cornell University Press. – 1996. – 248 p.
142. Dossa S. *The Public Realm and The Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt* / Shiraz Dossa. – Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press. – 1998. – 154 p.
143. Dostal R. J. *Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant* / Robert J. Dostal // *Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt*. – Rowman and Littlefield Publishers. – 2001. – P. 27 – 46.
144. Ettinger E. *Hannah Arendt/Martin Heidegger* / Elzbieta Ettinger. - New Haven: Yale University Press. – 1995. – 152 p.
145. Felman Sh. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. – New York and London: Routledge. – 1992. – 294 p.

146. Ferrara A. *The Evil that Men Do: A Meditation on Radical Evil from a Postmetaphysical Point of View* / Alessandro Ferrara // *Rethinking evil: Contemporary Perspectives*. – University of California Press. – 2001. – P. 173 – 188.
147. Fine R. *Understanding Evil: Arendt and the Final Solution* / Robert Fine // *Rethinking evil: Contemporary Perspectives*. – University of California Press. – 2001. – P. 131 – 152.
148. Gottsegen M. *The Political Thought of Hannah Arendt* / Michael Gottsegen. – Albany: State University of New York Press. – 1993. – 311 p.
149. Gross J. *Neighbors: The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne* / Jan Tomasz Gross. – Princeton University Press. – 2001. – 261 p.
150. Habermas J. *Concerning the Public Use of History* / Jurgen Habermas // *New German Critique, Special Issue on the Historikerstreit*. – 1988. – №44. – P. 40 - 50.
151. Habermas J. *Learning from Catastrophe? A Look Back at the Short Twentieth Century* / Jurgen Habermas // *The Postnational Constellation: Political Essays*. – Cambridge Mass, The MIT Press. – 2001. – P. 58 – 113.
152. Hansen P. *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship* / Philip Hansen. – Cambridge: Polity Press. – 1993. – 266 p.
153. Heidegger M. *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* / Martin Heidegger; [ed. by Joan Stambaugh]. – Athens. Oh: Ohio University Press. – 1985. – 204 p.
154. Herman B. *The Practice of Moral Judgement* / Barbara Herman. – Harvard University Press. – 1993. – 252 p.
155. Hill M. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* / Melvyn A. Hill. – New York: St. Martin's Press. – 1979. – 362 p.
156. Hillesum E. *Etty Hillesum: An Interrupted Life the Diaries. – 1941-1943 and Letters from Westerbork* / Etty Hillesum. – New York: Picador – 1996. – 400 p.

157. Hinchman L. and Hinchman, S. Hannah Arendt: Critical Essays / Lewis P. Hinchman, Sandra K. Hinchman. - Albany: State University of New York Press. – 1994. – 422 p.
158. Honig B. Feminist Interpretations of Hannah Arendt / Bonnie Honig. – University Park, PA: Pennsylvania State University Press. – 1995. – 400 p.
159. Jonas H. The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice / Hans Jonas // The Journal of Religion. – 1987. – Vol. 67 (№1). – P. 1 - 13.
160. Jonas H. The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy) / Hans Jonas // Evanston, IL: Northwestern University Press. – 2001. – 303 p.
161. Kampowski S. Arendt, Augustine, and the New Beginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine / Stephan Kampowski. – Eerdmans. – 2008. – 364 p.
162. Kant I. Answer the Question: What is Enlightenment? / Immanuel Kant // Practical Philosophy: The Cambridge edition of the Works of Immanuel Kant. – Cambridge: Cambridge University Press. – 1996. – P. 2 – 23.
163. Kateb G. Political action: its nature and advantages / George Kateb // The Cambridge companions. - Cambridge University Press. – 2006. – P. 129 – 148.
164. Kateb. G. Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil / George Kateb. – Oxford: Martin Robertson. – 1984. – 218 p.
165. Kateb G. The Judgement of Arendt / George Kateb // Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt. – Rowman and Littlefield Publishers. – 2001. – P. 121 – 138.
166. Kohn J. Freedom: the priority of the political / Jerome Kohn // The Cambridge companions. - Cambridge University Press. – 2006. – P. 113 – 129.
167. Kristeva J. Hannah Arendt / Julia Kristeva. – Columbia University Press. – 2001. – 291 p.
168. Lara M. P. Introduction: Contemporary Perspectives / Maria Pia Lara // Rethinking evil: Contemporary Perspectives. – University of California Press. – 2001. – P. 1 – 17.

169. Lara M. P. *Narrating Evil: A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgement* / Maria Pia Lara // *Rethinking evil: Contemporary Perspectives*. – University of California Press. – 2001. – P. 239 – 250.
170. Lara M.P. *Narrating Evil: A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment* / Maria Pia Lara. – Columbia University Press. – 2007. – 244 p.
171. Larmore Ch. *Moral Judgement* / Charles Larmore // *Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt*. – Rowman and Littlefield Publishers. – 2001. – P. 47 – 64.
172. Levi P. *The Drowned and the Saved* / Primo Levi. – Vintage. – 1989. – 208 p.
173. Lévinas E. *Transcendence and Evil* / Emmanuel Levinas // *Of God who Comes to Mind*. – Stanford University Press. – 1998. – P. 122 – 136.
174. Levinas E. *Useless Suffering* / Emmanuel Levinas // *The Provocation*. – New York: Routledge. – 1988. – P. 156 - 167.
175. Leyva G. *The Polyhedron of Evil* / Gustavo Leyva // *Rethinking evil: Contemporary Perspectives*. – University of California Press. – 2001. – P. 101 – 113.
176. Makkreel R. A. *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment* / Rudolf A. Makkreel. – University Of Chicago Press. – 1995. – 195 p.
177. McGowan J. *Hannah Arendt: an introduction* / John McGowan. – University of Minnesota Press. – 1998. – 194 p.
178. Moruzzi N.C. *Speaking through the mask: Hannah Arendt and the Politics of Social Identity* / Norma Claire Moruzzi. – Cornell University Press: Ithaca and London. – 2001. – 205 p.
179. Mundi A.: *Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* / Amor Mundi. – Dordrecht: Martinus Nijhoff. – 1987. – 220 p.
180. Nedelsky J. *Embodied Diversity and the Challenges to Law* / Jennifer Nedelsky // *Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt*. – Rowman and Littlefield Publishers. – 2001. – P. 229 – 256.

181. Nedelsky J. Judgement, Diversity and Relational Autonomy / Jennifer Nedelsky // Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt. – Rowman and Littlefield Publishers. – 2001. – P. 103 – 120.
182. Neiman S. What is the Problem of Evil? / Susan Neiman // Rethinking evil: Contemporary Perspectives. – University of California Press. – 2001. – P. 27 – 45.
183. O’Neil O. The Public Use of Reason / Onora O’Neil // Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt. – Rowman and Littlefield Publishers. – 2001. – P. 65 – 90.
184. Parekh B. Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy / Baron Parekh. - London: Macmillan. – 1981. – 212 p.
185. Passerin M. The Political Philosophy of Hannah Arendt / Maurizio Passerin. – London: Routledge. – 1994. – 224 p.
186. Pereda C. Forgiveness and Oblivion: A New Form of Banality of Evil? / Carlos Pereda // Rethinking evil: Contemporary Perspectives. – University of California Press. – 2001. – P. 211 – 224.
187. Perez S. Major Offenders, Minor Offenders / Sergio Perez // Rethinking evil: Contemporary Perspectives. – University of California Press. – 2001. – P. 189 – 197.
188. Pitkin H. The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social / Hanna Fenichel Pitkin. – Chicago: University of Chicago Press. – 1998. – 374 p.
189. Silber J. R. Kant at Auschwitz / John R. Silber; [ed. Gerhard Funke and Thomas Seebohm]. – Washington D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America. – 1991. – P. 177 – 211.
190. Vetlesen A.J. Perception, Empathy, and Judgment: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance / Arne Johan Vetlesen. – 1994. – 404 p.
191. Villa D. R. Arendt and Heidegger: The Fate of the Political / Dana R. Villa. – Princeton: Princeton University Press. – 1996. – 344 p.

192. Villa D. R. Hannah Arendt: Modernity, Alienation and Critique / Dana R. Villa // Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt. – Rowman and Littlefield Publishers. – 2001. – P. 287 – 310.
193. Villa D.R. Politics, Philosophy, Terror: essays on the thought of Hannah Arendt / Dana R. Villa. – Princeton University Press. – 1999.– 266 p.
194. Villa D.R. Theatricality and the Public Realm // Politics, Philosophy, Terror: essays on the thought of Hannah Arendt / Dana R. Villa. – Princeton University Press. – 1999. – P. 128 – 154.
195. Villa D. R. Thinking and Judging / Dana R. Villa // Politics, philosophy, terror : essays on the thought of Hannah Arendt. – Princeton, N.J. : Princeton University Press. – 1999. – P. 87 - 106.
196. Waldron J. Arendt's constitutional politics / Jeremy Waldro // The Cambridge companions. - Cambridge University Press. – 2006. – P. 201 - 219.
197. Watson D. Hannah Arendt / David Watson. – London: Fontana Press. – 1992. – P. 160. Whitfield S. Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism / Sheree Whitfield. – Philadelphia: Temple University Press. – 1980. – 338 p.
198. Wellmer A. Hannah Arendt on Judgement: The Unwritten Doctrine of Reason / Albrecht Wellmer // Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt. – Rowman and Littlefield Publishers. – 2001. – P. 165 – 182.
199. White H. V. The Burden of History / Hayden V. White // History and Theory. – 1966. – Vol. V. – № 2. – P. 111-134.
200. Wolin S. Hannah Arendt and the Ordinance of Time / Sheldon Wolin // Social Research. – № 44/1. – 1997. – P. 91–105.
201. Young I. M. Asymmetrical reciprocity: on moral respect, wonder and enlarged thought // Judgment, imagination, and politics: themes from Kant and Arendt / Iris Marion Young. – Rowman & Littlefield. – 2001. – P. 205 - 228.
202. Young-Bruehl E. For Love of the World / Elisabeth Young-Bruehl. – New Haven: Yale University Press. – 1982. – 247 p.
203. Young-Bruehl E. Why Arendt matters / Elisabeth Young-Bruehl. – Yale University Press. – 2006. – 232 p.

204. Yovel Y. Kant and the Philosophy of History / Yiraishu Yovel. – Princeton. – 1980. – P. 137 – 142.
205. Yovel Y. Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment, and Choice / Yirmiyahu Yovel // The Review of Metaphysics. – 1998. – Vol. 52 (№. 2). P. 267 - 294.