

**НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ БІОРЕСУРСІВ І  
ПРИРОДОКОРИСТУВАННЯ УКРАЇНИ**

На правах рукопису

**ЛАУТА ОЛЕНА ДМИТРІВНА**

УДК 17.024.4:304.44

**Поняття «досвід» в контексті класичного ідеалу раціональності**

**спеціальність 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури**

Дисертація на здобуття вченого ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник:  
кандидат філософських наук, доцент  
Павлова Олена Юріївна

Київ – 2009

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	3
<b>Розділ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДОСВІДУ</b> .....	11
Висновки до 1 розділу.....	52
<b>РОЗДІЛ 2 РЕКОНСТРУКЦІЯ ЗМІСТУ ПОНЯТТЯ «ДОСВІД» У СВІТЛІ КЛАСИЧНОГО ІДЕАЛУ РАЦІОНАЛЬНОСТІ</b> .....	54
2.1. Визначення парадигмальних констант класичного ідеалу раціональності.....	54
2.2. Специфіка визначення досвіду в класичному раціоналізмі.....	78
2.3. Трансцендентальні перспективи розуміння досвіду.....	96
Висновки до 2 розділу .....	117
<b>РОЗДІЛ 3 ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОНЯТТЯ «ДОСВІД» В КОНТЕКСТІ ЗМІНИ ІДЕАЛУ РАЦІОНАЛЬНОСТІ</b> .....	122
3.1. Аналітика досвіду в тематичному горизонті феноменології.....	122
3.2. Структуралістські стратегії експлікації досвід.....	159
Висновки до 3 розділу.....	177
ВИСНОВКИ .....	180
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b> .....	183

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** У сучасний період розвитку української філософської культури як невід'ємної частини світового філософського процесу, неабиякого значення набуває долучення української філософської думки до розгляду актуальних проблем сучасності. Поняття «досвід» не лише актуалізується у процесі трансформації класичного ідеалу раціональності, але і належить до тих тем, виникнення яких проблематизує культурологічні засади класичного культу розуму. Актуальність дослідження філософсько-антропологічного змісту поняття «досвід» зумовлена необхідністю подолання традиції редукції людини до абстрактної єдності свідомості та необхідністю виявлення процесуальності її природи.

Адже в межах класичного раціоналізму людина позиціонувалася як трансцендентальний суб'єкт, носій пізнавальних здібностей, що зумовлювало не лише гносеологічні підвалини філософської думки, але й онтологічні. Переорієнтація філософського дискурсу з вивчення метафізики буття взагалі на онтологію людини зумовлює інтерес до проблем філософської антропології, зокрема, до проблеми досвіду, що дозволяє конституювати буття індивіда, його процесуальність та скінченність.

Таким чином, дане дослідження є актуальним з кількох причин. По-перше, попри значну увагу до проблеми досвіду і велику кількість наукових праць, досі є наявним брак досліджень, які б базувались на поєднанні критичного та антропологічного підходів до осмислення й аналізу цього поняття. По-друге, очевидність трансформації класичного ідеалу раціональності потребує вивчення послідовності цієї метаморфози філософського дискурсу. Прояснення поняття «досвід», яке виникає як підґрунтя пізнавального процесу в межах класичного раціоналізму, поступово розширює і, в решті-решт, підриває підвалини останнього. Тому філософська реконструкція історії класичного ідеалу раціональності неможлива без експлікації історичних конотацій поняття «досвід».

Визначення філософсько-антропологічного змісту поняття «досвід» дозволяє уникнути сциєнтистських абстракцій у розумінні природи людини, органічно поєднати проблеми теорії пізнання, історії філософії, онтології, філософії культури на засадах філософсько-антропологічного дослідження.

Аналіз зазначеного аспекту поняття «досвід» здійснюється, в першу чергу, на засадах робіт фундаторів філософської антропології А. Гелена, Х. Плеснера, М. Шелера. Їх маніфестаційні твори дозволяють не лише прояснити специфіку філософсько-антропологічного дослідження, але і визначити базовий вектор стосовно проблеми досвіду.

Принциповими для нашого дослідження є розробки проблеми досвіду представниками «київської світоглядної школи», зокрема праці В. Іванова, Н. Іванової, М. Єсипчука, О. Кульчицького, В. Табачковського, В. Шинкарука, О. Яценка. Саме вони формують зміст даного поняття на тлі вітчизняної філософської думки та задають антропологічні параметри його розуміння.

Вихідними для нашого дослідження є праці представників новоєвропейського раціоналізму (Р. Декарт, Г. Ляйбніц, Б. Спіноза) та емпіризму (Ф. Бекон, Дж. Берклі, Т. Гоббс, Д. Г'юм, Д. Локк). Вони формують засади класичного ідеалу раціональності, задають його хронологічні, гносеологічні та онтологічні параметри. Фундаментальні ознаки класичного ідеалу раціональності досліджуються на засадах робіт Дж. Віко, Б. Паскаля, Ж.-Ж. Русо. Вперше концептуальна розробка поняття «досвід» здійснюється саме на даному філософському тлі.

Трансцендентальне переосмислення поняття «досвід» на засадах кантівського апріоризму дозволяє подолати протистояння раціоналізму та емпіризму у розумінні як природи людини, так і картини світу в цілому, а також поставити вперше власне антропологічні запитання в філософському дискурсі західної цивілізації. Гегелівська критика кантівського підходу до проблеми досвіду, з одного боку, демонструє недоліки трансцендентального вирішення даної проблеми, а з іншого, завершує раціоналістичні спроби його

експлікації. Дослідженням кантівського концепту апріоризму, зокрема розробкою проблеми досвіду, займалися такі зарубіжні вчені: А. Банфі, М. Гайдеггер, Г. Зіммель, В. Рьод, Ф. Шеллінг, К. Шраг, а також російські: О. Асмус, П. Гайденко В. Молчанов, та українські: М. Булатов, В. Горський, О. Ільченко, В. Лук'янець, В. Малахов, Л. Озадовська, А. Пашкова, Є. Причепій, В. Храмова. Гегелівська критика трансценденталізму представлена працями Д. Лукача, В. Шинкарука.

Аналіз трансформації підвалин класичного ідеалу раціональності представлений працями зарубіжних дослідників: Т. Адорно, Д. Дідро, Ж. Дельоза, Ж. Деріди, Е. Макінтайра, Ж.Л. Нансі, М. Фуко, М. Хоркхаймера; російських: М. Бахтіна, П. Гайденко, В. Лекторського, А. Лосєва, М. Мамардашвілі, Ф. Степуна, В. Фурса, В. Штоффа; а також вітчизняних: В. Кебуладзе, А. Лоя, М. Мінакова, Б. Парахонського, М. Поповича, В. Шинкарука.

Гносеологічний вимір поняття «досвід» продовжує розроблятися представниками позитивізму (Р. Авенаріус, Е. Мах) та прагматизму (У. Джеймс, П. Дьюї). Критика даних експлікацій досвіду спирається на праці А. Данто, В. Іванова, Р. Нозіка, Р. Рорті.

Феноменологічна філософія не лише виявляє раціоналістичне підґрунтя кризи європейського людства (Е. Гусерль), а також пропонує некласичне розуміння досвіду як самим фундатором феноменології, так і його послідовниками. Останні обґрунтовують зв'язок поняття «досвід» з іншими проблемами філософського дискурсу, які демонструють закономірність трансформації класичного ідеалу раціональності через респонзивність (Б. Вальденфельс), інтенціональність (Р. Інгарден), тілесність (М. Мерло-Понті), буденність (М. Шелер), повсякденність (А. Щюц). Феноменологічна інтерпретація проблеми досвіду зумовила екзистенціальні (М. Гайдеггер) та герменевтичні (Г. Гадамер) стратегії його розуміння.

Структуралістські та постструктуралістські стратегії визначення досвіду закріплюють його зв'язок з підвалинами некласичного дискурсу, демонструють

постмодерністські перспективи його розуміння. «Археологія свідомості» (М. Фуко) та «трансцендентальний емпіризм» (Ж. Дельоза) відкривають історичність логоцентризму та трансгресивну природу досвіду. Остання тема демонструє суміжність проблематики та необхідність звернення до робіт Ж. Батая та М. Бланшо.

Аналіз феноменологічних та структуралістських текстів представлений працями П. Гайденко, Р. Ингардена, В. Курінного, В. Лехцієра, В. Молчанова, О. Шпараги, Г. Шпігельберга.

Філософська розробка поняття «досвід» розкриває його зв'язок з суміжними філософськими проблемами, зокрема такими поняттями як трансгресія, редукція, внутрішній досвід, факт, респонзивність, знання, екзистенція, при дослідженні яких відбувалося звернення до творів Е. Макінтайра, Ю. Мелкова, Ж.-Л. Нансі, Т. Пікашової.

Історико-філософські конотації поняття «досвід» фундаментально проаналізовані в праці українського дослідника М. Мінакова «Історія поняття досвід».

Теоретичним підґрунтям дисертаційного дослідження слугували праці вітчизняних вчених Г. Волинка, В. Іванова, В. Табачковського, В. Шинкарука.

Аналіз ступеня наукової розробки теми підводить до висновку, що попри існування значного масиву літератури, в якій більшою чи меншою мірою висвітлюються різні аспекти обраної для дослідження проблеми, все ж стан її наукового осмислення не можна визнати достатнім. І не лише тому, що поняття досвіду не було у вітчизняній теоретичній думці окремим предметом вивчення, а й через те, що ряд вузлових моментів осмислюваного феномену залишається поза увагою дослідників. На подолання цих недоліків і спрямоване дане дослідження.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження виконувалося у системі наукових досліджень кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету біоресурсів і природокористування України (номер державної реєстрації (00493706).

**Мета і завдання дослідження.** Мета дисертаційного дослідження полягає у виявленні філософсько-антропологічного змісту досліджуваного поняття «досвід» та його ролі в формуванні та трансформації класичного ідеалу раціональності.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність розв'язання таких взаємопов'язаних завдань:

- виявити філософсько-антропологічний зміст поняття «досвід»;
- визначити парадигмальні константи класичного ідеалу раціональності;
- встановити специфіку розуміння поняття «досвід» в класичному ідеалі раціональності;
- аргументувати значення апріорного підходу до визначення досвіду;
- проаналізувати трансформацію поняття «досвід» в тематичному горизонті феноменології;
- дослідити структуралістські стратегії експлікації досвіду.

*Об'єктом дослідження* є становлення поняття «досвід» у філософському дискурсі.

*Предметом дослідження* є філософсько-антропологічний зміст поняття «досвід» в контексті класичного ідеалу раціональності.

*Методи дослідження.* Складна багаторівнева природа об'єкта дисертаційного дослідження обумовила застосування комплексного підходу. Методологічною основою дисертації виступає порівняльно-історичний метод дослідження. Завдяки йому стало можливим розглянути еволюцію ідей та теорій з урахуванням конкретно-історичних умов їх виникнення та розвитку. Принцип наукової об'єктивності та всебічності потребує використання аналітичного методу дослідження, що передбачає вивчення першоджерел філософської, культурологічної та історичної літератури за темою. З'ясуванню й урахуванню множинності інтерпретацій досвіду сприяло також використання герменевтичного підходу, який дозволяє дослідити перехід від класичного гносеологічного до посткласичного поліцентрично-плюралістичного розуміння поняття досвіду та його модальностей.

**Наукова новизна одержаних результатів.** У дисертації здійснений філософсько-антропологічний аналіз поняття «досвід» та виявлено його роль в формуванні та трансформації класичного ідеалу раціональності. Результати, які виносяться на захист, сформульовані у наступних положеннях:

– вперше виявлено, що філософсько-антропологічний зміст поняття «досвід» формується в процесі трансформації класичного ідеалу раціональності, що доводить неправильність його ототожнення з абстрактною формою знання, безпосередністю відчуття або процесом діяльності як таким. Досвід можна уточнити як допредикативний потік самого життя, що наповнений сенсом і зорієнтований на конституювання структур суб'єкта. Філософсько-антропологічне розуміння досвіду дозволяє подолати крайнощі натуралізму та психологізму (які є характерними навіть для позитивістської інтерпретації досвіду), що укорінені у підвалинах класичного ідеалу раціональності;

– вперше встановлено специфіку розуміння досвіду в класичному ідеалі раціональності, яка полягає у тому, що досвід індивіда стає вихідною самоочевидністю класичного раціоналізму. В раціоналістичному напрямку це призводить до елімінації генези свідомості, а отже, до визначення очевидності як критерію істинності, та до розуміння поза-історичності її носія. В емпіричному – до редукції знання, до безпосередності чуттєвої рецепції (отже, достовірності як точки відліку процесу пізнання);

– уточнено, що у тематичному горизонті феноменології відбувається трансформація поняття «досвід»: від досвіду монадологізованої свідомості до її інтерсуб'єктивного підґрунтя. Феноменологічна онтологія досвіду дозволяє говорити про респонзивну раціональність, що виходить за межі класичного раціоналізму і демонструє спорідненість проблеми досвіду з такими темами як респонзивність (Б. Вальденфельс), «життєсвіт» (Е. Гусерль), інтенціональність (Р. Інгарден), тілесність (М. Мерло-Понті), повсякденність (А. Шюц);



– уточнено значення апріорного підходу, який виявляє обмеженість раціоналізму та емпіризму у розумінні досвіду. Останній постулюється І. Кантом як трансцендентальна єдність відчуття та поняття, тим самим вперше створюються передумови подолання гносеологічної редукції досліджуваної проблеми і формування антропологічної перспективи філософського дискурсу;

– досліджено структуралістські стратегії експлікації досвіду, які спрямовані на викриття настанов логоцентризму та виявлення антропологічного характеру природи досвіду. Археологія свідомості М. Фуко та трансцендентальний емпіризм Ж. Дельоза постулюють злам критеріїв достовірності трансцендентального суб'єкта та виступають апологетами трансгресивного досвіду, досвіду «на межі»;

– дістало подальший розвиток уточнення парадигмальних констант класичного ідеалу раціональності: він є загальнокультурною орієнтацією, що продукує форми універсального протистояння традиції на засадах синтезу форм культури (знання, норм моралі, естетичних ідеалів). Заперечення досвіду традиції породжує ідеал неупередженості та об'єктивності в описах світу, а, з іншого боку, констатується позадосвідність пізнавальних структур суб'єкта.

**Теоретичне і практичне значення дослідження** визначається, перш за все, новизною і сукупністю положень, що виносяться на захист. Використані у роботі підходи та одержані з їх допомогою теоретичні положення можуть складати методологічну базу для подальшої розробки проблем, які пов'язані із філософсько-антропологічним та культурологічним осмисленням поняття «досвід». Досліджувана проблема змістовно збагачує ряд філософських та культурологічних понять та категорій, зокрема поняття «внутрішній досвід», «пекучий досвід», «дикий досвід», «досвід-межа», тощо.

Основні ідеї та висновки дисертації можуть бути використані у процесі розробки, вдосконалення та викладання загального нормативного курсу з філософії, спецкурсів та семінарів з історії філософії у вищих навчальних закладах. А також при підготовці відповідних підручників, посібників та різноманітних навчально-методичних розробок з даної тематики.

### **Особистий внесок здобувача в розробку теми дисертації.**

Дисертація є самостійною роботою. Висновки й положення наукової новизни одержані автором самостійно.

**Апробація результатів дисертації.** Результати дослідження оприлюднювалися на наукових семінарах кафедри філософії та релігієзнавства, конференціях НУБіП України, апробовані в доповідях на міжнародних наукових та науково-практичних конференціях: «Гуманістичний вимір аграрної освіти» (Київ, 2007); «Наука та освіта на зламі століть» (Київ, 2007, 2008); «Дні науки філософського факультету КНУ ім. Т. Шевченка» (Київ, 2007, 2008); «Сучасний філософсько-гуманітарний дискурс: напрями та перспективи» (Черкаси, 2007); «Філософія освіти у контексті історико-філософського знання» (Дніпропетровськ, 2008); «Соціокультурна інтеграція в контексті викликів ХХІ століття» (Київ, 2007) та інших міжнародних конференціях; у процесі викладання навчальних теоретичних курсів «Філософія» для студентів гуманітарних та технічних факультетів НУБіП України.

**Публікації.** Результати наукового дослідження висвітлені у 9 наукових публікаціях: 5 статей, вміщені у фахових наукових виданнях, затверджених ВАК України, та 4 тезові публікації, опубліковані у збірниках науково-практичних конференцій.

**Структура і обсяг роботи.** Структура роботи зумовлена логікою дослідження, що впливає з поставленої мети та основних завдань. Робота складається зі вступу, трьох розділів (п'яти підрозділів), висновків та списку використаних джерел. Обсяг основного тексту дисертації становить 182 сторінки. Список використаної літератури включає 179 найменувань і складає 16 сторінок.

## РОЗДІЛ 1

### ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДОСВІДУ

Західноєвропейська цивілізація визначає людину як *homo sapiens* – людину розумну, адже розум є основним інструментом перетворення світу і підставою ідентифікації людини з Нового часу. Актуалізація проблеми досвіду не вписується в цю традицію. Досвід втратив би свої специфічні переваги, якби підлягав обов'язковому редукуванню до форм знання, перш ніж бути застосованим практично у справі: він із самого початку є справою, у якій суб'єкт брав участь і яку пережив всім своїм єством. Щоб зрозуміти антропологічний зміст поняття «досвід», необхідно з'ясувати відношення досвіду до пізнання й знання.

В ХХ столітті змінюються загальнофілософські орієнтації: метафізика буття перетворюється на антропологію. Цю тенденцію чітко окреслив фундатор філософської антропології М. Шелер: «сучасна метафізика не є більше космологією і метафізикою предмету, вона є метаантропологія і метафізика акту» [146, с. 12].

Своє розуміння цієї тенденції висловлює представник київської світоглядної школи О. Яценко: «У взаємодії практики й пізнання виявляє себе діалектика протилежностей, яка полягає в тому, що кожна із протилежностей є не тільки безпосередньо інше й опосередковує інше, але й створює інше. Пізнання стає практикою, практика – пізнанням. Розвиток певного пізнавального процесу завершується виробленням ідеї, тобто такого синтезу окремих теоретичних абстракцій і практичного досвіду, у якому не просто відбивається певний об'єкт, а виражена мета його практичного перетворення відповідно до потреб суб'єкта» [162, с. 210].

В антропологічному розумінні досвід являє собою інтеграцію часові структури суб'єкту (актуалізація підсумку минулої діяльності). Тим самим досвід характеризує будову діяльнісного буття суб'єкта, а не зміст його

рефлексії про суще. «Досвід завжди є змістовнішим, ніж те, що про нього знають» – наголошує В. Іванов [65, с. 172]. Ця його «надмірність» і видає його приналежність до буття, до його невичерпного різноманіття й рухливості, які не можуть бути підсумовані цілком у будь-якій кінцевій системі рефлексивних визначень.

Але оскільки в рамках гносеології суб'єкт розглядається насамперед як такий, що пізнає, його життєвий досвід включається в пізнавальний процес і як джерело емпіричної інформації про об'єкт пізнання, і як своєрідна евристична основа для пізнавальних актів, і, нарешті, як мотиваційний стимул, установка, що задає конкретному пізнавальному процесу його мету й очікувані результати. В. Іванов вважає, що в цьому широкому значенні досвід істотно близький поняттю практики та її ролі в пізнанні. З іншої ж сторони, пізнання саме є певним видом діяльності, щодо якої реальний суб'єкт також може отримувати відповідний досвід. Відношення тут таке, що весь практичний досвід детермінує пізнання, точно так само як досвід власне пізнання у свою чергу утворює частину життєвого досвіду. При цьому, однак, слід мати на увазі, що досвід пізнавальної діяльності аж ніяк не ідентичний тому знанню, яке за допомогою цієї діяльності здобувається: володіти знанням – не те ж саме, що володіти досвідом пізнання.

Як зауважує В. Іванов, усяка діяльність, включаючи пізнавальну, є продуктивною, націленою на виробництво або досягнення певного результату. Досвід же сам по собі не діє й нічого не робить. Він – це форма, у якій весь кругообіг продуктивної діяльності органічно кристалізується в суб'єкті [65, с. 140].

В. Табачковський зазначає, що для В. Іванова був важливим саме цей ракурс розуміння досвіду. Русійна суперечність людської діяльності сягає кульмінації в співіснуванні для суб'єкта двох світів: внутрішнього й зовнішнього, духовного і матеріально-практичного, дійсного та належного. Діяльність слугує єдиним каналом їх взаємодії та взаємоперетворення [65 с. 106]. Більш адекватним способом акумуляції досягнень діяльності є

досвід, який постає як індивідуальність кожної людини, як її «неповторна траєкторія» у світі [65, с. 141], зрештою – як той рівень «що на ньому людська індивідуальність віднаходить свою всезагальність безпосередньо, як внутрішню здатність людського способу дії» [65, с. 201], а способи дії мають особистісну смислонасиченість. Будь-які реальності – дійсні та уявні – постають тут як ієрархія цінностей, як актуальний життєвий світ, який «закарбовує неповторність долі цього суб'єкта» й водночас – іншосуб'єктивні здібності, інтерсуб'єктивність.

Зазначені вище особливості досвіду досить виразно виявляються в порівнянні з такими гносеологічними категоріями, як істина та омана. Тому що досвід являє собою сферу буття минулих об'єктивацій діючого суб'єкта, стосовно досвіду позбавлене змісту питання про його адекватність об'єкту. За гносеологічними вимірами він не є ні істинним, ні помилковим, так само як не існує й поза установленим критерієм практики, яка б засвідчувала його «істинність». Він сам по собі практичний, і тому забезпечує основним чином прагматичну орієнтацію будь-якої діяльності. Досвід вчить дії, не створюючи спеціального знання, що програмує його послідовні кроки. Звідси правомірно зробити висновок, що атрибуту істинності людського знання в досвіді відповідає така своєрідна й змістовна характеристика, як розумність.

Розумність виражає не певну ціль або цілі, а об'єктивну тенденцію руху всього ланцюга реалізованих цілей, тобто всього життєвого процесу. Але ця раціональна складова досвіду не спостерігається безпосередньо, а визначається в розвитку філософського знання як трансцендентальна. Як зазначає українська дослідниця Н. Іванова: «Містячи субстанційний зміст, тобто відбиваючи в собі всезагально необхідні умови існування й розвитку людини як такої, а також всезагально необхідні виміри діяльності суб'єкта тієї або іншої конкретно-історичної епохи, кристалізуючи в собі досвід загальнолюдської культури й досвід культурного розвитку окремих епох, що виходив за межі історично локального й індивідуально-емпіричного досвіду, вищі цілі виявлялися «трансцендентними» стосовно окремого індивіда й навіть ряду поколінь»

[66, с. 289]. Даний момент був абсолютизований класичним раціоналізмом. «Вічні» (надчасові) цілі, що несуть у собі розумність живого досвіду людства, репрезентувалися як такі, що протистоять у даному плані емпіричним цілям людини як часовим, «минушим». Вищі цілі усвідомлювалися як трансцендентні або трансцендентальні, апріорні підстави діяльності людини. Вони стали надлюдською («нелюдською») і, в остаточному результаті, зовнішньою й далекою йому ідеально-духовною силою. «Хитрість Світового Розуму» полягала, за Гегелем, саме у тому, щоб примусити всі скінчені зусилля окремих індивідів узагальнити в поступі Світової Історії. Побачити серед емпірії маленьких історій (Ж.-Ф. Ліотар) загальний вектор розвитку було під силу лише провидцям, або геніальному розумові, що врешті-решт, означало закінчення самої історії для такого типу філософування.

Таким чином, розумність є інтерсуб'єктивний вимір, де реальність і досвід безлічі суб'єктів об'єктивується у загальний для всіх них життєвий результат. Цей результат, оскільки він може бути визнаний і загальною метою, виступає також нормою оцінки, мірилом діяльності кожного й, зрозуміло, тих її підстав, які укладені в досвіді. Розумність охоплює «траєкторію» суб'єктивної діяльності, будучи немов би вектором її змістовної й історичної спрямованості, формуючи одночасно всезагальний зміст досвіду. Вона являє собою, так би мовити, міру людяності людської діяльності, ця міра є історично рухливою, змінюючись із кожним великим поворотом в умовах суспільного буття.

Залишалася незрозумілою одна принципова обставина: оскільки «розуміння» є теж формою контакту, головним чином категоріально-понятійного, то виконання поставленого завдання припускає наявність або встановлення між культурою, яка здійснює дослідження, та тією, що вивчається, певної загальної розумової платформи, що виконувала б функцію взаємної «інтерпретанти» і тим самим немов би усувала (хоча б у свідомості) тимчасову й значеннєву дистанцію між історично різними культурними формуваннями.

Характерно, що пошук подібної платформи як своєрідного інваріанту в надрах історично розвинених типів мислення знову повернув картину світу до ідеї розумності, що вважалася надбанням раціоналістичної філософської традиції й була загалом далекою від емпіричного духу культурології. Справді, розумність з самого початку повинна бути визнана внутрішнім ядром досліджуваної культури, що засвідчує щонайменше її людську приналежність при всіх інших, найчастіше парадоксальних відмінностях – наголошує В. Іванов [65, с. 158]. Відштовхуючись від цього висхідного пункту, все наступне дослідження (інтерпретація) повинно розкрити логіку історичного розгортання цієї розумності в змінюваних одна одну культурних системах аж до тієї, представником якої виступає дослідник.

Отже, історична дистанція повинна бути заповнена неперервною низкою людської розумності, без чого емпірична констатація культурної самобутності, особливо помітна в етнографічних дослідженнях, буде рівнозначна культурній ізоляції й виключить можливість спілкування, взаєморозуміння й тим більше історичної наступності. Подібна ідея не нова. Наприклад, надбання структуралізму К. Леві-Строса полягає в запереченні прогресистського уявлення Просвітництва про нерівність культурного досвіду. Цей дослідник доводить, що кожна культура, навіть первісних народів, володіє власним типом мудрості, навіть якщо вона не вписується в параметри класичної раціональності, її виникнення було одним з найбільших завоювань історичної самосвідомості.

Разом із цілепокладаючою, предметно-діяльною сутністю людини задана і її суспільна сутність. Тільки в суспільстві й за допомогою суспільства людина виробляє й закріплює родові людські якості, які становлять основу розвитку індивідуальності – мислення, мова, цілепокладання, виробничі навички, досвід, знання – відмічає О. Яценко [162, с. 205].

Ці перехідні моменти від практично дозрілої розумності досвіду до усвідомлення її власне в розумі, думці, які мають мовну форму, являють собою величезний інтерес як з боку філософського розуміння взаємозв'язку

теоретичного й практичного взагалі, так і з боку внутрішньої причетності до цього переходу деяких спеціалізованих, духовно-практичних сфер людської діяльності, зокрема мистецтва. Неможливість редукції досвіду до даних науки, а відповідно близькість природи досвіду до мови, відмічає видатний антрополог початку ХХ століття Х. Плеснер: «Для змісту й форми сфери існування початково підходить тільки та мова, якою наївно говорить людина, у той час як весь науковий апарат віддаляє її від мови й лише через взаємозв'язки, відкриті для ока, слуху, руки, повертає назад до речей екзистенційної дійсності» [116, с. 99]. Тому якщо повинна бути наука, що осягає досвідне сприйняття людиною самої себе, як вона живе й історично фіксує своє життя на пам'ять собі й нащадкам, то така наука не може й не має права обмежуватися людиною як особистістю, як суб'єктом духовної творчості, моральної відповідальності, релігійної відданості, але повинна включати розуміння всього кола існування й природи, що перебуває на тій же висоті, що й особисте життя, у сутнісній кореляції з нею.

Український дослідник В. Табачковський зазначає, що для В. Іванова був важливим ракурс витлумачення досвіду як особливої суб'єктивної форми освоєння світу, в котрій органічно переплітаються всезагальність – з одного боку, та індивідуальність, унікальність, неповторність конкретної людини – з іншого [134, с. 145]. Концепт досвіду функціонує у В. Іванова і як категорія, і як те, що на Заході іменують екзистенціалією. Вона постає як свого роду концепт-антиномія, в котрій зіштовхнулися два різних підходи до феномену людини: традиційний, есенціальний, що йому притаманне акцентування на родовій всезагальності й безособовості – та підхід екзистенціальний, де переважає акцентування на розмаїтті персональних всесвітів.

Друга історична форма позитивізму склалася тоді, коли новітня революція в природознавстві виявила обмеженість ряду понять і принципів «класичної» фізики, неспроможність метафізичного матеріалізму дати філософське тлумачення нових для науки явищ і обґрунтувати нову, нетрадиційну фізичну картину світу. На перший план у махізмі були поставлені



проблеми теорії пізнання. При цьому суб'єктивно-ідеалістичні та агностичні мотиви зазвучали з повною силою. Задовго до формування розглянутої концепції досвіду це поняття дуже активно використовував махізм. Одне з центральних понять махізму – «досвід», який, за Е. Махом, є сукупність вихідних чуттєвих даних, «елементів», нібито нейтральних стосовно фізичного й психічного. Махістська «критика досвіду» – це по суті «очищення» його від відношення до об'єктивної реальності, його суб'єктивізація. Завдання науки вбачається втому, щоб групувати, пов'язувати, впорядковувати ці «елементи досвіду». Наукова теорія була зведена до сукупності спостережуваних фактів.

Складовою частиною цієї концепції є теорія «принципової координації» Р. Авенаріуса, яка стверджує нерозривний зв'язок суб'єкта з об'єктом («без суб'єкта немає об'єкта, а без об'єкта немає суб'єкта») і «реальним» визнає лише те, що ким-небудь спостерігається або принаймні може спостерігатися.

В. Іванов критикував махізм саме за абстрактно-гносеологічне витлумачення природи досвіду. Це й стало приводом для відомої «нищівної» критики махізму. Проте сила махізму полягала переважно в загальносвітоглядному, а не в гносеологічному витлумаченні досвіду, а цього «винищувач» або не помітив, або не захотів урахувати.

Є проте ще більш давня традиція. За триста літ до махізму; з'явився «монтенізм» – поняття «досвід» та «людина» дуже вдало поєднав Мішель Монтень. І поєднання це стало вкрай провокативним як для сучасників, так і для наступників Монтеня, починаючи з Паскаля. Це сталося тому, що в перспективі то була програма екзистенціального бачення людини, світу та їхнього взаємозв'язку.

У одній із сучасних розвідок про Марселя Пруста можна знайти вельми промовисте спостереження. До М. Монтеня й ще довго після нього психологічні розмірковування, що мали місце як у художній літературі, так і у філософії, майже всі без винятку пропонували «єдино достойний» тип людського існування (котрий і відповідав отій самій «сутності», «есенції»). То була, так би мовити, психологія сповідувальників. Вони завше мовили про те,

чому слід віддати перевагу перед усім іншим, вчили з презирством ставитися до певних сторін людського існування. Монтень же вчить нас, що в людині не існує якостей більш або менш важливих, аніж інші, тут неможливо провести ризику поміж, скажімо, «справжнім» та «несправжнім», «тривіальним», «сильним» та «слабким» тощо [120, с. 146].

Акцентуючи на співзвучності Монтеня і Пруста, Жан-Франсуа Ревель так кваліфікує перевагу вже згаданого поєднання поняття «досвід» та «людина»: обидва згаданих інтелектуали приймають все, що діється в них та довкола них, утримуючись від миттєвого виведення оцінок або ж коефіцієнту значущості. На це й провокує послідовне дотримання принципу досвіду, зокрема, у проблемній галузі філософської гуманістики. Саме цей ракурс раціонального навантаження досвіду розглядає В. Іванов, для нього антиномія есенційного та екзистенціального бачення людини так і залишилася відкритою. Сам досвід людський – він завжди відкритий (але також і «монадний», і тут ще один зріз проблеми; і так – до безкінечності, а безкінечність також хочеться подолати – і це теж нормальна психологічна проблема нормальної людини) [120, с. 147].

Розумовий зміст досвіду відкладається в мисленні та мові у вигляді понятійних, термінологічних надбань, отримуючи, так би мовити, свою назву. При цьому досвід втрачає авторство, унікальність, від нього зберігається лише те, що утворює загальну точку зору, – все інше залишається навіть для суб'єкта поза свідомістю, як використана «чернетка» діяльності. Самобутність досвіду трансформується у всезагальність уявлення, яке доступне для передачі через мовні канали.

Мова причетна до створення поля «безособових» уявлень, які становлять канву внутрішнього життя окремої людини й одночасно основу для її зовнішньої ідентифікації, тобто для спілкування. Якщо, як вказувалося вище, у досвіді кристалізуються повторювані моменти діяльності будь-якого суб'єкта, то в мові відкладається повторюване в досвіді всіх суб'єктів, які утворюють певну культурну спільність. От чому в якості ітерсуб'єктивного утворення мова має також властивість надсуб'єктивності, інтерсуб'єктивності. У мові

зосереджується квінтесенція досвіду цілої культури, її структуроутворюючі, нормативні, еталонні уявлення. Тому мова являється немов би позачасовою областю порівняно з часом, який затрачується на утворення поточного досвіду окремих суб'єктів. Саме враховуючи цю загальність він і здатний «спілкувати» не тільки існуючі, але й історично віддалені одне від одного покоління.

Визначення специфіки буття людини через мовну діяльність в її відношенні до буденного розуміння досвіду формулює і відомий німецький антрополог М. Шелер: «Те, що В. Гумбольдт сказав про мову, а саме, що людина тільки тому не змогла її «винайти», що тільки завдячуючи мові людина є людиною, має настільки ж точну силу й для формальної сфери буття, що перевершує всі кінцеві сенси досвіду і центральне буття самої людини. Якщо під словами «походження релігії та метафізики» розуміти не просто наповнення цієї сфери певними передумовами та віруваннями, але й походження самої цієї сфери, то воно повністю співпадає з самим становленням людини» [145, с. 68].

Але в цьому пункті саме й може виникнути підстава для підозр, начебто живий, індивідуалізований досвід фатальним чином залишається за межами лінгвістичної сфери, а отже, і спілкування, оскільки мова є вмістилищем типологічного, а не унікального й безпосереднього. Досвід залишається приналежністю буття, тоді як мова споконвіку виступає інструментарієм думки.

За переконанням французького філософа А. Бергсона, мова й мислення вилучили людину із заглибленості в світ і прирекли її на те, щоб розглядати реальність лише крізь призму загального й типового, зробивши для неї тим самим недоступною сферу індивідуальності життєвих явищ. «...Ми не бачимо самих речей, – підкреслює він, – найчастіше ми обмежуємося читанням наклеюваних на них ярликів. Ця тенденція, породжена потребою, ще більше підсилилася під впливом мови» [14, с. 178]. Але тому що саме в індивідуальності зосереджена вся повнота буття, розуміння її, відповідно до цієї точки зору, можливе тільки засобами, які виключають присутність аналітичної, узагальнюючої, анатомуючої думки. Головний із цих засобів –

іраціоналістично витлумачена інтуїція, що ріднить людину з «вітальними силами» буття й забезпечує особливий тип нерелективної причетності до суцього, найбільш очевидний у способах художнього бачення світу.

Отже, занурення в буття, можливість пережити його в повноті досвіду за допомогою інтуїції є одночасно й зведенням рахунків з рефлексією, розумом і розумністю взагалі. Інтуїтивізм виявляється абстрактним, він нездатний знайти загальну платформу єдності людини з буттям і єдності людини з людиною. Під кутом зору його основних принципів індивіди постають або уніфікованими й знеособленими під дією соціально вироблених лінгвістичних форм спілкування, або виступають як «спільнота монад» (Е. Гусерль), занурених у аппрезентацію. Для того щоб досягнути цю нерозумність буття, розум повинен або сам втратити розумність, «позбавитись глузду», уподібнившись до свого об'єкту, або укласти стихію реальності в неадекватні їй форми розумної організованості. Порядок буття в остаточному підсумку виявляється конвенціональним. Близькою до цього є позиція Х. Плеснера: «Те, що окремій людині, так би мовити, спадає на думку ідея й, більше того що вона із самого початку пройнята тим, що вона не одна, а її товариші не тільки речі, але й істоти, що відчують, такі ж, як і вона, – все це перебуває не на особливому акті проектування власної життєвої форми зовні, але відноситься до попередніх умов сфери людського існування. Звичайно, щоб розібратися в цьому світі, потрібні тривалі зусилля й сумлінний досвід» [116, с. 131].

Інша справа, коли раціональне трактування досвіду стає повідомленням, яке адресоване до інших. Хоча узагальнення досвіду і його понятійна фіксація завжди залишаються одними з важливих завдань людської діяльності, у ній одночасно виявляється, що інформацією про досвід уже не є сам досвід, а відчуття цієї різниці спонукає людей переймати досвід не за одними тільки розповідями, навіть найбільш достовірними, а так би мовити, на «місці дії», у вогнищах народження специфічного досвіду. У собі самій людина є Я, тобто власник своєї плоті й своєї душі, Я, яке не відноситься до сфери, середину якої

воно проте творить. Тому людині дозволено у вигляді досвіду використовувати це перебування поза місцем і часом, характерне для її місцезнаходження, завдяки якому вона є людиною, – використовувати для себе самої й для всякої іншої істоти навіть там, де їй протистоять істоти зовсім чужого виду [116, с. 130] – пише Х. Плеснер.

Такої ж позиції дотримується В. Іванов, «оскільки ніхто не володіє досвідом настільки адекватно, окрім його безпосереднього носія» [65, с. 169]. Однак ця формальна ознака не стосується ні повноти досвіду, ні його повчальності. Досвід різних суб'єктів стосовно деякої загальної діяльності не тільки різноманітний, але відрізняється за ступенем істотності, внаслідок чого далеко не кожен самоаналіз може дати в підсумку найбільш змістовну картину. Іншими словами, той, хто має досвід, не завжди має кращий досвід, а крім того, далеко не завжди може запропонувати найбільш раціональну його інтерпретацію. Тут перешкодою найчастіше стає саме зрощення суб'єкта із власним досвідом і нездатність піднятися на більш загальну точку зору. І тільки підсумовування й аналіз різноманітних форм досвіду з боку дає можливість виділити й сформулювати його оптимальні уроки, але ціною втрати його самотньої форми, досвід трансформується в знання.

Власне, в останньому випадку ми маємо вже іншу за формою, але аналогічну за змістом ситуацію, коли діяльність і досвід одного суб'єкта стають предметом пізнавального аналізу з боку інших. Таким чином, людина – це істота, яка перевершує сама себе й світ. Уже І. Кант в істотних рисах прояснив у своєму глибокому вченні про трансцендентальну апперцепцію цю нову єдність *cogitare* – «умова всього можливого досвіду й тому також всіх предметів досвіду» – не тільки зовнішнього, але й того внутрішнього досвіду, завдяки якому нам стає доступне наше власне внутрішнє життя [146, с. 83] – зазначає М. Шелер.

Тому що досвід це минула діяльність, яка стала внутрішнім надбанням, він безпосередньо неспостережуваний і може бути тільки предметом опосередкованих висновків, зроблених на основі практичних акцій

досліджуваного суб'єкта. Цей аналіз, що йде ззовні, може бути як завгодно глибокий і проникливий, але за своєю природою він залишається неадекватним формі досвіду, оскільки переводить у план розсудкового розуміння лише те, що є загальнозначущим й очищеним від плану суб'єктивного змісту.

Діючий суб'єкт завжди шукає для себе опору в прецедентах. Досвід – це сума прецедентів для розумного продовження, яка здатна вимальовувати у відчутному, предметному вигляді «нібито пережитого» майбутню перспективу [65, с. 138]. Він пов'язує, таким чином, минуле й майбутнє завдяки лінії руху до стверджуваної справжньої дійсності. Досвід є, з одного боку, визначеністю самого суб'єкта. Своє розуміння досвіду пропонує французький філософ Ж.-Л.Нансі: «Досвід є досвідом розрізнення досвіду в самому собі. Чи, скоріше, досвід є розрізненням досвіду, він є небезпекою перейденої межі, а остання є нічим іншим, як межею сутності (а отже, й екзистенції), сингулярним слідом розділеного буття. Тобто досвід є також своїм власним *differance*, досвід ані належить собі, ані є апропріацією «дослідів» (в сенсі знань, отримуваних експериментальним шляхом), а є переміщенням в те, чим він не є – той розрив, який його поглиблює, є самим його рухом. Розрив, у якому відкликається буття, розрив чи відкликання якоїсь присутності в собі, розрив чи відкликання якогось знання себе» [113, с. 104].

Безсумнівно, досвід причетний до утворення того психічного феномену, який був виділений психологією під назвою установки зі своїм минулим, але, з іншого боку, він такою ж мірою є минулою справою суб'єкта, від якого останній відрізняє себе як існуючий зараз. У цьому немає протиріччя, тому що така взагалі природа діяльності, що є життям суб'єкта, дана разом з її предметом.

Досвід не можна виводити лише з відчуттів як безпосередню даність світу, а тим більш окремих речей. Досвід є фактичним, але навіть етимологія терміну «факт» приховує латинське коріння «fact» – роблю. Як зазначає український дослідник Ю. Мелков, як правило, при такому вживанні під

фактом мається на увазі певна подія, що дійсно відбулася в минулому, явище, що відбувалося або відбувається «насправді». Таке розуміння факту як певної одиниці досвіду, у тому числі й наукового, було і є значною мірою інтуїтивним і не вимагає особливого вивчення або пояснення. Фактичне наукове знання – це знання, що ґрунтується на фактах, знання про справжні події, на противагу знанню гіпотетичному, недоведеному, необґрунтованому за допомогою звертання до явищ і подій дійсності. Тому й «класична наука завжди сприймала факт як один з найбільш фундаментальних елементів своєї гносеологічної структури, як вихідну одиницю наукового дослідження. Власне, ціль наукової діяльності в такому класичному розумінні виступає як збирання фактів і їхнє наступне узагальнення з виведенням законів природи» [99, с. 6].

Саме в такому розумінні використовує цей термін А. Гелен: «Із самого початку, однак, серед передумов виявляється не тільки досвід, що стосується наперед заданих якостей і матеріальних цінностей, досвід «наявної обставини», але й досвід можливого, залежного від протікання власних дій людини, так би мовити, досвід «складу повинності». Цьому відповідає те, що світ людського сприйняття дійсно є продуктом, результатом, і в буквальному значенні містить саме факти» [41, с. 179]

У різноманітті значень терміну «факт» виділяються два основних змісти, які вкладаються нами в це слово, – по-перше, розуміння факту як певної одиниці дійсності, як елементарного явища або події, і, по-друге, погляд на факт як на елемент людського знання, як на вихідну одиницю системи й процесу наукового пізнання.

Філософське дослідження починається з нерелексивного вживання поняття факту в першому, онтологічному змісті, певним чином продовжуючи щодо цього дорефлексивне, повсякденне слововживання. Як зазначив Б. Рассел у своїй автобіографії, становлення «нової філософії» веде свій початок з 1898 р., коли він і Дж. Мур виступили із критикою класичних концепцій Канта та Гегеля; основною ідеєю при цьому виступало рішуче твердження про те, що «факт загалом і в цілому незалежний від досвіду» [118, с. 11]. Ця ідея, додає

Б. Рассел, залишалася незмінною, незважаючи на всі переробки й відмову від деяких інших споконвічних ідей.

Факт у неопозитивізмі відірваний від досвіду, від об'єктивної реальності; релятивістська вимога когерентного критерію істини призводить до «суб'єктивного ідеалізму» [118, с. 17].

Поступово більшість філософів вітчизняної традиції приходять до висновку про невиправданість подібного широкого й багатозначного вживання терміну «факт». Новий підхід до розуміння проблеми фактичного був запропонований київським ученим П. Копніним. Гносеологія, говорить він, жадає від нас однозначної відповіді на питання про природу факту, незважаючи на всю багатомірність цього поняття. Це означає, що необхідно відмовитися від тавтологічного вживання терміну «факт» – «це буде тільки подвоєння в номенклатурі понять. Самі речі – факти, і знання про них теж – факти» [78, с. 221].

Критично звертаючись до досвіду неопозитивістів, П. Копнін відзначає, що в цій традиції факти, зрештою, не виявляються ні речами об'єктивної реальності, ні елементами знання, – ні ідеальним, ні матеріальним. Учений погоджується з тією ідеєю, що завдання гносеології полягає у виявленні «того», що робить наукове знання фактичним. Але предикат фактичності в жодному разі не можна розглядати як тотожну емпіричність, як просту чуттєвість, – факт не може бути ототожнений і з досвідом, інакше, як і у випадку з онтологічним розумінням факту, саме це поняття виявиться зайвим у системі категорій філософії. Як підкреслює П. Копнін, «у фактичному знанні ми можемо знайти все, воно є єдністю почуттєвого та раціонального, може бути як емпіричним, так і теоретичним» [78, с. 222]. Інакше кажучи, категорію факту слід визначати на основі її місця в ході наукового дослідження. З такого погляду фактичним виступає знання – знання, по-перше, достовірне, і, по-друге, таке, що є вихідним моментом для постановки й рішення наукової проблеми. Всі інші ознаки наукового факту, підводить підсумок П. В. Копнін, є похідними від цих двох основних ознак.



Ці ідеї розвиває й інший український дослідник В. Косолапов. Досліджуючи проблему взаємин факту й об'єкту дійсності, він стверджує, що явище, для того щоб перетворитися у факт, повинно «по-перше, стати об'єктом, на який спрямована пізнавальна діяльність людини, а по-друге, знайти ідеальну форму й бути включеним у наукове пізнання в якості необхідного тридцятимільйонного елемента (тобто стати елементом системи наукового знання)» [80, с. 21]. Інакше кажучи, факт і об'єкт, хоча й не співпадають, але перебувають у діалектичній єдності. Адже вчений не створює факти; протокольні фактофіксуючі пропозиції не є описом суб'єктивних переживань ученого, а фіксують об'єктивні процеси, що відбуваються між матеріальними тілами. Тобто, будь-який факт є відбиттям об'єктивного, хоча не все об'єктивне перетворюється в підсумку у фактичне.

Факт виступає й певним узагальненням предмета, тому що коли ми визначаємо ознаку предмета, ми тим самим робимо узагальнення. У тій обставині, що факт є ідеальним відбиттям певного об'єктивного явища, проявляється відносність такої його риси як одиничність, відбивається тенденція руху факту від одиничного до загального. Факт – це процес, а не застигла даність.

Цей момент підкреслює неможливість ототожнення факту з чуттєвими даними, з емпіричним досвідом, оскільки в структурі фактичного знання науки присутні також і абстрактно-теоретичні елементи; звідси навіть і поняття «подія» і «предмет», разом з поняттям «факт», не можуть розглядатися винятково як об'єкти емпіричної діяльності – «одиничність не може розглядатися окремо від системи, для якої вона є одиничністю» [74, с. 54]. Подібний висновок про природу фактичного призводить до ускладнення проблеми істинності факту – адже, таким чином, проблема ця не може бути вирішена безпосередньо на рівні фактичного знання, лише через співвіднесення його з емпіричними даними спостереження або експерименту. Адекватність факту й об'єкта реальності ніколи не може одержати статус абсолютної: факт

одержує значення «істинності» тільки при включенні його в ту або іншу систему наукового знання.

Досліджуваний феномен досвіду можна розглядати в рамках людського способу буття, у єдності його діяльно-практичних, суспільно-історичних й індивідуальних характеристик. Цей контекст надає досвіду значення особливої суб'єктивної форми освоєння світу, визначальною властивістю якої виступає здатність асимілювати явища буття як факти життєдіяльності. Як стверджує представник ленінградської філософської школи В. А. Штофф, факти є подіями, які існують незалежно від нашої свідомості, але які фіксуються в процесі спостереження або експерименту. Тобто, фактами можуть називатись як об'єктивні події, так і положення, які фіксують ці події [154, с. 137].

Виділення особливої, досвідної форми освоєння світу є, на наш погляд, насущним і правомірним, а його філософська розшифровка дозволяє розкрити за тривіальною щоденністю уявлень про «життєвий досвід» дію певного загального механізму, що визначає собою цілі масиви людського буття й на якому переважно засновані деякі продуктивні форми духовної культури. Далі спробуємо загально охарактеризувати досвід у цьому його специфічному значенні.

Антропологічне розуміння природи досвіду потребує визначення кількох принципів моментів. При розумінні досвіду як певної інтеграції предметно-історичної діяльності в суб'єкті цієї діяльності, зрозуміло, не потрібно ніяких спеціальних застережень стосовно «мистецтва природи». Як було показано, циркуляція досвіду в каналах спілкування, заснована або на самоаналізі, або на пізнавальній інтерпретації, є найбільш адекватним способом передачі й засвоєння досвіду. Знання як підсумок завжди ґрунтується на перетворенні предмету, оскільки останній як неприродне утворення за законами природи заповнює прірву між людиною як ексцентричною істотою («Я» людини укорінено у ній самій, а не зовнішньому середовищі як у тварини, яка є центрованою істотою) та природним світом (М. Шелер).

В досвіді завжди залишається невловимою якась найбільш суб'єктивна частина, оскільки досвід – не просто предмет, не тільки щось зроблене і зображене зовнішнім чином, але й сама справа суб'єкта, невіддільна від його «самості» [65, с. 172]. Якби досвідну сферу людського буття й діяльності можливо було виразити в пізнавальних формах, то це означало б у загальнолюдському плані досягнення такої завершеної «тотожності мислення й буття», при якій діяльність уже не проривала б межі знаного, не містила б у своїй стихії творчих потенцій і звелася б до тавтологічного повторення, яке вже один раз закріплене в розумі. Насправді, акумулюючи минуле, досвід є «тігелем» (Б. Вальденфельс) незвіданих перспектив, полігоном для перших інтуїтивних спроб у реалізації можливого й суб'єктивно бажаного.

Досвід є насамперед певним підсумком життєдіяльності окремого суб'єкта. Там, де відсутній суб'єкт у власному розумінні слова, тобто носій цілеспрямованої діяльності, який планомірно змінює світ, де, отже, змістом діяльності не виступають певні предметні реалізації, тобто перетворені в дійсність можливості, які вишукуються суб'єктом у наявному матеріалі й вироблених раніше способах дії, – там говорити про досвід, у зазначеному нами розумінні, можна лише умовно. Першою умовою виникнення досвіду є наявність соціальної системи індивідів, що можуть самореалізовуватися, проте ця умова необхідна, але недостатня. В. Іванов виокремлює наступні умови виникнення людського досвіду: а) дана відмінність індивіда від роду (це властиво вже тварині); б) дана не тільки приналежність, але й відношення індивіда до роду (цього тварини позбавлені); в) родове буття приймає форму предметно втіленої колективності, так що прилучення до цієї колективності можливе лише екзотеричним способом – шляхом запозичення ззовні. Дана експлікація досвіду вписується в параметрі, заданому Х. Плеснером: «Без філософії людини – ніякої теорії людського життєвого досвіду. Без філософії природи – ніякої філософії людини» [116].

У ході виокремлення з природи та створення власне людського досвіду, людина займається відтворенням природи. Однак, оскільки статус людини як

суб'єкта соціальної дії характеризує перетворення не тільки природи, але й світу, куди входять і суспільні відносини, отримані в процесі соціального наслідування, то вона тим самим відтворює ще й суспільне минуле. Цей акт людської дії – відтворення суспільного минулого аж ніяк не є випадковістю. Суспільно-практичному способу існування людини завжди властиве прагнення використовувати досвід суспільного минулого як засіб досягнення й реалізації нових життєвих цілей. Звичайно, «відтворення суспільного минулого у формі його практичного досвіду аж ніяк не призводить ще й до відтворення його фактологічних і хронологічних характеристик» – зазначає український дослідник М. Єсипчук [61, с. 181]. Стосовно суспільного минулого, що розглядається на рівні цього зрізу, людина виступає всього лише суб'єктом пізнання, який виносить свої судження й оцінки про ту або іншу подію на основі вивчення знаково-символічних і речовинних форм його культури. З цієї точки зору суспільне минуле мертво та незмінне.

Те, що діяльність – джерело досвіду, ще не робить їх тотожними. Діяльність розгортається в часі, вона процесуальна та дискретна, оскільки складається з послідовного ряду подій і предметних реалізацій. Цю тенденцію окреслив О. Яценко: «Актуальна людська діяльність є втілення діалектики не тільки минулого й сьогодення, але й сьогодення та майбутнього [162, с. 225]. Людська діяльність представляє живий зв'язок часів. Людина одночасно живе в трьох вимірах часу. Саме таку позицію розуміння людської діяльності підтримав В. Шинкарук: «У кожний даний момент часу, – пише В. Шинкарук, – ми несемо із собою своє минуле й своє майбутнє (проекції свого буття в майбутнє), відрізняючи себе від своїх щохвилинних справ як у просторі, так і в часі, підкоряючи ці справи своїм життєвим цілям, які завжди спроектовані в майбутнє» [149, с. 47]. Розрив часів у бутті людини і її свідомості означає ущербність, абстрактність її буття. Абсолютизація минулого, життя в одних спогадах знаменує вихід людини з активної творчої діяльності, втрату живого перебігу часу.

Суб'єкт проходить цей співбуттєвий і часовий ряд, зберігаючи себе й не втрачаючи єдності з тим, що ним зроблене й, здавалося б, залишене позаду. «Він піднімається над всім минушим у своїх діях як невичерпна активність, але точно так само й несе із собою свою минулу діяльність, причому не тільки в її продуктивних втіленнях» [89, с. 241] – зазначає А. Леонтьєв. Він є самовідновлююча витрата цілеспрямованої енергії дії, і цей момент самовідтворення, повторюваності, стійкої визначеності становить «найважливіший багаж, у якому зосереджується як об'єктивна організація діяльності (її «технологія»), так і її суб'єктивна форма, норма, порядок. «Повторюваність, регулярність практичної діяльності як джерело того, що в рамках психологічного аналізу постає процесом членування діяльності на дії, операції, доведені до автоматизмів, а потім кристалізується в людському досвіді» [98, с. 377].

Оскільки в суспільстві виникають, співіснують і порядкують стійкі форми діяльності, що вимагають не тільки наявності індивідів, але й їх упорядкованої співучасті, то звісно, що кожному з фіксованих видів діяльності відповідає й сума стійких людських здібностей, організованих як особливий, індивідуалізований суб'єкт, який являє собою якесь надперсональне утворення. «Суб'єктами діяльності, а значить і носіями специфічного досвіду можуть виступати індивіди, групи, різного роду спільності, класи, нації, суспільства, цивілізації й навіть людство, узятє в цілому, у своєму історичному розвитку» [65, с. 151]. Але точно так само, як історичний процес не здійснюється якимось особливим суб'єктом, який стояв би за спиною реальних індивідів, об'єднаних спільним зв'язком, так і всякого роду груповий, класовий і т.п. досвід, предметно відбитий у сукупних справах і подіях, втрачає всякий зміст, якщо не засвоюється індивідами й не перетворюється в стимул їх власного активного діяння.

Індивідуальність повинна бути розглянута разом зі своїм предметним світом, і якщо цей світ є продуктом і корелятом певної інтерсуб'єктивної діяльності індивідів, то сама ця кооперація з'являється як результат

різноманітних соціальних інтеракцій. Інтерсуб'єктивність не просто складається з індивідів, вона є умовою конституювання суб'єктивності кожного з індивідів Їхня спільна справа, яка несумірна із зусиллями кожного, здатна виступити для кожного з них як феномен співбуттєвості, подією й навіть сенсом власного життя. В. Іванов вважає, що слід перебороти також типовий забобон, що складається у звичці розглядати тілесну відособленість окремої людини як межу її індивідуальності.

Саме цей ракурс розуміння досвіду підтримує й А. Гелен: «Рухи людини повинні мати зовсім виняткове, не-тваринне, не-спеціалізоване різноманіття комбінацій саме для того, щоб відповідати безмежному різноманіттю обставин і ситуацій, яким віддана людина і якими вона повинна опанувати. Таким чином, вони не повинні бути пристосовані до певних обставин, мати особливу фіксовану форму; надалі, необхідно, щоб вони не були «природженими», тому що природжені завжди особливі комбінації рухів» [41, с. 182]. Але в позитивному сенсі це значить, що людина розвиває їх відповідно до досвіду, тобто вони повинні бути побудовані у зв'язку з орієнтацією досвіду і на досвіді звідати самих себе. Тому що тут намічаються доволі різноманітні комбінації рухів, тобто й такі, які повинні заново комбінуватися через якісь обставини, що включають у себе досвід руху. Досвід руху завжди має дві сторони, він містить у собі й досвід взаємних координацій, і досвід того, як вони реалізуються на ділі. Природа досягає цього завдяки одному вдалому прийому, а саме за рахунок створення зовсім незвичайної рухливості тіла, у якого вся зовнішня поверхня має тактильну чутливість, що певною мірою можна побачити. Завдяки цьому будь-який можливий рух рефлектується, тобто повертається почуттям, і неминуче випробовує як предмети, так і опору в якості себе самого.

З цим постулатом погоджуються багато сучасних дослідників. Проблема тілесного досвіду людини та його інтерсуб'єктивної природи буде нами розглянута в межах аналізу феноменологічної антропології.

Людське «Я» не має просторових вимірів та меж; його загальні джерела укладені в людській діяльності як такій, яка творить природу суб'єктивності, а

його зміст конкретизується й індивідуалізується лише в предметному полі діяльності, у життєвому світі індивіда. Дана позиція присутня у поглядах Х. Плеснера: «Два непереведених один в одного напрямки досвіду отримали компетенцію судження, самосвідчення внутрішнього досвіду й чуже свідчення зовнішнього. В застиглому вигляді це означає поділ пізнання світу на пізнання тіл і пізнання Я, у сучасному формулюванні – на фізику й психологію» [116].

Становлення індивідуальності містить у собі два органічно пов'язаних процеси: перетворення живої істоти в людську живу істоту й перетворення людської істоти в «щю» індивідуальну істоту, більше того, в особистість, завдяки відокремленню сфери її життєдіяльності, її життєвого світу. Отже, рух до загального (соціалізація) і рух до самотності (індивідуалізація) – це два моменти, що характеризують життєствердження будь-якого суб'єкта та його досвід – зазначає представник київської світоглядної школи В. Іванов [65, с. 152].

Виділення цих моментів досить істотне для правильного розуміння такого важливого процесу як спадковість досвіду. Таке трактування присутнє у поглядах О. Кульчицького: «Коли світогляд старості має практичне значення вже не для особи, що його творить, чи радше перетворює й виправляє, але є стареча мудрість, цінний вклад в суспільну традицію, інакше мається справа із світоглядом юності. Питання світогляду накидається юнакові із особливою гостротою. Його незвичність до життя каже йому призадумуватись над цими аспектами життя, що є і для старших так само незрозумілі, як і для нього, але з якими старші прямо «зжилися». В цьому духовному положенні потребує він на мандрівку в невідоме – в океан життя – карти неба і землі, далеких сузір'їв віковичних цінностей, зарисів островів Щасливості і далекої Тури – людського призначення» [83, с. 19].

Справа в тому, що для розпочатого вище аналізу специфіки досвіду було досить простежити відношення будь-якого суб'єкта до різночасних фаз його життєдіяльності, де бере свій початок сама форма досвіду. При цьому можна було абстрагуватися від множинності суб'єктів досвіду, від властивих їм

відносин спілкування й супідрядності, тим більше від факту існування між ними спадкоємного зв'язку. Таке розуміння досвіду розглядає А. Гелен: «Завдяки відсутності природженої гармонії між природженими доцільними інстинктивними рухами й схемами роздратувань, тобто, висловлюючись позитивно, завдяки тому що узгодження пережитих потреб, допоміжних рухів і способів виконання відбувається в людині емпірично, це є справою досвіду й повинно бути вивчене» [41, с. 193]. Тепер слід взяти до уваги ці обставини, що дасть можливість виявити деякі особливості досвіду в комунікативному й історичному аспектах.

Якщо досвід кожного суб'єкта, як було відзначено, своєрідний, унікальний, неповторний, то чи допустимий в принципі спосіб спілкування, за допомогою якого цей досвід увійшов би в досвід іншого суб'єкта, не втрачаючи своєї унікальності? Якщо, далі, досвід є минула діяльність кожного суб'єкта, що зберігається в його живому сьогодні, то чи існує форма «консервації» цього минулого навіть за умови, коли сам носій його також іде в минуле? Чи існує, інакше кажучи, «позасуб'єктивна пам'ять» на суто суб'єктивний зміст; чи мислима «нічия» форма фіксації досвіду, який неодмінно є «чийсь» досвід?

В. Іванов у рішенні цього завдання відкриває можливість двох методологічних підходів, двох способів пояснення. Перший передбачає шлях «психологічного вживання» (В. Дільтай) у систему цінностей досліджуваної культури, суб'єктивного перевтілення й проникнення в її організуючі принципи, оскільки саме в них зосереджена її справжня самоцінність. Це – шлях «самозабуття» в ім'я повної ідентифікації із суб'єктивним світом іншого соціуму, але цей шлях в ідеалі означав би прагнення натуралізуватись в чужій культурі, забувши власну, і, як наслідок цього, відмова від її наукового аналізу. На другому шляху дослідник може розглядати явища досліджуваної культури як щось об'єктивне й фактично дане, подібно до всіх природних явищ, в основі яких навіть не передбачається існування деякої телеологічної системності, що впливає із соціальної організації тієї людської спільності, що продуктивно виразила себе в цих культурних утвореннях. Цей другий шлях у найкращому



разі може забезпечити функціональне пояснення, причому далеко не всіх елементів культури, але зовсім знімає питання про взаєморозуміння й наступність, оскільки не вбачає за об'єктивно даним масивом фактів наявності «внутрішнього досвіду» інших суб'єктів.

Перший підхід є наслідком методологічної настанови психологізму. Другий бере своє начало у натуралістському способі пояснення природи досвіду. Не дивлячись на протилежність їх методологічних позицій, вони обидва мають спільні моменти: 1) є наслідками абсолютизації певної методологічної позиції; 2) мають своїм корінням класичний ідеал раціональності.

Опозиція зазначених методів культурного дослідження викликана не тільки розрізненням у прийнятих висхідних принципах розуміння культурних явищ – вона має своїм більш глибоким джерелом дві дійсно існуючі форми духовного ставлення до історично попередніх культур – форму спілкування й взаєморозуміння й форму об'єктивного пізнання та інтерпретації. Як зазначив О. Кульчицький: «Перш за все треба жити, а відтак філософувати»: навіть тоді, коли пізнання підноситься на рівень чистої теорії, його первісна настанова на практичні цілі тим часом не зникає. Навіть тоді, коли пізнання переходить на рівень філософування – ми його звикли протиставляти практичному знанню і життєвій практиці – воно не пориває своїх зв'язків з життям» [83, с. 18]. Сповідне віддалення від життя тільки конечною передумовою, щоб охопити його в належній перспективі – як цілість; філософічне розважання є напрямлене не на що поза життям, але саме на життя як на цілість.

У світлі зазначених властивостей спілкування питання про комунікацію досвіду пов'язане не тільки із загальними умовами взаєморозуміння, але й з тим, наскільки ці умови придатні для автентичної передачі досвіду. Точніше, питання полягає в тому, чи можливо зробити без істотних втрат перекладання діяльності в інформацію, перетворити акумульований суб'єктом у досвіді життєвий процес у потік повідомлень.

Конкретний розгляд цієї можливості пов'язаний із з'ясуванням щонайменше двох обставин. По-перше, у тому випадку, коли в безпосереднє спілкування вступають суверенні суб'єкти, які володіють власним досвідом, характер передачі й форма засвоєння останнього буде очевидним чином залежати від того, чи повідомляє про власний досвід його власник, або ж досвід власника дістається його контрагентам. У першому випадку «отримувач» досвіду засвоює зміст інформаційного повідомлення, в-другому – він отримує уявлення про досвід іншого в результаті власних пізнавальних дій.

Друга обставина пов'язана з розширенням просторово-часового діапазону спілкування й утворенням особливої категорії непрямого досвіду. Тут на відміну від безпосереднього контакту на перший план виступає знайомство з досвідом через його продуктивні втілення, які віддільні від своїх суб'єктів і в силу цього вже здатні відігравати роль специфічного засобу комунікації. Жива безпосередність спілкування тут поступається місцем ставленню до спадщини й, відповідно до цього, взаєморозуміння стає переважною справою інтерпретації досвіду, оскільки взаємна корекція уявлень уже практично неможлива.

Якщо звернутися до ситуації прямого спілкування суб'єктів, то «досвід як частина їхнього внутрішнього світу, може стати предметом інтроспективного розгляду й узагальнення з боку його власника. При цьому рефлексія відокремлює досвід від діяльності, яка його утворила, і переводить життєві стани суб'єкта в рід уявних змістів і описів, виражених у мові» [65, с. 169] – підкреслює В. Іванов. Цей перехід у раціональне володіння досвідом суб'єктивно може уявлятися його поглибленням, хоча насправді тут збагачується не сам по собі досвід, а лише самосвідомість. Вся справа в тому, що для суб'єкта, який міркує про власний досвід, втрати, пов'язані з перекладом останнього в сферу розуму і його категоризацію, залишаються невідчутними, тому що він продовжує володіти ним у його первинній, натуральній формі. Для самого власника усвідомлення досвіду не знищується його діяльний контекст.

За визначенням українського дослідника М. Єсипчука: «у людському способі існування праця виконує різноманітні функції. Окрім того, що вона являє собою суто людську форму освоєння речовини природи, вона акумулює технологічні операції, прийоми технічного мистецтва до досвіду. Звичайно, згасаючи й приймаючи зовнішню, екзотеричну форму існування у вигляді матеріально-речовинного світу й відповідної йому писемності, праця опредмечує не що інше, як конкретно-історичне відношення людини до природи» [61, с. 169].

У системі трансформації трудових операцій та прийомів до сукупного досвіду значне місце займають інтерсуб'єктивний спосіб існування й кооперований характер суспільно-практичної діяльності, коли індивіди виступають співучасниками єдиного практичного процесу. Тільки в абстракції можна уявити собі працю як процес, що відбувається між людиною й природою. У реальності людина завжди включена в певну спільність.

Цей останній процес не можна розуміти тільки як просте повторення в часі одного разу вироблених прийомів, навичок, схем діяльності. В історії, крім безпосередньої й живої наступності поколінь, не менш необхідним є також відновлення, реконструкція культурних форм діяльності минулого за їхніми успадкованими предметними втіленнями. Здатність відтворення специфічного досвіду минулих поколінь й інших культур являє собою вид творчого відтворення.

Історично склалося так, що виділення людини із природи набувало не тільки форми протиставлення їй і практичного її освоєння, але й форми протиставлення й освоєння також суспільного минулого, що виникає в цьому процесі. Обумовлюючи весь культурно-історичний процес, суспільно-практична діяльність створює, з одного боку, різноманіття специфічних фаз, культурних форм і історичну дистанцію між ними – у цілому, різницю між суспільним минулим і сучасністю. З іншого боку, у її структурі формується суспільно-практичний механізм, що приводить людину в єдність зі своїм соціальним минулим. Ця єдність впливає зі здатності суспільної практики,

повторюючись, предметно закріплювати раціональні досягнення й схеми діяльності, переводячи їх за допомогою наступності, відтворення й актуалізації в досвід. «А сама спадкоємність, відтворення й актуалізація досвіду являють собою не що інше, як форми повторюваності суспільно-практичної діяльності. У зв'язку із цим вважається, що кожний з етапів розвитку людства характеризується, поряд з освоєнням природи, ще й певним рівнем розвитку суспільно-практичного наслідування й освоєння суспільного минулого» – стверджує М. Єсипчук. [61, с. 173]. Цієї позиції дотримується й В. Шинкарук. Загалом і в цілому можна відзначити, що суспільне минуле вводиться суб'єктом суспільної практики через відтворення й актуалізацію його досвіду до складу наявного буття в змінених формах. Разом з тим цей процес введення дозволяє суб'єктові суспільної практики перебувати у відносинах тотожності з усією минулою історією.

Оскільки через «...наслідування, відтворення й актуалізацію досвіду суб'єкт перетворює минулу соціально-історичну дійсність в об'єкт суспільно-практичної діяльності, то в результаті відбувається щось на зразок обертання його дій на всю історичну дистанцію, яку проходить у своєму розвитку людство, обертання до найбільш віддалених джерел суспільного буття, до початку людської історії» [61, с.174]. Перебудовуючи цей матеріально-речовинний світ, відновлюючи певною мірою досвід минулої історії й перетворюючи її тим самим в об'єкт практичної творчості, суб'єкт створює й деяке добавлення до дистанції, що відокремлює його від минулих історичних фаз. У цьому плані додавання практичної творчості до цієї дистанції є таким моментом, який завжди «фігурує» у структурі суспільно-практичної діяльності.

Завершуючи апофатичні визначення досвіду, можна зазначити, що він не є простою сукупністю знання, даних відчуттів або різновидом діяльності людини. Між тим ці буденні очевидності дозволяють дійти до його катопатичного розуміння. Це означає, що сфера досвіду – сфера буття, а не свідомості, але буття практично діючого й мислячого суб'єкта. Тут особливо слід підкреслити, що тому що діяльність містить у собі матеріальні й духовні

моменти й передумови, досвід також містить їх у собі й тому стоїть поза гносеологічною полярністю мислення й буття. Він виникає на ґрунті життєвого, а не тільки пізнавального відношення суб'єкта до світу.

У суб'єкті змішується звичайний «зв'язок часів», і пробиває собі дорогу інший порядок, що впливає з його діяльнісної сутності, яка не складається з потоку взаємозумовлених подій, а зображує собою ланцюг активного цілеспрямованого самоздійснення. Якщо все живе в загальному здатне до самоорганізації й самовідтворення, то ці процеси цілком укладаються в час, заданий середовищем існування, утворюючи плин природної еволюції. Але тільки практичне самоздійснення людини дає очевидну й відчутну відмінність між буттям у часі й часом «самобуття». Останнє саме й виступає в особливому значенні людської долі, що незмірно вище того, що вже сталося, і виражає собою перемоги й поразки в реалізації проектів буття.

Досвід має найближче відношення до цього проєктивного самоздійснення. Попередній аналіз дозволив виділити в якості його реального джерела минуле й прожите буття, у якому повторення діяльності елімінують випадкові моменти. До цього тепер можна додати, що в специфічній площині самореалізації суб'єкта досвід функціонує як арсенал акумульованих здатностей до наступної ефективної дії. Інакше кажучи, як досвід щораз визначається лише та частина загальної життєвої спадщини, включення якої до складу поточної життєдіяльності та її завдань є питання не примхи, а гарантії успіху. Він надає суб'єктивної міцності, упевненості та виразної спрямованості всім людським починанням.

Як наголошує В. Іванов: «Досвід унікальний, індивідуальний і неповторний, оскільки являє собою інтеграцію життєвого шляху «цього» конкретного суб'єкта» [65 с. 141]. Якими б однаковими не були окремі дії різних суб'єктів, сума того, що відбулося, утворить індивідуальність кожного, його неповторну траєкторію. Причому під індивідуальністю тут не слід розуміти людського індивіда, йдеться про індивідуальність як своєрідність і самобутність суб'єкта на будь-якому рівні його організації. Виражаючи у формі

загальності й необхідності об'єктивний зв'язок речей, їхня сутність і закон, повністю відокремлені від причетності до них того, хто пізнає. «У досвіді суб'єкт перебуває воістину «при собі», знання ж дане йому як сукупність визначень знаного, тобто в об'єктній формі» [65, с. 141]. Саме цей ракурс розуміння досвіду розкриває В. Іванов. Отже, суть демаркації між досвідом і знанням зосереджено в сукупності ознак, що визначають відмінність між тим, яким чином і в якому значенні об'єктивний світ входить у структуру життєдіяльності, і тим, яким чином він стає змістом людського мислення.

Рух пізнаваної рефлексії, повинен відрізнятися системністю, послідовністю й доказовістю. Досвід нерелективний і тому в самому собі позбавлений системи й обґрунтованості – він являє собою, так би мовити, археологічний прошарок діяльності, який лежить в основі того, що відбувається «на очах». Тому він не має потреби в доказах («демонстраціях») будучи незаперечним, тому що втілює в собі щось, що безумовно відбулося й фактично достовірне.

Якщо в пізнанні ланцюг розумових актів може бути звернений на будь-який рух об'єктів й здатний реконструювати їх у будь-якій послідовності, навіть у зворотньому їхньому дійсному руху (співвідношення логічного й історичного), то досвід як прожите життя необоротний. Минуле відкладається в досвіді один раз і назавжди, отже існує принципова відмінність між володінням цим минулим у досвіді й знанням про нього як про особливий об'єкт.

Все це аж ніяк не означає, що в зміст досвіду не можуть входити ніякі рефлективні елементи, знання, об'єктивні істини й т.п. – це означає тільки, що функція досвіду, у якій зосереджена його справжня специфіка, є нерелексивною. Індивід, наділений масою істин і суджень з різного приводу, нехай навіть самих тверезих і доречних, може бути нужденним стосовно досвіду. Вся справа в тому, що елементи знання (істини) у силу своєї загальності й інформаційності можуть стати «легким здобутком» суб'єкта, навіть не пройшовши апробації в його власному минулому.

Із гносеологічної точки зору не існує «минулих» і «сучасних» істин (час їхнього відкриття – факт у цьому випадку формальний й несуттєвий), – істина визначається її об'єктивністю, а це така властивість, що робить її у певному сенсі «позачасовою» стосовно часу буття окремих суб'єктів. Фактор часу обмежує істину лише з боку її конкретності й повноти, залишаючи об'єктивність її недоторканою змістовною властивістю. Досвід же пов'язаний з формою представлення в суб'єкті різних духовних і практичних надбань, і якщо йдеться про істини, то в досвід вони можуть увійти як істини, які вже пережиті й відчуті, як загальність, що органічно ввійшла в індивідуальне буття суб'єкта.

Оскільки на відміну від результатів пізнання досвід не має потреби в доказах, він такою ж мірою незаперечний [65, с. 143] – відмічає В. Іванов. Досвід може збагачуватися або знецінюватися порівняно з досвідом інших суб'єктів, підлягати порівняльній оцінці, залишаючись проте квінтесенцією певної життєвої долі, її реальним уроком. У цій порівняльній площині можна говорити про позитивний або негативний досвід, навіть про досвід сумний або трагічний, хоча подібні визначення, зрозуміло, незастосовні до характеристики знання («стражданням учимось», – співав хор в античній трагедії).

Таке трактування досвіду розглядає французький дослідник Ж.-Л. Нансі: «Те, що я переживаю в досвіді сам, зовсім не є здатністю, якою я володію, здібністю, якої я досягнув у собі. Але я переживаю в досвіді, що Я є в досвіді самого себе інтенсивністю (не) заснованого ніщо, я переживаю в досвіді, що відкликання сутності є ствердженням моєї екзистенції і що тільки на «підставі» цього ствердження я маю зрозуміти суб'єкт своїх уявлень та втілитись в сингулярну істоту у світі» [113, с. 105]

Сказане, однак, не дає підстав для висновку, що відмінність між формою досвіду й знання простягається настільки далеко, що між ними не можуть бути встановлені точки дотику, які дозволили б виявити в першому властивості, однопорядкові з ознаками істинності другого. Адже суб'єкт є одночасно й

носієм досвіду, і власником знання, розвиток і нагромадження знань, подібно іншим діяльностям, входить як складова у його загальний життєвий досвід.

Аргументом на користь цього ж висновку, але з протилежних, навіть ворожих щодо неокантіанства позицій, є спроба класифікації регіону науково-культурного досвіду, здійснили представники «прагматичного напрямку» у філософії В. Джеймс, Д. Д'юї та Ч. С. Пірс.

Прагматична топографія досвіду приходить до схожого висновку, хоча йшла до нього досить відмінним шляхом, основний напрям якого заклав Ч. С. Пірс. Прагматичний етап історії досвіду почався з позиції, де семіотична та епістемологічна перспективи опиняються в нерозривній єдності. Цю єдність було задано Ч. Пірсом, який аналізував досвід переважно в дусі філософських положень І. Канта, а філософи-прагматики, які неодноразово переглядали принципи взаємозв'язку цих перспектив, розвинули їх аж до повного заперечення епістемології та абсолютизації семіотичного підходу у Квайна і Рорті. Прагматизм приніс у філософське вивчення досвіду кілька інновацій. Передусім, прагматична філософія почала проблематизувати семіотичний вимір досвіду. Прагматизм також тлумачив досвід як «космос» активної людської діяльності, вираженої в концепції «іпциігу». Однак попри новизну прагматичної настанови, Пірс рухався в рамках, заданих Кантом і Гегелем. До того ж, Пірс продовжив епістемологічну кантівську лінію в історії досвіду, хоч і значно змінив її, заклавши підвалини її подолання в інших філософських проектах.

В. Джеймс обґрунтовував сумніви з приводу людської здатності зрозуміти всесвіт та наше місце в ньому за допомогою наук. Для нього прагматична філософія не є мисленням, що за взірць бере науку. Прагматична філософія радше є правилом повсякденного осягнення істини. Тож філософія для Джеймса – це засіб зрозуміти те, що не підвладне наукам. Релігійні й моральні питання потребують інших критеріїв виправдання і перевірки. Фактично, вже на початку ХХ століття прагматизм стає рухом, який об'єднував



філософів з різними поглядами на філософію та її значущість, але які вважали за критерій застосовність ідей для активного і проактивного досвіду.

Прагматики вірили в те, що їхню філософську позицію спрямовано на з'ясування користі від мислення. Питання користі від прагматичної філософії було одним з найважливіших. Звісно ж, розбіжності між позиціями Пірса і Джеймса далися взнаки у визначенні користі прагматизму. Для Пірса прагматизм – це логічний принцип, а максима – знаряддя для перетворення наших понять на зрозумілі й точні. Натомість для Джеймса прагматизм – це підхід до філософії, яка показує появу і наслідки вірувань-переконань. Зокрема, цей підхід розглядає людські дії і виводить підстави розуміння людини за межі науки чи науково-обумовленої філософії.

Наголос на активності досвіду і його інтерсуб'єктивному характері було переосмислено та наново обґрунтовано в системі інструменталізму Д. Д'юї, в «рамках якого було виражено концепцію активного, єдиного та інструментального досвіду» [104, с. 142]. Д'юї побудував свою філософську позицію на критиці і реінтерпретації філософій Пірса та Джеймса. Від Пірса було взято уявлення про теорію досвіду як таку, що описує умови можливості мисленнєвих процесів та пов'язування змістів мислення із подіями в «реальності». Завдяки Джеймсу, Д'юї перейнявся думкою про те, що «справжня філософія може бути тільки емпіризмом, покликаним покинути абстрактні теорії і братися до фактів, дій та відносних принципів» [104, с. 142] – зазначає український дослідник досвіду М. Мінаков. Справді, свою філософську позицію Джеймс називав радикальним емпіризмом і «тюхизмом». Ця позиція визнавала єдину матерію, з якої складено світ – «чистий досвід». Чистий досвід – це назва для набору чуттєвих сутностей, усіх «ось це», де б вони не виникали. «Щоб бути радикальним, емпірик не має брати до уваги жодного елемента для своїх побудов, який не було пережито в досвіді, ані полишати уваги жоден з пережитих у досвіді елементів» [50, с. 24]. Тож усі речі досвіду – це речі самі по собі. Окремі досвіди поєднуються в один процес завдяки структурі самого

досвіду. Досвід взагалі має такі зв'язки, в яких досвіди знають, вірять чи пам'ятають про інші досвіди.

Фундамент своєї прагматичної філософії Д'юї спирав на концепцію активного досвіду. Він вважав, що досвід – це ключове поняття, в якому ми доступаємося до такого стану справ, де епістемологія ще не працює. Досвід примушує нас вивчати не когнітивні акти і їхнє лінгвістичне оформлення, а те, що до них відбувається і їх зумовлює. Вивчення досвіду показує фундаментальний зв'язок питання про людину із питанням про зв'язок між людьми, про суспільство, та з питанням про зв'язок людини з природою. Тобто Д'юї бачить досвід як початок знання, що має статус також і його останнього арбітру [164, с. 112].

Однією з засадничих концепцій, що було покладено в основу інструменталістично-прагматичної філософії, була нова концепція досвіду. У Д'юї ця концепція долає межі, які встановив для досвіду Кант. У визначенні своєї концепції Д'юї скоріше мислить у річищі Гегеля, інтерпретуючи досвід як певну неподільну тривалу взаємодію між людиною, людьми та їхнім середовищем. «Досвід включає в себе не тільки мислення, але й здатність відчувати, діяти, поводитися тощо. Досвід – це, радше, «органічний діалог» живих людських істот та їхнього природного і штучного середовища» [104, с. 145]. Людина на первинному рівні пов'язана із середовищем, в якому перебуває і органічно з ним споріднена. Людина в своїй життєдіяльності змінює реальність, а реальність — людей. Тому досвід – це більше, ніж просто відчуття, спостереження чи споглядання. Він включає в себе і активні, і пасивні начала.

За Д'юї, досвід складається з мислення, відчуття, діяльності, переживання зовнішнього впливу, подолання проблем, праці – будь-якого акту взаємодії зі світом. При цьому досвід поділено на чотири взаємодотичні виміри: вимір реального, феноменального, мисленнєвого і буттєвого. В цих вимірах досвід виявляє себе у вигляді «сумнівів, дослідження та висування гіпотез», що як спроможності належать до «тваринного організму, що почасти належить

природі», а почасти – людині [165, с. 66]. Досвід створює інструмент, за допомогою якого переводить «заплутаність, незрозумілість та проблематичність на просвітлення, визначеність і послідовність», тобто інтелект [165, с. 67].

Саме тому, що досвід витворює інтелект, досвід та інтелект не є тотожними. Досвід щодо інтелекту – первинний. Д'юї наполягає, що «речі в їхній безпосередності невідомі та не можуть бути відомі, і не тому, що вони далекі чи неприступні для чуттєвості та ідей, а тому, що знання не має жодного відношення до них. Адже знання – це пам'ятка (memorandum) про умови їхньої появи, що пов'язані, передусім, з наслідками, співіснуваннями, відношеннями. Безпосередньо на речі можна вказати словами, але не описати їх чи визначити» [165, с. 86]. Досвід фундаментально пов'язано із реальністю, і цей зв'язок є ще до знання і дискурсивних спроможностей інтелекту й мови.

У простому досвіді ми маємо за об'єкт не досвід (для цього потрібне інтелектуальне зусилля), а «просто природу – камені, рослини, тварини, хвороби, здоров'я, температуру, електрику тощо. Досвідом є речі, які взаємодіють певним чином; вони – це те, що переживаємо в досвіді» [165, с. 4]. Тож у первинному своєму вимірі досвід є місцем зв'язку людського організму, інших організмів та природних речей. Досвід укорінено в природі, і навпаки. Тому першим розумінням цього первинного зв'язку є факт наявності природничих наук. «Саме існування науки є доказом того, що досвід як такий є подією проникнення в природу і поширення себе в ній без меж... У разі природничих наук ми сприймаємо досвід як початок, як метод для взаємодії з наукою та як мету, в якій природа розкриває те, чим вона є» [165, с. 1]. Досвід пов'язано не тільки з природою, але й з наукою. Разом наука, природа і досвід створюють агломерат спроможностей, які можна назвати загальним поняттям досвіду взагалі.

Однак попри цю тотожність, досвід має первинність і щодо науки, і щодо природи. Це пояснюється тим, що досвід є упорядковувальною здатністю. Ця здатність водночас і проваджує організацію в події та речі світу. З одного боку,

самі події мають «організовану» структуру [165, с. 255], а з іншого – досвід є діяльністю людини з класифікації змістів відповідно до закладеної в події і речі організації. Останню діяльність пов'язано з баченням якостей речей і подій та із передбаченням їхніх впливів, наслідків їхніх дій.

За Д'юї, нічого незмінного і сталого в природі/досвіді немає. З огляду на це, досвід – це постійно змінна контекстуальність людської діяльності щодо одне одного та щодо середовища. Рефлексія і мислення, які правлять для метафізиків за «трансцендентальний факт», – лише мала частка досвіду. Відмову від метафізики в межах прагматичного підходу ми бачимо вже у Пірса, а ще виразніше – у Джеймса. Заперечення метафізики приводило прагматиків до тлумачення досвіду в розумінні активної діяльності з відкривання світу та взаємодії з ним. З огляду на це, інтелект, що є конструктом досвіду, постає як нескінченний експеримент, який намагається розв'язати проблематичні досвіди, тобто ситуації невідповідності і розірваності елементів досвіду. Інтелект – один з інструментів виправлення досвіду і його ситуації. Досвід стає задовільним, коли ситуація змінюється на краще, тобто коли завдяки діям людини досвід набуває характеристики єдності, порядку та завершеності – речі тут поєднано ліпше, ніж у попередніх станах.

Індивідуальний досвід різниться від індивіда до індивіда. Кожен діє та відчуває по-різному, у кожного свій кут зору, своя неповторна перспектива. Досвід завжди є індивідуальним процесом. Аналіз досвіду показує, що «немає такої речі», як чиста чи ізольована індивідуальність. Для Д'юї людина – це складна суміш спільних властивостей, звичок та індивідуальних особистих підходів. В людині чимало того, що ми називаємо своїм: «мої звички», «моя мова» тощо. Прагматичний аналіз виявляє, що індивід значною мірою навчається «моїм звичкам», які ґрунтуються в суспільних практиках, а «своя мова» переважно походить з правил і ролей у комунікації. Справді, «моїм є лише те, що індивід витворив у ставленні до світу – «мій індивідуальний досвід». Але цей досвід «мій» настільки, наскільки я включений до нього» [104, с. 152] – зазначає М. Мінаков. «Мое» – це функція ситуації. Навіть

інтелект – це навчена поведінка, а не вроджена спроможність людини.

Думки є «моїми», оскільки індивід відіграв певну роль у їх виведенні, але не тому, що він є їх єдиним творцем. Тож насправді, досвід як такий особистою справою не є. Досвід може бути й індивідуальним, і суспільним.

Важливим також було положення про те, що досвід не обмежено здатністю до рефлексії і мислення. Пізнавальні здібності продовжено придатністю до переживання в формі чуттєвості, володіння, страждання, переживання і діяння. Крім того, досвід є цілісністю як індивідуальних переживань, так і групових процесів. «Досвід – місце взаємодії людини з середовищем, що має як індивідуальні, так і суспільні наслідки» [104, с. 154]. Індивідуальність та суспільність – це два полюси цілісного тотального досвіду, а також функція досвіду в конкретних ситуаціях. З огляду на це, інтелект постає як нескінченний експеримент, що намагається розв'язати проблематичні ситуації, що постійно виникають.

Після філософської справи Д'юї прагматична філософія стала все більше покладатися на досвід як інстанцію підтвердження чи заперечення досягнень наукової теорії. Досвід набув статусу незаперечного авторитету. Однак прагматичні філософи не обмежували себе «емпірицистичною» риторикою і продовжили в другій половині ХХ століття топографію досвіду, описуючи все нові властивості на перетині топосів досвіду й інтелекту.

Історія людства свідчить, що в більш ранні епохи, коли пізнання ще не набуло спеціалізованої й професіоналізованої форми науки, досвід являв собою переважний спосіб синтезу й універсальний арсенал для духовних завоювань, які сплавлялися у своєрідне утворення, що отримало назву мудрості. Мудрість органічна й переконлива без доказів, як саме буття, відлите в зразок; у ній людський досвід звільняється від випадкового й спресовується, здобуваючи епічний характер.

Отже, досвід здатний узагальнювати. Однак на відміну від понятійно формульованого знання, яке цілком належить стихії загального, він являє собою узагальнення у формі безпосередньої генералізації: у ньому об'єкти

діяльності з'являються не як уявні предмети для операцій свідомості, а як предметні життєві акти, зведені в єдність, центром якої виступає сам суб'єкт. Інакше кажучи, у досвіді загальність впливає не з абстрагування, а із практичної організації всього життєвого світу суб'єкта.

Досвід і знання були б фундаментально протилежними і неузгоджуваними, якби не знаходились на загальній для обох категоріальній структурі людської діяльності. Різниця тільки в тім, що пізнання оперує категоріями як елементами мислення, загальними сутностями, тоді як у досвіді «сутність» вичленовується практично, шляхом суб'єктивної «присутності». Власне кажучи, категорії мислення і є загальнолюдським досвідом практичної діяльності.

При цьому не можна, звичайно, вважати, ніби спадковість досвіду й знання відбуваються в непересічних площинах. Зовсім навпаки, раціональний зміст досвіду, як підкреслювалося, може бути переведений в план знання, але вже як об'єктивний зміст, з іншого боку, зміст знання, уживаний як суб'єктивний потенціал діяльності, здатний входити до складу досвіду й збагачувати його. Ф. Енгельс відзначав, що «уже вірне відображення природи – справа важка, продукт тривалої історії досвіду» [116].

Вся людська історія демонструє цей взаємозв'язок між пізнавальною й досвідною сферами, причому, вона ж свідчить про те, що досвідна форма освоєння світу й наступності культурних досягнень історично передувала появі спеціалізованого виробництва й поширення знань. Справа в тому, що на відміну від пізнання досвід не припускає вироблення спеціального інструментарію, а також свідомо застосовуваних методик і критеріїв, він синкретичний, безпосередньо сполучений з формами буття й здоровим глуздом і тому найбільш повно відповідає життєвим запитам і можливостям ранніх суспільств із їхньою обмеженою практикою й традиційним устроєм життя.

Всім цим умовам у сукупності відповідає лише людський спосіб буття. З огляду на це В. Іванов зазначає, «що власником досвіду може виступати лише людський суб'єкт, (про його межі мова йтиме нижче), а «субстратом» досвіду,

його висхідним матеріалом може бути лише практична діяльність, що охоплює собою всю сукупність життєвих відправлень суб'єкта» [65, с. 133]. Досвід не може бути нічим іншим, крім як досвідом діяльності, остання ж є тим, що становить буття суб'єкта в реальному прояві.

На індивідуальному рівні повторюваність утворює звичку, автоматизм, стереотип діяльності й поведінки, на колективному, суспільному рівні виникають звичаї, норми, традиції, ритуали й т.п. Повторення «рафінує» певні схеми діяльності, але воно ж їх і консервує, створюючи в поточній діяльності певний неминущий прошарок. З формальної сторони цей процес має пряме відношення до утворення структури досвіду, однак зміст досвіду не можна зводити до одного разу вироблених формалізмів, які, як відомо, згодом здатні втрачати свій раціональний зміст і поступатися місцем новим типам упорядкованості.

Виділення досвідної сфери буття суб'єкта неможливе без обліку тимчасового діапазону людської діяльності. Хоча діяльність, що лежить в основі досвіду, є цілеспрямованою, тобто має свій порядок і планомірно організований плин, все-таки цілі діяльності не є тим, що становить доцільність самого досвіду. «Досвід – це підсумок здійснення попередніх цілей, даний для цілей майбутніх, і ця різниця між безпосередньою цілеспрямованістю і доцільністю самого досвіду найбільш різко виявляється тоді, коли негативні результати діяльності (нездійснені цілі) повідомляють суб'єкта позитивний досвід у значенні «повчальних» прикладів на майбутнє» [65, с. 138].

Спілкування за допомогою досвіду не є контактом лише між двома свідомостями, воно перебуває на міцному фундаменті «буттєвої» спільності. У досвіді вловлюється поки ще тільки спосіб діяльності з її специфічними об'єктами й інгредієнтами, але аж ніяк не закон і сутність цих об'єктів. Це – рівень володіння вмінням і «змістом», закріплений маніпулятивно, який не можливо однозначно передати у формі загальності й необхідності. У мові пропонується лише версія, легенда, тлумачення, що мають зміст іносказання

стосовно головного, але невимовному змісту. Цей зміст є особистою удачею, досягненням, інтуїцією й справжньою таємницею суб'єкта, а не якимось об'єктивним законом. Передача цієї таємниці іншим, як було заведено, наприклад, у середньовічних ремісників, обставлялася символічними й ритуальними діями, що мали за мету підкреслити унікальність повідомлюваної таємниці, а не загальність закону, що лежить у її основі.

Досвід завжди таємничий та унікальний, за ним приховується глибина внутрішнього світу [65, с. 176], тоді як знання зводить усе до зовнішньої даності й об'єктивної залежності, залишаючи після себе прозу дозволених загадок і розпорошених таємниць. От чому й у типі мислення, побудованого за схемою досвіду й для осмислення його, над категоріальністю неминуче переважають риси живої образності, що передає реальний процес за допомогою гри умовностей, символіки дії, ритуальності, «рецептурності». Проникнення в досвід по суті рівнозначне входженню в специфічний світ, упорядкований суб'єктивними правилами, змістами, умовностями, заборонами й дозволами, які в загальному підсумку ведуть до опанування об'єктивного «раціонального зерна» й істотного змісту, але ведуть шляхом перебудови власної діяльності, яка сполучається з усією сукупністю духовних і чуттєвих вражень й переживань.

Якщо досвід виробничий і пізнавальний внаслідок більшої орієнтованості на об'єктивно-предметні взаємозв'язки має тенденцію раціоналізуватися, перетворюючись неодмінно в наукову систему знання й засновану на ній технологію, то існує велика сфера суспільних відносин, досвідне освоєння якої залишається при всіх умовах домінуючим. Народжуючись, індивіди входять у ці умови органічно, точно так само, як вони потрапляють під дію об'єктивних законів – незалежно від того, якою мірою їх знають.

Ці умови досвіду близькі за структурою й функціями в суб'єктивній життєдіяльності, що послужило підставою до тлумачення їхньої спільності як генетичного зв'язку. Насправді ж дійсне коріння обох форм приховане у природі людської діяльності й у тій її здатності практично-духовного творення



й реформування людського світу, що лежить також у джерел загальнолюдського досвіду. Уже поверхневе порівняння виявляє загальні риси гри й мистецтва – їх вільний і творчий характер, обумовлений принаймні пануванням суб'єкта над зовнішнім матеріалом, умовами й передумовами діяльності. У досвіді суб'єкт відриває частину світу у своє внутрішнє надбання й тим самим виключає його з реальності, що розгортається перед ним актуально. Ось чому в межах власного досвіду суб'єкт має справу з підвладним йому світом, який він може формувати вільно, отримуючи, так би мовити, вторинний досвід від діяльності з компонентами досвіду первинного.

Подібне подвоєння означає одночасно й переживання прожитого й отримання досвіду переживання, настільки важливого для наступних життєвих орієнтації. Те ж саме відбувається й у випадку наступності досвіду, коли суб'єкт, відтворюючи власною активністю схему діяльності інших, разом з тим не підкоряється її реальним умовам і обставинам.

Таким чином, ситуація вільного відношення до предметних обставин діяльності, що відклались у досвіді, дозволяє репродукувати досвід інших як фрагмент власної самодіяльності. Спілкування на рівні досвіду (залучення) припускає вільну творчість у формі співтворчості й співпереживання. Ця воля була б, зрозуміло, ілюзією й фікцією, якби відносилась тільки до свідомості й не мала б свого реального, практичного аналогу й підстави. К. Маркс вважав, «що вся практично-трудова діяльність служить базисом людської волі, а остання у свою чергу здатна змінювати характер самої праці, перетворюючи її в самодіяльність, у вільну гру фізичних і духовних сил людини» [65, с. 178]. Історичне нагромадження потенціалу волі в досвіді людської діяльності зробило взагалі можливою творчість за законами краси й ту специфічну форму освоєння світу, що отримала назву художньої.

Між тим вільна творчість та досвід її отримання приховують свої небезпеки, проаналізовані російським філософом Ф. Степуном. Тому однією з важливих передумов, що дозволяє сформуватися механізму трансформації виробничих операцій у досвід, є природно сформована до початку

антропосоціогенезу деяка спільність індивідів. У ході здійснення людьми спільних дій «набуті прийоми технічного мистецтва закріплюються й швидко передаються від одного покоління до іншого» завдяки тому, що «різні покоління живуть одночасно й спільно працюють» [98, с. 351]. Так взаємодія індивідів різних вікових категорій в одному й тому ж «полі праці», чи то рід, чи плем'я або ж майстерня, мануфактура, велике машинне виробництво, сучасне автоматизоване підприємство, є одним зі способів передачі культурно-історичної спадщини. Однією з суспільних форм, що функціонують за програмою соціального успадкування, є виховання. Н. Дубінін відзначає, що «особистий досвід індивідів кожного покоління передається до індивідів наступного лише через виховання» [60, с. 48]. Як влучно підмітив австрійський філософ А. Шюц: «Лише дуже мала частина знання про світ народжується в особистому досвіді» [158, с. ]92.

Однак досвід, переданий наступному поколінню, стає вже не тільки особистим, але й суспільно-історичним надбанням. Накопичуючись і перетворюючись у досвід, трудова діяльність залучається до історичного руху, створюючи тим самим специфічний вид зв'язку – наступність. Завдяки наступності відношення людини до природи опосередковане завжди світом матеріальної й духовної культури – стверджує М. Єсипчук [61, с. 170].

Своє бачення цієї проблеми висловлює представник київської світоглядної школи В. Шинкарук. «У цій взаємодії не тільки суспільство збагачує особистість, але й особистість – суспільство. Соціальні зв'язки, таким чином, виявляються умовою того, що вищі цілі, цінності, ідеали індивіда перетворюються на продовження життєвих цілей, змістів інших людей, епохально-історичних і загальнолюдських завдань, розв'язуваних суспільством. З іншого боку, саме через ці зв'язки культурний досвід людства (включаючи й світ його вищих цінностей, ідеалів, сенсів) включається в життєвий досвід особистості й стає істотною передумовою її різнобічного розвитку, самодіяльності, творчості, знаходження особистістю справжнього сенсу життя» [148, с. 319].

Таким чином, поняття «досвід» у системі філософського знання має тривалу й досить суперечливу історію. У певні періоди розвитку воно виявлялося навіть епіцентром боротьби різних теоретико-пізнавальних концепцій, а те або інше розуміння досвіду служило ґрунтом для фундаментального розмежування філософських напрямків, таких, наприклад, як класичні форми емпіризму та раціоналізму.

## Висновки до 1 розділу

Перший погляд на досвід в горизонті буденності ототожнює його з джерелом емпіричної інформації, а також з мотивом-стимулом пізнавального процесу. Саме розуміння людини як логоцентрично орієнтованої істоти задає такі параметри уявлень досвіду. Проте, він не вичерпується змістом рефлексій про суще.

Володіння знанням не може дорівнювати отриманню досвіду, навіть досвіду пізнання. Його зміст виходить за межі суб'єкт-об'єктної опозиції, тому немає сенсу говорити про адекватність досвіду об'єкта чи рефлексії суб'єкта (досвід завжди є більш змістовним, ніж про нього знають. В цій надмірності таємниця його різноманіття і рухливості). Досвід не може стати результатом відрефлексованого алгоритму дій при досягненні певної мети, але не виключає розумності як сумарного вектору реалізованих цілей життя в цілому, що виявляє міру людяності культурно-історичної діяльності. Отже, раціональний вимір досвіду завжди є ціннісного навантаженим, на відміну від знання, яке прагне до ілюзії об'єктивності і неупередженості. Досвід створюється практичним чином, а не є результатом зіставлення мисленнєвих абстракцій. Його прагматична зорієнтованість виводить суб'єкта за межі дихотомії істини та хибі і є практикою створення самих суб'єктивних структур за логікою перетворення предметного світу.

Отже, досвід не є тотожним відчуттю як способу безпосереднього схоплення предметного світу і навіть логіці його перетворення, оскільки передбачає своїм моментом інтерсуб'єктивну взаємодію, кожен з суб'єктів якої вже є носієм досвіду. Фактичність (від лат. fact – роблю) досвіду пов'язана з конструюванням суб'єктивності, що передбачає «об'єктивацію минулих дій суб'єкта» (В. Іванов) і включення його в інтерсуб'єктивний досвід «існування з Іншим» (А. Шюц). Спадкоємність досвіду є його істотною ознакою і передбачає трансляцію його суб'єктивного змісту. Особливе значення в процесі кристалізації інтерсуб'єктивного досвіду має мова як «будинок буття» людини

(М. Гайдеггер). Вона завжди існує як досвід спілкування і не має значення для ізольованого індивіда. Буттєва укоріненість мовного спілкування виявляє її спорідненість з діяльнісною природою досвіду.

Проте, діяльне буття досвіду не означає його ототожнення з самою діяльністю. Процесуальний характер останньої є передумовою виникнення досвіду. Він завжди є інтеграцією культурно-історичного типу діяльності, але інтеграцією, що тяжіє не до уніфікованості, а до індивідуальності. Він являє собою індивідуальний життєвий шлях окремого індивіда. Зрощеність суб'єкта з власним досвідом робить цей досвід безпосередньо неспостережуваним. Тоді як діяльність та її результати достатньо чітко відокремлені від людини в суспільному бутті (навіть результати художньої творчості є відчуженими від митця після самого акту творіння. Ця «трагедія творчості» була детально проаналізована російським філософом Ф. Степуном).

Неможливість зведення змісту досвіду до знання, даних відчуттів і діяльності дозволяє сформулювати його катафатичне визначення. Отже, досвід можна розуміти як акумуляцію життєвого шляху індивіда, що створює підґрунтя конституювання його суб'єктивних структур.

Таке визначення дозволяє уникнути крайнощів в опозиції методологічних підходів щодо пояснення механізмів трансляції досвіду: перший передбачає «вживання» (психологізм) в структури наявного досвіду, другий містить небезпеку редукції змісту досвіду до наявного (натуралізм). Недоліки підходів психологізму та натуралізму у рішенні проблеми спадкоємності досвіду беруть свої коріння у класичному ідеалі раціональності.

## РОЗДІЛ 2

### РЕКОНСТРУКЦІЯ ПОНЯТТЯ «ДОСВІД» В СВІТЛІ КЛАСИЧНОГО ІДЕАЛУ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

#### 2.1. Визначення парадигмальних констант класичного ідеалу раціональності

Аналіз класичного ідеалу раціональності став предметом багатьох емпіричних досліджень, зокрема Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Ж. Деріди та Ж. Дельоза. Всі ці різні за своїм спрямуванням стратегії поєднують визначення класичного ідеалу раціональності як історичного стилю філософування, що ґрунтується на вірі в історичний прогрес розуму. Історія суспільства в такому розумінні постає як універсальна історія раціоналізму. Апогеєм свого розвитку культ раціональності досягає за доби Просвітництва, де освіта як свідомо соціальна технологія обертається послідовною раціоналізацією світу в суб'єктивно-інструментальному змісті. Поступово людський розум редукується до інструменту перетворення світу. Логічна й технічна «апаратура придушення» зовнішньої природи, створена людиною за допомогою науки й техніки, через панування й поділ праці придушує й природу самої людини. Вона втрачає контроль над «другою природою», логіка якої сама перетворюється на форму відчуження. Інструментальний характер класичного ідеалу раціональності стає одним із головних предметів критики некласичної філософії. Проте, досліджуваний нами стиль філософування є фундаментом західноєвропейської цивілізації, її загальнокультурних очевидностей, однією з яких стає феномен досвіду.

Розуміння самоочевидності проблеми досвіду в класичному ідеалі раціональності неможливе без визначення тих фундаментальних зрушень, які відбулися за доби Нового часу і створили епістему класичного раціоналізму (М. Фуко). Адже цей етап розвитку позначився неабиякими змінами як у

свідомості людини, так і у зовнішньому просторі її існування. Саме відповіддю на ці зміни і стала поява нового досвіду людини, яка переформулювала одвічні для людини питання у відповідності до нового рівня їх осмислення. Найбільш вагомими гілками європейської філософської думки Нового Часу – раціоналізм та сенсуалізм-емпіризм, континентальна та британська філософія – вичерпали власні можливості системного та несуперечливого опису пізнавальних здібностей людини у час, коли гносеологічна проблематика була найбільш актуальна, однак саме ці традиції філософування лягли в основу нового світобачення. Загальні, культурно-історичні умови, в яких і постають головні питання філософії, також справляють неабиякий вплив на саму логіку їх розгортання, і з самого початку стають умовою формування цінностей, методів та ідеалів філософії Нового Часу. Тому без розгляду цих двох вимірів існування європейської цивілізації актуалізація проблеми досвіду не буде зрозумілою.

Перше і найголовніше, без чого не відбулась би тематизація досвіду – це переворот у свідомості людини, що розпочався із сфери релігії, підвалини якої сягають часів Середньовіччя. Ідея унікальності й неповторності людської душі належить християнському теоцентризму, що формується за доби Середньовіччя. Отже, у період історії Європи, найбільш нетерпимий до вільнодумства – разом із інститутом церкви закладається у світогляд людини новий догмат, на основі якого пізніше і вибудовується нова цінність. Богові цінна кожна конкретна душа, але справа не у кількості їх, а саме в унікальності кожної. Ранні версії християнства (православ'я та католицизм) через суспільно-економічні умови тогочасної Європи, ще не здатні розкрити гуманістичний потенціал цього догмату у теоретичній думці, але так чи інакше він міцно закріплюється на рівні релігійного світогляду, щоб пізніше розкритися у філософії, релігії й етиці протестантизму. На той же момент, не маючи виходу у сферу соціального, він постає у вигляді єдиної відомої середньовічній людині особистості – божественної персони, Бога.

Першим поштовхом до зняття суспільних обмежень стає Відродження, з його розвитком ранніх буржуазних відносин. Через те, що Ренесанс у ідеологічному плані є парадигмою мислення еліти, ми не можемо казати про широке поширення цих поглядів, тому йдеться у першу чергу про їх формування. Отож, саме у цей час відбувається відхід від кастової системи суспільства і з'являється феномен соціальної мобільності – одна з найсуттєвіших ознак модерного та постмодерного суспільства. Вперше людина отримує можливість змінити своє соціальне положення за рахунок особистих якостей, які й стають визначальними у пошуках її місця під сонцем – на відміну від переваг родової приналежності, знатності походження, значення яких поступово відходить у минуле. Спочатку ця тенденція розповсюджується у сфері торгівлі, де заповзятливість, сміливість, відповідальність та гострий розум витісняють такі цінності, як аристократичне походження, приналежність до певних прошарків, потім вона розповсюджується на мистецтво й науку, де за нових умов зміни канонів і пошуку нових рішень обдарованість та талант швидко доводять свою значимість.

Але широке розповсюдження ідей цінності особистості і свободи волі відбувається набагато пізніше, і, вірогідно, виглядало б зовсім інакше, якби не згадана на самому початку подія, а саме – релігійна революція, реформи Лютера, поява та потужне поширення протестантизму. Можна сказати, що ця подія вже не могла не статися – адже принципові зміни світоглядних парадигм не відбуваються з якоїсь історичної причини. Для того, щоб перевернути світогляд цивілізації, потрібна надзвичайно велика кількість факторів, що вже не вміщуються у старі рамки, обґрунтовані пояснення, суспільні закони тощо. Критична маса зростала у всіх сферах життя людини – від науки до релігії і від побуту до проблем державного рівня. Варто зупинитися саме на тих факторах, що безпосередньо відбилися на філософському перевороті у цікавий для нас період, а у подальшому і на класичному раціоналізмі в цілому, по суті ставши ідейним фундаментом цього визначного етапу філософії взагалі.



Реформація створює підґрунтя такого типу культури, який породжує класичний ідеал раціональності. Принципово важливими для нього стає ідея людської індивідуальності. Етимологія терміну походить від латинського слова «in-dividum», що перекладається як неподільний. Вона дуже близька до грецького поняття «а-том». Ці терміни існували в філософському дискурсі ще з античної доби. Але в його античному розумінні немає і натяку на новоевропейський зміст, застерігає А. Лосєв в праці «Дванадцять тез про античну культуру»: «Боже збав переводити й латинське слово «індивідуум» як «особистість»! Укажіть хоча б один латинський словник, де говорилося б, що слово «індивідуум» може мати значення «особистість». «Індивідуум» – це просто «неподільне», «нероздільне». Стіл складається з дошки, ніжок і т.д. – це подільне, а з іншого боку, стіл є стіл, сам по собі він неподільний, він є «індивідуум». І стіл, і будь-яка кішка є такий «індивідуум». Так до чого ж тут особистість? «Індивідуум» – самий справжній об'єкт, тільки взятий з певного боку, і більше нічого. Тому ніякої особистості при об'єктивному описі античного космологізму я не знаходжу» [95].

Принципово новий контекст виникає у капіталістичну добу. Ранньобуржуазним відносинам, що склалися за доби Відродження у торгівельних містах Італії, приходить на зміну так звана епоха первинного накопичення капіталу. Молоду буржуазію, кількість якої постійно зростає, не вдовольняє принципова неможливість втручання у життя суспільства, керованого духовенством та родовою знаттю. Долаючи цю соціальну статичність, «третій стан» по суті створює нове суспільство – суспільство Модерну, у якому на впливових суспільних позиціях стоять люди нового типу, з новою християнською етикою, етикою вже не католицькою, а протестантською. Ідея особистості, виключена католицькою церквою з переліку основних догматів, постає через зміну економічного тла епохи, збільшення особистої незалежності людини від великих соціальних інститутів, таких як церква та держава, у вигляді нової релігійної течії – протестантизму – що

забезпечує людині право на індивідуальність, яку вона (людина) реалізовує через свободу волі.

Реформація закріпила усвідомлену поведінку людини у світі як норму. Наклавши наведені вище ідеї на етику праці та ціннісні орієнтири протестанта, релігійна революція змінила вигляд Європи, і, якщо аналоги таких культурних епох, як Середньовіччя та Відродження ми ще знаходимо у інших цивілізаційних утвореннях (наприклад Китаю), то з епохи Реформації європейський культурний поступ стає повністю унікальним.

Новоєвропейська людина прив'язана до суспільного цілого не завдяки кровно-родинним зв'язкам, а завдяки своєму приватному інтересу. Тому розум стає гарантією виходу людини з «природного стану» і умовою дотримання суспільного договору (Т. Гоббс). Всі традиційні аргументи соціальної солідарності (родинні, васальні, цехові) відкидаються як забобони, як «ідоли розуму», від яких належить негайно звільнитися.

Основною характеристикою західноєвропейської філософії Нового Часу XVII-XVIII століть є орієнтація на науку та пошук досконалого методу пізнання абсолютної істини. Конструкту абсолютної істинності були підкорені шукання у всіх сферах діяльності людини, тому не дивно, що Просвітництво – час перетворення філософа-схоласта на філософа-методолога науки. Це звичайно ж не могло не вплинути на форму і суть тих знань, що здобувалися у віддалених від фізико-математичних наук сферах, адже останні переживали період надзвичайного піднесення. Йдеться про науки, більш повернені до людини – дослідження історії, мистецтва, внутрішнього світу людини, її буття у спільноті так само були підкорені ідеалу абсолютної наукової істини. Людина, озброєна методом осягнення істини, ставала рівною Богові, і – це дуже важливо для наступної соціокультурної парадигми – так абсолют науки поступово витісняв із свідомості людей абсолют істини.

Другою тенденцією пізнього Просвітництва стає поступове формування антропоцентричної парадигми. Виснажена суперечками про метод, правило й істину, філософія, ніби у опозицію до магістрального напрямку, дає приклади

нового світорозуміння у концепціях Дж. Віко, Ж.-Ж. Руссо, яке в решті-решт оформлюється у філософській системі І. Канта. Він, принаймні, формулює питання про нову людину – людину як особистість, людину як центр обертання світу, а отже: людину як суб'єкта пізнання, людину як носія свободи волі і людину як істоту, здатну до суджень смаку. Отже, послідовний розгляд розвитку «головної теми» і до певної міри її заперечення, яке у наступній філософській епосі постане як основне проблемне питання, є важливим для нашого дослідження.

Не дивлячись на інколи діаметральну протилежність поглядів конкретних філософів і напрямків, науково орієнтована філософія Просвітництва мала кілька рис, що об'єднували її у певний світоглядний моноліт. Окрім зазначеної вище зосередженості на питанні наукового пізнання, таким спільним орієнтиром для всіх філософів цього періоду стає метод. «Головне, що характеризує просвітників – це не стійкий набір засновків та умов розмірковувань, а – напруження думки, пошук шляхів, на яких було б можливе панування справедливого розуму» [79, с. 122]. Це зумовлює розмаїття підходів при єдності цілей внутрішнього дискурсу просвітництва, а отже діалог і критичне переосмислення творів попередників і сучасників на засадах системного розгляду і дослідження, логічності, розумної обґрунтованості та методичності. Пожвавлення обміну інформацією і поглядами не могло не призвести до вдосконалення категоріального апарату та вироблення загальних критеріїв оцінки цінності філософського тексту.

Акцент на принциповому значенні методу для філософії та науки Нового часу важко не помітити із самих початків їх розвитку: Ф. Бекон у «Новому Органоні» пише: «Наш шлях відкриття знань майже урівнює обдарованості і мало що залишає їх значенню, адже він все робить через посередництво найбільш визначених правил і доказів» [25, с. 27]. Фактично, Ф. Бекон каже про те, що коли людина озброєна циркулем, вона стає рівною митцеві безвідносно до своїх художніх здібностей, так само і науковець, озброєний достовірним методом, стає незалежним від своїх інтелектуальних потенцій. Ця думка є

типовою для науково орієнтованої філософії Просвітництва у тому, що вона не сприймає людину як активний початок, особистість, яка має індивідуальні риси характеру і здібності. Прояви індивідуалізму все ще розглядаються як вади, і це не дивно, бо абсолют Бога змінюється абсолютom Істини, тобто існує така ж жорстка унітарна модель світогляду, що починає відходити у минуле лише за доби постмодернізму.

Ще однією важливою рисою цього періоду стає прагнення мислителів до популяризації своїх ідей, що у творчості багатьох з них призвело до значного спрощення форми викладення матеріалу. Просвітництво – ледь не перша історична епоха, думки і погляди інтелектуальної еліти якої були звернені до простого народу, який стає і метою, і засобом втілення теорій та соціальних утопій мислителів. Подібна соціальна спрямованість неабияк відбилась на розробці етичної проблематики, і полем розгортання дискусій стають періодичні видання – газети та часописи – які є знаковим «винаходом» епохи і також впливають на підвищенні напруженості потоків обміну інформацією між освіченими людьми епохи. Категоричне схрещування методів науки та, подеколи, утопічних суспільних ідеалів, пізніше підхоплене позитивістською філософією, складало значну частину ціннісних обріїв епохи, хоча вже в межах філософії Просвітництва ставала очевидною обмеженість таких поглядів (Д. Дідро) та навіть їхній руйнівний вплив на мораль (Ж.-Ж. Руссо). Ф. Бекон зазначає, що «наш шлях і наш метод, складається в наступному: ми здобули не практику із практики й досвіди з досвідів (як емпірики), а причини й аксіоми із практики й досвідів і з причин та аксіом – знову практику й досвіди як вірні тлумачі природи» [25, с. 108].

Отож критика таких недоліків – відкриття далеко не постмодерністів, на схилі цього ідейного руху обмеженість його засновків розуміли самі раціоналісти, що підштовхнуло наступників до виправлення помилок. «По суті філософія просвітницького розуму – це філософія, у якій багатоманітність людських духовних сил силоміць підведена під закони одного лишень розуму» [79, с. 132].

Окрім загальних тенденцій звісно ж існували і локальні вияви певних процесів, що і становили сутнісний зміст філософії епохи, еволюція та протиріччя між якими складала духовний поступ епохи. Осередками вченої думки Європи доби Просвітництва переважно були країни, що за економічними показниками стрімко розвивались. У першу чергу йдеться про Англію, Францію та Голландію. Однак цікавий для нас переворот свідомості, спираючись на блискучі здобутки діячів цих держав у філософії та науці, відбувається на інших землях, у рамках іншої культури. Слов'янські культури і, зокрема, Україна залучилися до нових культурних реалій, хоча безумовно з певним національним колоритом.

Загальноєвропейські ж тенденції ґрунтувалися на класичному ідеалі раціональності. До них у першу чергу слід віднести саме гносеологічну зорієнтованість: пізнання об'єктивного світу, суть такого пізнання, механізми й методи стають основним запитанням, навколо яких і розгортаються філософські баталії. Згадана вище абсолютизація науки і є причиною зосередження уваги на цій проблематиці – наука не потребувала остаточних обґрунтувань своєї достовірності через фанатичне схиляння перед її здобутками (таке саме схиляння, яке паралельно мало місце у опозиційній до ідей науки церкві перед силою Бога), але потребувала невпинності прогресу, нових і нових здобутків, і дати їх могла філософія, що на найбільш абстрактному рівні визначала напрямок розвитку прикладних наук. І дійсно, важко не помітити те, що більшість дослідників, які закладали того часу підвалини багатьох природничих наук, так чи інакше виходили на такий рівень розмірковувань, який ми називаємо філософією. Підтвердженням широкого погляду на предмет науки взагалі є і явище енциклопедизму, яке набуло розповсюдження саме у цю культурну епоху.

Отож, без застереження можна сказати, що кожен філософ Просвітництва у першу чергу опікувався теорією пізнання. І на цьому плідному для суперечок ґрунті і розгорталася основна філософська дискусія двох століть – дискусія між емпіризмом (сенсуалізмом) та раціоналізмом. Саме за рахунок активного

діалогу цей етап філософії подарував світові оригінальні проблеми та шляхи їх вирішення, які навіть у XXI столітті не здаються застарілими. У першу чергу це пов'язано із тим, що кожен прибічник того чи іншого напрямку у найбільш загальному плані мав справу з живими опонентами. Середньовічна філософія не мала активного супротивника, і «іншим світом», протиставленням, для неї виступала хіба що філософія Античності. А саме Античність, так само як і Новий Час, показала, що діалог двох філософів, які знаходяться на різних позиціях, здатен бути набагато більш конструктивним, ніж кабінетна творчість без опонента.

Вже згаданий перший видатний філософ Нового Часу, ім'ям якого розпочинають нову хвилю філософії не тільки Англії, але й всієї Європи – Ф. Бекон – у своєму вченні демонструє всі згадані вище тенденції. До властивої попередній добі Відродження віри у могутність людського розуму з цього часу додається зосередженість на проблемах наукового пізнання. Саме тому вчення Бекона про примари людського розуму, про шляхи пізнання, про експериментальне ставлення до пізнання дійсності, загальний зміст його методологічних пошуків – всі ці роздуми та поставлені ним питання закладають основу філософії Нового Часу. Важливим є наголос філософа на недосконалості чуттів, що можуть вводити людину в оману. Проблема, відома ще з часів Античності – пошук критеріїв достовірності чуттєвого пізнання і розводять філософів цього періоду по два боки барикад: раціоналісти не робили наголосу на важливості чуттєвого пізнання, сам же Ф. Бекон, засновник емпіризму, казав про те, що правильно створена ситуація наукового експерименту здатна дати гарантію достовірності інформації. Перший з описаних Беконом шляхів пізнання – шлях павука – веде від накопичення емпіричного матеріалу до створення максимальних аксіом, досягши яких дослідник тягне з себе всі наступні висновки, вже без звернення до емпіричного матеріалу – осоружна новій філософії схоластика і є прикладом такого пізнання. Однак накопичення лишень емпіричного матеріалу (шлях мурахи) також є невдалим методом пізнання. Лише шлях бджоли, тобто перехід від емпіричного матеріалу до

середніх аксіом, які застосовуються для формування нової емпіричної основи, здатен спонукати людину до активного ставлення до дійсності. Таким чином Бекон визнає нескінченність процесу пізнання суті природи, і каже, що істина міститься у середніх аксіомах, але вона не є абсолютною.

Р. Декарт, чие ім'я є символом безмежної віри у силу думки, полемізує з філософією славетного попередника в цілому, а особливо з останньою тезою. Він вводить у філософію нове розуміння істини, яке в подальшому стане найбільшим надбанням епохи Просвітництва. Абсолютна істина є повною і незалежною від емпіричної основи, всезагальною і необхідною. За Декартом, завдання філософії – відшукування цієї абсолютної істини, і першим кроком до цієї мети є відсторонення від догматів і емпіричного досвіду. Отже, Декарт встановлює пріоритет розуму у пізнанні і шукає універсальний метод, бо вважає, що весь досвід, істинний для однієї людини, є істинним і для всіх інших. Істина одна, її критерій – очевидність, метод здобуття – дедукція, і широковідомий принцип сумніву – основний методологічний компонент філософії. Що стосується досвідів, «то я помітив, що вони все більш необхідні, коли ми далі рухаємося в знанні» [51, с. 287]. Роздуми Декарта стають опорним пунктом розвитку усієї подальшої новоєвропейської філософії: продовжуються його ідеї в матеріалістичному напрямку філософії, оказіоналізмі, у полеміку вступають не тільки британські емпірики, але й автори оригінальних концепцій Б. Паскаль та Дж. Віко. Власні вчення як відповідь на картезіанство створюють потужні представники більш пізнього раціоналізму – Б. Спіноза та Г. Ляйбніц. Б. Спіноза одночасно і продовжує філософію Декарта, і створює на її основі концепцію, критичну до попередніх надбань раціоналізму. Найголовнішим досягненням Спінози є створення моністичної концепції раціоналізму. Тут єдина субстанція – Бог – атрибутами якої є розведені Декартом по різні боки шишкоподібного тіла мозку протяжність і мислення. Спінозу не задовольняє розведення причини і наслідків як різнорідних, він не може погодитись із тим, що субстанція має якісь зовнішні причини для свого існування. То ж у

філософії голландського мислителя субстанція стає *causa sui*, причина – іманентною субстанцією.

Британський емпіризм у інтелектуальній боротьбі з раціоналізмом створює низку ідей, що у подальшому відкривають свій потенціал у гносеології Баумгартена, а через нього – і Канта. Т. Гоббс вперше робить спробу створити цілісну систему філософії. За задумом у нього вона складається з трьох частин: вчення про тіло, про людину і про громадянина. Тут прослідковується лінійний зв'язок: перша частина філософії вивчає основи предметної сфери природи, друга – розглядає людину як тіло, що має власну специфіку існування – воно відчуває, діє і пізнає, а третя частина досліджує людину як соціальну істоту, соціальне тіло, суспільство як штучне тіло, адже те, чим і яким є суспільство – це результат діяльності людей – природних тіл. Знайомство з геометричним методом Евкліда наклало помітний відбиток на методологічний ідеал Гоббса, тому його філософія намагається наблизитись через логіку до математичної точності. Сама ж вона дає відповідь на питання «що таке є тіло?» у найбільш загальному плані, і на ниві філософії відповіді на «галузеві» питання «що таке є тіло / людина / держава» даються за допомогою єдиного методу. Засобом дослідження є логіка, тому часто Гоббса називають батьком лінгвістичної теорії пізнання. Тим не менш чуттєва основа речей є базисом для теоретичного осмислення явища, у цьому проглядається спроба поєднати сенсуалізм та раціоналізм. Як відмічає А. Шюц: «Філософія сенсуалістичного емпіризму, або логічного позитивізму, ототожнює досвід з чуттєвим спостереженням і припускає, що єдиною альтернативою контролюваному й, отже, об'єктивному чуттєвому спостереженню є спостереження суб'єктивне й, отже, неконтрольована й неверифікована інтроспекція. Ототожнення досвіду, і досвіду явних дій зокрема, з чуттєвим спостереженням взагалі (саме це й пропонує Нагель) виключає з можливого дослідження цілий ряд областей соціальної реальності» [157, с. 76]

Наступник Т. Гоббса – Д. Локк – фігура, значення якої важко переоцінити як для емпіризму, так і для матеріалістичної філософії не тільки його часу.



Матеріалістичний сенсуалізм дійсно мав розголос не на одне століття.

Фактично саме з Локка починається остаточна переорієнтація філософії з метафізичних проблем на питання гносеології, і розпочинає він з критики раціоналізму як джерела відірваних від реальності систем. Теорія вроджених ідей стає першим слабким місцем доктрини раціоналізму, і навіть жвава полеміка з Ляйбніцем не похитнула його упевненості у виключно сенситивному походженні наших знань. Локк продовжує логіку Бекона, який каже: всі знання мають своїм джерелом досвід. Локк каже: весь досвід базується на чуттєвих даних, отож нема нічого у розумі, чого б не було спочатку у відчуттях.

Г. Ляйбніц дотепно продовжує тезу Локка: так, у розумі нема нічого, чого б не було спочатку у відчуттях, крім самого розуму. Підхоплюючи досягнення Спінози, Ляйбніц утверджує у філософії значення субстанції як єдиної необхідної категорії і також створює моністичну концепцію, певним чином реабілітуючи термін «субстанційна форма». Ляйбніц повертається до субстанційної логіки Арістотеля, звертаючи увагу на те, що жодне з тверджень Арістотеля щодо субстанції не є хибним. «Субстанційна форма» – тобто субстанція, «замкнена» у форму, за логікою античності повинна була б мати якусь зовнішню причину свого оформлення. Спіноза робить цю причину іманентною самій субстанції. Ляйбніц переосмислює цільову причину і робить її іманентною субстанційній формі, то ж субстанційна сила стає автономною силою. Монада Ляйбніца – це сила, яка реалізовує сама себе поза зовнішніми залежностями, адже вона містить мислення і протяжність в собі. Окрім цього принципового моменту для нас є важливими ті акценти, які розставляє Ляйбніц у споконвічній суперечці між емпіриками та раціоналістами про співвідношення чуттєвого досвіду і інтелектуальних побудов. Він стверджує, що у відчутті є все, що в подальшому є у знанні, окрім логічних ознак всезагальності і необхідності, які у чуттєвий досвід вносить сам інтелект. То ж по суті, оформлюють наші знання в першу чергу властивості розуму, і істини розуму є необхідними. Істини ж факту є випадковими і не можуть виступати основою для наукового пізнання.

Повертаючись до початку розділу слід ще раз підкреслити, що всі зазначені мислителі не перебували у інтелектуальному вакуумі, а мали можливість інколи навіть прямого спілкування один з одним, ознайомлення з ідеями колег, вступу у полеміку, і саме цей фактор зворотного зв'язку став причиною бурхливого розвитку філософії з Нового Часу до сьогодні. Неізолюваність мислителів дозволила у короткий час подолати середньовічну налаштованість на абсолютні метафізичні системи і вийти на новий обрій філософії. Ідеї, висунуті Френсісом Беконем, розробляються та спростовуються Рене Декартом. П'єр Гассенді критикує Декарта за «неочевидність» критерію очевидності критично переглядає питання вроджених ідей, достовірність яких Декарт поклав на вроджену ідею Бога. Томас Гоббс критикує субстанційний дуалізм Декарта, виступаючи предтечею потужної хвилі британського емпіризму, основні представники якого і визначатимуть обличчя цього напрямку – також не у відриві від своїх інтелектуальних опонентів. Бенедикт Спіноза та Готфрід Ляйбніц стануть засновниками «континентальної опозиції» на основі моністичного раціоналізму, більш досконалого, ніж раціоналізм Декарта, врахувавши і слабкі місця філософії останнього, і здобутки своїх супротивників. Давид Г'юм, що своєю філософською діяльністю фактично завершив традицію британського емпіризму, одночасно елементами феноменалізму вказує на можливий шлях розвитку подальшої філософії.

Взагалі ж, протиставлення раціоналізму та сенсуалізму має історико-філософське обмеження, оскільки обидва напрямки формуються в межах класичного ідеалу раціональності. Це вже можна побачити у беконівській класифікації методів пізнання, де найбільш адекватним є «шлях бджоли», що органічно поєднує дані зовнішнього світу з даними розуму. Отже, розум є необхідною складовою наукового пізнання для емпіризму від самого початку.

Антропологічна проблематика для тих філософів, що стали свідками перетворення світлих ідей Просвітництва на якобінську диктатуру і терор, не могла не стати надактуальною. Втім, саме завершення епохи Просвітництва подарувало нам концепції, що у подальшому розвитку визначили сучасне

розуміння проблеми людини у світі. М. Ліфшиц каже, що Дж. Віко «ніяк не просвітник, не дивлячись на те, що його твір мав у Італії місцеве просвітницьке значення» [91] і зауважує, що навіть сам стиль викладу його «Засновків нової науки про загальну природу націй» здався б просвітникам кумедним. Тим не менш саме ця книга формулює низку питань, актуальність яких не зменшується із плином століть. Його роздуми про внутрішню цілісність та закономірність культури, про кругообіг культур, про стиль або ментальність локальних типів культур, отримують подальший розвиток у німецькій філософії (Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс) та модерній соціальній філософії (М. Данілевський, П. Сорокін, О. Шпенглер). Саме те, що Віко виявився «ніяк не просвітником», дало таке довге життя його ідеям, які для його сучасників у більшості пройшли непоміченими. Прикладом того, що це не випадкове «потрапляння пальцем у небо», а дійсно геніальна книга, що пережила свої часи, може бути те, що Віко першим робить предметом свого дослідження міф, міфологічну свідомість, яка виявляється ніяк не простішою за науковий світогляд, але має свою внутрішню логіку, яку «позитивістський» підхід сучасників славетного італійця просто вважав за нісенітницю. Те, що існують й інші типи світосприйняття, окрім суто раціонального, і вони не менш цінні за наукове пізнання, по суті заперечує категоричні заяви просвітників на своє виняткове право на істину. Множинність істини поки що не припустима для європейського світогляду. А. Банфі пише «Саме у цій (написаній Віко – прим, мое) історії культури об'єктивні форми духу, якщо так можна назвати релігію, мистецтво, науку, звичаєвість, право, політику і типові форми міжособового спілкування, як, наприклад, мова, розглядаються із історичної точки зору, тобто не під кутом зору їх абстрактної відповідності універсальним цінностям, а відповідно до їх конкретного становлення у зв'язку із всіма іншими елементами культури і у відповідності до специфіки різних епох» [8, с. 165]. Це ще раз підкреслює відірваність високих абстрактних ідеалів Просвітництва від практики історії.

Отже, починаючи з «методологічного сумніву» Декарата і аж до сакраментальної тези Гегеля («Все дійсне є розумним, все розумне є дійсним») розум претендує на привілейоване положення в західноєвропейській традиції філософування. Він розглядається не лише як головне й найбільш достовірне знаряддя пізнання й принцип його побудови, а також і як сила, що керує історією та надає координати для її становлення. Процес просвітництва розуміється в такому контексті як скінчена мета та найвищий щабель світового поступу людства.

I. Кант у своїй статті «Що таке Просвітництво?» відповідаючи на запитання пише: «Положення і формули – ці механічні знаряддя розумного вживання, точніше – зловживання своїми природними здібностями – являють собою кайдани постійного неповноліття» [72, с. 27] З часової відстані помітно, що Просвітництво хоч і змінило свій ідеал, але все ж багато у чому наслідувало попередню епоху залежності думки від зовнішніх норм. Розпочинаючи дану статтю із вислову, що ввійшов у підручники – «май мужність користуватися власним розумом – таке гасло Просвітництва» [там само, 26] – I. Кант описує скоріше ситуацію, близьку до його власної епохи – коли просвітники вже стикнулися із значними практичними протиріччями у власних ідеалах і методах їх досягнення. І у першу чергу мова тут йде про людину, чії твори надихали засновника німецької класики – Жан-Жак Руссо здійснює самокритику Просвітництва, роблячи наголос на проблемах звичаєвості та моралі, а також підіймаючи питання самопізнання і визначення іншого як подібного собі.

I Ж.Ж. Руссо, і Дж. Віко відкидають ще одну нібито самоочевидну цінність епохи Просвітництва – ідею прогресу. Віко заперечує лінійний характер розвитку культури, підкреслюючи складність цих процесів, їх циклічність та внутрішню закономірність. Його концепція передбачає три історичних етапи розвитку – Вік Богів, Вік Героїв та Вік Людей, які поступово змінюють один одного, і де, після Віку Людей, культура може знову розпочати епоху Богів, а може й загинути. У такому розумінні історичного процесу неможливо визначити «першість» однієї цивілізації по відношенню до іншої, не

можна встановити й критерії прогресу. Руссо ж взагалі відмовляється бачити у прогресі позитивні наслідки. Засновник теорії природного виховання, він гостро критикує суспільство за пригнічення індивідуальності, особистості дитини, а у своїй «Сповіді» ставить читача перед необхідністю критичної самооцінки. Знову згадаємо Канта і його статтю «Відповідь на питання: Що таке Просвітництво»: «Неповноліття – це нездатність використовувати свій розум без керівництва з боку когось іншого. Неповноліття з власної провини – це таке, причина якого полягає не у нестачі глузду, а у нестачі рішучості та мужності використовувати його без керівництва з боку когось. Лінощі і боягузтво – ось причини того, що велика частина людей, яких природа вже давно звільнила від стороннього керівництва, все ж таки бажають залишатися на все життя неповнолітніми; за цих самих причин так легко інші привласнюють собі право бути їх опікунами. Адже так зручно залишатися неповнолітніми!» [72, с. 26]. Тут ми бачимо відкрите протиріччя між розвитком особистості і прогресом суспільства – питання, принципово неможливе для філософів попередніх років Нового Часу.

Осмислення людини через ідею індивідуальності, як зазначалося вище, розпочинається із філософії Відродження, однак потреби часу викликали поживлення у іншій, близькій до практики науковій сфері, тому антропологічна проблематика була відкладена до тих часів, коли її розв'язання або хоча б спроба визначення ключових положень стали не тільки можливими, але й необхідними. «По суті просвітники не мали потреби у особливому понятті для позначення вищих рівнів людської пізнавальної діяльності. Суттєво, що необхідність у розрізненні понять «розсудок» та «розум» з'являється одночасно із виникненням власне гуманітарної проблематики, коли на обрії філософської думки Просвітництва постають проблеми безрелігійної етики та її обґрунтування: тут якраз і виникає потреба у розрізненні розуму, що пізнає у вузькому розумінні та діяльності моральної свідомості, яка, з точки зору просвітників, так само ґрунтується на діяльності розуму і являє собою

особливий ступінь розвитку людського духу, що вимагає відповідно й нового поняття» [там само].

Отже, класичний ідеал раціональності виявив необхідність становлення нової проблематики: гуманітарної, антропологічної. Свідомством цього є актуалізація потреби диференціації понять розсудок і розуму, яке відбувається вже у І. Канта, але ще не відоме французьким та англійським просвітникам. Причина вражаючої скромності їх категоріального апарату у тому, що Просвітництво тільки підготовлювало ґрунт для нового погляду на людину, заклало певний інтелектуальний потенціал. Саме Кант проголошує неможливість вирішення основної проблеми філософії – проблеми людини – у рамках старої парадигми і переформулює постановку питання у відповідності до нового, антропологічного бачення системи філософських знань. Тому так само, як неможливо протиставляти раціоналізм і сенсуалізм, не слід протиставляти філософію Просвітництва, яку мало цікавила людина, а більше турбували питання про світ та можливість його об'єктивного пізнання, та погляди поодиноких філософів типу Віко та Руссо, яких не цікавили абсолютні істини, і які шукали власні способи інтерпретації положення людини у світі. І, продовжуючи дію цього принципу історизму і наслідувальності при розгляді становлення нової парадигми світорозуміння, у межах якої і зароджується естетика як філософська наука, не можна протиставляти дві філософські традиції – просвітницьку та німецьку класичну. Мішель Фуко, аналізуючи працю Канта «Відповідь на питання: що таке Просвітництво?», звертає увагу читача на такий аспект: «Текст описує Просвітництво як момент, коли людство розпочинає застосовувати свій власний розум, не підкорюючись ніякому авторитетові, але саме у цей момент стає необхідною критика – адже вона призначена встановити умови законного застосування розуму, і таким чином визначити, що можливо знати, що необхідно робити, і на що можна сподіватися. Незаконне використання розуму породжує ілюзії, догматизм і залежність, і навпаки, автономія розуму може бути забезпечена тільки тоді, коли визначені принципи його законного застосування. Критика в епоху

Просвітництва стає свого роду бортовим журналом розуму, і навпаки, Просвітництво є епохою Критики» [72, с. 65].

Процес Просвітництва, яке Кант розумів як вихід людини зі стану свого неповноліття, у якому вона перебуває через власну провину («Неповноліття є нездатність користуватися своїм розумом без керівництва з боку когось іншого» [3, с. 27.] ), при цьому обертається послідовною раціоналізацією світу в суб'єктивно-інструментальному сенсі. У ході її людський розум зводиться до сліпої процедури формального автоматизму, вважає Т. Адорно, здійснюваної ним винятково в полі дії самого себе. Логічна й технічна «апаратура придушення» зовнішньої природи, створена людиною за допомогою науки й техніки, через панування й поділ праці придушує й природу самої людини. Панування протистоїть одиничному в якості всезагального як втілений в дійсності розум. «Людина усе менше розпоряджається створеними нею інструментами, які все більше відокремлюються від неї». [4, с. 56].

Разом з тим франкфуртський теоретик не стверджував, що Просвітництво було повністю репресивним або що інструментальний розум буде повністю відкинутий. Незадоволеність Адорно формально-логічним мисленням була викликана його глибокою переконаністю в тому, що між речами і їхніми поняттями має місце конфронтація, в умовах якої гнітиться «нетотожне», тобто «те, що не поступається поняттю, дезавує у-собі-буття цього поняття». Висловлюючись проти систематизації, детермінованості, категоріального апарату як інструментів формально-логічного мислення, Адорно основним принципом своєї «негативної діалектики» робить принцип заперечення «тотожності», що у класичній метафізиці було абстрактним вираженням єдності мислення.

Беручи до уваги керівну для франкфуртської школи ідею про соціальну обумовленість всіх форм духовного життя, що і повідомляє соціальний підтекст адорнівської інтерпретації логіки руху мислення, слід підкреслити, що й у негативній діалектиці Адорно виражається реакція на нелюдську суспільно-

історичну реальність. Розум у такому контексті розуміється не як «доцільна дія», а як засіб, що санкціонує існуючий порядок речей.

Аналогічну позицію в оцінці «Просвітництва», можна зустрінути у М. Фуко. Останнє він розумів як культурну установку або «філософський етос», що припускав «постійну критику нашого історичного буття», саме він і задав сполучену із з'ясуванням цих процедур пізнавальну установку: виникає своєрідне філософське «запитання», що проблематизує «одночасно ставлення до сьогодення, модус історичного буття й конституювання самого себе як автономного суб'єкта». До Канта, вважає цей постструктураліст, головним питанням «критики» було з'ясування меж, які пізнання повинно відмовлятися переступати. Для нього ж самого проблема полягала в наступному: «Яка в тому, що нам дане як загальне, необхідне, обов'язкове, – доля одиничного, випадкового, що йде від довільних примусів. Мова про те, щоб критику, яка відправляється у формі необхідного обмеження, трансформувати в практичну критику у формі можливого подолання» [137, с.32]. За переконанням Фуко, «розум випробовує як свою необхідність, або, скоріше, різні форми раціональності видають за те, що є для них необхідним» [138, с. 56]. Кант відразу ж указує на те, що цей «вихід» – це процес, що звільняє нас від стану «неповноліття». Під «неповноліттям» він розуміє такий стан нашої волі, який змушує нас підкорятися чийомусь авторитету й дозволяє йому вести нас по тих областях, де слід користуватися розумом. Кант наводить три приклади: ми перебуваємо в стані «неповноліття», коли книга замінює нам розсудок, коли духовний наставник замінює нам совість, коли лікар замість нас визначає наш режим (відзначимо, що тут неважко впізнати напрямок трьох кантівських критик, хоча текст і не говорить про це прямо). На думку Фуко, розум можна по-різному використати, отже він є не абсолютно тотожна незмінна структура, а його використання має історичний контекст. Отже ідеал раціональності також історичний, за Фуко.

Єдність європейського типу раціональності відмічав і радянський філософ М. Мамардашвілі в теорії пригадування Платона й у його абстракції



раціональної структури речі («ідея»), у принципі cogito й теорії безперервного творіння Декарта, в апіорних формах і принципах інтелігібельності Канта. Ці філософські парадигми, з його погляду, «будучи певним трактуванням феномену свідомості, значною мірою конституювали онтологічне поле філософії й західноєвропейське абсолютизування культу розуму [97, с. 45]. Відмінності класичного й некласичного типів раціональності стають темою спеціальної праці філософа.

Елімінування впливу суб'єкта на процес пізнання є вихідним пунктом класичного ідеалу раціональності. Трансцендентальний суб'єкт є вихідною величиною не тільки кантівської гносеології, але й новоєвропейської філософії взагалі, оскільки він розуміється не як кінцеве мислення, а як нескінченний пізнаючий суб'єкт, який автоматично розмірковує над будь-яким процесом пізнання: «Декартівська теорія «вроджених ідей» також зовсім явно впливає з припущення безперервності свідомого спостереження (або фактично – деякої надемпіричної свідомості), хоча кожному ясно, що реальна свідомість дискретна, актуалізується в розділених в просторі й часі головах і в зміні внутрішніх станів між ними й усередині них, і ніхто не мислить безупинно й ніхто не усвідомлює безупинно» [4, с. 69]. Єдність свідомості породжує й єдність методу вивчення предмета і єдність наук як пізнавальних стратегій: «Якщо хто-небудь всерйоз хоче досліджувати істину речей, він не повинен вибирати якусь окрему науку: адже всі вони пов'язані між собою й одна від одної залежні; але нехай він думає тільки про збільшення природного світу розуму, не для того, щоб вирішити те або інше шкільне рівняння, але для того, щоб у будь-яких випадках життя розум (intellectus) вказував волі, що слід обрати, і незабаром він здивується, що досяг успіхів набагато більших, ніж ті, хто займався приватними науками, і не тільки досяг усього того, до чого інші прагнуть, але й перевершив те, на що вони можуть сподіватися» [2, с. 14].

М. Мамардашвілі також критикує класичну теорію пізнання й гегелівський метод розуміння історії. Форма, за Мамардашвілі, – це не проста порожня самототожність суб'єкта, а породжуюча конструкція думок, змістів,

переживань, людських станів взагалі. Це своєрідна штучна приставка до природних здібностей людини й «машина», що створює граничні людські стани.

«У класичній філософії формулюється теза, що даність або даності свідомості є безпосередніми, далі незвідними очевидностями, які можуть бути покладені в основу розуміння всього іншого» [97, с. 69]. Відзначаючи трансформацію класичного ідеалу раціональності Мамардашвілі вказував, що свідомість не гомогенна, її неможливо редукувати до якоїсь однієї структури. Різні структури свідомості накладаються одна на одну, переозначаючи себе в семіотичних процесах, а крім того, ще й екрануються, тобто проєктують себе на інші структури як на екрани. Саме властивість екранування створює ілюзію рефлексивної об'єктивації свідомості, коли вся складна ієрархічна структура свідомості, що включає буттєво-символічний рівень, процеси семіотизації й ін., зводиться до предметного змісту. Вторинні структури свідомості, що упаковують вихідні структури й несуть їх у невпізанному, перетвореному вигляді, стають доступними для виробництва, технологізації, тиражування, масовізації й т.д. Разом з тим, виробництво свідомості, стаючи масовим, створює небезпеку фрагментаризації, розриву з генеративними структурами. Відповідальність інтелектуала, філософа й ученого в новій культурній ситуації зводиться до «обов'язковості форми», тобто до постійного зусилля з виконання повних і цілісних актів думки, що відтворюють інтелігібельну форму мислення з метою відтворення й збереження її в культурі. Становлення й самоздійснення людини в такому змісті неможливе поза інтелігібельним простором, що допускає самореалізацію, і разом з тим, поза зусиллям самої людини по відновленню вірогідності свідомості й зусилля думки на власних основах.

«Це означає радикальні обмеження можливості спостерігача бути суб'єктом, тобто автономним, кінцевим, діяльним джерелом змістів свідомості, понять, тверджень і т.д. або змістів спостережуваних подій» [Там само]. Мамардашвілі визначає принцип трансценденталізму, що охоплює всю класичну філософію як припущення можливості щораз реконструювати

процеси свідомості, відбиття знання, що породжує уявлення про автономного, незалежного суб'єкта в якості останнього й кінцевого джерела стверджуваних і висловлюваних ним змістів. Звідси й складові класичного ідеалу раціональності: «це й можливість переносу знання, тобто можливість того, що поле спостереження предметів, явищ, подій може бути однорідним і безперервним у тому розумінні, що я можу переносити себе в будь-яку точку в якості рефлексивно реконструйованого там одного єдиного свідомого носія спостережуваних подій і явищ» [Там само].

Всі зазначені домінанти класичного ідеалу раціональності певним чином підсумовані в дослідженнях російського вченого В. Фурса. Він виявляє наступні критерії, за якими можна класифікувати класичний стиль філософування:

1) Відносно трактування власної предметної сфери класична філософія може бути охарактеризована як «філософія тотожності», що бачить світ як цілісну єдність, відкриту для раціонального когнітивного зусилля, причому продуктом останнього виступає експліцитно об'єктивоване знання. За оцінкою А. Уайтхеда, для представників логоцентризму характерне «інстинктивне переконання» у тому, що у світі «існує якась таємниця й що ця таємниця може бути розкрита», на чому заснована «непохитна віра в те, що будь-яке докладно вивчене явище може бути здійснене певним чином – шляхом спеціалізації загальних принципів – співвіднесене з попередніми йому явищами». Подібне бачення власної предметності дозволяє філософії зводити «одичні особливості до поняття» і конституювати свою пізнавальну стратегію як моделювання у власному когнітивному зусиллі «всієї раціональності світу» (Фуко).

2) У проблемно-структурному відношенні для філософії класичного типу характерні чітка диференціація й демаркація таких проблемних областей, як онтологія, гносеологія, філософська антропологія, філософія історії й т.ін.

3) Для класичного стилю філософування характерний абсолютний логоцентризм, який припускає фундованість мислення на презумпцію

універсального Логосу, що пронизує собою універсум і задає останньому раціональні підстави й іманентну логіку розвитку. Уявлення про світостворення, засновані на логоцентризмі, артикулюються як метафізика, припускаючи наявність трансцендентних підстав буття.

4) Стосовно фундаментальних розумових гештальтів філософського мислення класика характеризується чітким бінаризмом своєї фундаментальної опозиції – опозиції суб'єкта й об'єкта: для філософії класичного типу суб'єкт-об'єктна опозиція виступала не просто фундаментальним гештальтом, але семантичним стрижнем філософської ментальності як такої, семантично й структурно організуючої весь простір філософського мислення.

5) У плані типу філософської раціональності класична філософія може бути охарактеризована як період тотального аксіологічного домінування граничного рафінованого раціо-логіцизму, що розуміється не тільки в просторі філософського мислення як абсолютна цінність, але трактується як атрибутивна властивість філософування як такого.

6) Стосовно до використовуваного тим або іншим типом філософування категоріальному апарату класичний стиль філософування може бути охарактеризований як орієнтований на експліцитність дефініцій і визначеність змісту використовуваних понять.

7) У сфері моделювання універсуму для філософської класики типова інтерпретація останнього в якості цілісної завершеної системи, знання про яку конституюється в класичній філософії як традиційна онтологія. Як типовий варіант класичного моделювання універсуму може розглядатися натурфілософія як цілісна філософія природи, що характеризується іманентною динамікою. На відміну від цього, саме конституювання філософії некласичного типу сполучене зі свого роду «кризою онтології», у її класичному сенсі, і плюралізацією онтологічної проблематики як такої (екзистенціальна, психологічна, логічна, мовна й інші артикуляції буття в натурфілософії).

8) У сфері моделювання когнітивних процедур класична філософія орієнтована на ідеал гносеологічного оптимізму (найбільш яскраво втілений у концепції відбиття).

9) У сфері антропології для класичної філософії був характерний свого роду когнітивізм в інтерпретації людини: остання розумілась як носій свідомості, що пізнає суб'єкт, для філософії ж некласичного типу характерним виявляється розширення трактування людини за допомогою введення в аналітику її буття проблем, пов'язаних із соціокультурною й фізіологічною основами її існування, що ввело в антропологію проблемні поля, центровані навколо феноменів соціального інтересу суб'єкта, його ідеологічної ідентифікації, включеності в соціокультурні семіотичні середовища – з однієї сторони, і навколо феноменів сексуальності, хвороби, смерті, божевілля – з іншої [140, с. 47].

Чітку спрямованість і організацію процедур пізнання відзначив ще М.Фуко: «Класична епоха надає історії зовсім інший зміст: уперше встановити ретельне спостереження за самими речами, а потім описати результати спостереження в гладеньких, нейтральних і надійних словах. Зрозуміло, що в цьому «очищенні» першою формою історії, яка при цьому склалася, стала історія природи, тому що для свого оформлення вона потребує тільки в слів, безпосередньо застосованих до самих речей» [139, 160]

Отже, класичний ідеал раціональності можна розглядати як спільний знаменник у всіх модифікаціях розвитку класичної філософії, підґрунтя її саморозуміння. Але він мав значення не лише для розвитку філософського знання. Інші форми культури знаходили взірці власного культивування в даному ідеалі. В першу чергу це стосується науки. Крім цього, мистецтво, мораль також формувалися в межах досліджених регулятивів, навіть релігія була «релігією в межах розуму».

## 2.2 Специфіка визначення досвіду в класичному раціоналізмі

Поняття досвіду є ключовим і навіть проблемним місцем новоєвропейського раціоналізму. Воно не виводиться з дедуктивних міркувань і не прояснюється «світлом розуму», метафора якого є вихідною для фундатора раціоналістичного напрямку Р. Декарта. Експлікація поняття «досвід» і прояснення його місця в системі наукового пізнання є одним з головних завдань даного стилю філософування. Інтерес до даної дефініції неодноразово виникав в історії філософії, але провідною вона стає саме на ґрунті класичного раціоналізму. Як зазначає В. Іванов: «Вже античність у цьому сенсі дала приклад різних моделей теоретико-пізнавального процесу у вигляді теорії «ідолів» Демокріта й платонівської теорії пізнання як «спогаду». Відзвуки цієї проблематики легко побачити в середньовічній суперечці номіналістів і реалістів, але своєї кульмінації проблема досвіду, безсумнівно, досягла в XVII-XVIII ст. у полеміці класичного раціоналізму й емпіризму» [65, с. 4]. Цієї позиції дотримується й сучасний англійський дослідник Е. Макінтайр: «Емпірична концепція досвіду являє собою культурний винахід кінця XVII-XVIII ст. На перший погляд може видатися парадоксальним, що ця концепція постає в тій самій культурі, в якій виникають природознавчі науки. Справа в тому, що її було висунуто як панацею від епістемологічної кризи XVIII ст.: вона мала усунути розрив між тим, що здається, і тим, що є, між явищем і реальністю» [96, с. 121].

Саме розуміння фактів як елементів досвіду, на думку Макінтайра, робить Новий час сучасністю: «Починаючи з сімнадцятого сторіччя стало загальною тенденцією, що тоді як схоласти дозволили увести себе в оману щодо характеру фактів природного і соціального світу, розташовуючи між собою й піддосвідною реальністю аристотелівську інтерпретацію останньої, ми, сучасні люди (we moderns) – тобто люди сімнадцятого і вісімнадцятого сторіч – відкинули трактування і теорію й сприймаємо факти та досвідні знання такими, якими вони є. Саме тому ті сучасні люди проголосили себе Просвітництвом, а середньовічну минувшину за контрастом назвали Темними Віками. Те, що приховував Арістотель, вони побачили. Звичайно, ця

самовпевненість була, як завжди й трапляється, лише ознакою неусвідомленого і невизнаного переходу від одного способу теоретичної інтерпретації до іншого. Отже, Просвітництво – це був *par excellence* саме той період, за якого більшості інтелектуалів бракувало самопізнання. Якими ж були найважливіші компоненти цього переходу сімнадцятого і вісімнадцятого сторіч, коли сліпі оголосили про свою зрячість?» [96, с. 124]. Чому саме це відбувається – чому перехід до емпіричного розуміння досвіду є межею класичного ідеалу раціональності, а, отже, хронологією виникнення сучасної людини, має стати центральною проблемою нашого філософського дослідження.

У новоевропейській традиції філософування втрата живого зв'язку з досвідом життя та тотальна раціоналізація всіх вимірів «життєвого світу» призводить до елімінування всіх опосередкувань «авторитетом традиції» на зміст поняття «досвід». Проте, раціоналістична спрямованість філософії Нового часу, з одного боку, задає гносеологічну перспективу експлікації досвіду, а, з іншого боку, являє собою не просто абстрактне ототожнення термінів «відчуття» та «досвід», але й поступовість уточнення їхнього взаємозв'язку, а разом з тим, і уточнення їхніх дефініцій.

Саме взаємозв'язок понять «відчуття» та «досвід» являв собою претензію на прояснення емпіризмом генези знання, якої ніколи не мав декартівський раціоналізм. Останній у сфері онтології, тобто у ракурсі субстанціонального протиставлення фізичної природи людському мисленню, мав насамперед той гносеологічний наслідок, що замкнув пізнавальний процес у рамках самого мислення й примусив саме в ньому й тільки в ньому шукати як джерело, так і кінцеві основи істинності людського знання. Це й послужило вихідним пунктом розпочатої Декартом раціоналістичної редукції свідомості, що підходила до загального з незаперечного припущення, що людське мислення здатне оперувати тільки однопорядковим за своєю сутністю, тобто духовним матеріалом. У полі свідомості суб'єкта перебувають лише елементи самої свідомості, так що свідомість, мислення мають предметом найближчим чином

самі себе, а це значить, що найбільш самоочевидною істиною є сам факт існування мислення, яке мислить саме себе.

Крім самоочевидності в мисленні, за Декартом, немає ніяких інших гарантій, що засвідчують як буття (існування), так і істинність знання має справу не з реальністю як такою, а з ідеями, які є єдиною реальністю для мислення (суб'єкта) і в той же час повинні бути якоюсь формою репрезентації первинної фізичної реальності. Інакше кажучи, лише перебуваючи в сфері мислення ідеї можуть бути мислимі як об'єкти, але їхній зв'язок з реальністю, що перебуває поза мисленням – це питання раціоналізм по суті залишає відкритим. Безумовне доступне тільки розуму, воно одноманітне, повсюдне й тому відповідне мисленню, а значить може бути мислиме.

Для нього ідеї відіграють роль внутрішнього досвіду, що допускає лише інтелектуальну апробацію, у той час як почуттєвий досвід, де суб'єкт стикається із зовнішнім світом, оголошується джерелом різного роду ілюзій та оман. Людська чуттєвість суцільно суб'єктивна, мінливість її вражень лише доводить, що в її змісті не представлені безумовні й об'єктивні властивості речей.

Декарт же виходив з чистого *cogito*. Необхідні характеристики істинного пізнання, такі як ясність та чіткість, можуть бути, на його думку, лише у формах мислення. А тому будь-які інші пізнавальні здібності, якщо і не проголошується їх відкидання взагалі, то все ж таки їм не приділяється багато уваги. «У зв'язку з цим, – вважає В. Шинкарук, – вихідними посилками раціоналізму в теорії пізнання є:

1) припущення наявності у розумі знання, що не є опосередкованим процесом пізнання (різні варіації вчення про «вроджені ідеї»);

2) перенесення критерію істинності в логічну форму мислення;

3) зведення пізнання до логічного виведення знання (різні види логічної дедукції). Отже, щоб обґрунтувати можливість дедуктивного виведення системи знання з мислення, Декарт мусив припустити, що у мисленні необхідне адекватне знання («вроджені ідеї»), яке і робить можливим логічне виведення



нових знань з самого розуму» [152, с. 29]. Як ми бачили, Декарт не може розрізнити способи пізнання та здібності поза чистим «світлом розуму», а тому він взагалі не розрізняє ці терміни, а потім і інший представник раціоналізму Нового часу Б. Спіноза їх використовує як синоніми.

Недостатність дедуктивних міркувань при класифікації модусів субстанції наштовхують Декарта на думку про необхідність досвіду в процесі наукового пізнання. Тобто статус досвіду зводиться до ілюстрації змісту знання, отриманого шляхом дедукції. Але ця процедура є останнім штрихом системи наукового знання. Тобто спроба відмовитися зовсім від досвіду фундатору класичного раціоналізму не вдалася: аналітика досвіду є не лише споконвічним поштовхом до міркування, але й останнім етапом, що завершує будову науки, особливо для новоевропейського емпіризму та сенсуалізму.

Для Декарта досвід постає потоком одиниць, якому може в пізнанні відповідати тільки хаос описів. Тому він розрізняє просте знання й наукове: «...Я хочу, щоб ви помітили різницю, що існує між науками й простими знаннями, які досягаються без будь-якого міркування: такими є мови, історія, географія й особливо все те, що залежить винятково від досвіду» [52, с. 158]. Досвід споконвічно представлений у негативному оціночному судженні. Хоча певною мірою Декарт визнає доцільність нагромадження життєвого досвіду: «...Як тільки вік дозволив мені вийти з підпорядкування моїм наставникам, я зовсім залишив книжкові заняття й вирішив шукати тільки ту науку, яку міг знайти в самому собі або ж у великій книзі світу, і використав залишок моєї юності на те, щоб подорожувати, бачити двори й армії, зустрічатися з людьми різних вдач і станів і зібрати різноманітний досвід, випробувавши себе в зустрічах, які пошле доля, і всюди міркувати над предметами, що зустрічаються, так, щоб взяти яку-небудь користь із таких занять» [52, с. 255]. Але оскільки сам досвід не припускає свідомої організації, то він має сенс лише в тій мірі, у якій його контрасти штовхають до наступних міркувань і сумнівів із приводу його даних: «Найбільша користь, отримана мною, полягала в тому, що я навчився не дуже вірити тому, що мені було продемонстровано тільки за

допомогою прикладу й звичаю, тому що я бачив, як багато що з того, що представляється нам смішним і дивним, виявляється загальноприйнятим і схвалюваним у інших великих народів» [52, с. 255]. Тобто Декарт фіксує, що сталість одного досвіду не призводить до необхідності визначити його межі. Очевидність життєвих реалій приховує істину, а не відкриває її (Гусерль, Гайдеггер). І тільки зміна досвіду демонструє його уявну природу, тобто будь-яке знання, одержане в потоці життєвого досвіду, є лише думкою. Тотальність сумніву доповнюється рівнозначністю будь-якої думки. «Потім під час подорожей я переконався, що люди, які мають поняття, які суперечать нашим, не є через це варварами або дикунами й багато хто з них такі ж розумні, як і ми, або навіть більш розумні» [52, с. 259]. Ці висновки не дають істинного знання, але порушують питання про нього. Визнання психологічної домінанти в процесі пізнання є закономірним етапом гносеологізації проблеми досвіду, оскільки думка відбиває не стільки зміст об'єкта, скільки стан суб'єкта. Аналіз пізнавальних здібностей стає необхідним етапом правильного пізнання.

Недостатність дедуктивних міркувань при класифікації модусів субстанції наштовхують Декарта на думку про необхідність досвіду в процесі наукового пізнання: «Порядок, якого я тут дотримувався такий: по-перше, я намагався знайти початки, або першопричини, усього того, що існує й може існувати у світі... Після цього я розглянув перші й найбільш прості наслідки, які можна вивести із цих причин... Потім, коли я захотів перейти до більш приватних наслідків, мені представилася їхня велика розмаїтість, і я прийшов до думки, що людський розум не має сил відрізнити форми й види тіл, що існують на Землі, від безлічі інших, які могли бути на ній, якби Бог захотів їх там помістити. Отже, повернути їх на користь можна, тільки просуваючись від наслідків до причин і використовуючи численні приватні досвіди» [52, 287]. Тобто статус досвіду зводиться до ілюстрації змісту знання, отриманого шляхом дедукції. Саме це й є останній штрих системи наукового знання. Тобто спроба відмовитися зовсім від досвіду фундатору класичного раціоналізму не

вдалася: аналітика досвіду є не тільки споконвічним поштовхом до міркування, але й останнім етапом, що завершує будову науки.

Тут досліджуване поняття розглядається як потік одиниць, що дає просте знання на відміну від наукового, тобто знання без міркування, дедуктивного висновку. Нагромадження досвіду має сенс тільки як поштовх до сумніву (ще не методологічного) із приводу самоочевидності норми сприйняття. Тотальність сумніву призводить до рівнозначності будь-якої думки, відбиття не стільки змісту об'єкта, скільки стану суб'єкта. Стан суб'єкта обов'язковий компонент будь-якого досвіду.

Декарт, таким чином, вирішує проблему адекватності пізнання, не ставлячи завдання синтезу чуттєвості в мисленні. І він знаходить їх у геометричних властивостях (довжині й формі) суцього, які через свою абстрактність – найбільш ідеалізовані, близькі до мислення визначення. Суть справи зводиться до того, що оскільки лише абстрактне служить платформою єдності мислення й буття, то саме воно (як геометричні властивості) і становить єдину суцю об'єктивність. Чуттєве різноманіття світу Декарт відписує по відомству людських потреб та інтересів, тоді як єдиною реальністю, а значить і гідним об'єктом наукового пізнання, оголошується розсудково препарований, геометризований світ. Один світ – для життя, інший – для пізнання. Такий суперечливий підсумок картезіанства, що спонукав емпіричну філософію запропонувати своє рішення проблеми.

Як зазначає Макінтайр, наскільки б природною нам не здавалась позиція емпіризму щодо досвіду, вона має історичний характер: «Емпірична концепція досвіду була невідома протягом більшої частини історії людства. Відтак зрозуміло, що лінгвістична історія емпіризму являє собою процес невпинних інновацій і змін, кульмінацією якого став варварський неологізм «чуттєва даність» [96, с. 122]. Питанню про адекватність пізнання емпіризм прагнув надати генетичний відтінок, оскільки вважав головною відповіддю на це питання з'ясування того, яким чином ідеї людського розуму походять із чуттєвих даних досвіду. При цьому вже фундатором новоєвропейського емпіризму Ф. Беконом була зазначена певна невідповідність

між самими чуттєвими фактами і досвідом як таким. «Таким чином, безпосередньому сприйняттю почуттів самому по собі ми не надаємо особливого значення, але призводимо справу до того, щоб почуття судили тільки про досвід, а досвід про сам предмет» [25, с. 73], – пише він. Відмінність чуттєвих вражень від досвіду предмета є емпіричним способом проблематизації суб'єкт-об'єктної опозиції.

Але й почуття, хоча воно розглядається фундатором новоєвропейської філософії як джерело знань, саме по собі не є підставою істинного пізнання, тому що різноманіття форм предметного світу й суб'єктивний принцип єдності почуттів обумовлюють недостатність відчуттів, яка сама по собі двояка: «вони або відмовляють нам у своїй допомозі, або обманюють нас» [25, с. 72]. Суб'єктивна підстава єдності почуттів обумовлена тим, що «свідчення й усвідомлення почуттів завжди засновані на аналогії людини, а не на аналогії світу...» [25, с. 73].

Для Ф. Бекона підстава розуму в організації знання не є достатньою, оскільки останній не ґрунтується на методі. Це стосується і відчуттів, тому що їхній зв'язок має суб'єктивний характер (ґрунтується на «аналогії людини» а не світу). Лише метод як засіб очищення розуму й індукція (технологія перетворення почуттів у досвід, досвіду в досвід) можуть мати суто науковий характер, але не сам досвід, хоча лише він є підґрунтям процесу пізнання. Правильно організована чуттєвість має своїм результатом тільки дескрипцію, але не загальне й необхідне знання. Правильна організація досвіду у емпіризмі Ф. Бекона обґрунтовується не як телеологія, хоча фізичні причини не абсолютно суперечать кінцевим, а як принцип доцільності, як рефлексія над минулим і спрямованість у майбутнє, можливість нагромадження досвіду.

Беконівська диференціація «світлоносного» і «плодоносного» досвідів, перший з яких спрямований на «відкриття причин і аксіом», а інший на негайну корисність [25, с. 59], призводить до розрізнення досвіду як такого й досвіду як штучної процедури, спрямованої на перевірку істинності вже даного знання. Отже, щоб показання почуттів перетворилися в досвід, необхідні ще деякі дії,

процес опосередкування. Останній має суб'єктивне джерело й тому стає зрозумілим, чому почуттєвий досвід спочиває на «аналогії людини, а не аналогії світу» [25, с. 73]. Для Бекона метод індукції стає технологією перетворення показань почуттів у предмет досвіду.

Наступна стадія – обробка самого досвіду – є умовою виникнення «середніх аксіом», тобто пізнанням природних закономірностей. Досягнення істини припускає правильну організацію досвіду, тобто певну спрямованість почуттів і очищення розуму. Правильна організація досвіду забезпечує пізнання того, що «постійне, вічне й всезагальне у природі» [25, с. 83]. Але певна націленість досвіду не ґрунтується на телеологічному підході. У цьому змісті фізика «бачить у природі тільки зовнішнє існування, рух і природну необхідність», і залишає виявлення телеологічного принципу на долю метафізики [1, с. 209]. Хоча «було б більшою оманною думати, що вони (кінцеві причини) вступають у різке протиріччя з фізичними причинами» [1, с. 230]. Відсутність контрастності кінцевих і фізичних причин відкриває можливість обґрунтування принципу доцільності, що пізніше було зроблено Г. Ляйбніцем.

Можливість цілепокладання свідчить про можливість нагромадження досвіду, виявлення в ньому постійнодіючих закономірностей. Але це не тільки рефлексія над минулим, але й можливість спрямованості в майбутнє. Як пише Гоббс: «Тому що в науках ми шукаємо причин не скільки того, що було, скільки того, що могло б бути» [43, с. 243]. Недарма назви різних філософських трактатів Нового часу починаються зі слова «Досвід». Виділення цього терміну одночасно свідчить про спрямованість рефлексивних зусиль, а з іншої сторони, визнає їхню споконвічну обмеженість, суб'єктивну обумовленість міркування, відсутність претензій на істину в останній інстанції.

Почуттєвий досвід є результатом сприйняття складного, але найпростіші ідеї є для людини найбільш очевидними. Виникає питання, як досягти загальності й необхідності знання при поєднанні простих ідей. Щоб подолати цю складність, Локк уводить диференціацію «реальної» і «номінальної» сутностей [92, с. 474]. Перша являє собою закономірність, що обумовлює

внутрішню структуру досліджуваного феномену, від якої залежить прояв тих або інших його властивостей. А друга – являє собою аналіз досвіду і як результат – номінальне позначення вичленованого зв'язку між його простими ідеями.

Головною темою сенсуалізму була проблема вироблення й обґрунтування всезагального способу пізнання. Ця проблема породила необхідність поєднання мислення та чуттєвості як двох основних здібностей пізнання. Вирішити її з емпіричних позицій було можливо двома способами: перший – постулювати відносну відмінність між цими протилежними здібностями, другий – проголошувати неможливість пояснити їх зв'язок. Не можна сказати, що хтось з філософів Нового часу послідовно витримав хоча б одну з цих позицій. Ключову роль тут відіграло поняття досвіду. Кант так описує цю ситуацію: «Відомий Локк, зустрічаючи чисті поняття в досвіді, виводив їх з досвіду, при цьому він був настільки непослідовним, що відважився йти з цими поняттями в сферу, що далеко виходить за межі досвіду» [94, с. 97]. Український філософ В. Шинкарук так пояснює позицію сенсуалістів з приводу цього питання: «Локк та інші сенсуалісти тлумачили досвід як чуттєве споглядання окремого індивіда, й тому не могли науково пояснити походження форм мислення, особливо логічних категорій. Вони обґрунтовували їх чуттєве походження шляхом метафізичного зведення понять до загальних уявлень, форм мислення до форм чуттєвого споглядання» [150, с. 24]. Це з одного боку. З іншого виходило, що все ж таки у науковому пізнанні виникає потреба у предикатах необхідності та всезагальності, які можна зафіксувати лише у формах мислення, а тому, можна погодитись з В. Шинкаруком, що в цілому всі сенсуалісти Нового часу схилилися до думки, що всезагальне в формах мислення, поняттях та категоріях є результатом дії розуму та мовних значень однорідних уявлень. Всезагальне може бути продуктом лише мисленням. Отже, спонтанність мислення є контрарною формам буття.

Емпіризм порушує питання не лише про вірогідність спостереження, але й про його доцільність. Критика мови, розпочата Гоббсом, і критика Локком

«вроджених ідей» знову поставили на порядок денний питання про досвід, оскільки саме він виявлявся єдиною підставою формування розуму й знову стає єдиним джерелом пізнання. Отже, Локк вважає, що досвід є універсальним станом будь-якої людини, причому людини як окремого індивіда (робінзонада). Місце досвіду в людському існуванні задається, як ми бачимо, логікою емпіризму. Гоббс визначає досвід як результат накопичення образів від сприйняття багатьох речей та відрізняє його від досліду: «Спогад про послідовність речей, тобто про те, що було раніше, що пізніше, називається дослідом (experiment)...» [94, с. 522]. Так поняття безпосереднього досвіду перехресується з терміном «експеримент». «Емпірики повинні були надати деяким старим словам – таким як «ідея», «враження», навіть самий «досвід» – нові функції. Початково під «досвідом» розуміли акт перевірки чи випробування чогось – значення, що згодом було зарезервоване за «експериментом», «дослідом» [96, с. 122] – пише Макінтайр. Зусилля пам'яті і є тою додатковою процедурою, свідомо спрямованою.

Взаємозв'язок речей представлений у свідомості, розуміється Гоббсом як досвід/дослід. Скінченність людського існування, його обмеженість у пізнанні припускає двоякий зв'язок, що формується в матеріалі досвіду: по-перше, зв'язаний досвід припускає цілісність переходу від враження до враження. Характер цього переходу Гоббс, як емпірик, редукує до причинно-наслідкового зв'язку. Але самих по собі зовнішніх зв'язків, що пояснювали б всі різноманітні прояви досвіду, і в той же час його специфічну спрямованість, виявляється явно не достатніми. Тоді Гоббс, звертаючись до міркувань Бекона, фундує ідею досвіду принципом доцільності. Мета виявляється тим, що обумовлює вибір вражень у потоці наших сприйнятів зовнішнього світу й забезпечує їхню зв'язаність. Поліваріантність терміну «досвід» полягає в тому, що мова йде про досвід як основу для наступного узагальнення і як спосіб завдання деякої цілісності для ефективного досягнення поставленої мети.

У Локка засобом нагромадження досвіду виступають також два джерела: «Усі ідеї приходять від відчуття або від рефлексії. Припустимо, що розум є

білим папером без будь-яких знаків або ідей. Але яким чином він їх отримує? Звідки він бере той великий запас, який діяльна і безперервна людська уява малює майже з нескінченним різноманіттям? На це я відповідаю єдиним словом: з досвіду. На досвіді засновується все наше знання, від нього воно, в решті-решт, походить. Наше спостереження, спрямоване на предмети, що відчуються зовнішнім чином, або на внутрішню дію нашого розуму, який ми самі сприймаємо і про який ми самі міркуємо, доставляють нашому розуму весь матеріал для мислення. Ось два джерела знання, звідки походять усі ідеї» [94, с. 154]. Є два джерела пізнання для розуму: перше – це сприйняття речей, завдяки яким розум отримує ідеї «чуттєвої якості»(жовтого, гіркого) через досвід органів відчуття; друге – внутрішнє сприйняття дій самого розуму (сприйняття, мислення, сумнів, віра, міркування, пізнання, бажання), тобто те, що автор «Досвіду...» називає «рефлексією», власне досвід самого розуму. Отже, вже у емпіризмі формується розуміння досвіду досвіду. Дія власне розуму є окремою складовою знання. Рефлексія протистоїть відчуттям в межах роздвоєння досвіду. Але чим обумовлений механізм дії розуму, як створюється його досвід, Локк не пояснює. В цілому, сенсуалізм не виходить за межі новоєвропейського раціоналізму, оскільки розум розглядається як пункт накопичення та переробки знання, як остання інстанція його оформлення, хоча зміст знання належить зовнішньому світу.

Після зіткнення з раціоналістичною позицією Декарта, засобом нагромадження досвіду, необхідного для подальшої обробки його розумом, служить уже не безпосередня чуттєвість, а інша здібність – пам'ять. Функцією варіювання змісту, а також зв'язку між враженнями займається інша здібність людини – уява, або фантазія, оскільки для Гоббса вони є синонімами. Але й принципова можливість варіювання спричиняє до можливості перекручування даних чуттєвого досвіду й, в решті решт, змісту знання, вимагає постійної ревізії цього змісту. Остання стає можливою лише при постійному контролі умов проникнення й обробки чуттєвих образів у свідомість. Таким чином, культурна спрямованість класичного раціоналізму проявляється й у тому, що



навіть у розвитку емпіризму досвід з'являється не просто як поле людського життя, але як основа створення розумності як такої. «Цей досвід не є досвідом емпіризму, хоче він не є досвідом, що навчав би суб'єкта. Він не є ні досвідом класичного емпіризму, ні навіть досвідом емпіризму без позитивності. Він не є таким, бо він є досвідом досвіду в названому раніше сенсі і завжди є досвідом думки. Але якщо через це йдеться також про думку досвіду, то все-таки зовсім не мається на увазі «досвід в думці», що означало б лише уявний досвід. Йдеться про думку як досвід, і вона є емпіричною так само, як і трансцендентальною. Чи ще, трансцендентальне тут є емпіричним. Саме ця емпіричність самої по собі думки прив'язує її до «умов продукування», якими є, наприклад, історія, суспільство, інституція, а також мова, тіло і, щоразу, шанс, ризик, «проблиск» якоїсь «думки» – пише французький філософ Ж.-Л. Нансі [113, с. 107]. Індивідуальність і сила сприйняття, довільність взаємозв'язку даних вражень ніколи не дозволяють зафіксувати образ речі як самототожне ціле. Тому для адекватного відтворення предмета потрібно виробити метод. Ця тенденція приведе до того, що у трансценденталізмі Канта субстанціональність речі буде остаточно розколота на два відносно самостійних утворення: явище і річ-у-собі.

Саме в руслі цієї тенденції формується вчення Локка про первинні й вторинні якості: відтворення адекватності предмету припускає виділення найпростіших елементів, які завжди зберігаються незмінними й не залежать від станів суб'єкта, а також установлення правильних зв'язків між ними. Таким чином, ключовим завданням європейського філософування стає встановлення цілісності, а не зв'язування частин за допомогою відомого цілого.

Людський досвід повинен бути скінчений не лише виходячи зі слабкості пізнавальних здібностей людини, але й для того, щоб дати гарантію всезагальності й необхідності знання, він також повинен мати свою доступну для огляду межу. І в цьому виявляється слабкість методологічної настанови емпіризму як наслідку гносеологізації проблеми досвіду.

Таким чином, аналіз пізнавальних здібностей і методик одержання достовірного знання в рамках емпіризму проблематизує перспективи

дослідження проблеми досвіду як мінімум у двох аспектах: у питанні про достовірність повідомлення про одиничне співбуття й про доцільність його фіксації.

Досвід визнається інстанцією, що легітимує наукове знання. Переживання (experience) суб'єкта було відділено від споглядання об'єкта. Значення цього моменту для становлення свідомості підкреслює видатний психолог О. Леонт'єв – «у свідомості образ дійсності не зливається з переживанням суб'єкта: у свідомості відображуване постає як перед суб'єктом «поставлене». Відокремлення у свідомості людини відображуваної реальності як об'єктивної має в якості іншої своєї сторони виділення світу внутрішніх переживань і можливість розвитку на цьому підґрунті самоспостереження» [89, с. 272]. Той самий момент підкреслює і М. Гайдеггер, який каже що об'єктивований простір є результатом протиставлення спустошеного суб'єкта. Аналіз здібностей людини стає необхідним моментом гносеологічного проекту дослідження досвіду, а можливість відкриття інших перспектив дослідження, не лише пізнавальних, розширює горизонт філософування.

Спонтанність і не обумовленість переживання (досвіду) робили не можливим застосування до нього наукових підходів, тому що виключали претензію на неупередженість, об'єктивність, а також загальність і необхідність. Вся сфера науки була зведена до цього постулату, про що свідчить такий вислів Локка: «Я не заперечую, що людина, яка звикла до розумних і систематичних дослідів, здатна глибше проникнути в природу тіл і вірніше вгадати їх невідомі ще властивості, ніж людина, що цурається таких дослідів. Проте, як я сказав, це лише судження й думка, а не пізнання й вірогідність. Набуття й удосконалення розуміння природи субстанції, таким чином, винятково через досвід і опис, і змушує мене підозрювати, що філософію природи не можна зробити наукою» [94, с. 124]. Таку ж позицію можна спостерігати й у Гоббса, оскільки останній навіть філософські міркування відносив до сфери гіпотез.

З іншого боку, вивчення сфери прояву суб'єктивної природи одержує підтримку від іншої інтенції емпіризму: пізнання а ртіогі можливе для людини лише відносно того, що залежить від неї самої. Насамперед, звання аподиктичного знання удостоюється у Гоббса геометрія, а також та сфера, яка надалі одержить визначення соціальних наук, зокрема політика й етика, тому що їх «масштаб пізнання» задається самим суб'єктом. До такого ж висновку приходять і Локк. Він зазначає, що етичні питання відповідають природі пізнавальних здібностей людини, а, отже, лише етика може бути справжньою наукою, завданням людського роду взагалі.

Отже, традиційне для емпіризму визначення досвіду як джерела пізнання в результаті розвитку цього напрямку філософської думки XVII століття призводить до абсолютно протилежних висновків: аподиктичне знання досягне лише в результаті пізнання апріорі. А останнє можливе не як пізнання взагалі, не просто як проблема природознавства, а як результат становлення знань про діяльність самої людини. Насамперед, тут обґрунтовується загальність і необхідність знань соціальних наук, сфери політики й етики.

Фіксація емпіричної даності і визначення небайдужості як джерела руху досвіду, а отже, і пізнання, – це припущення, які Локк змушений визнати у своїй емпірично-утилітарній концепції. Критику цієї ілюзії здійснює сучасний філософ Е. Макінтайр: «Емпірична концепція прагнула виокремити базові елементи, з яких побудовані і на яких засновані наші знання; переконання або теорії можуть або не можуть бути визнані залежно від вердикту базових елементів досвіду. Але спостереження природознавця ніколи не бувають у цьому сенсі базовими. Теорія потрібна задля того, щоб підтримати спостереження, так само як і спостереження – щоб підтримати теорію природознавства» [96, с. 123].

Для емпіризму питання про досвід вирішувалось в контексті проблеми вірогідності, оскільки постулювання досвіду як єдиного джерела пізнання призводило до абсолютизації одиничності фактів, зв'язок яких не міг бути доведений до загальності й необхідності. Розум теж не в змозі дати

емпіричному пізнанню необхідні гарантії, оскільки він також є похідним від досвіду. Тому вірогідність, як адекватне відображення вражень даних зовнішнього світу, була єдиним встановленим критерієм. Спроби Болінгброка та Г'юма перестрибнути цю дилему, не вирішили проблеми в цілому. Перший говорив, що проблема вірогідності не стоїть, оскільки для досягнення моральних цілей, які є головним змістом людського життя, досить правдоподібності досвіду, а другий, абсолютизуючи суб'єктивну сторону пізнавального процесу, уважав, що питання про відповідність даним свідомості речей не стоїть. Тому, проблема зв'язку прерогатива не розуму, а уяви: «Якщо наш розум переходить від ідеї або враження одного об'єкта до ідеї іншого, то це визначається не розумом, а деякими принципами, що асоціюють ідеї цих об'єктів і пов'язують їх в уяві» [161, с. 65]. Ціль не може виступати умовою зв'язку досвіду, тому що вона сама є різновидом враження. Так само і казуальність, як найбільш очевидний зв'язок речей, постульований емпіризмом, поступово редукується до віри, а потім і до жвавості й сили сприйняття. До чого власне вела методика Г'юма, заснована на принципі подібності враження та ідеї? До ліквідації можливості наукового знання, тобто встановлення загального й необхідного. Усяка загальність виявлялася лише спільністю імен.

Тому всяка спільність фактично була ілюзією, а в дійсності продуктом звички та віри. Повторюваність природи ставала не повторюваністю простих ідей, а повторюваністю вражень. Це означало, що досвід, обмежений за своєю природою, виявлявся ще й відносним. Відносність полягала в неможливості виявити основу зв'язку уявлень. Вірніше, воно могло бути будь-яким, адже в потоці уявлень проблематично встановити привілейовану точку відліку. Мислити ж абсолютне значило виходити за межі цього потоку.

Саме на цьому шляху, при спробі перекинути міст між фізичною реальністю й сферою мислення, емпіризм зіштовхнувся з нездоланими труднощами. Головна з них полягала в неможливості раціонально пояснити, яким чином чуттєві дані, що є по суті різноманіттям одиничних, тілесно-

специфічних вражень індивіда, трансформуються в ідеї, стихію яких становить загальне.

Пояснити зазначену подвійність чуттєвого досвіду можна лише за умови попереднього пояснення загальної природи суб'єкт-об'єктного відношення, як способу людського буття, джерела й механізми якого йдуть у незмірно більш широку область, ніж та, де окремих індивід вступає в почуттєвий контакт із безпосереднім предметним оточенням.

Тим часом класичний емпіризм будував свою концепцію лише на тих елементах досвіду, які його безпосередньо утворюють і можуть бути констатовані в індивідуальному спостереженні. Тим самим він потрапляв у порочне коло, не знаходячи для обґрунтування ні реальності, ні відчуттів іншого базису, крім самих чуттєвих даних. Перед ним відкривалися два шляхи, які він не міг не використати: або оголосити відчуття єдино даною реальністю, визнавши фізичну реальність не більш як фіктивним допущенням суб'єкта, або, визнавши все-таки наявність фізичної реальності, простежити її трансформацію в психічний план за допомогою загальноприйнятого в тодішній науці причинного пояснення.

Перший шлях призвів Берклі та Г'юма до крайнього суб'єктивізму й скептицизму, друга перспектива була використана, але так і не могла бути реалізована послідовним чином матеріалістичною гілкою емпіризму (Локк, Гоббс та ін.). Розпочата останніми спроба зобразити акт почуттєвої рецепції й, далі, раціональний рівень відбиття у вигляді каузально-генетичного процесу, послідовні ланки якого демонстрували б саму метаморфозу фізичного в психічне, виявилася в принципі неспроможною. Вся справа в тому, що індивідуально фіксований акт раціонального пізнання, здійснюваний на чуттєвій основі, не тотожний походженню мислення з буття, психічного з фізичного, у іншому випадку слід було б визнати, що мислення щораз, причому в кожного окремого індивіда виникає заново з даної йому в певний момент суми фізичних впливів. Простір і час Кант вважає апіорними формами споглядання, виносить їх за рамки індивідуального досвіду.

Підсумком цілої епохи можна назвати філософію Давида Г'юма.

Його скептицизм фактично і став найбільш вдалою відповіддю на абсолютистський початок філософії Нового Часу, але проблеми, за які береться Г'юм – надзвичайно актуальні для тогочасної філософії, і вирішивши деякі з них, філософ створює певний плацдарм для наступної хвилі мислителів. Розпочинає Г'юм з переосмислення самого явища досвіду, навколо якого точились філософські суперечки. По суті він виносить за дужки своєї філософії питання про зв'язок об'єктивного світу і наших вражень від нього, займаючись розглядом лише взаємозв'язку елементів чуттєвого досвіду, і, відкинувши можливість раціональним шляхом пізнати відповідність об'єктивних речей нашим чуттям, відмовляється від вживання категорії причинності відносно світу, що розташований за межами людської свідомості. Г'юм активно розробляє асоціативну теорію мислення, в якій підкреслює здатність людини до вільної діяльності уяви, на основі якої з простих перцепцій людина і конструює своє уявлення про світ.

Емпіризм був далекий від усвідомлення того, що індивід взагалі не є ґрунтом, на якому відбувається генезис мислення з буття, а тому залишав без уваги й аналізу ту обставину, що індивід включається в пізнавальний процес уже як суб'єкт, що володіє розумовою здібністю, що передує, таким чином, будь-якій серії досвідних даних, які утягуються в пізнавальний оборот.

По суті ті ж причини, які привели раціоналіста Декарта до постулювання особливого роду – «вроджених ідей», що відрізняються найвищою, еталонною самоочевидністю й гносеологічною вірогідністю, змусили представників емпіризму класифікувати відчуття за ступенем близькості їх до самої реальності (ідея «первинних» і «вторинних якостей») і в остаточному підсумку визнати загальні ідеї порожніми «примарами» (Гоббс), поки їхніми значеннями не виступає певна сукупність почуттєвих даних. В емпіризмі намітилася тенденція семантичної інтерпретації співвідношення між інтелектом і досвідом, при якій ідеї розуму визнавалися вже як знаки певних класів відчуттів. Але тим гостріше стало питання про статус останніх: чи є вони предметною областю, позначуваною ідеями, або ж вони – це суть тільки суб'єктивних вражень, прийнятих в значенні реальності.

Розуміння досвіду класичним ідеалом раціональності було достатньо механістичним поєднанням відчуттів. І саме ця його риса стала підґрунтям для його подальшої критики, вже навіть з боку Канта. Але не слід забувати що навіть ця механістичність була інноваційною і зіграла свою позитивну роль в розумінні досвіду та становленні класичного ідеалу раціональності. Арістотелеві «Етика» та «Політика» (звичайно, разом із «Про душу») – це трактати, що однаковою мірою стосуються того, як можуть бути осмислені і пояснені людські дії, і того, що саме людям належить чинити. Справді, у межах вчення Арістотеля, жодне з цих завдань не може бути розв'язане без розв'язання іншого. Сучасна протилежність між сферою моралі, з одного боку, і сферою гуманітарних наук, з іншого, цілком чужа духові арістотелізму, так само як чужим для нього, як ми вже побачили, виявляється й нинішнє розмежування факту й цінностей». Саме завдяки цій позитивній ролі досі не викликають сумніву такі метафори як «механізм дії свідомості» або «соціальні механізми». Хоча вже Кант зазначив, що за допомогою механічних законів не можна пояснити живий організм, а деїзм не проіснував довше, ніж сама доба Просвітництва.

Проте, навіть правильно зорганізована чуттєвість може мати своїм результатом лише дескрипцію наявного, а не всезагальне та необхідне знання, тому лише знання про людину, які виходять з належного та є взірцем для свавілля чуттєвого, можуть мати науковий статус. Як зазначає, Кант «в області ж власне чуттєвого й феноменів те, що передує логічному застосуванню розуму, називається явищем (apparentia), а те рефлексивне пізнання, що виникає від зіставлення розумом багатьох явищ, називається досвідом. Отже, від явища до досвіду немає іншого шляху, як тільки через рефлексію відповідно до логічного застосування розуму. Загальні поняття досвіду називаються емпіричними, а об'єкти його – феноменами, закони ж досвіду й взагалі всякого чуттєвого пізнання – законами феноменів» [72, с. 392]. Це дуже чітко демонструє Макінтайр: «Те, що сприймає кожен спостерігач, визначається і має визначатись теоретичними поняттями. Сприйняття без понять – сліпі (приблизно так говорив Кант)» [96, с. 121]. Філософи-емпірики твердили, що як сучасний, так і середньовічний спостерігач насправді, не вдаючись перед тим до жодних теоретичних пояснень, бачили багато маленьких світлих клаптиків на темній поверхні; і принаймні

зрозуміло, що те, що обидва бачили, може бути описане таким чином. «Але якби нам довелося зображувати увесь наш досвід виключно з погляду цього суто чуттєвого опису – опису, до якого, звичайно, час від часу корисно вдаватися задля тих чи тих окремих цілей, – ми опинилися б не просто перед не поясненим, а й непоясненим світом, не лише поки що не витлумаченим теорією, а й таким, що не може бути нею витлумачений. Світ, що складається виключно з обрисів, звуків, запахів, дотиків, відчуттів, не спонукає до жодних запитань і не дає підстав для жодних відповідей» [Там само].

В раціоналістичному напрямку Нового часу досвід взагалі редукується до потоку одиницьностей, а отже знання про нього є лише здогадкою (знання поза судженням, міркуванням), а не наукою. Досвід для Декарта має значення лише як поштовх до сумніву, але навіть ще не методологічного. Він обов'язково містить компоненту емоційного стану суб'єкта, а тому не може дати адекватного уявлення про зміст об'єкта. Ляйбніц реабілітує «істини факту» тим, що висуває на перше місце принцип доцільності, зорієнтований на первинність цілісності та узгодженості досвіду замість картезіанської вимоги його всезагальності.

Визнання науковості лише людиновимірною знання (емпіризм) та примату доцільності над всезагальністю досвіду (раціоналізм) стають підґрунтям трансцендентального розуміння у І. Канта.

### **2.3. Трансцендентальні перспективи розуміння досвіду**

Необхідною умовою наукового пізнання людини, для І. Канта, є досвід – поза досвідом немає можливості науки. Він визнає його сферою «реального пізнання» досвіду, досвідного пізнання. У Канта дійсно виявляється все більша схильність до визнання досвіду необхідним, якщо не вирішальним способом пізнання.

Ця проблема, як відомо, стала центральною у філософії Канта, який «трактував природу відчуттів в дусі феноменалізму, а своїм вченням про апріорні форми чуттєвості, розсудку і розуму по суті поставив під захист



надіндивідуальний характер пізнавальних форм і повернув дослідження пізнавального процесу в русло логічного аналізу» [65, с. 45], – вважає В. Іванов.

З першого погляду це положення здається звичайною настановою емпіричної традиції: «Ніяке пізнання не передує досвіду в часі» [72, с. 105]. В такій тезі можна навіть побачити повернення до позиції емпіризму, що передував г'юмівській ревізії, оскільки Кант постулює неможливість апіорного оформлення поза дією речі-у-собі на органи відчуття. Але таке ототожнення було б хибним. Окрім необхідної компоненти утворення досвіду (афектації зовнішнім світом), фундатор німецького ідеалізму виявляє ще одну складову, яка стане інновацією його філософської концепції, підґрунтям для формування трансцендентального стилю філософування. Лише апіорні умови пізнання є умовою формування досвіду.

Це стосується як апіорних форм чуттєвості, так і апіорних форм розсудку, дедукцію яких Кант здійснює в трансцендентальній аналітиці. Особливу роль автор «Критики чистого розуму» надає категоріям у створенні досвіду, оскільки поза поєднанням з поняттям не існує предмету досвіду. Отже, окрім чуттєвих даних категорії розсудку є необхідним моментом досвіду. Тобто лише синтез даних відчуттів та апіорних форм надає значення тому підґрунню процесу пізнання, що новоєвропейським емпіризмом розглядався тільки як результат емпіричного спостереження. Досвід, здоровий глузд, свідчать, що в пізнанні ми якимсь чином переходимо від предметів, даних чуттєво, до тих предметів, які чуттєво не дані. У досвіді ми одержуємо знання одиничного, а разом з тим завжди стверджуємо загальність. Кожне наукове положення є настільки науковим, наскільки воно претендує на загальність і необхідність – зазначає І. Кант [72, с. 109]. Висновком стає визнання апіорного знання як умови розуміння досвіду. Тобто лише поза-досвідна організація знання дозволяє адекватно зрозуміти досвід.

Але слід враховувати, що ця єдність природи пізнання відносна. Одно з найбільш блискучих й точних доведень Канта, на думку Віндельбанда, «полягає у вказівці, що будь-яке констатування факту потребує для свого

грунтування низки загальних передумов. Ми завжди маємо справу з тлумаченням сприйняття шляхом принципів і передумов, які мають безпосередню достовірність та самоочевидність» [32, с. 104]. Така ж думка є і у Г. Зіммеля: «Досягнення Канта полягає у тому, що він відкрив третій діючий у нашому пізнанні елемент: закони, за допомогою яких з чуттєвих вражень виникає досвід. Ці закони всезагальні та необхідні, але такі вони саме для предметів досвіду. Не дивлячись на те, що вони отримані не з досвіду, або саме тому, вони панують над ним» [62, с. 20] Як стверджував І. Кант: «Людська чуттєвість завжди соціально оформлена. Вона оформлена установками, мотивами, попереднім досвідом суб'єкта, а також мовою» [73, с. 39]

Між тим така постанова питання свідчить про те, що досвід є необхідною умовою пізнання, але не достатньою. Оскільки рух досвіду є не підґрунтям дедукції понять, а лише їх ілюстрацією. В іншому випадку самі поняття не мали б для предикатів всезагальності та необхідності, а були б випадковими. Звідси для Канта впливає необхідність метафізичної та трансцендентальної дедукції. Для фундатора трансцендентального ідеалізму розсудок, що мислить, є джерелом категорій, але оскільки вони самі по собі є порожні, то отримують значення лише у поєднанні з даними різноманітного сприйняття. А таке поєднання чуттєвості з категоріями є справою досвіду та пізнання взагалі. «Мислити предмет і пізнавати предмет – це є одне і теж саме. Для пізнання необхідно мати, по-перше, поняття, за допомогою якого взагалі можна помислити предмет (категорія), і, по-друге, споглядання, за допомогою якого предмет дається насправді, якщо поняттю не можна було б додати відповідне споглядання, то воно могло би бути думкою за формою, але без будь-якого предмета і за допомогою нього не було можливе ніяке знання про будь-яку річ, тому що у цьому випадку, як мені відомо, не було б і не могло б бути нічого, до чого моя думка могла б бути застосована. Думка про предмет взагалі за допомогою чистого чуттєвого поняття може перетворитися у нас на знання лише тоді, коли це поняття про предмет відноситься до предметів почуттів» [72, с. 107]. Як зазначає Кант: «Почуття саме по собі слабке й помиляється, і

небагато варті знаряддя для розширення й загострення почуттів. Найвірніше тлумачення природи досягається за допомогою спостережень і відповідних, доцільно поставлених досвідів. Тут почуття судить про досвід, досвід судить про природу й про саму річ» [72, с. 12]. Гегель згідний з Кантом у цьому пункті. Він вважає, що онтологічні експлікації не є іманентно присутніми у понятті, оскільки останні не можна безпосередньо ототожнювати з об'єктивністю і реальністю.

Можна простежити зв'язок кантівської філософії й з положеннями Г'юма. А саме, що загальний сенс кантівської філософії міститься у тому, що вона задалегідь погоджується, що такі предикати як всезагальність та необхідність не зустрічаються у сприйнятті, як це вже продемонстрував Г'юм у своїй суперечці з Локком. Але ж Г'юм заперечував також і всезагальність та необхідність категорій, а Кант заперечує тільки їх об'єктивність у розумінні того, що вони можуть існувати у самих речах, але ж вони об'єктивні у сенсі всезагальності та необхідності, як це демонструє нам досвід математики та природознавства.

Таким чином, об'єктивне значення категорій як апіорних понять повинно засновуватися, за Кантом, на тому, що досвід може бути можливим тільки за допомогою цих категорій. Кант критикує своїх попередників за непослідовність при вирішенні цього завдання. Зокрема, Давид Г'юм визнав, що для здійснення всезагальності необхідно, щоб ці поняття мали апіорне проходження. Але оскільки він не міг пояснити того, як це можливо, що розсудок мусить мислити необхідне пов'язане з предметом поняття, саме по собі непов'язане з розсудком. Цей новоєвропейський скептик не дійшов до думки, що розсудок за допомогою цих понять може сам бути творцем досвіду, в якому ці поняття знаходяться. Він був примушений виводити поняття з досвіду (а саме зі звички, тобто з суб'єктивної необхідності, яка виникає в досвіді як наслідок частоті асоціації і яка, в решті-решт, помилково приймається за об'єктивну необхідність). Уявлення про простір та час не досвідне, а споконвічне. Воно передує будь-якому досвіду як умова споглядання всіх предметів [72, с. 130]. Ми здатні

абстрагуватися від всіх об'єктів у просторі й часі, але принципово не здатні абстрагуватися від самих простору й часу.

Досвід – істинна основа знання, і те, що не може бути чуттєво перевіреном у ньому – не заслуговує на увагу розумно діючої людини. Таким був рішучий висновок Д. Локка. Надчуттєве Д. Локк прирівнює до божественного й оголошує непізнаваним те, чого немає в чуттєвому сприйнятті». З цього принципу він виводив усі форми розсудкового синтезу, спочатку логічну форму судження, а через неї і логічні категорії. «Подібно до свого співвітчизника Коперника, який змістив рух з центру на периферію, він перш за все змінив уявлення, за яким вважали, що суб'єкт, який сприймає, нічого не робить, знаходиться у стані спокою, а предмет діє, – переверот подібний до електричного струму, що проникнув в усі галузі знання» [147, с. 219], – писав Ф. Шеллінг.

Синтез різноманітного чуттєвого матеріалу на засадах трансцендентальної єдності самосвідомості Кант вважав вищим принципом розсудкової діяльності. Кантівський апріоризм відрізняється від вчення про вроджені ідеї. На відміну від раціоналістів XVII століття він стверджує, що апріорність характеризує лише форму теоретичного знання, зміст якого не може бути апріорним, бо походить лише з досвіду. Звідси робиться висновок, який Кант рішуче протиставляє всьому попередньому раціоналізму: апріорні положення не виводять нас за межі досвіду, не мають позадосвідного застосування. Тому надія на досягнення позаприродного, трансцендентного за допомогою апріорних умов, постулатів, аксіом зовсім не має права на існування. Необґрунтованими є також спроби проникнути в область надприродного за допомогою інтелектуальної, тобто незалежної від досвіду, інтуїції. Тому що, за Кантом, її просто не існує. Кант, правда, не відкидає позадосвідне зовсім. Він лише заперечує його як предмет теоретичного наукового пізнання.

Неможливість продукувати зміст досвіду відкриває тему людської скінченності, підхоплену некласичної філософією, зокрема екзистенціалізмом М Гайдеггера. Останній намагався побудувати фундаментальну онтологію, що

з необхідністю потребує метафізики людського існування. Сучасний дослідник К. Шраг вважає, що Гайдеггер прагнув показати, що інтерес Канта в першій «Критиці» носить метафізичний характер. Метафізику автор праці «Кант і проблема метафізики» також відрізняв від антропології, яку вважав суто емпіричною сферою знання. Природа пізнання має стати зрозумілою в світлі структури буття, а не іншим шляхом. Тому основою метафізики є «розчленування» (аналітика) нашого скінченного пізнання на елементи» [154, с. 2], яке прояснює зв'язок між буттям і скінченністю. Цей зв'язок постає для Гайдеггера головною проблемою, тому що скінченність означає більше, ніж визнання того факту, що знання людина характеризується певною неповнотою (це визнав би навіть Гегель). Скінченність присутня у самій структурі знання. Вона вказує швидше на істотне, ніж на фактичне обмеження, вважає німецький філософ К. Шраг. Щоб довести цей пункт гайдегерівського дослідження, треба пройти усі стадії обґрунтування метафізики.

Гайдеггер прийшов до того, що вже підкреслювали Фіхте, Шелінг і Гегель, а саме: поки споглядання і мислення розведені по різних “джерелах пізнання” (здібностях), творчість як діяльність людини неможлива. Німецький ідеалізм намагався перебороти цю проблему, виходячи з раціоналістичного принципу тотожності мислення і буття. Аналізуючи розвиток зазначеного принципу, П. Гайденко дійшла висновку: «В результаті цього розвитку – у гегелівській філософії – виявилось, що суб'єкт і об'єкт тотожні, тому що сутність суб'єкта полягає в мисленні, а сутність об'єкта – це його логіка; саме в логіці суб'єкт і об'єкт збігаються. У сфері логіки людське мислення припиняє бути лише суб'єктивним актом; логіка як мислення, що мислить саме себе, є створенням світу, а суб'єкт у логіці стає божественним суб'єктом. Якщо я мислю предмет логічно, то це вже не моє мислення про нього, бо це предмет через мене мислить самого себе; відносно ж буття в цілому, Бог через мене мислить Самого Себе, отже, я в цій сфері виступаю як Бог, перестаю бути скінченим» [35, с. 257]. У результаті скінченність як спосіб існування людини виявилася знеціненою, тобто вона має значення тільки при пізнанні минулого

досвіду, вважає П. Гайденко. Єдине, що тепер залишається людині після величної системи гегелівського абсолютного ідеалізму, – це лише осягнути рух думки автора «Енциклопедії філософських наук». Розвиток досяг своїх крайніх меж. Історія класичного раціоналізму є завершеною: «логіка стала есхатологією».

Гайдеггер заперечує панлогічну позицію принципу тотожності мислення і буття та інтелектуальної інтуїції. Людина не може безпосередньо підглянути в «майстерню Бога» і довідатися, як створюються речі. У Новий час стало загальноприйнятим розуміння, що внутрішня сутність «створеної речі» – в акті творіння. Приватні властивості даної речі імпліцитно укладені в самому акті її творення. Тому найбільш досконалим визначенням предмета для Спінози є не опис його чи його властивостей, а опис його виробництва. Він наводить в цьому контексті відомий приклад з визначенням кола через процедуру його креслення. Кант певною мірою продовжує думку Спінози, говорячи, що не можна помислити пряму, якщо не пбровести її у розумі.

Навіть помилки, ілюзії виникають завдяки передуманню апріорних форм емпіричному сприйняттю. У праці відомого російського філософа В. Лекторського «Суб'єкт. Об'єкт. Пізнання» якраз можна знайти пояснення ілюзій у людському пізнанні: «Сучасна психологія дає достатньо матеріалу на користь того важливого філософського положення, що результати («сліди») дії зовнішнього предмета на органи відчуттів якраз є абсолютно недостатніми для розмежування реальності й ілюзії, бо та чи інша конфігурація цих слідів може відповідати зовсім різним реальним об'єктам» [88, с. 149]. Тобто дані сприйняття самі по собі не є достатніми, щоб людина одразу безпосередньо адекватно пізнала об'єкт у всій його повноті. Якщо суб'єкт стикається з такими об'єктами, які досі не зустрічалися в його досвіді, або навіть зустрічалися, але постали у незвичних ракурсах, то виникає небезпека ілюзії сприйняти те, чого насправді немає. Хоча в цьому випадку сенсорна інформація, яка надходить від об'єкта, може й не бути викривленою і враховуватися повною мірою, проте виявляється, що самої по собі її може бути недостатньо для зняття ілюзії і виявлення реального предмету. В такий ситуації ілюзія є не наслідком активності

суб'єкта, але результатом того, що активність є невідповідною досвіду людини. Оскільки вона завжди несвідомо налаштована на те, щоб діяти за «аналогією досвіду». Це може означати «несвідомо обирати» те, що найбільш відповідає діяльності суб'єкта – лише правило, відповідну схему діяльності, схему, що вже стала «кодом культури».

В. Лекторський зазначає, що в цій ілюзії виражається не лише слабкість, але й сила сприйняття. Досвідченість людини виступає перевагою тому, що вона підвищує надійність сприйняття, оскільки дані відчуттів виявляються менш точними, ніж накопичений досвід.

Постулювання апріорного змісту знання мало метафізичним наслідком мало введення інтелектуальної інтуїції як способу істинного пізнання, а також наперед встановленої гармонії як теологічного підґрунтя онтології, і навіть теодецеї. Кант обмеживши апріорність формою і відкрив шлях філософії до розуміння скінченної природи людини, не втрачаючи такого її атрибуту як спонтанність. Апріорні форми несвідомо перероблюють матеріал, який їм надає чуттєвість. Діяльність мислення взагалі, за визначенням Канта, є спонтанною, тобто нічим зовнішнім вона не обумовлена. Лише вона і може претендувати на предикати всезагальності і необхідності. Таким чином, висуваючи ідею про апріорний характер всезагальних та необхідних зв'язків, Кант поклав її у якості розмежування апріорного та досвідного знання.

Принцип апріорізму є тим моментом активності свідомості, який сам Кант назвав коперніканським поворотом. Отже, об'єкт, за Кантом, це активно сформований предмет. «Світло відкрилося тому, – писав Кант, хто вперше довів теорему про рівнобедрений трикутник (не має різниці, то був Фалес, чи хтось інший), він зрозумів, що його завдання полягає не у дослідженні того, що він бачив у фігурі або у одному її понятті, немов читаючи її властивості, а в тому, щоб створити фігуру за допомогою того, що він сам аргює, відповідно поняттям думкою вклав у неї й показав (шляхом будування). Він зрозумів, що мати про щось вірне апріорне знання можливо лише у тому випадку, якщо надати речі лише те, що необхідно слідує з того, що в неї вже покладене ним самим відповідно до її поняття. Природодослідники зрозуміли, що

розум бачить лише те, що сам створює за власним планом. Що він з принципами своїх суджень має йти уперед з постійними законами і примушує природу відповідати на його питання, а не тягнутися за нею на прив'язі. Філософія ж на відміну від математики та природничого знання ще не дожила до цієї щасливої миті, а тому ще не стала наукою, не створила всезагального синтетичного положення» [72, с. 16]. Відкриття такого способу розгляду Кант вважав великим поворотом у розвитку теоретичного мислення. Саме цей новий спосіб і дозволив природознавству стати наукою. Вийти з такого стану філософія може, відповідно Канту, «лише наслідуючи досвід математики та природознавства. Бо кантівська апіорність означає всезагальність та необхідність лише світу, що пізнається, не логічну абсолютну значимість, а лише значимість для сфери об'єктів сприйняття» [62, с. 145], – констатує Г. Зіммель.

Вводячи в свою систему здібність судження, І. Кант виходить з поняття «досвіду». Останній є формою знання і, отже, припускає поняття. Якщо йдеться про досвід взагалі, то необхідні для нього поняття мають всезагальний характер. Це – категорії, апіорні умови досвідного знання в цілому. Категорії утворюють систему, відповідно і досвід є «системою з трансцендентальних законів, а саме таких, які а піорі дає сам розсудок» [72, с. 112].

Але крім «трансцендентальних» є безліч особливих законів досвіду. Їх Кант називає емпіричними й справедливо вважає, що їх не можна вивести з апіорних законів розуму. Тому, хоча останні утворюють систему, а значить системою є й досвід взагалі (вона викладена Кантом в аналітиці основоположень в «Критиці чистого розуму»), «однак можливе настільки нескінченне різноманіття емпіричних законів і настільки велика різнорідність форм природи, що відносяться до власного досвіду, що поняття про систему поза цими (емпіричними) законами повинно бути зовсім чуже розсудку і не можна зрозуміти можливість, а тим більше необхідність такого цілого» [72, с. 108].

У цьому розмежуванні відбивається той факт, що категорії формувалися протягом всієї історії людства й «розум» останнього немислимий без них, так що вони здаються незалежними від досвіду, апіорними. Але знання розвивається,



розвивається й сам досвід, і в ньому завжди є величезна кількість власних законів, які ще не ввійшли в категоріальний склад пізнання. Тут тому й немає видимості, що вони наддосвідні, що й фіксується Кантом. Емпіричне досвідне знання в Канта розвивається, прогресує, а категоріальна структура його незмінна. «Цим не забезпечується ні теоретичне пізнання природи, ні практичний принцип волі, проте, однак, дається принцип для розгляду й дослідження природи, щоб шукати загальні закони для того або іншого власного досвіду...» [72, с. 109].

З огляду на всі ці моменти, не можна не визнати глибину кантівського способу введення понять доцільності й здатності судження у філософську систему за допомогою «досвіду як системи за емпіричними законами». Але апіорні форми діють лише у межах досвіду. Якщо довести категоріальний синтез до межі, роблячи максимально широке узагальнення, яке виходить за межі досвіду, розсудок трансформується у розум, стає трансцендентальним. Якщо розсудок привносить порядок у сферу речей, то розум є формою впорядкування різних законів та відносин розсудку. Тому, якщо предметом мислення розсудку є скінчене як явище, то предметом мислення розуму є нескінченне. Самодіяльність розуму здійснюється у тому, що він черпає істину з самого себе. Виходячи за межі досвіду, він породжує протиріччя, паралогізми, антиномії, потрапляє до сфери видимості.

Розрізнення об'єкта самого по собі та явища ще не призводить до появи видимості: «Коли я говорю, що споглядання як зовнішніх об'єктів, так і самоспоглядання душі в просторі і часі являє нам ці об'єкти так, як вони діють на наші відчуття, тобто так, як вони нам з'являються, я цим зовсім не хочу сказати, наче б то ці предмети суть лише видимість» [72, с. 67]. Претензія свідомості розглядати речі як самостійну сутність, а не явище може розглядатися як видимість. Але найбільш розповсюджену «логіку видимості» породжує не чуттєвість, а мислення. Видимість не є відхиленням від достовірності відчуттів, за Кантом. Чуттєвий досвід у процесі пізнання здобуває для людини об'єктивний характер тою мірою, якою суб'єкт виявляється активним. Піддаючись у проблемній ситуації тим або іншим впливам, він відповідає на них діями, обумовленими характером сформованої схеми відношення до

світу, що носить не стерильно-пізнавальний, а цілісний, у тому числі емоційно-естетичний характер [72, с. 96].

Навпаки, лише поза сферою досвіду виникають суб'єктивні умови, вони призводять до появи цього складного феномену видимості. Кант вводить у другу частину трансцендентальної логіки таку складову – трансцендентальну діалектику, яку він визначає як критику діалектичної видимості. На відміну від трансцендентальної аналітики, яка має стати каноном оцінки емпіричного застосування розсудку, надприродне застосування розуму призводить до його «хибного блиску» і навіть породження «химер», розвінчання чого і має здійснити остання частина трансцендентальної логіки.

Метафізичні спрямування розуму породжені необхідністю виходу за межі досвіду, як сфери законодавства розсудку. З одного боку, до цього штовхає вихідний пункт пізнання – річ у собі. Оскільки «... знання відноситься лише до явищ. А річ сама по собі залишається не пізнаною, хоча вона сама по собі є дійсною. Бо те, що з необхідністю примушує нас виходити за межі досвіду і всіх явищ, є безумовним, яке розум необхідно і справедливо шукає в речах у собі на додаток до усього обумовленого, вимагаючи таким чином закінченого ряду умов» [152, с. 20].

Кант вважає, що висхідним моментом знання є досвід, але це зовсім не означає, що знання цілком походить з досвіду. Чуттєвість, згідно Канту, надає хаотичний набір даних, що становлять зміст знання. Але для пізнання, яке дане у спогляданні, необхідно його згрупувати, узагальнити, досягнути цього можливо тільки завдяки формі знання. Остання, за Кантом, не може бути результатом чуттєвої діяльності, яка здатна охопити тільки випадкове, перехідне. Тому походження форми потрібно шукати в діяльності самого мислення. Недосвідному походженню форми знання Кант дає назву апріорної. «Феноменами всюдисущого» для споглядання є простір і час, для розсудку – категорії, для розуму – ідеї» [152, с. 36].

З іншого боку, вимога «прориву до трансцендентного» (П. Гайденко) виникає з неможливості забезпечити «абсолютну єдність досвіду» Зв'язок, що створюється розсудком, являє собою різноманітність емпіричних законів. Але це не є репрезентацією особливого, оскільки з загального, наявного у поняттях, його вивести

не можливо. Розсудок забезпечує загальність і необхідність кожного окремого емпіричного закону, як змісту враження, оформленого категоріально. Але зв'язок між самими законами, необхідність їх виведення він забезпечити не в змозі, а отже він не здатний на послідовне отримання цих законів.

Розсудок сам по собі є лише здатністю до знання, що полягає в наявності певного відношення уявлень до об'єкта. Знання ж, за Кантом, – результат з'єднання апіорної форми й досвідного матеріалу, що твориться завдяки трансцендентальній апперцепції самосвідомості. Остання «є самосвідомість, що породжує уявлення «я мислю», що повинно мати можливість супроводжувати всі інші уявлення й бути тим самим у будь-якій свідомості» [72, с. 191]. Саме ця безперервність, сталість «я мислю» для однієї свідомості обумовлює зв'язок понять між собою, а також об'єднання чуттєвого різноманіття й підведення його під поняття як форму мислення.

Кант вважає, що «сама розумова діяльність суб'єкта може виробити форми мислення, не звертаючись ні до бога, ні до досвіду. Але встановити властиві розсудку принципи й поняття можна тільки шляхом дослідження діяльності розуму в досвіді» [152, с. 13]. Ідеї розуму не можуть бути репрезентовані емпірично, тобто вони мають трансцендентальний характер. Створюючи правила для розсудку, розум виступає регулятивним принципом, що забезпечує для досвіду належний рівень єдності. Тому розум можна розглядати не як примху Канта, який у «мішку душі» випадково знайшов ще одну здібність, у чому його звинувачує Гегель. А як необхідну форму організації потоку уявлень.

При цьому не можна забувати заперечення Кантом можливості інтелектуального споглядання, яке не лише відкидало логічну необхідність трансцендентальної дедукції, але і взагалі спростовувало вихідні положення апіоризму. Із такого обмеження (відмови від інтелектуального споглядання та неможливості емпіричного застосування ідей розуму) випливає звернення до принципу доцільності: якщо лише розсудок забезпечує зв'язок емпіричних вражень у досвід, то розуму залишається налаштувати розсудок на пошук систематичності цього зв'язку. Тобто ціле як таке знайти не можливо, але в

досвіді завжди присутня інтенція розглядати наявне як частину цілого. Така настанова має, на думку Канта, подолати випадковість суджень розсудку.

Регулятивний принцип розуму стає необхідним саме при поясненні «систематичної єдності різноманітного». У цьому відношенні Кант формулює аксіому, яка стала принципом пошуків: будь-що людина мусить розглядати так, ніби можливий досвід є абсолютною єдністю. Гіпотетичність цього висловлювання не дозволяє серйозно сприймати теологічну аргументацію подальших міркувань Канта. Трансцендентальне поняття Бога не має об'єктивної значимості для автора першої «Критики», а є лише можливістю мислити його за аналогією з законами розуму, тобто лише як регулятивну ідею.

Відсутність об'єктивної значимості у здійсненні єдності емпіричної реальності наводить на думку про суб'єктивний характер принципів розуму. Це відкриває перспективи їх пояснення для російського дослідника В. Сирова: «Організувати емпіричний матеріал у відповідності з ідеями розуму означало, як зазначав сам Кант, діяти за принципом «немов би». В самій суті цього принципу напрошувалась аналогія з грою або своєрідною художністю в організації емпірії. Звичайно сама ідея «немов би» мала досить продуктивне значення. В основі її лежало уявлення про певний ступінь свавілля, який міститься в основі будь-якої ідеї. Це давало в кінцевому результаті право ревізії будь-якого принципу» [133, с. 56]. Цю думку підтверджує і подальша логіка розбудови філософської системи Канта. У першому вступі до «Критики здібності судження» він як раз і виводить необхідність законодавства з трансцендентального припущення про єдність системи досвіду, обґрунтування якої є настільки ж важливим, як і узгодження світу природи і сфери свободи.

Поняття волі в Канта – це поняття не теоретичного, а практичного розуму. Тому необхідно розглядати «об'єкт у двоякому значенні, а саме як явище та як річ у собі» [72, с. 194]. Теорія не може довести існування того, чого немає в чуттєвому досвіді як речі. Тому необхідно обмежити претензії теоретичного розуму при розгляді антиномій. «Тому, – пише Кант, – мені

довелося обмежити (*aufheben*) знання, щоб звільнити місце вірі, а догматизм метафізики є справжнім джерелом будь-якого протилежного моральності зневір'я, що завжди найвищою мірою догматичне» [72, с. 95]. Річ в собі – це об'єкт практичного розуму, що керується у своїй моральній діяльності тим або іншим протилежним твердженням антиномії, і разом з тим він є регулятивним принципом для теоретичного розуму, тобто завжди виступає як застереження при його виході за межі досвіду, за рамки чуттєвості.

Принципи організації чуттєвої сфери не раз досліджувалися і до кантівської критичної настанови. Так, А. Баумгартен обґрунтовував смак як пізнавальну здібність чуттєвого рівня, що орієнтується на пізнання досконалих явищ. Поняття «досконалість» передбачає системність і завершеність предмету свого дослідження. Регулятивність принципу системної єдності актуалізує аналіз доцільної єдності ще в межах «Критики чистого розуму». І хоча «повна доцільна єдність (що розглядається безумовно) є досконалістю», яку не можна зустріти в царині природи як сукупності предметів досвіду, її треба застосовувати як шкалу розуму людини. В такому випадку доцільність не виводиться з законів природи. Але для того, щоб їх досліджувати, вона має передбачатися, очікуватися. «Лише таким чином принцип доцільної єдності може завжди розширювати застосування розуму до досвіду, але не завдаючи ніяких ушкоджень цьому застосуванню» [72, с. 412]. Якщо ж гіпостазувати принцип доцільності і покласти його в основу дійсності, антропоморфічно пояснюючи образ найвищої мислячої істоти, тоді розум «по-диктаторські нав'язує цілі природі, замість того, щоб шукати їх».

Отже, не можна розглядати ідеї розуму як конститутивні принципи. Розум є способом організації діяльності розсудку, а не досвіду як такого. Тому проблема узгодження світу природи і свободи ще попереду. Головним для нас залишається той аспект, що навіть в теорії пізнання ідея доцільності залишалась ключовою в процедурах обґрунтування, застосованих Кантом, оскільки філософ заперечував можливість інтелектуального споглядання і

конкретизував тим самим ідею опосередкування через введення принципу доцільності, наголошує Сиров.

Творчість Г. Гегеля являє собою вінець розвитку класичної філософії. В «Феноменології духу», завдання якої було сформульовано як пізнання етапів формоутворення індивіда, Гегель, у зв'язку з виникненням нового предмету пізнання, визначає досвід через відношення свідомості до самої себе. Цей досвід відрізняється від чуттєвої достовірності й піднімається над рівнем гадки. Таке розуміння досвіду йде в руслі розвитку трансценденталізму, який відриває даність досвіду від зовнішньої даності речі і йде в напрямку становлення форм свідомості як спонтанної діяльності. Для Гегеля ідея світового духу, який самоконструює себе, продовжує логіку трансцендентального ідеалізму й доводить її до апогею – форми абсолютного ідеалізму.

У цьому контексті розуміння досвіду з неминучістю приводить до відриву останнього від вихідного пункту свідомості в неістинному визначенні всезагальності через предикат «це». Тому сама логіка визначення досвіду у фактах свідомості містить поняття «досвід свідомості». Саме наука про досвід свідомості є першою і єдиною написаною частиною «Феноменології духу». Тому що «цей діалектичний рух, який здійснюється свідомістю в самій собі як відносно свого знання, так і відносно свого предмета – оскільки для неї виникає із цього новий істинний предмет, є, власне кажучи, те, що називається досвідом» [37, с. 49-50].

Гегель сам зупиняється на з'ясуванні відмінності свого (наукового) розуміння досвіду від буденного. Тільки випадкове зіткнення із зовнішнім світом створює умову для формування досвіду як його чисте «осягнення». Гегель же наполягає на тому, що тільки «перетворення самої свідомості» становить основу виникнення нових форм свідомості аж до формування наукового розуміння цього перетворення. Внутрішні моменти цього шляху формоутворення повинні бути враховані й при помилковому розумінні зазначеного процесу, як це демонструє Гегель на прикладі аналізу скептицизму.

Перший крок по створенню нового предмету свідомості з необхідністю припускає всі наступні етапи й спрямованість його формоутворення. «Охоплення свідомості досвідом» припускає рух внутрішніх форм до розрізнення моментів в-собі- і для-себе-буття. І якщо для самої свідомості це розрізнення фіксується в самому предметі, то для наукового дослідження як системи воно повинно стати для-нас в якості самого досвіду свідомості. На цій підставі Гегель доходить висновку, що рух до науки є вже сама по собі наука, за змістом наука про досвід свідомості: «Досвід, який здійснює свідомість відносно себе, за своїм поняттям може охопити повністю всю систему свідомості або все царство істини духу, так що моменти цієї істини проявляються в цій специфічній визначеності не як абстрактні, чисті моменти, а так, немов би вони є суть для свідомості, або ж так, як сама свідомість виступає у своєму співвідношенні з ними, завдяки чому моменти цілого це суть формоутворення свідомості» [37, с. 50]. Відмова від ілюзії про наявність чужорідного, зовнішнього, відносно до свідомості, є моментом знаходження для створення науки про дух – апології феноменології свідомості і лиш тільки тоді свідомість зможе осягнути природу абсолютного знання. Тобто феноменологією духу стане лише одним з моментів становлення Абсолютного Духу, а свідомість досягне свого поняття.

Ця внутрішня присутність феноменології як моменту суб'єктивного духу взагалі дозволяє Гегелю вже в останньому томі «Енциклопедії філософських наук» більш чітко сформулювати досвід як дефініцію рівня сприйняття. Саме на цьому шаблі філософія Канта осягає дух. «При цьому виходять із почуттєвих достовірностей одиничних апперцепцій, або спостережень, зведених у ступінь істини, нібито тим, що їх розглядають у їхньому взаємному відношенні один до одного, міркують про них, взагалі тим, що вони за певними категоріями перетворюються на дещо одночасно необхідне і загальне, стають досвідом» [40, с. 229].

Гегель критикує таке зовнішнє поєднання даних чуттєвої свідомості й загальності мислення. Оскільки сприйняття не зводиться до спостереження

чуттєвого матеріалу, не до фіксації властивостей речі, а до зв'язку самих речей. Тому що істина річ як єдність різноманітних властивостей, у якому вона все-таки не втрачає своєї безпосередньої одиничності, є віднесеність до іншого.

Д. Лукач, який аналізує праці молодого Гегеля, інтерпретує завдання «Феноменології духу» як «освоєння індивідом родового досвіду». При цьому абстрактність індивіда як «недосконалого духу, у всьому наявному бутті якого домінує одна визначеність, а від інших є тільки розпливчасті риси» [37, с. 14] повинна бути доведена до всезагальності роду як «вищої істоти». Принцип єдності онтогенезу й філогенезу, вперше запропонований Гегелем в «Феноменології духу», дозволяє Лукачу проаналізувати можливість збігу цих двох типів досвіду людини.

Таким чином, центральною проблемою «Феноменології духу» стає проблема діалектичної єдності двох типів досвіду. Сам Гегель формулює це так: розвиток свідомості, як зміна визначень предмету, припускає зняття одиничності речі, а її логічне розуміння знімає зовнішність віднесення «Я» до предмету. Тим самим формоутворення свідомості досягає рівня науки, тобто вищої форми розвитку духу. Внутрішній характер визначення досвіду у Гегеля як «саморуку свідомості в самій собі» припускає входження в самого себе як заглиблення в об'єкт. Гегель залишається на засадах логоцентризму, тому проблема досвіду не вирішується, а Канту трансцендентальне розуміння досвіду дозволило поставити антропологічне запитання. Логіка розуміння внутрішньої природи досвіду була продовжена некласичною філософією, зокрема філософією життя Дільтая. Проте, останній концепт досвіду розглядає не в перспективі самоздійснення спекулятивного розуму, а як «емпіричну науку про об'єктивний дух» [38, с. 66].

Гайдеггерівське відношення до антропологічних роздумів Канта дуже складне. З одного боку, у нього можна знайти таку репліку: «Кантівське обґрунтування показує: обґрунтування метафізики є запитанням про людину, тобто антропологією» [143, с. 120]. М. Бубер теж вважав, що «найбільш



енергійним прихильником філософської антропології був Кант» [20].

«Сам Гайдеггер поклав питання про людину в основу філософії, – вважає австрійській філософ В. Рьод, – питання «Що є людина?» стає центральним для кантівської філософії, за Гайдеггером. Він зауважує, «що тільки філософська антропологія може перебрати на себе основоположення дійсної філософії, *metaphysica specialis*» [126, с. 131].

З іншого боку сам, В. Рьод на початку праці «Трансцендентальна філософія та антропологія» обґрунтовує, що антропологія, за Кантом, «знаходиться в іншій площині, ніж трансцендентальна філософія, і з цієї причини не може вважатися її частиною і тим більше її основоположенням; однак антропологічна (а отже, психологічна) парадигми не виключають одна одну, а можуть співіснувати» [126, с. 130]. Лише співіснувати, а не те щоб антропологія брала на себе «основоположення дійсної філософії». Хоча Рьод і наводить докази для існування протилежної позиції: питання про людину стають центральними в «Критиці чистого розуму», архітектоніка пізнання у Канта вибудовується відповідно до існуючих здатностей людини, але все ж таки він наполягає на тому, що у фундатора критичного ідеалізму антропологія не грала центральної ролі. На цьому неодноразово наголошував сам Кант: «Антропологія має справу з фактами досвіду, а не, подібно до метафізики, з умовами його можливості» [72, с. 132]. Антропологія не проблематизує досвід в цілому, а тому виходить зі знання про окремі предмети. З ним погоджується український філософ А. Лой: «З огляду на широкий масив емпіричних засад, Кант не міг дозволити собі ставити питання про «трансцендентальну антропологію», де говорилося б про умови можливості людського буття як такого» [92, с. 188]. Таку крайність теж можна зустріти і в тексті Гайдеггера: «Було би поспішним вважати кантівські питання антропологічними лише на тих засадах, що всі три питання Кант зводив до четвертого, «що таке людина?», і надавати антропології можливість обґрунтування метафізики. Антропологія не обґрунтовує метафізику лише тому, що вона є антропологією» [143, с. 133].

Але ця позиція Гайдеггера суперечлива лише на перший погляд.

В. Рьод стверджує, що Гайдеггер не зраджує собі, коли одночасно і заперечує можливість антропології як основи філософського знання, і ставить питання про людину в центр філософського знання. Рьод наполягає на тому, що тут треба розрізняти антропологічний спосіб мислення у широкому сенсі цього слова і антропологію як окрему емпіричну науку. «Гайдеггер мав право стверджувати, що антропологія, про яку говорив у своїх лекціях Кант, не може бути оцінена як основоположна відносно до трансцендентальної філософії: антропологія як емпірична наука, яка виходить з досвіду психічної здатності, явно не належить до філософії» [126, с. 136].

Лише в першому виданні «Критики чистого розуму» висвітлюється інше значення цієї продуктивної здатності, що дозволяє Гайдеггеру у своїй інтерпретації пояснити природу людини з огляду на її скінченність. Звідси Рьод робить висновок, що можна сумніватися, нібито Гайдеггер повністю відкидав антропологічний спосіб мислення. «Гайдеггер думав антропологічно в іншому сенсі слова: він питав про сутнісні риси людського дазайну – про екзистенціали – і при цьому наголошував на скінченності людини. Гайдеггер визначив аналітику «Dasein» як онтологічну, або фундаментально-онтологічну. Але не зрозуміло, чому дослідження людського «Dasein» як буття-у-світі в його закинутості та історичності не може бути визначене як антропологічне» [126, с. 142]. Схожу думку можна зустріти в українського дослідника М. Булатова: «Що ж стосується того, що Гайдеггер замінює антропологію фундаментальною онтологією, це справи не міняє: його основна праця – трактат про людину та світ людини, а не про суще взагалі, як у Аристотеля та інших мислителів» [21, с. 159].

Гайдеггер намагався побудувати фундаментальну онтологію, що з необхідністю потребує метафізики людського існування. «Гайдеггер прагнув показати, – пише К. Шраг, – що інтерес Канта в першій «Критиці» носить метафізичний характер» [154, с. 422]. Метафізику автор праці «Кант і проблема метафізики» також відрізняв від антропології, яку вважав суто емпіричною

сферою знання. Природа пізнання має стати зрозумілою в світлі структури буття, а не іншим шляхом. Тому основою метафізики є «розчленування» (аналітика) нашого кінцевого пізнання на елементи» [154, с. 42], яке прояснює зв'язок між буттям і скінченністю. Цей зв'язок постає для Гайдеггера головною проблемою твору. Скінченність присутня у самій структурі знання. Вона вказує швидше на істотне, ніж на фактичне обмеження» [154, с. 424], – вважає німецький філософ К. Шраг. Щоб довести цей пункт кантівського дослідження, треба пройти усі стадії обґрунтування метафізики. Друга, третя і четверта стадії присвячені відкриттю, проясненню «внутрішньої можливості істотної єдності онтологічного синтезу».

Як помітив М. Шелер, Кант обґрунтував значення людини як розумної істоти, але не дійшов до історичності розумності людини. В залежності від історичного типу доби «розум по-різному проявляє себе в кожній з систем раціональності» [146, с. 49], – пише український дослідник Б. Парохонський. Якщо взяти ільєнківське визначення здатностей, як «індивідуально засвоєних у ході творення всезагальних способів діяльності як безособисто-загальних (і в цьому сенсі – відчужених від індивіда) схем культурно-утворення життєдіяльності» [74, с. 380], то з цього визначення стає зрозумілою, по-перше, інтерсуб'єктивна природа здатностей людини; по-друге, історична обумовленість культурним контекстом кожної здатності.

Кант у «Критиці чистого розуму» замкнув головні філософські запитання на питанні антропологічному, він також мав на увазі зовсім іншу антропологічну проблематику і зовсім іншу антропологію, яка не співпадає за змістом з антропологією як емпіричною наукою». Така неемпірична антропологія може стати «метафізикою людини», яка здатна обґрунтувати всю метафізику. У Гайдеггера теж можна зустріти думку про взаємопов'язаність здатностей людини з метафізикою: «Питання про сутність метафізики є питанням про єдність основних здатностей «душі людини» [141, с. 120].

Поняття трансцендентального суб'єкта як єдності трансцендентальних здатностей є одним з найістотніших визначень людини у Канта. Причому

«суб'єкт завжди є лише людиною» [72, с. 444], вважає фундатор критичного ідеалізму. Всі три питання, що ставить Кант в «Критиці чистого розуму», виявляють скінченність, обмеженість людини: «Що я можу знати?» передбачає те, що можна не знати, «Що повинен робити?» передбачає те, чого робити не повинен, «На що я можу сподіватись?» вказує на те, що існує щось, на що людина сподіватися не може. Таким чином єдність цих трьох вказаних питань полягає в обмеженості, скінченності природи людини.

Скінченність природи людського пізнання дозволяє Гайдеггеру поставити питання про сутність істини онтологічної трансценденції у Канта. Такий синтез стає можливим тільки як свавільна діяльність суб'єкта, здатності уяви, а не Бога, новий рівень наперед встановленої гармонії. Тепер, по-перше, гармонія не потребує Бога як принципу, що опосередковує протилежності. По-друге, суб'єктом гармонії чуттєвості та розсудку може бути лише сама людина як носій обох здатностей. Звуження сфери діяльності Бога у фундатора критичної філософії в кінцевому рахунку призведе в історії філософії до антропологічного повороту, що тепер, з легкої руки того ж самого Гайдеггера, висловлюють словами Ніцше: «Бог мертвий». Порушення абсолютної влади Бога в сфері людського бачення світу почалося внаслідок розрізнення способів пізнавальної діяльності. Лише завдяки цьому поділу з'являється нова вільна спонтанна здатність.

Культурний контекст дозволяє зрозуміти онтологічність досвіду свідомості, яка, зазвичай, у класичній філософії зводилася лише до гносеологічного виміру: «Онтологічний вимір історичності досвіду потрапив під загальний знаменник розуміння досвіду в гносеологічній модальності, де суб'єкт – володар досвіду і бере з нього максимум доцільного» [93, с. 150]. В історії філософії було декілька спроб вийти за межі гносеологічного розуміння досвіду свідомості, але вони залишилися лише тільки спробами.

## Висновки до 2 розділу

Універсальна єдність дискурсу класичної раціональності вміщує у собі багато змістовних акцентів, які поєднуються у певну синтетичну форму. Своє начало ця епістема бере у картезіанській доктрині «методологічного сумніву», що спонукала людський розум «постати на ноги» та звільнитися не лише від містичних нашарувань, але і від схоластичного стилю міркування. Культ віри поступився культу критичної рефлексії. Представники «плотонівсько-кантіанського канону» (Р. Рорті) обґрунтували значення раціоналізму не лише як домінуючої логіки філософського розвитку, але і загальної стилістики європейського мислення, яка була зорієнтована на настанови природної впорядкованості та гармонійності світу, наявності в ньому певної логіки та спроможності розуму досягнути її. Ця хвиля «природного світла» розуму, що мала не лише критичний, але і конструктивний запал, надалі отримала назву класичної раціональності (на відміну від сцієнтистської або комунікативної експлікацій раціональності).

Детальний аналіз класичного ідеалу раціональності дозволив виокремити такі парадигмальні константи цього терміну:

– родовою основою цього поняття може бути лише предикат «загальнокультурна орієнтація». Тільки це значення відповідає глобальному змісту терміну «класична раціональність» (Т. Адорно, М. Фуко, М. Мамардашвілі);

– настанови такої орієнтації втілюються в філософських ідеях та концепціях не лише XVII – XVIII століття, бо проект Просвітництва, «як мужність користуватися власним розумом» (І. Кант), охоплює не тільки добу класичного раціоналізму (саме ці два століття, за М. Фуко), а є універсальною формою протистояння Міфу (Т. Адорно). Вихідною позицією таких концептів було положення про те, що розум є не лише джерелом знання взагалі і принципом його побудови (навіть сама людина визначалася по відношенню до розуму), але й останнім критерієм істини та метою становлення історичного

процесу; свідоме протиставлення середньовічному примату віри над розумом породжує культ методологічного сумніву (Р. Декарт) та проект очищення розуму від ідолів та химер розуму (Ф. Бекон);

– культурологічне значення класичної раціональності підкреслює її синтетичний характер у двох аспектах: а) як певна культурна орієнтація поєднує у собі різноманіття таких культурних форм як філософія, наука, мистецтво, норми та правила поведінки; б) класичний раціоналізм свідомо ставив собі за мету синтезувати ці різноманітні форми культури, що проявилось у творчості Р. Декарта, Г. Ляйбніца, Б. Спінози, Т. Адорно);

– заперечення авторитету традиції призвело до виникнення принципу ідеологічної неупередженості та ідеалу об'єктивізму у класичній епістемі (М. Мамардашвілі); презумпція гармонії (універсуму, суспільства, людини) сформувала уявлення про ідеал сталості та незмінності історичного розвитку, але з іншого боку, це призвело до виникнення ідеї можливості досягнення остаточної, досконалої форми.

Вчення про силу розуму як підставу для поступу історії виявило антропологічний вимір класичної раціональності. Саме в цьому контексті формуються ідеї індивідууму, що є актором соціальних взаємодій та носієм власного досвіду. Досвід індивіда стає вихідною самоочевидністю сучасності. Апофеозом дискурсу класичної раціональності можна вважати гегелівську тезу «Все дійсне є розумним, все розумне є дійсним».

Наприкінці XIX століття логоцентризм класичної метафізики виходить за межі поля загальнокультурної очевидності. Некласична філософія розробляє багато стратегій тотальної критики розуму, що призводить до трансформації класичної раціональності, в процесі якої розум втрачає своє привілейоване положення. Але раціональність, як така в контексті духовної ситуації сьогодення продовжує бути цінністю культури, що легітимізує способи пізнання та види соціальних практик.

Раціоналістичний напрямок новоєвропейської філософії ставив питання про пізнання мисленневих сутностей, які мають спільну природу з самим

розумом. Критерієм істинності є їхня самоочевидність, що узгоджувалася з тезою про самототожність мислення, яка виступала для Декарта не тільки гносеологічною, але й онтологічною підставою істини. Свідомість, таким чином, в картезіанстві редукувалася до мислення, а досвід, відповідно, розглядався лише як ілюстрація знання, отриманого дедуктивним шляхом. Різноманітність його проявів слугує поштовхом для процесу пізнання, але не може бути його підґрунтям (суб'єктивне навантаження досвіду не дозволяє адекватного уявлення про об'єкт). Таким чином проблеми генези знання (а, відповідно досвіду як його джерела), синтезу чуттєвості та мислення взагалі не потрапляли в поле філософської уваги декартівського варіанту раціоналізму.

Тоді як саме ці проблеми були вихідною позицією новоевропейського емпіризму. Емпіричний напрямок досить механістично тлумачить шляхи досвіду, але фіксує його значення як підґрунтя та джерела процесу пізнання, необхідність ідеї цілісності та доцільності досвіду (як принцип вибору вражень у потоці сприйняття, а, отже підкреслюється методологічне значення досвіду). Тому власне філософсько-наукове становлення терміну „досвід” відбувається у емпіричних концепціях. Навіть механістичність рішення проблеми досвіду долала телеологію всезагального зв'язку, сформульовану схоластичною філософією. Безумовним здобутком емпіризму у розумінні досліджуваного поняття є критика мови Гоббсом й критика вроджених ідей Локком. Ідея варіювання враження продукує необхідність постійного контролю за досвідом: Локк виходить з ідеї первинних якостей, які не залежать від стану суб'єкта. Питання стоїть тільки у з'ясуванні зв'язку між ними. Виникає проблема цілісності й видимості досвіду як гарантії його всезагальності.

Хоча класичний емпіризм вів свій пошук у певному напрямку (від почуттєвих даних до їхнього перетворення в уявні факти), все-таки він ґрунтувався на загальних з раціоналізмом методологічних передумовах: розумінні ідей як внутрішніх елементів духовного світу, констатованих самоспостереженням, і настанови, поданні про самоочевидність як вищій

критерій адекватності людського пізнання. У сутності ці передумови були філософським вираженням прихованих пізнавальних настанов тодішнього природознавства й органічно зливалися з метафізичними, механістичними й споглядальними рисами світогляду XVII- XVIII ст.

Всі концепти класичного раціоналізму, як емпіричного так і власне раціоналістського напрямку, виявляють зв'язок поняття з критерієм самоочевидності / достовірності, яка не зводиться до емпіричної індукції, між тим спрямована на виявлення всезагальності зв'язку відчуттів. В обох напрямках новоєвропейської філософії була вже чітко усвідомлена протилежність суб'єкту й об'єкту, мислення й буття в пізнавальному процесі, а звідси – проблема можливості адекватного пізнання, його джерел й передумов, його істинності стала головним пунктом, крізь призму якого розглядалося значення чуттєвого досвіду.

Гносеологічна редукція проблеми досвіду між тим мала певні антропологічні перспективи розвитку, оскільки актуалізація даної проблеми ставила питання не лише про одвічні сутності буття взагалі поза існуванням суб'єкта. Проблема достовірності досвіду виявляла суб'єктивні підстави укоріненості людини у світі. Зміст досліджуваного поняття дозволяв виявити історичну природу людини як скінченної істоти, тому що досвід привертав філософську увагу до джерел її формування, навіть у редукованому вимірі чуттєвого пізнання.

Абстрактність рішення проблеми досвіду в новоєвропейській філософії підкреслює протилежність між раціоналізмом та емпіризмом, яка знаходить своє вирішення в межах класичного ідеалу раціональності в кантівському трансценденталізмі.

Трансцендентальний підхід відкриває наступні перспективи для розуміння проблеми досвіду:

1. Лише трансцендентальне рішення проблеми досвіду дозволяє вивести розуміння останнього з опозиції новоєвропейського раціоналізму, де емпіризм проголошував досвід підґрунтям процесу пізнання, але нівелював



його значення (оскільки не міг пояснити загальність зв'язку емпіричних вражень), а раціоналізм взагалі елімінував зміст досвіду як різновиду гадки. Можливість і навіть необхідність апіорного знання вперше дозволяє говорити не про інтелектуальну інтуїцію, розробка якої призводила в західній філософії не лише до метафізичних стратегій, але і про позадосвідні шукання людини як скінченої істоти.

2. Гегелівська критика механістичності запропонованого Кантом рішення даної проблеми мала підстави, але її діалектичне розуміння ґрунтувалося на абсолютизації значення досвіду як «руху свідомості у самій собі». Дана експлікація замикалася в межах класичного ідеалу раціональності, перетворювало логіку його руху на есхатологію.

3. Трансценденталізм визначає досвід як синтез відчуття та поняття. Такий підхід дозволяє Канту навіть в межах класичного ідеалу раціональності сформулювати антропологічні запитання. Саме такий вектор розвитку філософування, що певною мірою долає гносеологічну редукцію досвіду, створює підґрунтя для трансформації класичного ідеалу раціональності.

## РОЗДІЛ 3

### ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОНЯТТЯ «ДОСВІД» В КОНТЕКСТІ ЗМІНИ ІДЕАЛУ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

#### 3.1. Аналітика досвіду в тематичному горизонті феноменології

В процесі трансформації класичного ідеалу раціональності проблема досвіду не зникла з проблемного поля філософського дискурсу, а навпаки загострилася. Так, в філософії позитивізму вона стала однією з центральних. З цього приводу В. Іванов підкреслює, що «по суті вся наступна еволюція емпіризму через неокантіанство, махізм, емпіріокритицизм аж до сучасних різновидів позитивістської філософії практично не вирішила, а тільки загострила питання про почуттєвий досвід і його місце в пізнанні взагалі й у науковому пізнанні особливо» [65, с. 6]. Отже, історія емпіризму виявила неспроможність запропонованих ним версій вирішення проблеми мислення й буття, раціонального і чуттєвого – як тієї, котра прагнула представити раціональне сумарним вираженням почуттєвого, так і зовні протилежного їй редукціонізму. Ці рішення мали надію на можливість «атомізації» раціонального змісту знання до сукупності «пропозицій досвіду», що засвідчувались індивідуальним спостереженням. Знання, пізнання, в остаточному підсумку все мислення виявилися або невиведеними цілком з емпіричної основи, або незвідними до неї без залишку». Певною мірою з ним погоджується відомий американський філософ Р. Рорті, який здійснив критику позитивізму зсередини, починаючи з позицій аналітичної філософії. Він доводив, що позитивізм не виходить за межі «декартівсько-кантіанського канону». Тому розуміння проблеми досвіду хоча і має певну еволюцію від першої хвилі позитивізму Конта і Спенсера через логічний атомізм до постпозитивістських концепцій Поппера, але все ж таки рішення даної проблеми залишається в межах гносеології та епістемології. Власне

антропологічна інтерпретація досвіду відбувається в тематичному горизонті феноменології. Цей напрямок є перспективним для нашого дослідження ще й тим, що він в найбільш чистому вигляді демонструє перехід трансцендентального типу філософування у некласичний стиль раціональності.

Слід зазначити, що в самій буржуазній філософії вже наприкінці XIX ст. проявилася помітна реакція на субстанціоналізм і пангносеологізм, давши початок концепціям, які зосередилися на аналізі людської суб'єктивності і її життєвих проявів переважно в нереклексивних формах. При цьому досвід став розумітися більш широко, у плані життєвого досвіду суб'єкта, а не простих відчуттів. Ця лінія намітилася вже в Шопенгауера, Спенсера, істотно визначилася в «філософії життя» (Дільтей), прагматизмі (Джеймс), одержала своєрідне тлумачення в інтуїтивізмі Бергсона й сучасному екзистенціалізмі. Не менш важливим є те, що в рамках цієї філософської традиції досвід почав розглядатися в його особливому якісному прояві – не почуттєвої рецепції, а переживання суб'єктом свого життєвого процесу.

В першу чергу це пов'язано з загальною переорієнтацією ідеалу раціональності. Як правильно відзначає сучасний дослідник М. Мамардашвілі в праці «Класичний і некласичний ідеал раціональності»: «В класичному своєму завершенні філософія та наука (якщо датувати це завершення кінцем XIX – початком XX століття) задали досить визначену онтологію розуму, що спостерігав об'єктивні фізичні явища (фізичні тіла), знання про які здобувається і будується в науці. Власне кажучи, ця онтологія і є «раціональність», або «ідеал раціональності». Некласична ж проблема онтології розуму (або, власне, раціональності) сягає своїм корінням в ті зміни в ній, які виникають в XX столітті – в зв'язку з задачею введення свідомісних і життєвих явищ в наукову картину світу. Останній крок, а саме, введення явищ свідомості та життя в фізичну картину світу, є вельми проблематичним» [97, с. 45].

Е. Гусерль пояснив кризу західноєвропейської цивілізації катастрофою раціоналізму, а точніше його «узовнішненням», перекрученням «натуралізму» і «психологізмом», спрямованістю і забуттям своїх власних основ: «Проте наша

надія на справжню раціональність, тобто на справжнє прозріння, тут, як і всюди, не виправдалася. Психологи навіть не помічають, що і вони самі по собі і їхній життєвий світ не є темою для раціональності. Вони не помічають, що заздалегідь неминуче припускають самі себе у якості існуючих у суспільстві людей, що належать своєму світу й історичному часу, належать хоча б тому, що шукають значиму взагалі, для кожного, істину – істину саму по собі. Через цей об'єктивізм психологія не може підійти до теми душі в сенсі діяльного і страждаючого Я. Вона може, розчленувавши, об'єктивувавши, звести до життя тіла й індуктивно обробити оцінне переживання і досвід волі, але чи може вона зробити те саме з цілями, цінностями, нормами, може вона узяти своєю темою розум, хоча б як «схильність»? Зовсім втрачено з виду, що об'єктивізм як результат діяльності дослідника, який прагне до пізнання справжніх норм, саме і містить ці норми у своїх передумовах, що він зовсім не виводиться з фактів, тому що факти при цьому вже передбачаються як істини» [50, с. 119].

Абсолютизація раціоналізму призводить до перекручування самого розуму, зони поза мисленням, культури в цілому. «Пригоди діалектики» (Мерло-Понті) закінчилися «герменевтикою підозри» у дусі Маркса, Ніцше і Фройда. Якщо раніш сплески нерозумності були спорадичні, то тепер могутній потік скепсису оточує багато в чому безуспішні спроби розуму впоратись з пізнавальними і соціопрактичними завданнями, що стоять перед ним. Тим більше якщо розум виходить у простір «життєвого світу» і намагається власними силами пояснити такі складні феномени як ідеологія чи утопія. Тому коли мислення прагне трансцендувати за межі досвіду, перетворюючись з розсудку на розум, то воно виявляється захопленим уявою. Ця трансгресія (Батай) відбувається неминуче за межами розсудку, тому що «розуміння відбувається лише там, де поняття трансцендує те, що воно має намір зрозуміти.

Розсудок, що повідомляє таке розуміння поза законом, сам стає дурістю і, цілячи в об'єкт, промахується, тому що поневоле його. Тому раціональність втрачає силу там, де естетичний образ поведінки під тиском відомих процесів

соціалізації взагалі вже не конституюється. Послідовний позитивізм переходить, вже – відповідно до положень книги «Діалектика Просвітництва», – у слабоумство — це слабоумство всього відчуженого мистецтва, що позбавлене художнього чуття, успішно кастроване» [38, с. 269].

Трансформація класичного стилю філософування спричинила переосмислення категоріального апарату. Зокрема, формується нова парадигма розуміння поняття «досвід». Якщо в класичному раціоналізмі воно мало гносеологічне навантаження, то в некласичній філософії відкриваються нові перспективи його інтерпретації. Так феноменологічна традиція філософування, відштовхуючись від критики натуралізму та психологізму попередньої філософії, постулює інтенціональну природу досвіду. Розробкою проблеми досвіду в межах зазначеного напрямку займалися його фундатор Е. Гусерль, а також Р. Інгарден, М. Гайдеггер, М. Шелер, М. Мерло-Понті, Б. Вальденфельс, А. Шюц. Завданням нашого дослідження є виявлення специфіки феноменологічного підходу до проблеми розуміння досвіду, зокрема його інтенціональної природи.

Під феноменологією, яка бере свої витоки від Е. Гусерля, перш за все розуміється особливий спосіб розгляду філософських проблем, а також абсолютно особлива техніка мовного викладу результатів, які були отримані при такому способі ставлення до світу або розгляду світу йдеться про феноменологічний метод. Р. Інгарден вважає, що не всі люди, які стали феноменологами, використовують його в одному і тому ж сенсі. Виникли різні варіанти цього методу — залежно від таланту і складу розуму відповідних феноменологів.

В одній з ранніх лекцій Гайдеггера у 1925 році проголошено: «Велич відкриття феноменології криється не у фактично отриманих результатах, які можна оцінювати чи критикувати, а у тому, що вона є відкриттям можливості дослідження у філософії» [26, с. 111]. Рефреном цього є передмова Мерло-Понті до його «Феноменології сприйняття», де він говорить про манеру чи стиль, що характеризують феноменологію як рух: над нею працюють так, як

працюють над творами Бальзака, Пруста, Валері чи Сезана. Тут не пропонують канонічний зразок прочитання.

Інший представник антропологічного напрямку М. Шелер вважав, що при такій бурхливій ідейній повноті феноменологія була місцем знаходження прояснень та орієнтацій. Для М. Шелера «феноменологічний досвід стає передумовою пізнання цінностей, на якій, в свою чергу, ґрунтується моральне діяння і моральна поведінка взагалі» [145, с. 287]. Вирішальним для цього феноменологічного досвіду є поняття безпосереднього споглядання або споглядання сутностей. При цьому сутність – це не щось взагалі або індивідуальне; а те «що саме дане в цій інтенції» [145, с. 274].

У цій феноменології знову-таки йдеться про «сутнісну феноменологію у строгому і виключному розумінні слова; вона займається «предметними сутностями», «актовими сутностями» та їхніми сутнісними зв'язками». «Феноменологічний досвід», який має справу з «феноменологічними», тобто «чистими або абсолютними фактами», є закритим внутрішньо і ззовні. Те, що схоплено в його «змістовності», не має залишку, постає поза перспективістським заломленням та поза символічним опосередкуванням і не може розхитуватися позафеноменологічним досвідом, природним чи науковим. У розумінні «все або нічого» феноменологія постає як автаркічна.

Феноменологія може розглядатися і в іншому сенсі, а саме як сукупність висловлювань або як система теорій, які складають результат феноменологічного способу розгляду. І в цьому випадку на першому місці перебуває феноменологія Е. Гусерля як деяка відособлена сама по собі тема, що в різних істотних пунктах відрізняється від феноменології М. Шелера, або від так званої «Мюнхенської феноменології» (А. Пфендер, М. Гайгер, Д. ф. Гільдебранд і т. і.), або, нарешті від філософії М. Гайдеггера. Велика відмінність, зокрема, полягає в тому, що молоді феноменологи не просто повторюють те, що було сказане батьком феноменології, але й прагнуть за допомогою його методу просунутися далі, і з цієї причини вони зовсім не випадково приходять до результатів, що відрізняються від тих, які бажав би

бачити Е. Гусерль. Напевно, ніхто не буде сперечатися, що для феноменологічної філософії наріжним предметом аналізу є досвід, що зумовлено не лише місцем цього поняття в працях Е. Гусерля, Б. Вальденфельса, М. Шелера, М. Мерло-Понті та багатьох інших дослідників, а й спільним прагненням згаданих мислителів повернутися до сфери донаукового повсякденного життя, спрямувати філософський інтерес на те, чим, власне, є сам Світ.

Поняття «досвід» відіграє у феноменології настільки важливу роль, що деякі дослідники пов'язують, або навіть називають саму феноменологію і феноменологічний метод філософією досвіду [153, с. 103]. Можна сказати, що досвід і є тією формою життя, яка безпосереднім чином передує пізнанню і породжує його. Для виявлення надскладної структури світу феноменологія пропонує дослідження внутрішніх пластів досвіду, який пройшов через різні види феноменологічних редукцій і позбавився всіх апофатичних рис та психологічного тлумачення. Не буде помилковим стверджувати, що досвід є тією формою життя, котра безпосередньо передує процесу пізнання, породжує та спрямовує його. З приводу цього Б. Вальденфельс зазначає: «Досвід передусім означає подію, в якій виявляються «самі речі», про які відповідно йдеться... досвід означає процес, у якому утворюється і артикулюється смисл і в якому речі набувають структури та образу» [29, с. 13].

В феноменології Е. Гусерля поняття досвіду заявляє про себе в контексті проблематики інтенційності і вихідної феноменологічної максими: «Назад до самих речей», яку, на думку польського філософа Р. Інгардена, можна проінтерпретувати так: «Назад до вихідного, безпосереднього досвіду!» Речі редукуються до свого функціонального маніпулювання. Самобутність речей – це не буття у собі, а той спосіб даності, якому надається перевага.

Феноменологія у філософському розумінні слова починається лише там, де не просто, так би мовити, інвентаризують об'єктивні «феномени», а детематизують саму феноменальність феноменів та її логос. Ключову роль в цьому процесі відіграє досвід. Іншими поняттями, які задають досвід у

раннього Гусерля, є поняття переживання й чистої свідомості. В контексті цих понять досвід – це «життя в актах свідомості», яка дозволяє пізнанню здійснюватись. Тракується це життя, однак, не в дусі емпіричної психології, не в дусі життя емпіричного Я, а в дусі життя чистого або свідомості. Життя цього чистого Я і, відповідно, досвіду цього знання і стає лейтмотивом феноменологічних досліджень Гусерля, аж до його пізніх праць, де це життя і його досвід занурені в досвід тілесності «життєвого світу».

Якщо сфера життя чистої свідомості – це саме та сфера звернення до «самих речей», то саме вона повинна бути центральною феноменологічною темою. Ця тема досягається в результаті проведення феноменологічної редукції, яка означає поворот від «психологічно-досвідно-наукової установки до феноменологічно-ідеально-наукової», що означає «вилучення всіх досвідно-наукових аперцепцій і ствердження буття та звернення до внутрішньо-досвідно-пізнаваного (*innerlich Erfahrene*) або якимось інакше внутрішньо побаченого (наприклад, в голій фантазії) виходячи з чистого складу його переживання в якості прикладу для проведення ідеацій» [46, с. 398]

Гусерль відштовхується від німецької конотації досвіду – «першопочатково даний досвід» – вже технічний термін, і що врешті-решт повинно означати це «першопочатково», важко сказати з достатньою точністю. В цьому початковому, справжньому досвіді підтверджується «право» певних пізнавальних результатів; тут «право» на істину, на значущість повинно отримати своє правове обґрунтування з граничного, першопочатково даного споглядання. Воно є джерелом значущості або істини. Те, що з самого початку дане, слід прийняти, говорить Гусерль; тут немає про що більше запитувати і, тим більше, немає в чому сумніватися. Тобто є щонайменше одна область (предметностей, про які Гусерль пізніше скаже, що ставити питання або сумніватися тут неможливо в тому сенсі, що сумнів абсурдний. Йдеться про те джерело пізнання, яке пізніше отримає назву «іманентне сприйняття») [46, с.267 ].



Перший принцип, який Гусерль пізніше назвав «принципом всіх принципів», і який був ним висунутий, свідчить: «Немає ніякого знання без досвіду! Те, що відчувається через досвід, перш за все повинно бути досягнене в досвіді, і все інше повинно бути отримане і розвинене з досвіду, граничні підстави повинні бути обґрунтовані в досвіді. Під «досвідом» розуміли не що інше, як володіння «відчуттями», які каузально породжуються фізичними стимулами. Але, з іншого боку, те, що конкретно дане в чуттєвому сприйнятті, та при цьому не може бути ідентифіковане з «відчуттями», позначали як те, що походить з «досвіду» [46, с. 75].

Тож не дивно, що основними категоріями даного поняття виступають очевидність та самоданість, виявлення яких передбачає інтенційно-конститутивний аналіз свідомості. Вальденфельс вдається до таких міркувань: «Наскрізною подією досвіду є те, що Гусерль називає інтенційністю. Незалежно від проблематичних передумов вчення про свідомість та від доволі вузьких даних аналізу мови інтенційність означає те, що нам являє себе щось як щось, тобто в конкретному смислі, конкретному образі, структурі або правилі» [29, с. 14]. Натомість, сам засновник феноменологічного вчення визначав інтенційність як «генеральну тему об'єктивно налаштованої феноменології» [46, с. 183]. Аналізуючи переживання, Гусерль звертав увагу на те, що всі вони певним чином є релевантними інтенційності, хоча не кожне з них можна вважати достеменно наділеним таким модусом буття в тому сенсі, в якому ми говоримо про інший беззаперечний аспект, притаманний переживанню – його темпоральний вимір.

Отже, згідно з Гусерлем, інтенційність є тим, що виявляє свідомість в чіткому сенсі і виправдовує характеристику всього потоку переживання в цілому як певну єдність потоку свідомості. Інтенційність демонструє фундаментальне переосмислення феноменологією властивостей переживання та модусів сприйняття, внаслідок чого впливає, що будь-який акт свідомості є завжди сприйняттям чогось, наприклад речі. У даному випадку Е. Гусерль наводить як приклад судження, яке висвітлює певний стан справ, оцінку, яка

завжди передбачає певну ціннісну ситуацію, бажання, що безперечно стосується певних обставин і т. ін. Він стверджує: «Діяння спрямоване на якусь дію, поведінка – на вчинок, любов – на те, що є улюбленим, радість – на радісне» [46, с. 185]. При цьому Гусерль зазначає, що існує певне тло в якості різноманітних предметностей, серед яких і виділяється ця когнітивно сприйнята даність.

Проте, як справедливо зазначає Гусерль, поняття «свідомості чогось», незважаючи на те, що воно є ніби-то samozрозумілим, в той же час залишається багато в чому проблематичним і незбагненим. Тому для прояснення такої фундаментальної трансцендентальної структури як інтенційний акт засновник феноменології вдається до аналізу ноетично-ноематичного зв'язку, вирізняючи реальні та інтенційні компоненти переживання, звертаючи увагу на принципову відмінність цих аспектів, що дозволяє перейти від природної до феноменологічної настанови.

«Досвід мене самого» – це потік моєї свідомості, універсальні структури якої роблять досвід трансцендентальною свідомістю. До таких універсальних структур відноситься тимчасовість та ноематико-ноетична єдність свідомості. Тимчасовість досвіду мене самого – це плинно-тимчасове «живе дійсне», в якому я схоплюю самого себе цілком і повністю (з аподиктичною, а не звично адекватною очевидністю), але воно, проте, залишається анонімним плином мого життя, оскільки «я не можу побачити й охопити себе самого, тому що сам є потоком моїх дій, тому що є самим охоплюючим поглядом» [46, с. 174].

Е. Гусерль міркує таким чином: «Будь-яке інтенційне переживання завдяки своїм ноетичним моментам є саме ноетичним переживанням; це значить, що його сутність полягає в тому, щоб приховувати в собі дещо на кшталт «сенсу», приховувати в собі навіть багатогранний сенс і потім, на основі такого надання сенсу, здійснювати інші звершення, які завдяки цьому і робляться «осмисленими» [46, с. 197]. Прикладом такого ноетичного моменту за Гусерлем є спрямованість погляду чистого «Я» на той предмет, який завдяки наділенню певним сенсом мається на увазі, а потім – його схоплення та

фіксація в той час, коли погляд уже звернувся до інших предметів, що вступили в його поле сприйняття. Сюди ж можна віднести й діяльність експлікування, взаємного схоплення, прийняття багатоманітних позицій віри, передбачення, поцінювання і т. ін. Кожне сприйняття володіє своєю ноємою, на нищому щаблі – сенсом – тобто тим, що сприймається як таке.

Ноематичний корелят, який в даному випадку Гусерль ототожнює з сенсом, слід розуміти як іманентно схоплений в переживанні сприйняття, судження, задоволення, тобто так, як він пропонується нам власне переживанням. Для прояснення даної ситуації філософ наводить чи не найвідоміший приклад з «Ідей»: «Уявімо, що ми з задоволенням дивимося в садку на квітучу яблуню, на свіжу зелень трави і т. ін. Очевидно, що сприйняття і поєднане з ним задоволення – не є тим же, що сприймається і спричиняє насолоду» [46, с. 199]. Аналізуючи акт споглядання, феноменолог не переймається тим, чи йому щось відповідає в «самій» дійсності, він нічого не стверджує відносно буття чи небуття речі, що сприймається, а звертає увагу на те, що й після феноменологічної редукції все залишається, так би мовити, як було. Отже, феноменологічний аналіз передбачає занурення у проблематику сутності, того, чим є те, що сприймається як таке, які сутнісні моменти приховує воно в собі самому, в якості конкретної ноєми.

Досліджуючи структуру інтенційного акту, Гусерль також звертає увагу на атенційні зсуви, які хоча вже передбачають існування ноетичного ядра і його характерних невід'ємних різноманітних аспектів, самі по собі не змінюють відповідне ноематичне наповнення і при цьому, що важливо, все ж таки модифікують переживання в цілому як з ноетичного, так і з ноематичного боку. Як зазначає з цього приводу Гусерль: «В межах даного сукупного поля потенційних ноєз і відповідних ноетичних об'єктів ми то кидаємо погляд на деяке ціле, наприклад, на дерево, що є перцептивно наявним, то на окремі його частини і моменти, то на якусь річ, що знаходиться поблизу, то на якийсь складний взаємозв'язок або подію. Раптом ми звертаємо увагу на об'єкт пригадування, який несподівано «приходить на думку», – замість того, щоб

слідувати ноєзі сприйняття, яка в цілісному, хоча і різноманітно поділеному континуумі конститує для нас постійно плинний світ речей. Наш погляд за посередництвом ноєзи згадування переходить у світ спогадів, блукає в ньому або ж переходить потім до спогадів інших ступенів, в чисто фантастичні світи і т. ін.» [46, с. 205].

Загалом у феноменологічному аналізі свідомості можна виокремити принаймні чотири провідні функції інтенційності, як це зробив С. Кошарний: об'єктивуючу, ідентифікуючу, пов'язуючу і конститутивну. На його погляд, об'єктивуюча функція інтенційності полягає в тому, що вона надсилає феноменальні дані, які є інтегральними складниками течії свідомості, до «інтенційних предметів». Вони, зазвичай, доступні лише за допомогою гілетичних (чуттєвих) даностей, і ця функція інтенції передбачає їхнє співвіднесення з предметом, який сам не виступає частиною інтенційного акту.

Не менш важливою є ідентифікуюча функція інтенційності, що полягає в закріпленні розмаїття послідовних гілетичних даних за одними й тими самими предметними відповідниками або полюсами значення. Без цієї властивості суб'єкт мав би строкате і внутрішньо не пов'язане між собою розмаїття сприйнятого, послідовний перебіг сприйнять, схожих між собою, але ніколи не тотожних (тобто таких, що стосуються одного й того самого предмету). У даному випадку інтенція виконує функцію синтезу та ідентифікації усвідомлюваного, завдяки якій різні аспекти, вигляди, перспективні відтінки сприйняття й темпоральні стадії усвідомлення переживання предмета поєднуються в єдине ціле, інтегруються в ідентичне смислове ядро, зосереджуючись у самототожному предметному смислі (про що вже зазначалося вище).

При цьому ми розуміємо, що кожний аспект ідентичного предмета відсилає до співвідносних із ним сторін, що й утворюють, так би мовити, смисловий горизонт цього предмета. Скажімо, у візуальному сприйнятті чогось фронтальний вигляд передньої сторони предмета відсилає до його заднього плану, крім якого є ще верх і низ, що узгоджуються завдяки інтенційності в

певну цілісність. Таким чином започатковується процес небезпідставних очікувань для подальших інтенційних переживань, які можуть здійснитися чи не здійснитися у майбутньому розвитку нашого досвіду, але які недвозначно намічаються в актуально даному.

Отже, Гусерль визнає необхідність розмежовувати інтенційні акти, розрізняти їх, характеризуючи два різні способи відношення висловлювання до того предметного значення, яке мається в ньому на увазі, а також провести межі в цих актах між простими інтенціями значення та їхнім споглядальним виконанням (сміслодійсненням) У першому випадку йдеться про ті акти переживання чогось, які так би мовити, сліпо відсилають до інтенційних предметів, коли ми їх просто мислимо і не маємо чіткого уявлення про те, на що ж вони схожі, який мають вигляд. У другому випадку маємо справу з актами інтенційних переживань, що сповнюють порожні сигнітивні форми таких інтенцій споглядальним змістом, як це відбувається, скажімо, в уявленні, фантазії чи в тому ж таки сприйнятті. Як зазначає дослідник Гусерля С. Кошарний: «...Перша група інтенцій, тобто просто «сигнітивні» або «символічні» інтенції, завжди відсилають до дещо інших інтенцій другої групи – до актів, що здійснюють значення, як до свого власного смислу чи власного призначення» [81, с. 49].

Міркування Гусерля про інтенцію та інтенційність свідомості можна підсумувати шляхом опису якогось компонента будь-якого свідомого акту, відповідального не лише за відсилання до інтенційованого предмета, а й за витлумачення чи розкриття смислу наперед даних сировинних матеріалів. Отже, результатом інтенційного аналізу процесів нашого світоусвідомлення завжди є з'ясування смислової картини світу, смислової будови дійсності, розкриття предметних значень буття – емпіричних явищ повсякденного життя чи теоретичних ідеалізацій та концептуальних абстракцій науки, матеріальних речей чи логічних законів та категоріальних сутностей мислення, засад теорії пізнання чи взаємозв'язків культурних явищ.

Проблема феноменологічного розуміння досвіду перехреснується у фундатора феноменології з темою Іншого, яка займає надзвичайно важливу роль в сучасній феноменології. Для Е. Гусерля вона не лише фігурувала у якості контраргументу стосовно закидів у соліпсизмі, а і ознаменувала новий, дещо відмінний від «Ідей» підхід та, відповідно, перехід від статичної (аналізу структури інтенційного акту) до динамічної феноменології, а, отже, до проблематики Життєсвіту, історичності та фактичності досвіду. Не зважаючи на те, що всі зазначені проблеми були розроблені Гусерлем в його найбільш пізніх працях: «Криза європейський наук та трансцендентальна феноменологія» та «Досвід і судження», тим не менш, проблема Іншого та Досвіду Чужого, що послужила поштовхом для Мерло-Понті, Сартра, Вальденфельса, Щюца та багатьох інших філософів, була порушена у відомій П'ятій картезіанській медитації: «...Я пізнаю в досвіді світ разом з сущими в ньому «іншими» і, відповідно сенсу цього досвіду, не в якості, так би мовити, мого власного синтетичного продукту, але як чужий по відношенню до мене інтерсуб'єктивний світ, існуючий для кожного і доступний для кожного у своїх об'єктах» [46, с. 89].

Гусерля передусім цікавить, чи відрізняється даність Іншого Я від способу даності предметів, адже alter Ego виявляється в межах імпліцитної та експліцитної інтенційності на ґрунті мого трансцендентального Ego там же і таким же чином, як і звичайні предмети. З приводу цього він зазначає: «Наприклад, в досвіді я пізнаю «інших» як дійсно сущих, в мінливих несуперечливих різноманітностях досвіду і пізнаю їх з одного боку, як об'єкти світу. При цьому вони виступають не просто як природні фізичні речі, хоча, в деякому відношенні, і як такі також. Адже вони пізнаються в досвіді і як ті, що керують за посередництвом психіки підлаштованими під них природними тілами... З іншого боку, я в той же час пізнаю їх в досвіді як співвіднесені з цим світом суб'єкти, як суб'єкти, що пізнають в досвіді цей світ, причому той самий світ, що пізнаю я сам і які пізнають при цьому мене як такого, що пізнає цей світ і сущих в ньому «інших» [46, с. 32].

Проте, ким виступає цей Інший, і чи взагалі містять в собі Природа та Світ, що конститууються в Ego, об'єктивність? Відповідно до Гусерля, спосіб даності Іншого слід розглядати як сенс «узгодженого досвіду Чужого», і який конститується не лише в певних інтенційностях, але і в синтезах, мотиваціях.

Отже, послуговуючись вищезгаданими властивостям інтенційність, синтез, мотивації, можна зробити висновок, що у «сенса Іншого» є як схожість з даністю предмета, так і відмінності. Передусім, – це психофізичне володарювання в природному тілі, що належить Іншому, а також те, що він є схожим на мене в актах пізнання та рефлексії. Виникає інше питання: чи може Інший або alter Ego бути мені даним таким же чином, яким я даний сам собі? Адже, сказавши, що Інший є дійсно суцим, Гусерль вже наділив його певним буттям, подібно до того, як наділив буттям власне «Я».

Ця проблема відсилає нас знову до «Ідей», де мова йшла про те, що у пізнанні речей така їхня безпосередня даність є метою і в принципі досяжною, хоча і ніколи абсолютно (проте, у певному ракурсі). Її досягнення є досягненням істини, що характеризується Гусерлем як очевидність. Що ж стосується інших Я, то alter Ego не досягне способом безпосередньої чи оригінальної самоданості (що спрацьовує при внутрішньому досвіді чи самосприйнятті). Важливим моментом розуміння alter Ego є те що Гусерль підкреслює його роль як «суб'єкта цього світу». Отже, сам світ розкривається разом з поняттям Інших, він не є наперед визначеним, а відкривається у процесі пізнання, що завжди недовершене, мотивує до подальших прояснень. При чому світ інших Я відрізняється від світу предметів.

Гусерль наголошує на тому, що апперцепція не є висновком у міркуванні за аналогією і взагалі не є мисленнєвим актом, проте, вона інтенційно відсилає нас при сприйнятті конкретного предмета до первинного установлюючого акту, в якому був вперше сконституований предмет, що володіє схожим сенсом. На погляд Гусерля, навіть невідомі нам речі цього світу є в цілому відомими у тому, що стосується їхнього типу: «Ми вже бачили раніше дещо подібне, хоча і

не саме цю річ, що знаходиться Тут. Таким чином будь-який повсякденний досвід приховує в своєму допредикативному сприйнятті предмета, як такого, що володіє подібним сенсом, фундоване на аналогії перенесення первинно встановленого предметного сенсу на новий випадок. До того ж, світу досвіду належать об'єкти з духовними предикатами, які відповідно власному походженню і сенсу відсилають нас до суб'єктів, і найчастіше до «інших» суб'єктів та їхньої активно конститутивної інтенційності: такими виступають всі об'єкти культури (книги, всі можливі прилади та механізми і т ін.), які разом з тим, однак, містять в собі сенс досвіду цього існування для кожного» [48, с.43].

Таким чином з даних міркувань випливає цікава думка про подвійність міжсуб'єктного світу, який, з одного боку, для кожного виступає своїм як світ власного суб'єктивно-релятивного досвіду, з іншого боку, існує по відношенні до всіх суб'єктів пізнання в досвіді та їхніх феноменів світу. За Гусерлем, Інші Я дійсно об'єднані певним світом, але він не просто «є сушим в собі», а отримує своє буття як простір між мною та Іншим, тобто, – це простір нашої тілесної та духовної взаємодії. Саме в п'ятій медитації у Гусерля з'являється проблематика тілесної інтенційності, що виявляє себе у модусах «Я можу» та «Я роблю»): простір, який ніколи не є завершеним і завжди визначається знову, виходячи з характеру цієї взаємодії.

Щоб прояснити дану тезу, слід провести деякі узагальнення. Передусім, Інший – це необхідна умова існування світу і це факт, з якого слід виходити. Інший не веде мене до самого себе (як це було, наприклад, у Гегеля) і не є однією зі сторін чи проявів вже заданого і завжди вже наявного буття світу (що властиво філософії Платона). Інший не визначається таким же чином, як Я, але в той же час, як зазначає Гусерль: «...Інший вказує на мене самого; Інший є моє власне відображення, і в той же час не являється таким, це – мій власний аналог, і, знову ж таки, аналог не у звичайному сенсі слова» [48, с. 69].

У філософії Гусерля фігурує поняття «досвіду Чужого». Що він собою являє? Справа в тому, що на базі інтерсуб'єктивності розрізняється своя та



чужа культури. Основною характеристикою досвіду Чужого він називає те, що цей досвід не є своїм власним синтетичним продуктом, тобто, не належить до сфери активності власного Я. Найважливішою рисою Чужого він вважає неможливість його прямої данності. А зрозуміти і пізнати культуру іншого суб'єкта можна лише через досвід Іншого. Це ті смислові навантаження, які дає світові інший, які сформовані в певний час, в певному місці, за певних обставин, які вплинули на формування його внутрішнього світу, його культури. І для того, щоб зрозуміти Іншого, ми маємо поглянути на його минуле.

Таким чином для Гусерля Чужий виступає як нескінченно Інший, оскільки ніяке збагачення зовнішнього споглядання не може показати мені суб'єктивний бік його переживань – як вони переживаються ним. Ці переживання ніколи не будуть доступними мені в оригінальному вигляді. Гусерль пише про те, що Інший лежить в структурності «переживання чужого». Взагалі, життєвий світ, в якому здійснюються наші думки, почуття, розмови, розділений на рідний і чужий світи. Коли Гусерль вводить поняття «чужий», то цим він хоче підкреслити справжню інакшість Іншого та його світу. Тобто, він – не просто інший, тому що в іншому можна знайти спільні риси, він є чужим, зовсім від мене відмінним. Звідси виникають такі поняття, як «досвід мене самого» та «досвід чужого». Йдеться про мою самість і про те, що є чужим для моєї самості, риси, які не інші, а незрозумілі і темні. Мислитель хоче підкреслити інакшість Іншого і його світу. Він не просто Інший, бо в Іншому можна знайти спільні риси, а Чужий, зовсім від мене відмінний.

Е. Гусерль розрізняє відносні і радикальні форми чужинності: з релятивною чужинністю ми зіштовхуємось кожен день, адже в нашому власному життєвому, мовному і культурному просторі утримується багато такого, що може бути пізнане з використанням енциклопедій, підручників. У випадку радикальної чужинності ми повинні переступати межу невідомого, щоб доторкнутися до чужого; осягнути чуже – означає бути готовим до того, щоб радикально змінити своє попереднє життя. Я пізнаю світ разом з Іншими і у відповідності смислу пізнання, як той, що є чужим для мене,

інтерсуб'єктивний, для кожного тут-сущий, для кожного досяжний в його власних предметах світ. Тобто, за Е. Гусерлем, моє Я, що являє собою психофізичну єдність мого тіла і моєї психіки, зустрічає у сфері Чужого інші психофізичні структури, які відрізняються від моєї, але подібні до неї. «Я» не може сприймати інші психофізичні структури так само як і свою, оскільки вони відкриті їй не з середини, а лише ззовні і лише в своїй тілесній данності.

За Гусерлем, досвід Чужого виявляється варіацією досвіду себе. Це двозначне зведення досвіду Чужого до досвіду себе безпосередньо впливає на відносини між своєю та чужою культурами, тому Гусерль послідовно розглядає досвід чужої культури як різновид досвіду Чужого. Гусерль не задовольняється аналізом ізольованих одиничних досвідів Чужого. Як будь-який досвід, досвід Чужого вказує на щось поза собою, він укорінений в горизонтах досвіду світу. Так само, як всеосяжний горизонт спільного життєсвіту поділяється на Свій та Чужий світи або, як говорить Гусерль, на рідний світ і чужий світ, або на близький світ і далекий світ, так відповідно до цього можна розрізнити дві форми чужості, чужість всередині рідного світу, яка належить до його внутрішнього горизонту, і чужість поза рідним світом, яка належить до його зовнішнього горизонту.

Таким чином, розрізнення життєсвіту на рідний світ і чужий світ запропонував саме Гусерль. І це розрізнення починається не з чужої мови. Воно відбувається вже при візуальному контакті. Досвід Чужого – це не акт, який ми можемо приписати собі, він складається з одиничних подій, які випереджають наші інтенції, перекреслюють їх, відхиляються від них, перевищують їх і тому розривають коло уособлення та узагальнення, поділу та поєднання. На думку Гусерля: «На Чуже не можна відповісти як на якесь конкретне питання і воно не може бути розв'язаним, як якась конкретна проблема. Це протистояння із Чужим не виключає концепції та інтерпретації Чужого, але воно передує їм усім і виходить за межі їх усіх» [50, с. 68].

На розвиток феноменологічного розуміння досвіду вплинула суперечка між Е. Гусерлем та Р. Інгарденом, яка точилася навколо ідеалізму та реалізму,

йшлося про питання, чи відповідає або ж не відповідає конституція смислу реальних та ідеальних предметів їхній «буттєвій автономії». Суперечку підживлювало те, що Гусерль ніколи не давав повністю проясненого поняття конституції. Б. Вальденфельс вважав, що Гусерль намагався погасити суперечку, змінюючи позиції, та Інгарден наполягав на визначальній самостійності речей, якої він дотримувався аж до чуттєвого матеріалу; наслідком цього був різкий розподіл між онтологією та теорією пізнання. Інгарден показав себе представником «онтологічної» або «реалістичної» феноменології, яка знайшла свій систематизований вираз у великому творі «Суперечка про існування світу» [26, с. 129]

Ще одним представником сучасної феноменології, у вченні якого проблема досвіду тілесності займає домінуюче місце є Б. Вальденфельс. Він виокремлює чотири специфічні характеристики тілесності:

1) перманентність – моє тіло завжди тут. Я не можу позбутися або втратити його. Воно є постійною, неодмінною данністю мого досвіду самого себе і світу;

2) подвійне відчуття (тут Вальденфельс йде слідом за Гусерлем і Мерло-Понті і це положення є предметом критики Сартра) – я відчуваю світ завдяки своєму тілу, але водночас я можу відчувати і власне тіло як елемент світу;

3) афективність тілесного досвіду свідчить про те, що тіло не може розглядатися як механізм, у якому певні зовнішні стимули викликають відповідні реакції, які можуть спричинити зміни у самому тілі та у зовнішньому середовищі. Саме через афективність свого досвіду живе тіло відрізняється від фізичної речі, яка може зазнати ушкодження, але не може пережити афект болю;

4) кінестетичне відчуття. Четвертий аспект, який відзначає тіло як річ особливого виду, це кінестетичне відчуття, або кінестеза. Кінестеза означає рух, а естеза означає відчуття, сприйняття. Дослівно кінестеза означає «сприйняття руху». Отже у понятті досвід тіла рух поєднується із відчуттям. Досліджуючи філософські погляди Гусерля, Мерло-Понті, Вальденфельс

переймає ідею подвійного відчуття (як було вже зазначено) та розглядає респонзивність як підхід до розуміння досвіду.

Виходячи з феноменології Е. Гусерля Б. Вальденфельс пропонує свій варіант «філософії досвіду», яка так називається тому, що саме досвід повинен відігравати вирішальну роль для філософського, так і для будь-якого наукового дослідження. Те, з чим, на думку Вальденфельса, з самого початку зіштовхується будь-яке дослідження, характеризується мінімальною структурою визначеності та відомості; воно є «чимось, що вимагає певного місця в межах нашого досвіду, інакше воно не було б опитуване» [28, с. 81]. Згідно Вальденфельсу, досвід не привноситься ззовні, а «скоріше, чуттєво дане саме розв'язує рух, який потім виходить за межі чуттєво даного». Ми маємо справу, таким чином, з «відкритою діалектикою досвіду», коли чуттєво дане саме задає нам структуру та правила його визначення, з іншої сторони, ці правила ніколи не можуть бути дані раз і назавжди, з огляду на нашу тілесну і мовну мінливість. Досвід в такому випадку виявляється сферою імпліцитного розуму, в «якій реальність та ідеальність пронизують одна одну, не співпадаючи повністю між собою» [28, с. 93].

У феноменологічному рухові, як відзначає Г. Шпігельберг у своїй великій праці з такою же назвою, ставляться, поряд з Гусерлем, такі провідні фігури, як Гайдеггер і Шелер. Сюди ж відноситься великий ряд французьких феноменологів, що починається Сартром і Мерло-Понті й закінчується сучасниками Левінасом, Рікером і Деррідою. На закінчення необхідно згадати східноєвропейське коло феноменологів, що утворилося навколо Інгардена, Шлета й Паточки.

Сама річ – для Гусерля був важливим саме цей ракурс розуміння досвіду. Відомий пароль «Назад до самих речей!» залишається повсякденною самозрозумілістю, якщо разом із цим паролем не обговорюється статус «самих речей». «Назад» сповіщає рух у зворотному напрямку». Ми робимо крок назад, як це рекомендує в тому числі й Гайдеггер, коли при розгляді картини відступаємо назад, щоб отримати огляд. Гусерль у «Введенні до Логічних досліджень» говорить про зигзагоподібний рух [46, с. 125], що феноменолог не може покладатися на стійкі слова й поняття, не підкоривши при цьому «самі

речі» далеким для них законам. В Ідеях І Гуссерль формулює свій відомий «принцип всіх принципів». Необхідне повернення до «самих речей» указує на деструктивний і конструктивний аспекти.

Б. Вальденфельс виділяє деструктивний аспект розуміння досвіду, який заперечує натуралізм, техніцизм, історизм системного мислення та конструктивний аспект, тобто самі речі, емпірія замість емпіризму, опис замість пояснення.

Деструктивний аспект означає «скасування» забобонів, що всі припущення, які не були отримані з погляду на самі речі, перевіряються на речах. Гайдеггерівська «деструкція» західноєвропейської метафізики, що обіцяє визволити її основи, як і «реконструкція» Дерріди, що намагається визволити в класичних текстах недвозначний рух мови, наслідує цю лінію.

На першому місці у критиці досвіду стоїть натуралізм, що може бути визначений як філософська деформація природознавства. Спорідненим натуралізму є техніцизм, що сьогодні усе більше приймає форму Techno-Science. У цьому випадку Гуссерль критикує те, що значення перетворюються в суто «ігрові значення» [46, с. 245] тобто коли вони редукуються до чисто синтаксичних правил і логічних вираховань. Гуссерль, для якого формальна логіка була чим завгодно, тільки не далекою сферою, наполягав, подібно Фреге, на тому, що в її випадку мова усе ще йде про можливу істину, а не про голі правила гри.

Наступний етап критики – історизм, який можна розглядати як філософську деформацію гуманітарних наук. Тут самі речі заміщаються історичними утвореннями.

І, нарешті, останнім контрагентом є системне мислення, що у часи Гуссерля підтримувалося школами неокантіанства. Подібно до свого вчителя Brentano, Гуссерль виступає проти «філософської зверхності». Він висловлюється проти наслідування перспектив і точок зору, які не виведені із самого досвіду.

Кантівське питання: «Як можливі судження досвіду?» – переноситься в

сферу самого досвіду, у якій раніше всього виявляється щось, що повинно бути зрозумілим й оціненим. Коли Гусерль посилається на «філософію як строгу науку», то він не має на увазі наявні науки, а говорить про речовинну строгість, що внутрішньо властива науковому дослідженню. Так, він приходять до максими: «Спонування до дослідження повинно виходити не від філософів а від самих речей і проблем» [45, с. 92].

Зворотнім боком деструкції є побудова, «конституція» досвіду, як це називається професійною мовою. Феноменологія виходить із самих речей. У сфері образотворчого мистецтва в часи Гусерля говорилося про нову речовинність, спрямовану проти надлишку літературних символів, історичних цитат і орнаментів, що буйно розростаються.

Спосіб виявлення, що відповідає живому процесу досвіду, – це опис, зрозумілий не як формальна інвентаризація «фактів свідомості», а як розгортання змісту. Вдалиий опис виявляє щось за допомогою слів, він дозволяє нам побачити те, що б ми без нього побачити не змогли. Цим феноменологія нагадує літературу й поезію, як це все знову й знову підкреслюється насамперед Мерло-Понті. Протилежністю опису є пояснення, що у всякому значенні, постійно припускає щось, що повинно бути пояснене.

Як зазначає Б. Вальденфельс, у Е. Гусерля в основі структури досвіду знаходиться інтенціональність. Ідею інтенціональності, чия мовна й ідейна передісторія сходить до Августина й середньовічної філософії, Гусерль запозичив у Brentano, але зробив це на свій особливий манер. У нього йдеться про те, щоб перебороти новочасовий дуалізм внутрішньої, психічної зовнішньої й фізичної реальностей. При цьому для Гусерля сприйняття діє в якості першомодусу, що передбачається в різних модифікаціях як вихідна точка. Таке сприйняття чистого першомодусу, що передує всім іншим модусам, веде, однак, до проблем, які дають про себе знати пізніше, насамперед у вченні про час.

За Гусерлем, ми живемо в актах, котрі тільки *post factum* – в результаті рефлексії та феноменологічного опису – стають актами пізнання. Досвід

виступає, таким чином, формою висхідного сенсоутворення у тому розумінні, що в ньому ми орієнтуємось на сенс, який є сенсом чогось, що поза нами, і водночас, що є в нас самих (сенс переживання є одночасно сенсом, що переживається в ньому) [153, с. 13]. Поняття інтенціональності стає фундаментом суб'єкт-об'єктного структування пізнання, воно демонструє стан між можливим суб'єктом та об'єктом, виражає вихідний зв'язок між ними як установку на розуміння та надання сенсу цьому світу. Саме таке розуміння досвіду дозволяє М. Мерло-Понті говорити про «вихідний досвід світу», як першоформу знання. Саме з цього досвіду пізнання черпає свої імпульси, і саме до нього пізнання повинно звертатись для отримання ґрунту, з якого виростуть всі його цілі та задачі. Знову відтворити досвід речей означає, таким чином, одночасно брати до уваги різноманіття досвіду. Виходячи з такого цілісного розгляду можна зробити висновок, що феноменологія справляється зі своїм завданням, коли вона постійно паралельно міркує над цим розходженням між що і як. Зміст речі й підхід до неї нерозривно пов'язані один з одним. Таким чином, феноменологія відділяється від всіх різновидів суб'єктивізму й об'єктивізму, які за допомогою випинання то одного, то іншого аспекту згладжують напругу між що і як. «Сприймати по-іншому означає сприймати інше», – так лапідарно говорить при цьому Левінас. У феноменології йдеться не просто про нові змісти досвіду, але про нову установку на речі.

Б. Вальденфельс є прихильником тієї позиції, яку рекомендували Е. Гусерль та М. Гайдеггер: про «шляхи» повернення грецькому слову *μέθοδος* його первинного значення. «Необхідний шлях», який веде у сферу досвіду, тому що досвід є чимось таким, що ми знаємо, але не розуміємо в його власному значенні. Це має відношення до знайомої всім події народження, що втрачає свою простоту, коли ми її категорично описуємо.

Спосіб, у який відкривається погляду «природний», тобто спонтанно здійснений досвід як такий, Гусерль називає наскрізь штучним і «протиприродним» [50, с. 64]. Від усього лише функціонування досвіду, не без нашої участі, але все-таки за допомогою нашої дії, ми переходимо до

тематизації, яка у випадку необхідності продовжується в рамках проблематизації.

Гусерль виділяє дві форми редукції: ейдетичну, ключовими поняттями якої є структура, загальний гештальт та ейдос, а також трансцендентально-феноменологічну редукцію з трактуванням тематизації самої наявності (Dass) диференції – «дещо як дещо» та природної й трансцендентальної установки.

У рамках цієї першої форми редукції йдеться про відмінність між досвідною установкою й установкою на загальне в досвіді. Загальність присутня в досвіді, як фігури присутні в інкрустації, вона дає фігурам певну фізіогноміку. Вислів «ейдетична редукція» указує на платонівський ейдос, досвідно пізнаваний основний гештальт, що відфільтровується за допомогою варіювання фактичних текстів досвіду як інваріантів. Інваріант – це структура, що переживає всілякі варіації. Спосіб варіювання Гусерль копіює з математики, до способів варіювання якої він звернувся вже дуже давно.

Метод ейдетичної редукції виявляє подібність зі структуралізмом, що практикувався Леві-Стросом, він має, однак, родинні риси із правилами мови й поведінки, які були досліджені Вітгенштейном. Виникає питання, чи є одна єдина інваріантна точка зору, або будь-яка точка зору є можливою при відборі й визначається випадково. В останньому випадку ми постійно маємо справу з варіюванням структур, що опирається на відносні, але непереборні відмінності, як, наприклад, відмінність між фігурою й тлом, що гештальт-теоретиками зараховується до елементарного змісту досвіду. Пізній Мерло-Понті говорить внаслідок цього про «поліморфізм буття». Йому відповідає історизація структурної події, що не може бути спрямована однозначним і єдиним шляхом телеології. Гусерль сам говорив про «історичне Аргіогі» [50, с. 145], що приймає набагато більш радикальні форми в рамках епістемі (epistemai) Фуко.

Трансцендентально-феноменологічна редукція стає зрозумілою з сигніфікативного розмежування «чогось як чогось». У цьому випадку тематизується що Dass є фактичним виявленням цієї відмінності. При цьому йдеться про основний факт або основну подію самого досвіду: мається на увазі



зміст, світ, буття або порядок. Ця основна подія ховається спочатку у вірі в існування світу. Світ, на який спрямована ця віра, не можна плутати із зосередженням всіх речей (*omnitudo realitatis*), світ, скоріше, необхідно розуміти на основі інтенційності як олюднення всіх значеннєвих відсилань. Світ не є Чимось, він діє як ґрунт, з якого виникають всі рухи змісту, і як відкритий обрій, до якого вони рухаються.

Відмінність, що виявляється тут, не встановлює розділової лінії між внутрішнім і зовнішнім світом. У випадку феноменологічної редукції йдеться не про протиставлення внутрішнього й зовнішнього світів, а про розходження між природною установкою, спрямованою на щось у світі, і трансцендентальною установкою, націленою на протікання досвіду й відданість світу як такому. Певним чином тут повторюється початок філософії, що, відповідно до Платона й Аристотеля, починається з подиву, з подиву тим, що речі є такими, якою є їхня суть. Для сучасного філософа виникає крім того здогад, що речі могли б існувати інакше, ніж вони існують, – те, що ми називаємо випадковістю. Феноменологічна редукція означає, відповідно до цього, не чистий метод, що використовується за власним бажанням.

Розглядаючи виміри досвіду, Б. Вальденфельс зупиняється на різних напрямках, які виявляються в досвіді, що веде до загострення проблеми, що пов'язаної із самим буттям (*Selbstsein*) речей, з першопричинністю досвіду, його початками й цілями. Зокрема він зосереджується на горизонтах та генезисі смислового навантаження в досвіді світу, коли дається більше, аніж потрібно, та потрібно більше, аніж дається.

Розглядаючи тілесний досвід, Б. Вальденфельс зупиняється на розумінні тіла як діяльного тіла. Тілесний досвід переносить нас у час-місце (*Zeit-Ort*), з якого ми довідаємося про світ і нас самих всередині світу. Тіло, як зауважує Сартр, спочатку й найчастіше «мовчазно обходиться стороною». Воно непрямо просить слова в обмеженій перспективі речей, що вказує на наше тілесне місце розташування. У блиску речей відбивається наш власний блиск, у сутінку речей – наша власна темрява. Тіло, яке не перебуває ні праворуч, ні ліворуч, ні вгорі,

ні попереду, ні позаду, не зображує себе ні як чиста дія, ні як чисте страждання, утворює «нульову крапку» Тут і Тепер, до яких прив'язана наша тілесна орієнтація. Ця нульова крапка в той же час присутня у мові як час-місце, у якому перебуває мовець й на яке він указує своїми окказіональними або індексікальними висловлюваннями.

Наступною формою вимірювання досвіду є досвід чужого. Чужість виступає як «доступність попередньо недоступного», переплетіння власного й чужого. Досвід чужого дає світу соціальні обрії й розширює тілесність до соціального виміру. В заслугу Гусерлівській феноменології досвіду ставиться те, що вона постійно враховує невизначеність, далечінь, відсутність і сторонність – і не як явища недостатності, а в якості конститутивних складових частин досвіду. Характер чужого Гусерль визначає парадоксальним чином як «доступність недоступного» [153, с. 9]. Ця неприступність не виключає того, що власне і чуже переходять одне в одне взаємозалежного переплетіння, як це відбувається у випадку обміну поглядами (*Wechselblick*), у єднанні статей або в ході мовного обміну (*Wechselrede*), у якому, згідно Бахтіну, власне слово виступає "напівчужим словом" тому що в ньому постійно присутні чужі інтенції, і яке «рухається в межах між власним і чужим» [153, с. 14]. Однак Гусерль залишає суперечливе уявлення щодо установки на чуже. З одного боку, він наполягає на споконвічному ядрі або основному шарі власного, з іншого – говорить про споконвічне першорозрізнення між Я та Іншим [47, с. 21].

Гусерль розглядає досвід самості як первинний досвід, однак в рамках аналізу часу він відкриває внутрішню чужість, дистанцію мене самого стосовно мене самого. Уже рефлексія виявляється «післявиявленням» [47, с. 24] тобто досвідом, відзначеним категоричним постфактумом (*Nachtraglichkeit*). Але цей постфактум стосується не тільки рефлексії, а властивий також і дорефлексивним переживанням. Те, що у формі чистого сьогодення надає постфактуму форми єдності, може бути взагалі зрозуміле як «ідеальна межа» [47, с. 36]. Те ж саме – це те, до чого ми знову й знову можемо й повинні повертатися Чисте сьогодення виявляється тоді усього лише як химера. Ця

думка отримує подальше поглиблення, коли Мерло-Понті позначає народження як «першоминуле», як «минуле, що ніколи не було сьогоднішнім» і коли Левінас пояснює це першоминуле за допомогою незрозуміло коли розпочатого домагання Іншого, а Дерріда визначає процес змістоутворення за допомогою тимчасового зрушення – *différance*.

Узагальнюючи, можна сказати, як свідчать ці основні виміри досвіду, що самі речі завжди вже пронизані другорядністю, сторонністю й відмінностями. Феноменологія натикається тут на власні межі, і осмислення цих границь утворює вирішальний мотив постгусерлівської феноменології. Парадокс вираження досвіду простежується між голою (*blosser*) репродукцією та чистим виробництвом, між фундаменталізмом та конструктивізмом, або ж функціоналізмом.

Б. Вальденфельс звертається до феноменології як способу дії, як до аналізу й висвітленню досвіду, що вимагає відповідного вираження. Багаторазово цитована й коментована пропозиція з «Картезіанських медитацій» Гусерля звучить так: «Початок є чистий і, так би мовити, ще занурений у німоту досвід, якому тепер потрібно ще змусити без перекручувань виразити в словах свій власний зміст» [47, с. 44]. Тут виявляється парадокс, що плідно був висвітлений Мерло-Понті, і який відіграє значну роль у Фуко в його критиці емпірично-трансцендентального подвоєння людини. Зазначений парадокс дозволяється в тому випадку, коли ми стаємо або на бік досвіду, або на бік висловлювання. У першому екстремальному випадку вираження розглядається як усього лише відтворення, як чиста репродукція того, що як таке вже сказане. Таке висловлювання було б чистим, тому що в ньому відверто висловлюється сама річ і ніщо інше, крім самої речі. Про занурений у німоту досвід більше не могло б бути й мови. Але ця однобічна точка зору не усвідомлює або ж не дооцінює процес заведення про щось мови. Цей процес ніколи повністю не вільний від присилування. Так, Гайдеггер згадує неминуче присилування усякої інтерпретації, яка у тому, що є в тексті, ніколи не знаходить достатнього фундаменту [143, с. 114]. Ми постійно знаходимо підстави для того, що

говоримо, робимо й відчуваємо, але ніколи ці підстави не є достатніми. І навпаки, парадокс розсіюється в тому випадку, коли висловлювання розуміється як чиста творчість, чисте виробництво, за яким не сховано більше нічого, що могло б бути наведене до висловлення власного змісту. Фундаменталізм і тут розбивається об радикальний конструктивізм або фікціоналізм. Діагнози, поставлені Жаном Бодрійяром, дозволяють побачити, як сильно ці дві точки зору уплетені в західні технології. Якщо в першому екстремальному випадку точки зору досвіду зливаються із самою річчю, то в другому вони ззовні переносяться на досвід.

Одним із підходів до раціонального навантаження досвіду Б. Вальденфельс називає респонзивність. Творче вираження досвіду припускає, що сам досвід відкриває певний вид діалогічної структури. Досвід не обмежується тим, що він щось думає або на щось націлений, але відповідаючи на щось, використовує те, що йому зустрічається. Такий досвід пробуджується без загладжування розходження між власними відповідями і чужою претензією. Це розходження Вальденфельс називає респонзивним. Досвід означає тоді перехід від чужого до власного через якийсь поріг. Зняття між власним і чужим сприяє тому, що речі ніколи не знаходять слово повністю, їм постійно є що сказати, ще й інакше, ніж сказане фактично.

Слід підкреслити наступне: досвідом виступає допредикативний і дорефлексивний потік самого життя у світі, котре завжди певним чином є вже зорієнтованим, сповненим тими чи іншими конституційованими сенсами, спрямоване тілесністю чи мовою, напівусвідомленим інтересом чи потребами. Досвід є виміром самого існування, оскільки ми можемо абстрагуватися від знання, яким володіємо, але не можемо абстрагуватись від досвіду, який ми набули [153, с. 119]. Те ж саме зі світом. Ми не в змозі вибирати світ, ми можемо видозмінювати його з середини, змінюючись при цьому самі. Досвід повинен есплікуватись як простір перетинання людського існування й світу, що можливо, але не необхідно, оскільки потрібно затратити певні зусилля для його зберігання, тобто й по зберіганню самих себе та «життєвого світу». Досвід

постає, таким чином, тендітною тканиною самого життя, порушення якої може призвести до негативних наслідків. Пізнання у зверненні до досвіду повинно відкривати світ та існуючого в ньому як різноманіття, посягнути на яке неприродно для самого існування в світі, що стає, однак, очевидним лише в результаті «відкриття» досвіду. І відкривається він також різноманітно: теоретично і практично, етично й естетично.

Таке «відкриття» досвіду і дає право для існування пізнання, тому що саме досвід поєднує повсякденне існування з теоретичним знанням, тобто створює можливість для переходу знання у власний досвід індивіда, що знаменує прирощування цього досвіду, і стає останнім критерієм обґрунтування цього знання. «Досвід, отже, є ґрунтом і одночасно горизонтом пізнання у тому сенсі, що саме з досвіду повсякденного життя зростають спочатку цікавість до пізнання і необхідність в ньому, а потім і його цілі та задачі, горизонтом – тому що пізнання і знання повинні бути, в кінцевому рахунку, орієнтовані на досвід (в плані досвідченості) – і мова тут йдеться про новий образ пізнання. Тому пізнання і повинно експлікувати народжені досвідом орієнтири та цілі, уникаючи криз, які викликають далеко не виключно теоретичні наслідки. Пізнання повинно розуміти себе як таке, що описує досвід світу, задає йому визначені, але ніколи не абсолютні, межі, й не втрачати зв'язок з цим досвідом» [153, с. 122] – зазначає О. Шпарага.

Як влучно з приводу цього Мерло-Понті зазначає: «Я бачу, я відчуваю, і цілком певно, що для того, аби усвідомити, що таке бачити і відчувати, я повинен припинити супроводжувати бачення і відчуття у видимому й чутливому, куди вони впадають, й упорядкувати, не зважаючи на них самих...» [96, с. 38]. Хоча така дорефлексивна «течія» характеризується анонімністю, в ній можна виділити того, хто просто існує, хто певним чином «проекує» самого себе, не завжди здійснюючи це тематизовано і самостійно, а також того, хто співживе при цьому з Іншими, оскільки досвід є досвідом світу (не в тому сенсі, що світ передує цьому досвіду, а в тому, що він від досвіду взагалі є невіддільним).

Тому М. Мерло-Понті неодноразово наголошував про відкритості людини світові: «Світ – це те, що я сприймаю, але його абсолютна близькість, з того моменту, коли її намагаються розглянути і виразити, стає також незбагненною, непоправною відстанню» [101, с. 14].

У праці Мерло-Понті «Видиме і невидиме», він пише: «Дух є тим, хто бачить, але й тим, кого не бачать, тілесна річ – це те, що не може бачити, тіло є і тим, і тим водночас – і тим, що бачить, і тим, кого бачать, і, крім того, як таке, що торкається і відчуває дотик» [103, с. 395]. Отже, тіло не можна розглядати як річ поміж іншими речами. Що, в свою чергу, приводить до «визначення тілесності як форми самоподвоєння» [103, с. 397]. Це означає, на думку Вальденфельса, що те, що відрізняє себе від Іншого, народжується в самому цьому розрізненні. Це також означає: воно завжди вже було і буде залишатися зараженим тим, від чого себе відрізнило. Результатом цього процесу стає відношення до себе, якому внутрішньо властиве позбавлення себе. Це і є основоположним визначенням тіла. Вальденфельс пише: «Тілесне існування означає не просто те, що постійно щось обумовлюється, а те, що я передую самому собі, як в тому випадку, коли я прокидаюся від сну» [28, с. 389].

На думку Вальденфельса, для Мерло-Понті тіло є досвідом посередництва не лише між культурою та природою, але й між власним і чужим. Міжтілесність означає: те, що відбувається між нами, є змістовно більш багатим і заплутаним, ніж те, що приписує собі кожен з нас окремо.

Отже, підсумовуючи все вище сказане, слід зробити певні висновки. Аналіз розвитку проблеми тілесності і місце, яке вона посідає в сучасній феноменологічній філософії дає підстави зосередитись на особливостях феноменологічних концепцій тілесності. Якщо Мерло-Понті наслідує Гусерля в тому сенсі, що приймає ідею подвійного відчуття, а потім йде далі, стверджуючи, що факт тілесності передує факту інтерсуб'єктивних стосунків (з чим погоджується і Вальденфельс), то інакшою є позиція Сартра, який вважає, що ідея подвійного відчуття є хибною, і первинним у сприйнятті, на його

думку, є саме Інший, а тіло Іншого є вже вторинною структурою.

Досвід Іншого є умовою сприйняття досвіду Чужого.

Хто такий Чужий у філософії Вальденфельса? Він вводить Чуже як першопочаткову альтернативу всеохопному смислового цілому, всеохопній нормативності, наскрізні зрозумілості. Чуже приймається в якості невичерпного джерела нового, що перевершує будь-який встановлений порядок, а саме – як те, що поставляє норми, правила. Онтологічна асиметричність чужого і власного вкорінюється в історичності людського буття. За Вальденфельсом, Чуже завжди вже наявне в горизонті досвіду як умова його можливості. Воно домагається, збуджує, непокоїть нас.

Мотив Чужого Вальденфельс відкриває у філософії Гусерля і розуміє його, виходячи з диференціації сфери Я, в якій завжди можна віднайти відношення до самості і до того, що є чужинним самості. Чужинне – це те, що не реалізується в рамках певного обмеженого порядку, що виключене як можливість і являється в цьому сенсі позапорядковим.

Чуже, що проривається у власному походженні, пронизує весь наш досвід. Особлива форма досвіду Чужого походить від загальної чужості самого досвіду. Недоступність Чужого, за Вальденфельсом, можна визначити трьома способами:

- чуже є тим, що відбувається поза межами своєї царини;
- тим, що належить Іншому;
- тим, що має чужий вигляд, є чужорідним.

Вирішальну роль при цьому відіграє тілесне Тут, тобто аспект місця. Чуже не можна помислити без певної форми Деінде [29, с. 123].

В чому полягає відмінність Свого та Чужого за Вальденфельсом?

1) мовне розрізнення. Чуже виявляє три відтінки значення: Чуже позначає місце: Чуже – це те, що лежить поза своєю цариною; Чуже – це те, що належить Іншому; Чуже – це щось іншого роду, тобто чужорідне.

2) визначення місця Чужого відбувається першим. Чуже не означає тільки Інше. Досвід Чужого виникає з обмеження та виокремлення.

3) Чужість не є чимось ще невідомим, що чекає на своє освоєння. Досвід Чужого радше викликає далекість у близькості, відсутність у присутності. У цьому Чуже схоже на минуле, яке можна знайти лише в його впливі або у спогаді і яке, отже, завжди перебуває на дистанції. (Якщо ти щось розумієш, то воно вже не Чуже).

4) Чужість поза нами відповідає первинній Чужості в нас, яка виключає повну присутність себе, повне володіння собою. Вже факт народження, який мовно виблискує в нації, тягне назад до праминулого, яке ми ніколи цілком свідомо не переживали і яке для нас завжди відзначене доповнювальністю, яку ми ніколи не можемо надолужити [29, с. 125].

5) Чужість постає у багатоманітності, яку ніколи не можна повністю огледіти. Те, що Вальденфельс разом з Гусерлем називає життєсвітом, поділяється на такі різні особливі професійні світи, як клініка, суд, школа тощо. Оскільки ніхто не належить водночас до всіх цих світів, то життєсвіт із самого початку поділяється, як говорить Гусерль, на рідний світ і чужий світ.

6) існують різні рівні Чужості: повсякденна або нормальна Чужість (всередині спільного порядку); структурна Чужість (за межами певного порядку) – ця Чужість вводить нас у чужі світи; радикальна форма Чужості (поза будь-яким установленим порядком – ерос, мистецтво, смерть).

7) Чужості притаманна певна амбівалентність. Чуже зустрічає нас водночас як жахливе, загрозливе, але і привабливе. Без цих можливостей жахання досвід Чужого дегенерує.

Чуже – це: те, що відбувається поза своєю цариною і що персоніфікується у формі чужинця; чуже є тим, що належить іншому; Чужим постає щось чужого роду, яке і вважається чужорідним. Отже існує три аспекти: місце, володіння та рід, які відрізняють Чуже від Свого.

Чужий не є просто іншим. Є не Чуже, а радше різні стилі чужості. На думку Вальденфельса, головне питання для Гусерля – це не питання про те, що таке Чуже. Вихідним питанням не є також питання про те, як я пізнаю Чуже. Гусерль наполягає на тому, що чужість визначається через спосіб доступності.



Усе чуже також не може бути відокремлене від способу даності та доступності, а отже від певної уміцвленості. Парадокс гусерлівського визначення Чужого полягає в тому, що доступність виявляється доступністю недоступного. Місце чужого в досвіді є не-місцем. Чуже не просто деінде, воно є цим деінде, а саме – вихідною формою цього деінде. Потрібно зазначити, що Мерло-Понті та Левінас радикалізують мотив тілесної відсутності, причому вони однозначно залучають деінде і відсутність до визначення Іншого та Чужого. Чуже постає як первинно недоступне; воно виступає у специфічний спосіб відсилання, який характеризується одночасним позбавленням зв'язку, що не спирається на фундаменти зв'язку і тому, як запевняє Левінас, вже власне не являє собою зв'язок. Категорія зв'язку належить до згадки про чуже, в якій я повертаюся до себе та до Іншого, а не до первинного досвіду Чужого, в якому постає Інший. На думку Вальденфельса, ми маємо справу з двома типами чужості, так би мовити зі «своєю чужістю» і «чужою чужістю», які можуть виступати незалежно одні від одного.

Досвід Чужого є і залишається формою досвіду, але у парадоксальній формі вихідної недоступності, відсутньої присутності. Я визначає себе через відповідь того, хто відповідає. І саме у події відповіді визначається, чим є Своє і Чуже, тобто це ніколи не визначається повністю. Якщо я можу сказати, що спонукає мене, нас, народ або культуру до вчинку та мовлення, це спонукання вже перетворюється на самоспонукування; воно через це вже є Своїм, яким ми володіємо і яке залишається своїм, хоч би як ми розширювали його в запитуванні та у пошуках. Там, де виникають нові думки, вони не належать ані мені, ані Іншому. Вони виникають між нами. Без цього «між» немає ніякої інтерсуб'єктивності та інтеркультурності. Інакше все зводиться до простого розширення та урізноманітнення Свого, Чуже приречене мовчати. Існує стільки чужостей, пише Вальденфельс, скільки порядків, які відносно осідають у спеціалізованих особливих світах певного життєсвіту або в різних, історично та географічно варіативних культурних життєсвітах.

Отже, Чужий є феноменом, який задає світу соціальні горизонти і розширює тілесність до соціального виміру. Чужинність, за Вальденфельсом, означає, що дещо чи дехто ніколи повністю не знаходиться на своєму місці.

Такого роду чужинність починається не за межами мене самого, а в нас самих у формі як внутрішньосуб'єктивної, так і внутрішньокультурної чужинності. Воно є якраз собою у показуванні себе і не розчиняється у тому, що себе показує. Чуже є викликом, на який ми відповідаємо або хочемо відповісти. Воно зустрічається нам як запрошення, виклик, а зовсім не як те, що використовується лише для пізнання. За Вальденфельсом, Чуже – це завжди певне Чуже, воно ніколи не являється абсолютно і повністю Чужим. Отже, Чужий виступає як поштовх до самореалізації. «Чужий вже своєю присутністю спонукає мене до певної дії. Той, хто відгукується на чуже, не залишається з тим, що він вже мав, а віддячує чужому за відповідь, яка доповнила дещо в ньому самому» [29, с. 142].

Абсолютизація цієї тези мала місце у М. Шелера. Десуб'єктивізація почуттів, у нього призводить до того, що моральний досвід та чужий досвід звільняються від своїх раціоналістичних та емпіричних рамок, а пізнання і хотіння повертаються до відповідних життєвих настанов (М. Шелер).

На думку Вальденфельса, Іншого слід шукати не в часі (традиції, власній біографії тощо), а в просторі, поруч із собою як трансцендентальну умову власного досвіду. Таким чином, Чуже завжди вже наявне в горизонті досвіду як умова його можливості. Воно домагається, збуджує, непокоїть нас.

Крім того, досвід себе самого, як і досвід світу, визначається завжди зовнішніми обмежуючими умовами, які вказують на чужість Я самому собі. Так часовий досвід вказує на факт народження Я. Я, як народжена істота, віднаходить себе завжди вже в певному світі, який вона не створила, але який тим не менш є фундаментальною основою її існування. На чужість Я самому собі вказує і давнє минуле, історична традиція, яка не є чийсь конкретним і, тим більше моїм теперішнім, тому що Я з'являється занадто пізно, щоб

безпосередньо це минуле засвоїти, тоді як воно значною мірою визначає теперішнє існування Я.

На особливу увагу заслуговує співставлення рівнів чужинності Вальденфельса з рівнями трансценденції Шюца. В процесі цього співставлення наочно прослідковується певна схожість цих концепцій. Вальденфельс вважає, що мій світ не є повністю моїм світом, він певною мірою є мені чужим вже від самого мого народження, існують так само паралельні зі мною світи, які є теж чужими для мене.

Шюц пише, що у своєму повсякденному житті людина знаходиться у світі, який не створений нею. Повсякденність – це сфера людського досвіду, що характеризується особливою формою сприйняття й переживання світу, що виникає на основі трудової діяльності [157, с. 84]. Для неї характерний напружено-бадьорий стан свідомості, цілісність особистісної участі у світі, який є сукупністю форм об'єктів, явищ і соціальних взаємодій, що не викликає сумнівів в об'єктивності свого існування.

У підсумку для феноменолога дані досвіду являють собою самоданість об'єкта в досвіді феноменолога. Шюц показав і довів, що найбільш повно й послідовно людська суб'єктивність реалізується у світі повсякденності. Повсякденність – одна зі сфер людського досвіду, що характеризується особливою формою сприйняття й осмислення світу, виникає на основі трудової діяльності.

Він виділяє дві трансценденції: природа і соціум. Природа, на думку Шюца, виходить за рамки моєї реальності, мого повсякденного життя як у просторі так і в часі. Світ Природи існував до нашого народження і продовжить своє існування після нашої смерті. Шюц спирається на ідею американського філософа й психолога У. Джемса щодо існування різноманітних світів досвіду, єдиним критерієм реальності для яких служить психологічна переконаність, віра в їхнє реальне існування. Джемс говорить про світ фізичних об'єктів, світ наукових теорій, світ релігійної віри й т.п. Шюц говорить про ці ж явища, називаючи джемсіівські «світи досвіду» «кінцевими областями значень», яким

люди можуть приписувати властивість реальності. «Ми називаємо кінцевою областю значень, – пише Шюц, – деяку сукупність даних нашого досвіду, якщо всі вони демонструють певний когнітивний стиль і є – відносно до цього стилю – у собі несуперечливими й сумісними один з одним» [157, с. 145].

У просторі світ, який перебуває в нашій реальній досяжності, несе з собою відкриті безмежні горизонти світу, що знаходиться в моїй потенційній досяжності. Соціокультурний світ, за Шюцем, аналогічним чином трансцендує за межі реальності нашого повсякденного життя. «Мое актуальне соціальне середовище завжди співвіднесене з горизонтом потенційних соціальних середовищ, і ми маємо право говорити про трансцендентну нескінченність соціального світу так само, як говоримо про трансцендентну нескінченність світу природного» [157, с. 449].

Світ, у якому ми живемо, – це світ об'єктів з більш-менш певними якостями. Серед цих об'єктів ми рухаємося, випробовуємо їхній опір і можемо на них впливати. Але жоден з них не сприймається нами як ізольований, оскільки споконвічно пов'язаний з попереднім досвідом. Це і є запас наявного знання, що до певного часу сприймається як щось саме собою зрозуміле, хоча в будь-який момент воно й може бути поставлене під сумнів.

Будь-яка інтерпретація світу заснована на попередньому знайомстві з ним – нашому особистому або переданому нам батьками й учителями. Цей «досвід у формі «наявного знання» (knowledge at hand) виступає як схема, з якої ми співвідносимо всі наші сприйняття й переживання» [157, с. 358].

Говорячи специфічною мовою Гусерля, чий аналіз типової будови світу повсякденного життя ми дослідили, риси, що виступають у дійсному сприйнятті об'єкта, апперцептивно переносяться на будь-який інший подібний об'єкт, що сприймається лише в його типовості. Дійсний досвід підтверджує або не підтверджує мої очікування типових відповістей. У випадку підтвердження зміст типу збагачується; при цьому тип розпадається на підтипи. З іншого боку, конкретний реальний об'єкт виявляє свої індивідуальні

характеристики, що виступають, проте, у формі типовості. Саме такий ракурс розуміння досвіду розглядає А. Шюц.

Як було вже зазначено, Вальденфельс виокремлює три види чужості: повсякденна або нормальна чужість (всередині спільного порядку); структурна чужість (за межами певного порядку), яка вводить нас в чужі світи; радикальна форма чужості (ерос, мистецтво, смерть). На думку Шюца, будь-яка людина, що звернулася до потоку своєї свідомості, віднайде у собі певні трансценденції, які він називає малою, середньою та великою. При детальному розгляді прослідковується схожість між позиціями Вальденфельса та Шюца. Шюц пише, що мала трансценденція характеризується тим, що людина наштовхується лише на ті просторові й часові межі свого досвіду і своїх дій, які можуть бути подолані в подальшому досвіді або в подальших діях. Даний рівень трансценденції схожий з першим видом чужості, який виокремлює Вальденфельс – повсякденна або нормальна чужість. Далі Шюц говорить про те, що при переході на інтерсуб'єктивний рівень область трансцендентного, що втручається в іманентний потік переживань, розширюється. Перехід від малої трансценденції до середньої, на його думку, зумовлений фактом неспівпадіння мого досвіду з досвідом Іншого. Я наштовхуюсь у своєму досвіді Іншого на межу моїх власних одиничних досвідів і разом з тим наближуюсь до межі мого досвіду Іншого.

На думку В. Кебуладзе, дослідника феноменологічної філософії, відмінність середньої трансценденції від малої полягає у тому, що в середніх трансценденціях актуальний досвід вказує на дещо інше, що принципово не може бути безпосередньо пережитим. «Трансцендентність на цьому рівні інтерсуб'єктивного досвіду відкривається свідомості і в якості трансценденції свого власного, що здійснюється, відбувається під поглядом іншого досвіду. Мій власний досвід виявляється доступним для мене лише у погляді Іншого. У будь-якому випадку досвід не може бути даним безпосередньо і тому він забарвлюється трансцендентно» [75, с. 36]. Ступінь трансценденції, за Шюцем, зростає при зростанні ступеня анонімності Іншого. Середній рівень

трансценденції Шюца можна порівняти зі структурною чужістю Вальденфельса.

А. Шюц говорить, що, передусім, світ людського індивіда – це першопочатково інтерсуб'єктивний світ культури; мої уявлення про світ – не лише моя особиста справа, вони від самого початку є інтерсуб'єктивними. Він дає визначає досвіду повсякденної свідомості інтерсуб'єктивного світу і називає його *Verstehen* – це не метод, що використовується у суспільних науках, а особлива форма досвіду, у якій повсякденна свідомість одержує знання про соціально-культурний світ [158, с. 24]. Вона не має нічого загального з інтроспекцією; це результат процесів пізнання або окультурення, подібних із повсякденним досвідом так званого природного світу. Більше того, *Verstehen* – це, поза всякими сумнівами, особиста справа спостерігача, що не може бути проконтрольованою за допомогою досвіду інших спостерігачів. Вся дискусія страждає від нездатності провести чітке розмежування між *Verstehen*, як:

- 1) формою досвіду повсякденного пізнання людської поведінки;
- 2) епістемологічною проблемою;
- 3) специфічним методом суспільних наук.

На думку Шюца, повсякденність постає перед нами як смисловий універсум, сукупність значень, які ми маємо інтерпретувати для того, щоб знайти оперття в цьому світі, прийти до згоди з ним. Але ця сукупність значень виникла і продовжує формуватись в людських діях: наших власних і інших людей, сучасників і попередників. Всі об'єкти культури своїм смислом і походженням вказують на діяльність людських суб'єктів. Тому ми завжди відчуваємо історичність культури, зіштовхуючись з нею в різних традиціях. Історичність – осадок діяльності, в якій історія і розкривається для нас. Тому я не можу зрозуміти об'єкт культури, не співвідносячи його з діяльністю, завдяки якій він виник.

### 3.2. Структуралістські стратегії експлікації досвіду

Вивчення структуралістських стратегій експлікації досвіду є для нас пріоритетним не лише тому, що саме тут поняття «досвід» стає концептоутворюючим в межах трансцендентального емпіризму, а ще й тому що структуралізм найбільш наочно демонструє перетворення модерністського філософського дискурсу у постмодерністський, а відповідно трансформація класичного ідеалу раціональності набуває нових модифікацій. Взаємозв'язок цих процесів є метою нашого дослідження. Структуралізм формує критичну позицію не лише щодо класичного ідеалу раціональності, але й до його некласичних конотацій, зокрема щодо феноменологічного концепту. Фундатор постструктуралізму М. Фуко вважає, що «феноменологія скільки завгодно могла вводити в сферу аналізу тіло, сексуальність, смерть, сприйманий світ і т.д., – cogito при цьому як і раніше продовжувало займати центральне положення. Ні наукова раціональність, ні своєрідність наук про життя не здатні були похитнути це його основне значення». Ж. Дельоз звинувачує трансцендентальну філософію від Канта до Гусерля в неспроможності відійти від антропоморфних схем при описові процесу виникнення змісту.

Між тим археолог свідомості, як називають Фуко, не заперечував значення феноменологічної інтерпретації не лише для руху філософського знання, але й для західної цивілізації в цілому, навіть для її політичного виміру: «Прочитання Гусерля є одночасно більш теоретичним, більш уможливленим і більш віддаленим від безпосередніх актуальних політичних запитань. І, однак, саме воно під час війни самим прямим і безпосереднім чином брало участь у боротьбі, так немов би питання про основи раціональності було невіддільним від питання про зовнішні умови її існування. Саме це прочитання Гусерля, знову ж, зіграло вирішальну роль у кризі 60-х років, тому що це було не просто кризою університету, але кризою статусу й ролі знання. І можна запитати себе, чому цей подібний тип рефлексії, наслідуючи свою власну логіку, виявився настільки глибоко пов'язаним із сучасний моментом» [139, с. 78]. Така

постановка проблеми М. Фуко дозволяє прояснити зв'язок цивілізаційних засад раціоналізму як форми прояву волі до влади.

Принциповою в цій ситуації стає і проблема розуміння досвіду: «Не забуваючи про ті розбіжності, які в післявоєнні й у самі останні роки вели до протистояння марксистів і немарксистів, фрейдистів і нефрейдистів, фахівців у приватних дисциплінах і філософів, університетських викладачів і всіх інших, кабінетних теоретиків і політиків, не забуваючи про все це, проте можна було б, як мені здається, відшукати іншу лінію вододілу, що перетинає всі ці опозиції. Лінія ця буде розділяти філософію досвіду, змісту й суб'єкта, з одного боку, і філософію знання, раціональності й поняття – з іншого».

В постструктуралістському розумінні досвіду ключову роль відіграє поняття «трансгресія». Фуко розуміє його як «жест, що звернений на межу». Концепція трансгресії радикально пориває із презумпцією лінійно зрозумілої наступності, відкриваючи (поряд із традиційними можливостями заперечення й твердження в логіці «так» і «ні») – можливість так званого «непозитивного твердження»: як пише Фуко, фактично «йдеться про якесь загальне заперечення, йдеться про твердження, що нічого не стверджує, повністю пориваючи з перехідністю» [138, с. 98]. Новий обрій, що відкривається трансгресивним проривом, є справді новим у тому розумінні, що стосовно попереднього стану не є лінійно «впливаючим» з нього очевидним і єдиним наслідком, – навпаки, новизна в цьому випадку наділяється стосовно всього попереднього статусом і енергією заперечення. Відкритий в такому акті трансгресії обрій визначається іншим постмодерністським філософом М. Бланшо як «можливість, що з'являється після здійснення всіх можливих можливостей, що скидає все попереднє або тихо його усуває» [15, с. 54]. У цій системі відліку Ж. Батай називає цей феномен «краєм можливого», «медитацією», «пекучим досвідом», що «не надає значення встановленим ззовні межам», а М. Бланшо – «досвідом-межею».

За Бланшо: «Ми припускаємо, що людина за своєю суттю є вдоволеною; їй, цій універсальній людині, немає чого більше робити, вона позбавлена



потреб, і навіть якщо в індивідуальному плані вона ще вмирає, то, позбавлена початку, кінця, вона перебуває в спокої в процесі становлення своєї застиглої цілісності. Досвід-межа – це досвід, що підстерігає останню людину, здатну в остаточному підсумку не зупинятися на своїй достатності; цей досвід є бажанням людини, позбавленої бажань, незадоволеністю задоволеного «всім». [9, с. 47] Досвід-межа є досвідом того, що існує поза цілим, коли ціле виключає все існуюче поза ним, досвід того, чого ще потрібно досягти, коли вже все досягнуто, того, що ще потрібно пізнати, коли все пізнано – навіть недоступне, навіть непізнане.

Внутрішній досвід, за Бланшо, свідчить про щось прямо протилежне тому, що нам здається в його свідченні: про рух, що самоспростовує, але походячи від суб'єкта, його ж і спустошує, тому що корениться насамперед у співвідношенні з іншим, рівнозначним всьому співтовариству, що було б нічим, якби не відкривало того, що піддає себе нескінченному відчуженню, і в той же час не прирікало його на невблаганну кінецьність [15, с. 23].

Жорж Батай завжди вважав, що внутрішній досвід був би неможливий, якби він обмежувався тільки однією людиною, здатною нести його значимість, його переваги й збитки: досвід відбувається, продовжуючи наполягати на своїй недосконалоості, лише тоді, коли ним можна поділитися, і в цьому поділі виявляє свої межі, виявляється в цих межах, які йому слід перебороти й за допомогою цього подолання виявити ілюзорність або реальність абсолютності закону, що вислизає від усіх, хто хотів би поділитися ним наодинці. Усе зводиться до єдиного прояву досвіду, до його єдиного змісту: здатності передачі того, що в такий спосіб поповнюється, тому що слід передавати тільки непередаване.

Під внутрішнім досвідом, Батай розумів те, що звичайно називають містичним досвідом: стан екстазу, замилювання, щонайменше, уявного хвилювання. Але йому марився не стільки досвід, якого змушені були дотримуватися дотепер, скільки досвід чистий, вільний від усяких прихильностей, від натяку на будь-яке сповідання.

Досвід – це палке й тужливе поставлення під питання (на випробування) усього, що відомо людині про справу буття. І яке б сприйняття не відвідало людину в цьому запалі, вона не може сказати: «я бачила це», або — «те, що я бачила, воно таке»; вона не може сказати: «я бачила Бога, абсолют або глибину світу»; вона може сказати тільки наступне: «те, що я бачила, ухиляється від розуму», — а Бог, абсолют, основа світу суть ніщо, якщо вони не суть категорії розуму [9, с. 14].

Вираження внутрішнього досвіду повинно якимось чином відповідати його пориву, воно не може бути сухим, упорядкованим словесним викладом. Внутрішній досвід – оскільки принцип його не може полягати ні в догмі (моральний підхід), ні в науці (знання не може бути ні метою, ні початком досвіду), ні в пошуці станів, що приносять користь (естетичний і експериментальний підхід) – не має інших цілей і турбот, крім самого себе. Відкриваючись внутрішньому досвіду, Бланшо виставляє його як цінність і авторитет. Цінність і авторитет мають на увазі суворість методу існування співтовариства.

Принцип: «внутрішній досвід сам собі авторитет» був зруйнований свідомістю. Наважившись рубанути згарячу, людина заново опановує область можливого, причому це не колишня можливість. Необмеженість – ось край можливого. Варто жити досвідом, підступитись до нього нелегко, більше того, якщо підійти до нього ззовні, за допомогою свідомості, не можна не побачити в ньому суму різних операцій – одні з них будуть естетичними, інші моральними, і тоді завдання досвіду повинно вирішуватися заново. Лише зсередини, коли досвід переживається аж до несамовитості, можна поєднати те, що мисляча думка розділяє. Але досвід з'єднує не тільки ці форми – естетичні, розумові, моральні, – він сплавляє воедино різні змісти колишніх досвідів (начебо Бога й страждань Господніх), залишаючи зовні міркування як таке, завдяки якому всі ці об'єкти були роз'єднані (у вигляді відповідей на важкі запитання моралі).

Зрештою, у досвіді досягається сплавлення об'єкта й суб'єкта, оскільки сам він – як незнання – буде суб'єктом, а як невідомість – об'єктом. У досвіді

не може бути обмеженого існування. У досвіді людина нічим не відрізняється від інших людей: у ній губиться те, що вирує в інших. Але настільки простий припис «Стань цим океаном», будучи пов'язаним із крайністю, обертає людину й на велику кількість людей, і на пустелю [9, с. 18].

Якщо брати до уваги німецьке коріння поняття «досвіду», як він постає в книзі Батая, то в пам'яті варто тримати інше його ім'я – «Erfahrung». Саме цим словом користується Гегель для позначення діалектичного руху свідомості в «Феноменології духу». Але якщо для Гегеля «Erfahrung» є, власне кажучи, «діалектичний рух, здійснений свідомістю в самій собі», то для Батая «досвід» є не що інше як сам рух або, точніше, вислизання свідомості поза себе: ковзанням від відомого до невідомого, від внутрішнього до зовнішнього, від життя до смерті й т.п. В «досвіді» Батая, що відштовхується від досвіду («Erfahrung») Гегеля, головою всьому – рух («Fahrung»), причому рух, слід зазначити, досить ризикований, чистий фарт («Fahrt»). Батай називає його «подорожжю на край можливостей людини». «Мені хотілося, щоб досвід вів туди, куди він сам веде, я не хотів вести його до задалегідь визначеної мети. І відразу скажу, що веде він не до гавані (навіпаки, у місця блукання, нісенітниці)» [9, с. 20]. Усякий може відмовитися від такої подорожі, але якщо хтось зважиться на нього, він повинен відкинути існуючі авторитети й цінності, якими обмежується можливе. І оскільки досвід виступає як заперечення інших цінностей і авторитетів, сам він, знаходячи позитивне існування, стає цінністю й авторитетом.

Ж.-П. Сартр допустив помилку, відзначивши, що французьке слово «expérience» підводить письменника, не передаючи всього змісту досвіду – саме в цьому французькому слові просвічується таємна спрямованість думки Батая. Нагадаємо, слідом за Ф. Лаку-Лабартом, що французький іменник «expérience» походить від латинського дієслова «experire» (пробувати, випробувати), у якому просвічується корінь іменника «periculum» (небезпека, ризик, загибель), — звідки й французьке «regil» (загибель), що надає досвіду («expérience») Батая згубного, трагічного авантюрного забарвлення.

«Досвід» не стільки передає нам щось пережите, скільки кличе розділити згубну небезпеку, ті його неможливі можливості, які відкриваються тільки зі смертю [9, с. 35]. Правда, тут необхідне ще одне уточнення: йдеться не про горезвісне буття обличчям до смерті, до якого призивав знаменитий пасаж з «Феноменології духу», справа за більшим, а саме: про буття в смерті, тобто таке буття, у якому смерть, перестаючи бути поза межами, що прикувала до себе погляди молодого Гегеля, а слідом за ним і всіх екзистенціалістів, займає належне місце в самому існуванні, наділяючи його творчою могутністю.

Глибоке розходження між феноменологічним поглядом на смерть і станом смерті у світогляді Батая й близьких йому письменників було схоплене М. Фуко: «По суті, досвід феноменології зводиться до певної манери рефлексивно поглянути на якийсь об'єкт із пережитого, на якусь минушу форму повсякденності – щоб уловити їхні значення. Для Ніцше, Батая, Бланшо, навпаки, досвід виливається в спробу досягти такої точки зору, що була б якнайближче до непережитого. Для чого потрібен максимум напруги й, у той же час – максимум неможливості» [9, с. 36]. Таке визначення завдань досвіду – опинитися якнайближче до непережитого – має на увазі два реєстри творчості: життєвий реєстр, що зобов'язує письменника якщо й не шукати, то, принаймні, не уникати відомих «прикордонних ситуацій», у яких життя стикається зі смертю, і реєстр власне мовний, котрий не те щоб «заднім числом» передає пережите – скоріше, як уже говорилося, веде письмо туди, де для життя не залишається місця.

Категорія «досвіду» грає у творчості Батая провідну роль: його «досвід» розгортається на межах мови й безмовності, теорії й практики, дискурсу й влади, суб'єкта й об'єкта, нормального й патологічного. Досвід – це зіткнення думки з немислимим, життя – з нежиттєвим [9, с. 65]. Інакше кажучи, досвіду в чистому вигляді не існує; потрібно ще мати у своєму розпорядженні умови, без яких він неможливий (навіть у самій своїй неможливості), от для чого й необхідне співтовариство.

Крім того, постмодернізм однозначно зв'язує акт трансгресивного переходу з фігурою «схрещування» різних версій еволюції, що може бути оцінене як аналог біфуркаційного розгалуження. Наприклад, Фуко фіксує трансгресивний досвід як «вибагливе схрещення фігур буття, які поза ним не знають існування» [139, с. 165]. Настільки ж очевидна аналогія між синергетичною ідеєю випадкової флуктуації й постмодерністською ідеєю фундованості трансгресії виключно ігровим («кидання кості») механізмом: як пише Дерріда, саме в ході дослідження трансгресивної філософії «вдалося затвердити правила гри або, скоріше, гру як правило» [57, с. 72]

Постмодернізм постулює, що в момент трансгресивного переходу «на найтоншому зламі лінії миготить відблиск її походження, можливо, також всі тотальності її траєкторії, навіть саме її джерело» [140, с. 69]. Трансгресія є істинний досвід не буття, але становлення: даний поворот (говорячи словами І. Пригожина: «Від існуючого до того, що виникає») фіксується філософією постмодернізму абсолютно експліцитно. Як пише Фуко: «Філософія трансгресії витягає назовні відношення кінечності до буття, цей момент межі, який антропологічна думка із часу Канта позначала лише здалеку, ззовні – мовою діалектики» [139, с. 145]. Рухаючись у площині категорій можливості й дійсності, концепція трансгресії вводить для фіксації свого предмета поняття «неможливості», інтерпретованої – на відміну від класичного філософування – як онтологічна модальність буття. Пов'язаність досвіду трансгресії з «неможливим» взагалі не дозволяє, за оцінкою Ж. Дерріди, інтерпретувати його як досвід стосовно до дійсності: «Те, що намічається як внутрішній досвід, не є досвідом, оскільки не відповідає ніякій присутності, ніякому виконанню, а відповідає лише неможливому, котре «випробовується» ним у муках» [57, с. 147]. Спроба помислити трансгресивний перехід вводить свідомість «в область невірогідності раз у раз ламких достовірностей, де думка відразу губиться, намагаючись їх схопити» [138, с. 124] Очевидно, що в цьому випадку фактично йдеться про те, що сформовані (лінійні) матриці осягнення світу виявляються неспроможними, і під час відсутності адекватної (нелінійної) парадигми

мислення суб'єкт не здатний осмислити ситуацію моментного переходу свого буття в радикально новий й принципово непередбачений стан інакше, ніж як «незнання».

Правомірність такого трактування можна аргументувати фактом, що Бланшо в експліцитній формі порушує питання про статус феномену «незнання» у когнітивних системах, протиставляючи традиційній гносеології нову версію розуміння «незнання» як онтологічно передданого «модусу існування людини». В останньому важко не помітити аналогії з постульованою в синергетиці презумпцією принципової неможливості неімовірнісного прогнозу щодо перспектив еволюційної динаміки в точках біфуркацій. Аналогічну ситуацію трансгресія створює й стосовно мови: оскільки наявні мовні засоби не можуть бути адекватними для вираження трансгресивного досвіду, остільки неминуче те, що Батай називає «замішуванням слова», а Фуко – «непритомністю мовця суб'єкта». На думку Фуко, «трансгресивне ще просто має знайти мову». Намічаючи контури стратегії створення такої мови, він думає, що остання можлива лише як результат внутрішньомовної трансгресії. Трансгресія самої мови за власні межі, що досі мислилися в якості непереборності: «чи не доходить до нас можливість такої думки саме тією мовою, що приховує її як думку, що доводить її до самої неможливості мови? До тієї межі, де ставиться під питання буття мови?».

Таким чином, необхідно «намагатися говорити про цей досвід (досвіді трансгресії), змусити його говорити – у самій порожнині знемоги його мови». Власне, на думку Фуко, неklasична література типу романів де Сада й Батая й моделює ту сферу, де «мова відкриває своє буття в подоланні своїх меж». При цьому Фуко переконливо підкреслює, що постмодерністська концепція трансгресії не є екстравагантною абстрактною конструкцією, але виражає глибинний механізм еволюційного процесу, досі не фіксований традиційним мисленням. Він думає, що «можливо, наступить день і досвід трансгресії виявиться настільки ж вирішальним для нашої культури, настільки ж укоріненим у її ґрунті, як це було в діалектичній думці з досвідом протиріччя»

[139, с. 147].

Відповідно до концепції трансгресії, світ – наявність даного, окреслюючи сферу відомого людині можливого, замикає її у своїх межах, припиняючи для неї будь-яку перспективу новизни. Звичний відрізок історії лише продовжує і множить уже відоме; у цьому контексті трансгресія – це неможливий (якщо залишатися в даній системі відліку) вихід за його межі, прорив того, хто належить наявному, зовні його. Однак «універсальна людина, вічна, увесь час вдосконалювана й увесь час досконала», не може зупинитися на цьому рубежі (Бланшо). Власне, Бланшо й визначає трансгресивний крок саме як «рішення», що «виражає неможливість людини зупинитися – пронизує світ, завершуючи себе в потойбічному, де людина довіряє себе якому-небудь абсолюту (Богові, Буттю, Благу, Вічності), – у всякому разі, зраджуючи собі» [16, с. 65], тобто протиставленням звичним реаліям повсякденного існування. Традиційно досліджуваний містичним богослов'ям феномен одкровення як перетину в принципі непрохідної грані між гірним і долиним виступає очевидною екземпліфікацією феномена трансгресії, що постмодернізм міг би почерпнути з культурної традиції. У цьому плані Батай звертається до аналізу феномена релігійного екстазу (трансгресивного виходу суб'єкта за межі повсякденної психічної «норми») як феноменологічного прояву трансгресивного трансцензусу до Абсолюту.

Значення проблеми досвіду, його принципова позаспрямованість у дискурсі постмодернізму розкривається і в працях іншого постструктураліста Ж. Дельоза. Вихідним пунктом дослідження Дельоз вважає визначення принципів моментів, що конституують «духу часу» («онтологічна різниця», «структуралізм»). Дельоз відзначає: «Всі ці ознаки можуть бути приписані загальним антигегельянським настроям: різниця й повторення зайняли місце тотожного й негативного, тотожності й протиріччя» [56, с. 154]. Так він характеризує власне філософське учнівство в процесі знаходження офіційної філософської освіти, – за Дельозом, «бюрократії чистого розуму», що перебуває «у тіні деспота», тобто держави. Зміст філософування, згідно Дельоза, – вільне

конструювання й подальше оперування поняттями (не тими, що «наперед-дані», «наперед-існують» і припускають власне збагнення за допомогою рефлексії), що позначають те, що ще не ввійшло для людини в об'єктний лад світостворення (чого ще немає «насправді»), але вже здатне виявляти собою фрагмент проблемного поля філософської творчості. Саме в цьому випадку філософ, за Дельозом, виступає «лікарем цивілізації»: він «не винайшов хворобу, він, однак, роз'єднав симптоми, дотепер поєднані, згрупував симптоми, дотепер роз'єднані, – коротше, склав якусь глибоко оригінальну клінічну картину» [56, с. 157]. Суттю філософії, на думку Дельоза, і виступає нетрадиційне, іноді «терористичне», розчленовування образів речей і явищ, що досі трактувалися концептуально цілісними, поряд з винахідництвом різноаспектних образів і змістів речей і явищ, навіть якщо вони ще не стали об'єктами для людини. Головне у філософській творчості, з погляду Дельоза, – знаходження понятійних засобів, що адекватно виражають силове різноманіття й рухливість життя. Стратегію ж філософського подолання парадигм трансценденталізму й феноменології Дельоз вбачав у сфері мови як, у першу чергу, носія вираження. З погляду Дельоза, «про характер будь-якої філософії свідчить, насамперед, властивий їй особливий спосіб розчленовування суцього й поняття» [56, с. 164].

Теорія «номадичних сингулярностей», пропонована Дельозом уже в «Логіці змісту», була спрямована проти класичної суб'єктно-репрезентативної схеми метафізики. Використовуючи ідеї стоїцизму, аналізуючи тексти Керрола, Арто й історію західної метафізики, Дельоз указує, що остання прагне звести вільний рух доіндивідуальних і безособистісних одиниць до ідей Суб'єкта, Бога, Буття, що формують незмінні субстанціальні структури. У силу цього одиницності виявляються обмеженими рамками індивідуальних і особистісних «полів», які накладають відбиток психологізму й антропологізму на виробництво змісту. Зміст справді критичної ідеї складається, за Дельозом, у вивільненні волі. Звернення Ніцше до «волі до влади» Дельоз характеризує як «генетичний і диференціюючий момент сили», як такий – властивий волі –



принцип, що і реалізує добір, заперечує заперечення, стверджує випадок, продукує різноманіття.

Сучасний голандський дослідник С. Шаап погоджується з Ніцше зазначаючи наступне: «У самому процесі підтвердження або спростування передбачається результат напрямку, саме в цьому – суть спрямованості волі. Однак, оскільки йдеться про волю до влади, у полі нашої уваги опиняється й феномен влади як такий. Воля – це рух і його напрямок, але не початок і його причина» [144, с. 128]. Говорячи про силу й слабкість волі, Ніцше зачіпає ще один аспект скеровуючого начала волі, а саме – її ролі кінцевого підсумку. Ніцше називає волю «здатністю підтверджувати й заперечувати – не більше того», тим, що звільняє «так» чи «ні» [144, с. 129].

Влада, згідно Ніцше, є сутністю, до якої спрямована воля. Однак це не означає, що влада є кінцевою метою руху, у якому перебуває воля. Воля позбавлена не тільки субстанціонального джерела й суб'єкта, вона не володіє і єдиною й кінцевою метою. Щодо цього Ніцше говорить про світ як про хаос, як про сполучення безлічі різних впливів і проявів, у яких неможливо розрізнити якийсь конкретний початок і певний результат [144 с. 129]. Невід'ємним компонентом спрямованості волі до влади є свобода, хоча й не безумовна. Свободи волі не існує, але існує воля, що звільняє. Воля до влади нерозривно пов'язана із процесом вічного повернення подібного: це процес виникнення нових вольових імпульсів, що одержують підтвердження або заперечення, що знаходять напрямок у русі до влади.

Філософію, породжену успішним завершенням кантівського критичного проекту, Дельоз позначає як «філософію волі», покликану замінити докантівську метафізику – «філософію буття» [55, с. 134]. Радикалізація критичного мислення, проте, була нездійсненна без критики «істинної науки» й «істинної моралі», проведеної Ніцше. Зміст творчості останнього бачиться Дельозом у такий спосіб: «У самому загальному вигляді проект Ніцше полягає в наступному: ввести у філософію поняття змісту й цінності» [55, с. 145]. Філософія цінностей, як він її засновує й розуміє, є справжньою реалізацією

критики, єдиним способом здійснення критики загальної». Така критика, на думку Дельоза, повинна мати своєю точкою дотику «цінності» – принципи, застосовувані «ціннісними судженнями»; необхідне з'ясування того, як створюються такі цінності, що саме надає їм значимості для людей. Згідно Дельозу, цінності такого роду повинні володіти «значимістю в собі», тобто самі по собі (а не внаслідок власного походження), або мати цінність для нас (внаслідок своєрідних суспільних конвенцій). Звідси, за Дельозом:

1) цінності не можуть бути об'єктивно загальними, тому що цінність-в-собі настільки ж суперечлива, як і значення-в-собі: цінність усього значимого співвідноситься з оцінкою;

2) цінності не можуть бути суб'єктивно загальними, тому що суб'єктивність як така виключає який-небудь консенсус між окремими свідомостями. Власний же філософський проект Дельоз також визначає як «генеалогію», як мислення «посередині» без джерел і початків як акцентовано «плюралістичну інтерпретацію» [55, с. 158]

На противагу З. Фрейду, Дельоз констатує, що повторення не є результатом витіснення, а навпаки, ми «витісняємо тому, що повторюємо». Уводячи поняття «аффірмативного модусу екзистенції», Дельоз підкреслює: «Те, чого ти бажаєш, у тобі жадається тому, що ти в ньому бажаєш вічного повернення» [105, с. 18]. «Аффірмація» у даному контексті не зводиться до разового повторення, а виступає як перманентне вивільнення інтенсивності значимих ступенів. Таким чином, прагнучи звільнити одиницності від будь-яких концептуалізацій, пропонованих класичною філософією, Дельоз описує їх у дусі апофатичної теології: як позбавлені всіх характеристик, що накладаються бінарними поняттями метафізики, таких як «загальне – індивідуальне», «трансцендентальне – емпіричне» і т.д. За Дельозом, у сучасній культурі вільні потоки одиницностей, вироблені «машинами бажання», постійно виявляються структурованими й обмеженими, «територіалізованими» у рамках поля суб'єкта.

## Репрезентативній моделі державної філософії Дельоз

протиставляє номадичне мислення, що прагне зберегти різницю й різномірність понять там, де «державне мислення» вишиковує ієрархію й зводить усе до єдиного центра-суб'єкта. Поняття, звільнене від структури репрезентації, являє собою точку впливу різних сил, які протиставляються Дельозом владі. Остання є продуктом репрезентації й спрямована на створення ієрархії, у той час як вільна гра сил руйнує будь-який централізований порядок. Сила мислителя, на думку Дельоза, в опорі влади у всіх її іпостасях і проявах, владі як такій: «Відносини сили важливо доповнити відношенням до себе, що дозволяє нам пручатися, ухилятися, повертати життя й смерть проти влади» [138, с. 25]. На думку Фуко, саме це було придумане греками. Поняття «номадичне мислення» не є негативним, а покликане виконувати функцію позитивного твердження на противагу нігілістичній негативності державної теорії репрезентації. Поняття, згідно Дельозу, не повинно співвідноситися ні з суб'єктом, ні з об'єктом, тому що воно являє собою сукупність обставин, вектор взаємодії сил. Номадичне мислення апелює до первісного досвіду досуб'єктивного стану – до «дикого досвіду» [106, с. 232].

Ця метафора Дельоза використовується для позначення вихідного стану суб'єктивності, тобто свого роду до-суб'єктивності, зрозумілої як тотальна неструктурованість і принципова неорганізованість, тобто «натуралізм» досвіду (Дельоз). Подібний стан досвіду виступає основою для відповідного стану свідомості, що Дельоз визначає як «дика» (до-предикативна) свідомість». Зафіксований Дельозом феномен «дикого досвіду» може бути оцінений як аналог вихідного суб'єктивного хаосу, – як у плані відсутності вираженої структури, так і в плані потенційної креативності: саме «дикий досвід» виступає висхідною субстанцією конституювання суб'єктивності у власному сенсі цього слова, що реалізується в процедурах складання як інтеріоризації зовнішнього: «Саме сингулярності, усе ще не зв'язані по лінії зовнішнього як такого, формують родючу масу» [106, с. 232].

У свою чергу, зовнішнє в даному контексті трактується Дельозом у якості

«неоформленого зовнішнього» як принципово номадичного розподілу інтенсивностей: «Неоформлене зовнішнє – це битва, це бурхлива штормова зона, де певні точки й відносини сил між цими точками носяться на хвилях» [106, с. 232]. При всій своїй термінологічній специфіці семантична фігура «дикого досвіду» Дельоза виражає одну з фундаментальних парадигмальних установок постмодерністської філософії, у силу чого функціонально-семантичні аналоги фігури «дикого досвіду» можуть бути виявлені й в інших авторських побудовах постмодернізму (фігура «долюдського анонімного потоку» у концепції самоорганізації свідомості Мерло-Понті, фігура «текстового хаосу» у концепції семантики І. Хассана та ін.). Чистий розум намагається впорядкувати стихію дикого досвіду.

Розглядаючи протистояння двох видів мислення на рівні типології, Дельоз указує, що простір номадичних потоків являє собою рівну поверхню з можливістю руху в різних напрямках, що означає наявність безлічі варіантів розвитку. У свою чергу, простір державного мислення є нерівним, із чітко вираженим рельєфом, що обмежує рух і задає єдиний шлях для потоків бажання. Згідно Дельозу, «у цьому й полягає фундаментальна проблема: «хто говорить у філософії?» або: що таке «суб'єкт» філософського дискурсу?» [106, с. 232]. Суб'єктивація для Дельоза – «це породження модусів існування або стилів життя... Безсумнівно, як тільки породжується суб'єктивність, як тільки вона стає «модусом», виникає необхідність у великій обережності при зверненні до цього слова. Фуко це уточнює як: «мистецтво бути самим собою, що буде повною протилежністю самого себе...» [56, с. 47]. Дельоз був абсолютно переконаний у тому, що немає й не може бути «ніякого повернення до «суб'єкта», тобто до інстанції, наділеної обов'язками, владою й знанням».

Термін «себе» у Дельоза інтерпретується в контексті слова «вони». Останні в його розумінні виступають як якісь гіпостазовані (психічні або ментальні) інстанції процедур суб'єктивізації, як такі техніки самовиховання, під час яких люди приміряють себе як маски. Принципова ж множинність масок, за Дельозом, – атрибут процесу суб'єктивізації. (Реконструюючи здобутки

С. Беккета, В. Вульф, Ф. Кафки, М. Пруста, Дж. Керуака, Л. Керролла, Г. Мелвілла, Г. Міллера, й ін., Дельоз відзначає, що в їхніх творах за допомогою певних текстових процедур здійснюється десуб'єктивація автора й сполучене з нею вивільнення процесів інперсонального становлення або «Map-Становлення» самого себе.) Позначаючи цю трансформацію терміном «гетерогенез», Дельоз демонструє, яким саме чином (за допомогою «трансверсальної машинерії») багатомірні знакові світи перетворюються у відкрити, самовідтворювану систему, що автономно творить власні відмінності. Тому Кафка у Дельоза – не «мислитель закону», а «машиніст письма»: за Дельозом, цей австрійський письменник зумів ввести бажання в текстуру власних оповідань.

В силу цього Дельоз бачить своє завдання в створенні рівного простору думки, що і називається «шизоаналізом» і аж ніяк не обмежується полем філософії, а виявляє себе в напрямках літератури, мистецтва, музики, які прагнуть зійти з уторованих шляхів західної культури. Шизоаналіз спрямований на вивільнення потоків бажання з порядку суб'єкта, цілісність якого забезпечується наявністю тіла, що керує органами. Для цього Дельоз пропонує поняття «тіла без органів», що втілює в собі ідеал чистого простору думки.

В основі філософування Дельоза лежить, з одного боку, звертання до класичної філософії від стоїцизму до І. Канта, а з іншого – використання принципів літературно-філософського авангарду й ліворадикальних політичних рухів 1960-х. Докладно вивчаючи історію філософії, Дельоз прагне відшукати філософів, що протистоять основній лінії метафізики від Платона до Гегеля. Це – Лукрецій, Г'юм, Спіноза, Ніцше й Бергсон, які закладають основи критики пануючих у західній філософії теорій репрезентації й суб'єкта. Слідом за «трансцендентальною діалектикою» Канта він відкидає ідеї душі, світу й Бога: ніякий можливий досвід не в змозі обґрунтувати твердження субстанціального ідентичного Я, тотальності речей і першопричини даної тотальності. Реставрація метафізики, похитнутої критикою Канта, позначається Дельозом як

«діалектика». Діалектика посткантіанства, обожнює людину, що повертає собі всю повноту, раніше приписувану Богові. Дельоз так висловлює свою думку («Ніщше й філософія»): «Хіба, відновлюючи релігію, ми перестаємо бути релігійними людьми? Перетворюючи теологію в антропологію, ставлячи людину на місце Бога, хіба знищуємо ми головне, тобто місце?» [56, с. 82].

Філософія Дельоза являє собою основну альтернативу іншому варіанту постструктуралізму – «деконструкції» Дерріди. На відміну від останнього, Дельоз приділяє набагато менше уваги лінгвістиці й уводить поняття доіндивідуальних «номадичних сингулярностей», які покликані замінити як класичні теорії суб'єкта, так і структуралістські теорії, пов'язані з аналізом позначуваного. На думку Дельоза, мислителі, що представляють «номадичне мислення», протистоять «державній філософії», що поєднує репрезентаційні теорії західної метафізики.

Професійна ієрархія організована відповідно до «першого безгіпотетичного принципу»: ранг кожного тим вищий, чим він сам ближчий до цього принципу. «Номадичне мислення» ж пропонує розподіляти атрибути анархічно: мається на увазі не поділ між речами сукупності сущого, при якому за кожним закріплюється його ідентичність виняткової області, а – навпаки – відображення способу, за допомогою якого речі розсіюються в просторі «однозначного й неподільного», розширено трактованого буття.

З погляду Дельоза, номадичне мислення протистоїть осілому або сегментарному розподілу атрибутів, сполученому з мисленням класичного світу. Останнє Дельоз іменує «філософією уявлення», думаючи, що на її світ – світ класичного – ще чекає «романтичний бунт». «Філософія уявлення», на думку Дельоза, підлягає пануванню принципу тотожності, знаки якого виявляються в ітеративній приставці «re-» слова «representation» («подання»): все наявне (present) повинно бути представлене (re-presente), щоб виявитися знову виявленим (retrouve) у якості того ж самого. Як підкреслив Дельоз, у рамках такої філософії невідоме виступає не більш, ніж ще не визнане відомим; різниця як така в принципі пролягає поза її межами.

Проблема повторення, таким чином, виявляється для Дельоза однією із центральних: при зробленому повторенні (серійне виробництво того самого) для раціоналістичної філософії тяжко зафіксувати відмінність. Дельоз до певних меж наслідує логіку Канта: справжня відмінність – це не та відмінність, яку можна виявити між двома поняттями, але відмінність, що змушує мислення ввести розходження у власні тотожності, і тим самим, особливість — у загальні подання, точність – у поняття. Щире розходження є розходженням між поняттям і інтуїцією (за Кантом, одиничним уявленням), між досяжним розумом і чуттєвим. Тим самим, у Канта філософія розходження з'являється як своєрідна теорія чуттєвого, зрозумілого в якості різноманітного («різне а priori», об'єкт чистих інтуїцій). При цьому Кант осмислював розмаїтість а priori, тобто те, що виступає загальним для всіх інтуїцій; це, згідно з Дельозом, уже була ідея не-концептуальної тотожності, але аж ніяк не ідея не-концептуального розходження. Дельоз відзначає, що теорія чуттєвості а priori за своїм визначенням спрямована на всякий можливий досвід: акцентувати будь-який досвід означає мати місце тут і тепер. Проте «Трансцендентальна естетика» не фіксує, за Дельозом, уваги «на реальному досвіді в його розходженні із просто можливим досвідом».

Суть справи, згідно з Дельозом у тому, що існує відмінність між:

1) тим, що ми заздалегідь, ще перш ніж об'єкт нам з'являється, знаємо про феномен і 2) тим, що ми повинні довідатися про нього а posteriori, тобто тим, що ми ніяким чином не могли передбачити а priori. «Трансцендентальна естетика», згідно з Дельозом, описує те знання, яким ми завжди заздалегідь володіємо, щоб одержати досвід, і яке ми знову в ньому виявляємо. У той же час, за Дельозом, є розходження між уявленням, даним заздалегідь, а потім знову знайденим, і власне уявленням.

Як відзначає Дельоз, «розходження не є відмінністю. Відмінність є даною. Але розходження – це те, через що дане є даним». (Розходження між поняттям та інтуїцією – одиничним уявленням – може трактуватися як концептуальне або не-концептуальне; філософія в такому контексті виявиться,

згідно з Дельозом, або діалектичною, або емпіричною) У підсумку Дельоз окреслює глибину емпіричного запитання: емпіричне в досвіді – це явно *a posteriori*, те, що йменується «даним».

Теорія досвіду, на думку Дельоза, не має права не зачіпати його апіорних умов. За переконаннями Дельоза, «те, що явно було присутнє в Канта, є присутнім і в Гусерля: нездатність їхньої філософії порвати з формою загальнозначущого змісту. Вважається, що визначення трансцендентального як споконвічної свідомості виправдане, оскільки умови реального об'єкта знання повинні бути тими ж, що й умови знання; без цього припущення трансцендентальна філософія була б змушена встановити для об'єктів автономні умови, воскрешаючи тим самим сутності й божественне буття старої метафізики. Але така вимога, очевидно, взагалі незаконна. «Якщо і є щось загальне в метафізиці й трансцендентальній філософії, так це альтернатива, перед якою нас ставить кожна з них: або недиференційована основа, безосновність, безформне небуття, безодня без розходжень і властивостей – або найвищою мірою індивідуалізоване Буття й надзвичайно персоналізована форма» [55, с. 93].

За версією Дельоза («Ніцше й філософія»), інтелектуальна критика являє собою постійне повторення, що генерує диференціацію, мислення іншого. У цій же книзі Дельоз писав: «Філософія як критика говорить про саму себе лише позитивно: праця по демістифікації». Критика «за визначенням» протиставляється ним діалектиці як формі зняття заперечення в тотожності. Справжнє мислення завжди містить у собі розходження.



### Висновки до 3 розділу

Феноменологічний аналіз досвіду демонструє можливість переходу гносеологічної проблематики у площину філософської антропології. В даному розділі демонструється, яким чином поняття досвіду пережило значні модифікації в межах самої феноменологічної філософії. Гусерль апелював до досвіду свідомості, що, тим не менше, виявляється залежною від досвіду як такого, і який відкривається як досвід предметів, Я і Чужого або тому, що для мене, так чи інакше, існує Інший. Це змушувало філософа постійно відкривати нові передумови досвіду, але вже у проектах, Мерло-Понті, Гайдеггера, Шелера, Вальденфельса, Щюца та багатьох інших феноменологів досвід виявляється розгорнутим як відношення досвіду-існування-життєсвіту. Такі висновки дозволяють виявити допредикативність предмету дослідження, пропонуючи нейтральний нететичний опис досвіду, заснований на аналізі його активних і пасивних структур. Тобто будь-які аспекти пізнання (чуттєвого сприйняття, зокрема) містять в собі онтологію «життєсвіту», як вихідну передумову, горизонт цілей та покладань.

Отже, сама людина виявляється складовою досвіду тому, що, на відміну від знання, досвід постійно трансформує її існування, є його невід'ємним виміром, робить її старшою чи молодшою, мудрішою чи легковажнішою і т. ін., адже не можливо абстрагуватися від інформації, якою ми володіємо, чи яку постійно накопичуємо. Аналогічно – з нашим «життєсвітом», який ми не в стані обирати чи перелаштовувати на власний розсуд. Звичайно, його можна змінювати зсередини, переструктуровувати, видозмінюючись при цьому самим. Можливості таких модифікації вкорінюються в різноманітті самого досвіду, який, тим не менше є обмеженим моїм власним існуванням – тілесним та мовним. Отже, досвід повинен експлікуватися як простір перетину людського існування та світу, відкриваючись в усьому багатоманітті: теоретично та практично, етично та естетично або ж через перцептивні та рухомі кінестези і т. ін.

Отже, загалом слід зазначити, що намагаючись досягнути інтерсуб'єктивну природу досвіду, його часову структуру, включеність у «життєсвіт», феноменологи змогли збалансувати описи досвіду в його фактичності та історичності, пережити його первинні структури і похідні частини, виявити його психофізичні, тілесні, буттєві виміри, що стало невичерпною темою для міждисциплінарних досліджень, в антропологічному плані, зокрема.

Саме антропологічне переосмислення проблеми досвіду дозволяє говорити феноменології про респонзививну раціональність, тобто про простір зустрічей множини раціональностей, кожна з яких є раціональністю обмеженого порядку. В засновку цієї нової раціональності лежить можлива і дійсна відповідь. Відповідь – це не наповнення інтенції того, хто питає, певним змістом, як це розумів Гусерль. Відповідь – це завжди досвід Іншого, реакція на його виклик. В даному типі раціональностей має значення не лише зустріч монодологічно замкнених свідомостей, але і проблеми тілесності, почуття та мови.

Легітимація даної проблематики в філософському дискурсі створює підґрунтя для формування нових філософських напрямків на тлі нового виміру трансформації класичного ідеалу раціональності, в яких проблема досвіду також відіграє ключову роль. Одним з них стає структуралізм.

Постструктуралізм вписується в межі некласичного стилю філософування, наголошуючи на тому, що в постсучасному світі розум втрачає своє привілейоване положення. Філософський дискурс взагалі втрачає будь-які центроспрямовані орієнтації і претензію на «глибину», стає мисленням на «межі» (М. Фуко) і на «поверхні» (Ж. Дельоз). «Бюрократія чистого розуму» потрапляє під підозру і витісняється «археологією свідомості» та «трансцендентальним емпіризмом».

«Археологія свідомості» виявляє можливість трансгресії, що розуміється як досвід не буття, а становлення. Скінченність людської природи класичний раціоналізм намагався виразити в термінах діалектики. Постструктуралізм в

контексті постмодерністських настанов намагається сформулювати свою мову, що виражає «дух часу» і підкреслює антропологічний характер природи досвіду як межі між можливим і неможливим. На відміну від категоріального апарату класичної філософії, неможливість експлікується як онтологічна модальність. Трансгресія, відповідно, стає не досвідом присутності, наявності, що надана свідомості, а досвідом зламу достовірності, тобто апологією недостовірності, що не вписується в лінійні схеми історії. Представники постмодернізму звертаються до метафори «внутрішнього досвіду» Ж. Батая, де «мова відкриває буття в подоланні власних меж». Такий досвід Фуко визначає як «запаморочення суб'єкта, що говорить».

Постмодерністські настанови спонукають Ж. Дельоза до створення концепту трансцендентального емпіризму, що виводить філософію не лише за межі трансцендентальної логіки, але і трансцендентальної діалектики. Допредикативний стан свідомості, що Дельоз визначає як «дикий» досвід є вихідною точкою становлення людського існування. Cogito формує претензію на гармонізацію досвіду людини, впорядкування її світу. Але критичний потенціал «тіла без органів» (свідомості) виявляє деструктивне підґрунтя класичного ідеалу раціональності. Трансцендентальний емпіризм є теорією досвіду, який продукує таку інтенсивність почуттів, що «зриваються з петель». Виникає ситуація не гармонії, а диференціації почуттів та здатностей людини. Трансцендентальний емпіризм досліджує живий досвід, осягаючи розходження: з одного боку, це досвід, заснований на чомусь, що дає йому можливість цього збагнення, з іншого – він долає межі можливого. Шлях від «дикого досвіду» до трансцендентального емпіризму є для Дельоза генеалогією людини.

Постструктуралістська філософія пориває з лінійною схемою спадкоємності філософського знання, формулює методологічну настанову плюралізму, яка не маючи претензій мета-нарративів, припускає можливість різновекторності розвитку, що втілюється у образі «ризому». Проблема досвіду стає ключовою в антропологічній проблематиці філософського дискурсу постструктуралізму.

## ВИСНОВКИ

Поняття «досвід» за своєю змістовною значущістю є суперечливим, і тому його неможливо до кінця розчинити у всепоглинаючій універсальності класичного ідеалу раціональності. Воно не лише демонструє неможливість заперечення класичної редукції його змісту, але і виявляє необхідність трансформації самого підґрунття філософського дискурсу. Аналіз філософсько-антропологічних теорій дозволяє виявити спорідненість природи досвіду з такими проблемами як інтенціональність, інтерсуб'єктивність, трансгресивність та визначити перспективи розвитку раціональності в західноєвропейській традиції філософування.

Досвід можна розглядати як підґрунття конституювання суб'єктивних структур, що інтерсуб'єктивне тло життєвого світу вписує в автобіографічну ситуацію. Філософсько-антропологічне розуміння досвіду дозволяє уникнути крайнощів натуралізму, та психологізму, які беруть свій початок в класичному ідеалі раціональності. Традиційна для філософського дискурсу редукція досвіду до різновиду знання, комплексу відчуттів бере свій початок саме на ґрунті цього філософського стилю мислення.

Вперше встановлено, що фундаментальними ознаками класичного ідеалу раціональності є: абстрактне заперечення настанов традиції, що критикуються як забобони та спростовуються рефлексивним зусиллям; обґрунтування методологічного значення сумніву, що стає програмою переосмислення не лише наявного досвіду, але і структур самого розуму; формування ідеалу об'єктивності і неупередженості знання; висування безумовності / позадосвідності знання як критерію істинності пізнавальних процедур.

Встановлено спільність методологічних настанов в класичному ідеалі раціональності (очевидність – в раціоналізмі, достовірність – в емпіризмі) щодо розуміння природи досвіду, при певному розходженні гносеологічних наслідків його редукції: раціоналізм оцінює значення досвіду лише як ілюстрації

дедуктивно виведеного знання, емпіризм – шукає доцільність і межі індукції досвідного знання.

Уточнено, що трансцендентальне відкриття досвіду І. Кантом обмежує методологічні крайнощі раціоналізму та емпіризму (досвід не є редукцією мислення чи рецепцією відчуттів), формулює необхідність апріорних структур досвіду. Кантівський критицизм у розумінні досвіду створює підґрунтя для виникнення антропологічних запитань в філософському дискурсі й готує ґрунт для виникнення неklasичної перспективи розвитку раціональності.

Феноменологічна традиція філософування, відштовхуючись від критики натуралізму та психологізму, що визначали методологічні настанови попередньої філософії, постулює інтенціональну природу досвіду. Під феноменологією, яка бере свої витоки від Е. Гусерля, перш за все розуміється особливий спосіб розгляду філософських проблем (феноменологічна редукція). Виникли різні варіанти цього методу, зумовлені рухом феноменології від трансцендентального типу філософування до інтерсуб'єктивного. Представник феноменологічної антропології М. Шелер вважав, що при такій бурхливій ідейній повноті феноменологія була місцем знаходження прояснень та орієнтацій від філософії як «строкої науки», що займається «предметними сутностями», «актовими сутностями» та «їхніми сутнісними зв'язками», і до онтології життєвого світу.

Для виявлення надскладної структури світу феноменологія пропонує дослідження внутрішніх пластів досвіду, який пройшов через різні види феноменологічних редукцій і позбавився всіх апофатичних рис та психологічного тлумачення. Основними категоріями даного феноменологічного поняття виступають очевидність та самоданість, виявлення яких передбачає інтенційно-конститутивний аналіз свідомості.

Розробкою проблеми досвіду в межах зазначеного напрямку займалися його фундатор Е. Гусерль в контексті проблеми інтерсуб'єктивності, а також Б. Вальденфельс (респонзивність досвіду), М. Гайдеггер (досвід буденності), Р. Інгарден (інтенціональність досвіду), М. Мерло-Понті (тілесний досвід),

М. Шелер (внутрішній досвід), А. Шюц (досвід повсякденності).

Розуміння «феноменологічного досвіду» рухається від «чистих або абсолютних фактів» свідомості до його респонзивного контексту.

Однією з форм досвіду, що задає його феноменологічну спрямованість, є досвід чужого. Чужість виступає як «доступність попередньо недоступного», переплетіння власного й чужого. Досвід чужого дає світу соціальні обрії й розширює тілесність до соціального виміру.

Уточнено, що структуралізм формує власну перспективу критики класичного ідеалу раціональності, розкриває його логоцентричну спрямованість. В цьому контексті розкриваються антропологічні проблеми впорядкування «дикого досвіду» в трансцендентальному емпіризмі Ж. Дельоза, значення трансгресивної природи досвіду людини для розкриття «архіву свідомості», проаналізованого М. Фуко.

Філософсько-антропологічний аналіз поняття «досвід» показує, що це поле конституювання суб'єктивності людини розкриває її онтологічну укоріненість у бутті культури. Воно не може обмежитись гносеологічною модальністю. Досвід, формуючись на ґрунті діяльнісних структур, що задані історико-соціальним контекстом, має автобіографічний характер, оскільки являє собою інтеграцію життєвого шляху конкретного суб'єкта, а не лише його раціональних надбань. Він дозволяє акумулювати продуктивні сили людини за логікою тих форм культури, в яких вони сформовані.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Автономова Н. С. Концепция «археологического знания» М. Фуко / Автономова Н. С. // Вопросы философии. – 1972. – № 10. – С. 142–150.
2. Автономова Н. С. Рациональность : наука, философия, жизнь / Автономова Н. С. // Рациональность как предмет философского исследования. – М.: ИФРАН, 1995. – С. 56–91.
3. Автономова Н.С. Рациональность. Рассудок. Разум / Автономова Н.С. – М.: Наука, 1988. – 288 с.
4. Адорно Т. В. Диалектика просвещения : Философские фрагменты / Т. Адорно, М. Хоркхаймер ; [пер. с нем. М. Кузнецов]. – М.: Медиум, 1997. – 311 с.
5. Анкерсмит Ф. Феноменология исторического опыта / Анкерсмит Ф. // История и тропология: взлет и падение метафоры ; [пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. ]. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 345–426.
6. Антисери Д. и Дж. Реале. Западная философия от истоков до наших дней : в 4 т. / Дарио Антисери и Джованни Реале ; [пер. с итал. С. А. Мальцевой]. – С-Петербург : Пневма, 2002.  
Т.3 : От Возрождения до Канта. – 2002. – 880 с.
7. Асмус В. Ф. Иммануил Кант : [учеб. изд.] / Асмус В. Ф. – М.: Высшая школа, 2005. –439 с. – (Классика философской мысли).
8. Банфи А. Философия искусства / Банфи А. ; [пер. с фр. Г. Смирнов]. – М.: Искусство, 1989. – 384 с.
9. Батай Ж. Внутренний опыт / Батай Жорж ; [пер.с франц. С.Л. Фокин]. – СПб.: Аксиома, 1997. – 336 с.
10. Баумгартен А. Философские размышления. Эстетика (фрагменты) // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. / Баумгартен А. – М., 1964. – С. 452–456.  
Т.2. – 1964. – 455 с.

11. Башляр Г. Вода и грезы : Опыт о воображении материи / Башляр Г. ; [пер.с фр. Б.М. Скуратов]. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 268 с. – (Французская философия XX века).
12. Башляр Г. Новый рационализм / Башляр Г. ; [пер. с фр. Ю. Сенокосова, М. Туровера. Предисловие и общая редакция А. Ф. Зотова]. – М.: Прогресс, 1987. – 376 с.
13. Беньямин В. Опыт и скудость / Беньямин В. ; [пер. Н. М. Берновской, Ю. А. Данилова, С. А. Ромашко] // Озарения. – М.: Мартис, 2000. – С. 263–267.
14. Бергсон А. Опыт непосредственных данных сознания : собрание сочинений в 4 т. / Бергсон А. ; [пер. с фр.] // . – М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. – 1992. – 325 с.
15. Бланшо М. Внутренний опыт / Бланшо Морис // Ступени. Философский журнал. – СПб., 1994. – № 2. – С. 142 – 208.
16. Бланшо М. Опыт-предел / М. Бланшо // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века : [антология / сост. Е. Сухов, В. Комарницкий]. – СПб.: МИФРИЛ, 1994. – С. 52–81.
17. Богачов А. Філософська герменевтика / Богачов А. – К.: Курс, 2006. – 406 с.
18. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / Бодрийяр Ж. ; [пер. с фр. Д. Калугина]. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 157 с.
19. Бубер М. «Я и Ты» [Электронный ресурс] / Мартин Бубер // Два образа веры ; [пер. с немец. В. Рынкевича] – М.: Республика, 1995. – С. 16–92. – (Классическая философская мысль). (Мыслители XX века) – Режим доступа :  
<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000375/index.shtml>
20. Бубер М. Проблема человека [Электронный ресурс] / Мартин Бубер ; [пер. с немец.] :– Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1998. – 132 с. – Режим доступа :  
[http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/1999/12/knyazev.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1999/12/knyazev.html)



21. Булатов О. М. Антропологічний зміст розсудку і розуму / О. Булатов // Практична філософія. – 2000. – № 1. – С. 59–75.
22. Бунтман Н. В. Нарушение границ : возможное и невозможное // Батай Ж. Литература и Зло : Сборник эссе. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 5–14.
23. Бурдьё П. За рационалистический историзм /Бурдьё П. ; пер. с фр. Н. А. Шматко // Социо-Логос постмодернизма. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1997. – С. 9–29.
24. Бэкон Ф. Великое восстановление наук : сочинения в 2 т. / Бэкон Ф. – М.: Мысль, 1977. – С. 55–524. – (Философское наследие).  
Т. 1. – 1977. – 567 с.
25. Бэкон Ф. Новый Органон : сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1978. – С. 5–214.  
Т.2. – 1978. – 575 с.
26. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Б. Вальденфельс ; пер. з нім. М. Култаєвої // Філософська думка : (панорама сучасної філософської думки). – 2002. – № 1. – С. 110-129
27. Вальденфельс Б. Завершенность познания сущности и открытый опыт / Б. Вальденфельс ; пер. с нем. Микиртимова И.Б // Метафизические исследования. Сознание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета – 1998.– Выпуск 6. – С. 196–215.
28. Вальденфельс Б. Феноменология опыта Эдмунда Гуссерля / Вальденфельс Б. // Мотив чужого. – Минск: Пропилеи, 1999. – С. 141–162..
29. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Вальденфельс Б : [пер. з нім. В.І. Кебуладзе]. – К.: ППС, 2004. – 206 с. – (Посібн. з філос. дисц.).
30. Вальденфельс Б. Феноменология опыта Эдмунда Гуссерля / Б. Вальденфельс ; [пер. с нем. К. Лядской, О. Шпараги, С. Логвинова, Т. Щитцовой] // Мотив чужого – Мн.: Пропилеи, 1999. – С. 141–162.

31. Визгин В. П. Мишель Фуко – теоретик цивилизации знания // Вопросы философии. – 1995. – № 4. – С. 116–126.
32. Виндельбанд В. Избранное : Дух и история. / Виндельбанд В. ; [пер. с нем.]. – М.: Юристъ, 1995. – 687 с. – (Лики культуры).
33. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм / Виндельбанд В. // Культуроргия. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 57–69.
34. Гайденко П.П. Проблема рациональности на исходе XX века / Пиама Гайденко // Вопросы философии. – 1991. – №6. – С. 3–14.
35. Гайденко П. Прорыв к трансцендентному : Новая онтология XX века / Гайденко П. – М.: Республика, 1997. – 495 с. – (Философия на пороге нового тысячелетия).
36. Гассенди П. Метафизические сомнения или сомнения и новые возражения против метафизики Декарта : соч в 2 т. / Гассенди П. [пер. с лат.]. – М.: Мысль, 1966 – С. 397–775.  
Т. 2. – 1968. – 836 с.
37. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Гегель Г.В.Ф. ; [вступ. статья Ю.В. Перов, К.А. Сергеев, пер. с нем. А.М. Воден]. – СПб.: Наука, 2000. – 479 с. – (Слово о сущем).
38. Гегель Г.В.Ф. Сочинения : в 11 т. / Гегель Г.В.Ф. ; [пер. с нем. Г. Шпет]. – М.: Издательство социально-политической литературы, 1959.  
Т. 4: Система наук. Ч. 1: Феноменология духа. – 1959.– 440 с.
39. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Гегель Г.В.Ф. ; [пер. с нем. Г. Шпета]. – М.: Мысль, 1974. – 452 с. – (Философское наследие).  
Т. 1: Наука логики. – 1974. – 452 с.
40. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Гегель Г.В.Ф. ; [пер. с нем. Г. Шпета]. – М.: Мысль, 1977. – (Философское наследие).  
Т. 3: Философия Духа. – 1977. – 471 с.

41. Гелен А. О систематике антропологи / Гелен А. ; [сост. и послесл. П. Гуревич, ред. Ю. Попов, перев. с нем. А. Гараджи] // Проблема человека в современной западной философии. : Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С. 152–201.
42. Гоббс Т. Левіафан, або суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної / Гоббс Т. ; [пер. з англ., ред. Р. Димерець]. – К.: Дух і літера, 2000. – 600 с.
43. Гоббс Т. Основы философии. // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. [пер. Н. Федорова, Л. Гутермана; Сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов]. – М.: Мысль, 1989. – С. 219–270.  
Т. 1. Ч. 2: О человеке. – 1989. – 622 с.
44. Гоббс Т. Человеческая природа / Гоббс Т.; [пер. с англ.; ред. Е.П. Ситковский] // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1989.– С. 507–573.  
Т. 1. – 1989. – 622 с.
45. Гуссерль Э. Амстердамские доклады / Гуссерль Э. ; пер. с нем. А.В. Денежкина // Логос. – 1992.– № 3. – С. 62–81.
46. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Гуссерль Э. ; [пер. с нем. А.В. Михайлова]. – М.: ДИК, 1999.  
Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию. – 1999. – 335 с.
47. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Гуссерль Э. ; [пер.с нем. Д.В. Складнева]. – СПб.: Наука, 1998. – 316 с. – (Слово о сущем).
48. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль ; пер. с нем. В. И. Молчанова // Логос. – 2002. – № 1. – С. 132–143.
49. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – С. 101–127.
50. Гуссерль Э. Феноменология / Э. Гуссерль ; предисл., пер. и примеч. В. И. Молчанова // Логос. – 1991. – № 1. – С. 12–21.

51. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света : сочинения в 2 т. / Декарт Р. – М.: Мысль, 1989. – С. 154–178.  
Т.1. – 1989. – 654 с.
52. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках : сочинения в 2 т. / Декарт Р. – М.: Мысль, 1989. – С. 250–296. – (Филос. наследие).  
Т. 1. – 1989. – 654 с.
53. Делёз Ж. Критическая философия Канта : учение о способностях; Бергсонизм; Спиноза / Делёз Ж. ; [пер. с фр.]. – М.: ПЕРСЭ, 2000. – 351 с.
54. Делёз Ж. Логика смысла / Делёз Ж. ; [пер. с фр. Я. Свирского]. – М.: Academia, 1995. – 299 с.
55. Делёз Ж. Различие и повторение / Делёз Ж. ; [пер. с фр. Маньковской Н., Юровской Э.]. – ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
56. Делёз Ж. Фуко / Делёз Ж. ; [пер. с фр. Н. Семиной]. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1998. – 172 с.
57. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Деррида Ж. ; [пер. с фр. С. Калининой и Н. Сулова]. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
58. Деррида Ж. Национальность и философский национализм // Деррида Ж. Московские лекции. – Свердловск: Издательство Института философии и права УрО АН СССР, 1991. – С. 43–70.
59. Джеймс У. Воля к вере / Джеймс У. – М.: Республика, 1997. – 431 с.
60. Дубинин Н.П. Что такое человек / Дубинин Н. – М.: Мысль, 1983. – 334 с.
61. Есипчук Н. М. Мир как единство природной и социальной действительности / Н. М. Есипчук // Человек и мир человека : (Категории «человек» и «мир человека» в системе научного мировоззрения). – К.: Наукова думка, 1977. – С. 138–193.
62. Зиммель Г. Избранное : в 2 т / Зиммель Г. ; [пер. с нем.], [сост. С. Левит, Л. Скворцов; отв. ред. Л. Мильская.]. – М.: Юрист, 1996. – (Лики культуры).

Т.1: Философия культуры – 1996. – 671 с.

63. Зотов А. Ф. Ранний Гуссерль и формирование феноменологического движения в европейской философии / А. Зотов // Логос. – 1991. – № 2. – С. 41–52.
64. Иванов В.П. Мировоззренческие проблемы эволюции природы и становления человеческого мира / Иванов В. // Человек и мир человека : (Категории «человек» и «мир человека» в системе научного мировоззрения). – К.: Наукова думка, 1977. – С. 29–61.
65. Иванов В.П. Человеческая деятельность – познание – искусство / В.П. Иванов – К.: Наукова думка, 1977. – 251 с.
66. Иванова Н.Я. Понятие «смысл бытия человека» / Н.Я. Иванова // Человек и мир человека : (Категории «человек» и «мир человека» в системе научного мировоззрения). – К.: Наукова думка, 1977. – С. 267–324.
67. Ингарден Р. Введение в феноменологию Э. Гуссерля / Р. Ингарден ; [пер. с норвежск. А. Денежкина и В. Куренного]. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 224 с. – (Лекции 1967 г. в Осло).
68. Ингарден Р. Феноменологическая онтология Мартина Хайдеггера и искусство / Ингарден Р. // Феноменология искусства. – М.: ИФРАН, 1996. – 263 с – (Энциклопедический очерк).
69. Ингарден Р. Философия Эдмунда Гуссерля (энциклопедический очерк) / Ингарден Р. ; [пер. с польск.] // Феноменология искусства [антология / сост. К.М. Долгов]. – М.: ИФРАН, 1996. – С. 197–213.
70. Какабадзе З.М. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля / З. М. Какабадзе ; Акад. наук Грузинской ССР, Ин-т философии. – Тбилиси : Мецниереба, 1966. – 158 с.
71. Кант И. Критика способности суждения / Кант И. ; [пер. с нем. М. Левин]. – М.: Искусство, 1994. – 367 с. – (История эстетики в памятниках и документах).

72. Кант И. Критика чистого разума / Кант И. : [пер. с нем. Н. Лосский]. – М.: Мысль, 1994. – 592 с.
73. Кант И. Первое введение в критику способности суждения / Кант И. ; [пер. с нем. М. Левин] // Кант И. Собрание сочинений в 6 томах. – М.: Мысль, 1966. – С. 99 – 159.  
Т. 5. – 1966. – 564 с.
74. Кассирер Э. Опыт о человеке / Кассирер Э. ; пер. с нем. Б. Вимер // Избранное : Опыт о человеке.– М.: Гардарика, 1998. – С. 440–724. – (Лики культуры).
75. Кебуладзе В. И. К вопросу о трансформации феноменологического метода / Кебуладзе В. // Феноменологія і філософський метод. – К., 2000 – С. 105–111.
76. Кебуладзе В. І. Феноменологічне поняття інтелектуальної інтуїції та його обґрунтування у філософії Густава Шпета / Кебуладзе В. – К., 2002. – С. 86–90. – (Національний університет «Києво-Могилянська академія». Наукові записки. Філософія та релігієзнавство).
77. Киссель М. А. Гегель и Гуссерль / Киссель М. А. // Логос. – 1991. – № 1. – С. 59–67.
78. Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию / Копнин П. В. – К.: Наукова думка, 1966. – С. 221–222.
79. Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования. / Копнин П. В. – М.: Наука, 1973. С. 290–291.
80. Косолапов В. В. Гносеологічна природа наукового факту / Косолапов В. В. – К.: Наукова думка, 1964. – С. 21.
81. Кошарний С. О. Феноменологічна концепція філософії Е. Гусерля : критичний аналіз / Кошарний С. – К.: Український Центр духовної культури, 2005. – С. 44–51.

82. Кошарний С. Філософія і культура в контексті онтологічного вчення класичної феноменології (Е. Гуссерль) / С. Кошарний // Філософська думка. – 1998. – № 4–6. – С. 118 – 145.
83. Кульчицький О. Український персоналізм / Кульчицький О. – Мюнхен-Париж, 1985. – С. 15–19.
84. Левинас Э. Избранное : Тотальность и бесконечное / Левинас Эмманюэль ; [сост. С.Я. Левит, пер. И.С. Вдовина] – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 415 с. – (Книга света ; Университетская библиотека. Культурология).
85. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / Леви-Стросс К. ; [пер., вступ. ст. и прим. Островского А.]. – М.: Республика, 1994. – 384 с
86. Лейбниц Г.-В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Сочинения в четырех томах. / Лейбниц Г.-В.; [Ред. и сост. Соколов В.В., пер. с лат. и нем. Боровский Я.М. и др.]. – М.: Мысль, 1983. – С. 47–545. – (Философское наследие).  
Т. 2. – 1983. – 686 с.
87. Лейбниц Г.-В. О глубинном происхождении вещей // Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4 т. / Лейбниц Г.-В.; [ред. и сост. Соколов В.В., пер. с лат. и нем. Боровский Я.М. и др.]. – М.: Мысль, 1982. – С. 282–290. – (Философское наследие).  
Т. 1. – 1982. – 636 с.
88. Лекторский В. Субъект, объект, познание / Лекторский В. – М.: Наука, 1980. – 358 с.
89. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики / А. Леонтьев. – М.: Издательство Московского Университета, 1981. – 584 с.
90. Лехциер В.Л. Краткая биография «опыта» в феноменологической философии / В. Лехциер // Философия: прошлое и настоящее: (под. ред. А.М. Руткевича). – М.: Аспект Пресс, 2003. – С. 108 – 136.
91. Лифшиц Мих. Джамбаттиста Вико : собрание сочинений в 3 т. : Т. 2: Из истории эстетики и общественной мысли. [Электронный ресурс] / Лифшиц

- Мих. – М.: Изобразительное искусство, 1986. – (Приложение к журналу «Вопросы философии»). – Режим доступа до журналу:  
[http://ru.philosophy.kiev.ua/library/misc/jambattista\\_viko.html#\\_ftn1](http://ru.philosophy.kiev.ua/library/misc/jambattista_viko.html#_ftn1).
92. Лой А. Н. Проблема сознания: историчность опыта / А. Н. Лой // Философская и социологическая мысль. – 1992. – № 7. – С. 148–162.
93. Лой А. Проблематика кантівської антропології в контексті «метафізичного трикутника» / А. Н. Лой // Кантівські студії 1999: Щорічник Кантівського товариства в Україні. – К.: Тандем, 2000. – С. 186 – 200.
94. Локк Д. Сочинения в 3 т. / Локк Д. ; [прим. И.С. Нарского, А.П. Суботина]. – М.: Мысль, 1985. – С. 78–583.  
 Т. 1: Опыт о человеческом разумении. – 1985. – с 622.
95. Лосев А.Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре : [Электронный ресурс] / А.Ф. Лосев. – Режим доступа:  
[http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Losev/Losev\\_12Tezis](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev/Losev_12Tezis).
96. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Елесдеа Макінтайр ; [пер. з англ.] – К.: Дух і літера, 2002. – 436 с.
97. Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности // Мамардашвили М. Необходимость себя. Введение в философию, доклады, статьи, философские заметки [сост. и общ. ред. Ю. Сенокосова]. – М.: Лабиринт, 1996. – 432 с.
98. Маркс К. Замечания на книгу А. Вагнера «Учебник политической экономии» : Сочинения : в 30 т. / [Изд. 2-е] / Маркс К., Энгельс Ф. – М. Госполитиздат, 1961. – С. 369–399.  
 Т. 19. – 1961 – 670 с.
99. Мелков Ю. А. Факт в постнеклассической науке / Мелков Ю. – К.: Издательство ПАРАПАН, 2004. – 224 с.
100. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Мерло-Понти М. ; [пер. с фр. Шпаги О.Н.]. – Минск: Логвинов, 2006. – С. 7–240.



101. Мерло-Понти М. Знаки / Мерло-Понти М. ; [пер. с фр., примеч. и послесл. И. С. Вдовиной.]. – М.: Искусство, 2001. – 428 с. – (История эстетики в памятниках и документах.).
102. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Мерло-Понти М. ; [пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина.]. – СПб.: Ювента; Наука, 1999. – 603 с.
103. Мерло-Понти М. Око и дух / Мерло-Понти М. ; предисл. П. Морель; коммент. А.В. Густырь, И.С. Вдовина // Французская философия и эстетика XX века – М.: Искусство, 1995. – С. 229.
104. Мінаков М. Історія поняття досвіду : Монографія / Мінаков М. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2007. – 380 с.
105. Можейко М. Автономия / Можейко М. // Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С. 18–19.
106. Можейко М. Дикий опыт / Можейко М. // Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С. 232.
107. Молчанов В. Парадигмы сознания и структуры опыта / Молчанов В. // Логос. – 1992. – № 3. – С. 7–36.
108. Молчанов В. Трансцендентальный опыт и трансцендентальная наивность в Картезианских медитациях Эдмунда Гуссерля / В. Молчанов // Гуссерль Э. Собрание сочинений. – М.: Республика, 2001. – С. 16 – 39.  
Т. 4.: Картезианские медитации. – 2001. – 328 с.
109. Монтень М. Опыты. Избр. произведения в 3-х томах / Монтень М.; [пер. с франц., вступ.ст. Вишневого А.; прим. Бобовича А., Смирнова А.] – М.: Голос, 1992.  
Т. 3. – 1992. – 416 с.
110. Мотрошилова Н. В. Гуссерль и Кант : проблема «трансцендентальной философии» / Мотрошилова Н. В. ; [под общ. ред. Т.И. Ойзермана] // Философия Канта и современность. – М.: Мысль, 1974. – 469 с.

111. Мотрошилова Н. В. Идеи Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию / Мотрошилова Н. В. – М.: Феноменология-Герменевтика, 2003. – 720 с.
112. Мотрошилова Н.В. Анализ “предметностей” сознания в феноменологии Э. Гуссерля / Мотрошилова Н.В. // Проблемы сознания в современной западной философии. – М.: Наука, 1989. – С. 79 – 118. – (На материале второго тома «Логических исследований»).
113. Нансі Ж.-Л. Досвід свободи / Нансі Жан-Люк : [пер. з фр., післямова та примітки О. Йосипенко]. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – 216 с.
114. Паскаль Б. Мысли / Паскаль Б. ; [пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю.А. Гинзбург]. – М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – С. 94.
115. Пікашова Т.Д., Шашкова Л.О. Основи історії науки і техніки / Т.Д. Пікашова, Л.О.Шашкова. – К.: ІЗИН, 1997. – С. 9 – 16.
116. Плеснер Х. Ступени органического и человек : Введение в философскую антропологию : [Электронный ресурс] / Плеснер Х. – М. РОССПЭН, 2004. – 368 с. – (Книга Света). – Режим доступа:  
<http://www.musa.narod.ru/ples1.htm>
117. Причепий Е. Н. Проблема феномена в кантовской и современной буржуазной философии / Причепий Е. // Критические очерки по философии Канта. – К.: Наукова думка, 1975. – 366 с.
118. Причепій Є. М. Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля / Причепій Є. – К., 1971. – 104 с. – (Критичний нарис).
119. Рассел Б. Моё философское развитие / Рассел Б. : [пер. с англ.]. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – С. 11–17. – (Аналитическая философия : Избранные тексты).
120. Ревель Ж.-Ф. Друга молодість демократії : майбутнє демократичного імпульсу / Ревель Ж.-Ф. : [пер. Н. Комарова]. – К.: Сфера, 2001. – 275 с.
121. Ромек Е. А. Феноменологический метод и дилемма психиатри : Бинсваргер и Гуссерль / Ромек Е. А. // Вопросы философии. – 2001. – № 11. – С. 80–91.

122. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Рорти Р. ; [пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова]. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 282 с.
123. Рорти Р. Самотворення і пов'язаність : Пруст, Ніцше і Хайдеггер / Рорти Р. // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів: Літопис, 1996. – С 582–599.
124. Рорти Р. Філософія як дзеркало природи / Рорти Р. // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія : навч. посібник / [упорядкув. В.В. Лях, В.С. Пазенок]. – К.: Ваклер, 1996. – С. 298–359.
125. Руссо Ж.Ж. Эмиль или О воспитании / Руссо Ж.Ж. ; [пер. с фр. М. Энгельгардта]. – Спб.: издательство газеты «Школа и жизнь», 1912. – 489 с.
126. Рьод В. Трансцендентальна філософія та антропологія / Рьод В // Кантівські студії 1999 : Щорічник Кантівського товариства в Україні. – К.: Тандем, 2000. – С. 130 – 144.
127. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології // Черній А., Чекаль Л. Філософія: навч. посіб. [для студ. вищ. навч. закладів освіти] / А. Черній, Л. Чекаль. – К.: Міленіум, 2006. – С. 289–296.
128. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Сартр Ж.-П. ; [пер.с фр. М. Бекетова]. – СПб.: Наука, 2001. – 319 с. – (Французская библиотека).
129. Сартр Ж.-П. Воображение / Ж.-П. Сартр ; предисловие и перевод В.М. Рыкунова // Логос. – 1992. – № 3. – С. 98 – 115.
130. Смігунова О.Г. Естетика І. Канта: продуктивна уява і принцип доцільності: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : 09.00.08 / Смігунова Олена Геннадіївна. – К., 2007. – 179 с.
131. Спиноза Б. Етика / Спиноза Б. ; [пер. с лат. Н. Иванцов]. – М.: СПб.: Аста-пресс ltd, 1993. – 248 с. – (Серия «Philosophica»; Вып. 1.).
132. Степун Ф. Трагедия творчества / Степун Ф. // Логос. – 1910, № 1. – С. 56–194.

133. Сыров В. Расцвет и закат европейской философии истории (от Бэкона и Шпенглера) / Сыров В. – Томск: Курсив, 1997. – 439 с.
134. Табачковський В. У пошуках невтраченог очасу / Табачковський В. – К.: Вид. ПАРАПАН, – 2002. – 300 с. – (Нариси про творчу спадщину українських філософів - шістдесятників).
135. Тавризян Г. М. Феноменология Э. Гуссерля и французский экзистенциализм / Тавризян Г. М. // Вопросы философии. – 1968. – № 1. – С. 66–77.
136. Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай / Фокин С.Л. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. – 320 с.
137. Фуко М. Что такое Просвещение / Фуко М. ; пер. с фр. Е. Никулина // Вопросы методологии. – 1996. – № 1–2.
138. Фуко М. Жизнь: опыт и наука / Фуко М. // Вопросы философии. – 1993. – № 5. – С. 43–54.
139. Фуко М. Слова и вещи / Фуко М. ; [пер. с фр. В. Визгина, Н. Автономовой. Вступительная статья Н. Автономовой]. – СПб, А-сад, 1994. – 406 с.
140. Фурс В.Н. Парадигма критической теории в современной философии: попытка экспликации / В.Н. Фурс // Логос. –2001. – № 2. – С. 46–75.
141. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Хабермас Ю. // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 40 – 52.
142. Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / Хайдеггер М. ; [пер. с нем. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – 447 с. – (Мыслители XX века).
143. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Хайдеггер М. ; [пер. с нем.]. – М.: Гнозис, 1997. – 176 с.
144. Шаап С. Человек как мера: Учение Ницше о ресентименте / С. Шаап ; [пер. с гол. О. Пархомовой]. – К.: Изд-во Жупанского, 2008. – 205 с.
145. Шелер М. Феноменология и теория познания. Избр. произв. / Шелер М. ; [пер. А.В. Денежкина]. – М., 1994. – 198 с.

146. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / Шелер М. // Избранные произведения. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – С. 287.
147. Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) : Сочинения : в 2 т. / Шеллинг Ф.В.Й. ; [перевод с нем. Левина А. И., Михайлов А.В. / сост., ред. Гулыга А.В.]. – М.: Мысль, 1989. – С. 387–560. – (Философское наследие).  
Т. 2. – 1989. – 636, [2]с.
148. Шинкарук В. І. // Человек и мир человека : (Категории «человек» и «мир человека» в системе научного мировоззрения) // Шинкарук В. І. – К.: Наукова думка, 1977. – С. 318–319.
149. Шинкарук В. І. Науково-технічна революція — переворот у продуктивних силах суспільства / Шинкарук В. І. // Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції. – К.: Наукова думка, 1976. – 479 с.
150. Шинкарук В.И. Проблемы диалектики в философии Канта / Шинкарук В.И. // Критические очерки по философии Канта. – К.: Наукова думка, 1975. – 366 с. в остальн из книги)
151. Шинкарук В.И. Социальные и теоретические предпосылки формирования философии Канта / Шинкарук В.И., Булатов М.А. // Критические очерки по философии Канта. – К.: Наукова думка, 1975. – 366 с. – С.13–28.
152. Шинкарук В.И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта. / Шинкарук В. – К.: Наукова думка, 1974. – 336 с. – (И. Кант как родоначальник немецкой классической философии).
153. Шпарага О. Феноменология опыта: опыт как «почва и горизонт» познания / О. Шпарага // Логос. – 2001. – № 2. – С. 103–122.
154. Шраг К. Хайдеггер и Кассирер о Канте / Шраг К. // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 405–421. – (Книга света).
155. Штофф В. А. Проблемы методологии научного познания / Штофф В. – М.: Высшая школа, 1978. – С. 137–138.

156. Шюц А. О множественности реальностей / А. Шюц ; пер. з англ. А.М. Корбута // Социологическое обозрение : (центр фундаментальной социологии). Т.3. – 2003. – № 2. – С. 4–34.
157. Шюц А. Структура повседневного мышления / Шюц А. // Социально-политические исследования. – 1988. – № 8. – С. 23–34.
158. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках / Шюц А. ; [под ред. В. И. Добренькова] // Американская социологическая мысль : тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 496 с.
159. Энгельс Ф. Материалы к «Анти-Дюрингу» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : в 30 т. / [Изд. 2-е] / Маркс К., Энгельс Ф. – М. Госполитиздат, 1961. – С. 629–654.  
Т. 20. – 1961. – 827 с.
160. Эрибон Д. Мишель Фуко / Эрибон Д. ; пер. с франц. Е. Э. Бабаевой // Жизнь замечательных людей – Выпуск 1128. – М.: Молодая гвардия, 2008. – С 278.
161. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Юм Д. – М.: Канон, 1995.  
Т. 1. Кн. 1: О познании – 1995. – 400 с.
162. Яценко А.И. Практика – способ человеческого бытия / Яценко А.И. // Человек и мир человека : (Категории «человек» и «мир человека» в системе научного мировоззрения). – К.: Наукова думка, 1977. – С. 193-267.
163. Baumgarten A. G. Metaphysica. / Baumgarten A. G. Halle, 41757, §§ 307-346, §§ 100-123. ND: Kant, I. AA, XVII.
164. Dewey J. Logic: The Theory of Inquiruy. – New York: Invington Publisher, 1980. – 443 p.
165. Derrida J. La voix et le phenomene. / Derrida J. Paris. 1987.
166. Foucaut M. Dits et ecrits. / Foucaut M. Paris Libraire Gallimard. 1994.
167. Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics. / Gadamer H.-G. – Berkeley : Univ. Calif. Press, 1977. – LVIII, 243 p.
168. Hegel G.W. The Philosophy of History / Hegel, G.W. – New York: Dover Pub., 1956. – 1767 p.

169. Husserl E. Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology.  
/ Husserl E. – Hague : Nijhoff, 1960. – XII, 157 p.
170. Husserl E. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. / Husserl E. – Erstes Buch §§38, 77-78. Husserliana III. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
171. Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 2. Teil I: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. – Tübingen: Niemeyer, 1993. – S. 398.
172. Ingarden R. Innføring i Edmund Husserls Fenomenologi. / Ingarden R. – Oslo, 1970.).
173. Ricoeur P. Husserl: An Analysis of His Phenomenology. / Ricoeur P. – Evanston : Northwestern Univ. Press, 1967. – XXII, 238 p.
174. Sartre J.P. Chemins de la liberte. Paris Libraire Gallimard. / Sartre J.P. – 1997.
175. Sartre J.P. L'etre et le neant. Paris Libraire Gallimard. / Sartre J.P. 1998.
176. Schuetz A., Luckmann T. Strukturen der Lebenswelt. Bd I. / Schuetz A. – Darmstadt, 1975.
177. Schuetz A., Luckmann T. Strukturen der Lebenswelt. Bd II. / Schuetz A. – Frankfurt am Main, 1984.
178. Shutz A. Der sinnhafte der sozialen Welt. / Schuetz A. – Vienna, 1932, c. 29-43,72-93.
179. Waldenfels B. Der Spielraum des Verhaltens. – S. 81.