

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

4' 2013

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ
ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

**Відповідальність
інтелектуалів:
політичний словник**

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БІЛИЙ
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Ваханг КЕБУЛАДЗЕ
Барбара КАСЕН (Франція)
Микола КИСЕЛЬОВ
Саймон КРИЧЛІ
(Велика Британія)
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА
Петер ШТОМПКА (Польща)

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Леонід ГУБЕРСЬКИЙ
Ірина ДОБРОНРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Марія КУЛТАЄВА
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Іван ЦЕХМІСТРО

Науковий редактор
тематичного випуску

Валентин ОМЕЛЬЯНЧИК

РЕДАКЦІЯ

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ,
Сергій ПРОЛЕЄВ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА
Редактори
Оксана ЗОРИЧ,
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ
Коректор
Ольга КРАВЧЕНКО

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18
E-mail: f_dumka@ukr.net

Технічний редактор
Т. Шендерович
Комп'ютерна верстка
Н. Коваленко

Підписано до друку 13.08.2013
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 10,73. Обл.-вид. арк. 10,36
Тираж 501 прим. Зам. № 3658

Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Академперіодика»
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

© Інститут філософії НАНУ, 2013
© Філософська думка, 2013

Зміст

До читачів	4
ВІДПО- ВІДАЛЬНІСТЬ ІНТЕЛЕКТУАЛІВ: ПОЛІТИЧНИЙ СЛОВНИК Право, політика, політичне судження	6 <i>Анатолій Єрмоленко (Київ, Україна)</i> Принцип об'єктивності і прагматично-діалогічна когерентність політичних тверджень 16 <i>Флоран Генар (Нант, Франція)</i> Філософія та політика у політичній філософії Венсана Декомба 25 <i>Сергій Пролєєв (Київ, Україна)</i> Гетерогенність політичного дискурсу: три основні формації
Ідентичності, модерність, антропологічний поворот	36 <i>Філіп де Лара (Париж, Франція)</i> Корнеліус Касторіадис і Венсан Декомб: два концепти політичної модерності 41 <i>Євген Бистрицький (Київ, Україна)</i> Ідентичність, спільнота і політичне судження 62 <i>Поль Тибо (Франція)</i> Здивування європейців 74 <i>Мирослав Попович (Київ, Україна)</i> Теорія значення: «бути» чи «мати» 81 <i>Венсан Декомб (Париж, Франція)</i> Як порушувати проблеми колективної ідентичності?
ПОЛЕМІКА	97 <i>Андрій Баумейстер (Київ, Україна)</i> Онтологія і принципи суб'єктивності: спроба контрінтерпретації Гайдегерової філософії
ПРО КНИГИ	114 <i>Ірина Каплан (Київ, Україна)</i> Ще один шанс для феноменології релігії
НАУКОВЕ ЖИТТЯ	122 <i>Дарина Морозова (Київ, Україна)</i> «Європейський словник філософій»: семінар-презентація 3-го тому
Abstracts	129

Це число нашого часопису продовжує вже доволі усталену традицію співробітництва українських і французьких філософів, надто у царині політичної філософії, яка становить один з найпотужніших чинників французької гуманітарної думки взагалі.

«Філософська думка» вже неодноразово присвячувала тематичні блоки та окремі числа репрезентації концепцій французьких колег (2009, №4; 2009, №5; 2010, №1). В основі цього випуску — результат роботи вагової франко-української конференції, присвяченої працям знаного французького філософа Венсана Декомба. Вона пройшла за участі самого В. Декомба та чотирьох його французьких колег; така ж сама кількість українських науковців вели з ними дискусію. В центрі уваги перебували дві праці В. Декомба і, відповідно, дві тематики: по-перше, тематика політичного судження («Філософія політичного судження», 2008); по-друге, тематика культурної ідентичності («Клопоти з ідентичністю», 2013).

Ці дві тематики належать до найактуальніших не тільки для сучасної української гуманітаристики, а й для української політичної свідомості. Девальвація політичного мовлення на сьогодні стала однією з великих соціальних небезпек, а проблема ідентичності особливо гостро стоїть для українського суспільства, яке переживає процес культурно-історичного та соціального самовизначення. Було б наївно сподіватися, що теоретичний доробок інтелектуалів матиме відчутний вплив на вітчизняну політичну практику, а тим паче — на українських можновладців та їхній спосіб мислення. Відсутність зв'язку між фаховим мисленням і способом ведення державних справ давно стала прикрою рисою української дійсності, де можновладці часто-густо чужі не лише міркуванням та висновкам науковців, а й елементарним вимогам здорового глузду. Втім, уряди минають — Україна залишається.

Становлення та розвиток культури політичного мислення — бодай у латентних, вузьких формах теоретичного дискурсу — є, безумовно, не безплідним доробком для українського суспільства. Тому висловлюємо сподівання як на те, що пропонувані матеріали стануть у пригоді українським гуманітаріям, так і на те, що вони послужать спонкою для подальшого студіювання заявлених тем, евристичний потенціал яких жодним чином не вичерпується теоретичними позиціями авторів цього випуску журналу.

Зазначимо також присутність ще однієї полемічної статті, яка покликана започаткувати вітчизняну дискусію навколо найвидатнішої філософської постаті ХХ сторіччя — Мартина Гайдегера.

*Наступне, п'яте число журналу буде присвячено не менш нагальній і давно очікуваній на наших сторінках проблемі філософської освіти. Своє бачення моделі сучасної філософської освіти, її нинішніх вад і можливих перспектив представлять науковці філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, знаного як *alma mater* для більшості українських філософів. Такий спеціальний випуск, надто виправданий у світлі ювілею шанованого університету, розпочне, сподіваємось, украй важливе і потрібне всім нам широке й зацікавлене обговорення науковою громадськістю проблем філософської освіти та потенціалу філософських дисциплін у структурі сучасної університетської освіти загалом.*

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ІНТЕЛЕКТУАЛІВ: ПОЛІТИЧНИЙ СЛОВНИК

11–12 січня 2013 року в Києві відбулася франко-українська конференція «Відповідальність інтелектуалів: політичний словник (політична філософія Венсана Декомба)». Конференція, зорганізована на вшанування одного з провідних французьких філософів сьогодення Венсана Декомба з нагоди його сімдесятиріччя, проходила в межах програми Інституту філософії НАН України «Євроінтеграція: ідентичності, філософія, цінності». До організації конференції також долучилися Київське представництво Інституту Кенана, Фундація Мішеля Віє, Фундація «Дім наук про людину» та Амбасада Франції.

До обговорення були запропоновані головні тези останньої книги Венсана Декомба «Клопоти з ідентичністю» (*Les embarras de l'identité, Paris, Gallimard, 2013*) та його стаття «Філософія політичного судження» (*Philosophie du jugement politique, Paris, Points Essais, Seuil, 2008*). У зазначених працях «граматичний підхід», що його автор, спираючись на праці Людвіга Вітгенштайна та Елізабет Анскомб, вже зреалізував в різних контекстах: у теорії свідомості — критикуючи когнітивізм, в теорії дії — критикуючи каузальну теорію дії, в теорії суб'єкта — критикуючи класичну теорію суб'єктивності, дістає поширення на царину політичної філософії.

На завершення цього переднього слова хотілося б повернутися на кілька років тому, коли в нашому журналі («ФД», 2009, №4) під рубрикою «СВОБОДА І ЗНАННЯ» було надруковано статті учасників міжнародної франко-української конференції «Проблема персональної та соціальної автономії (філософія свідомості, дії та суспільства Венсана Декомба)», що відбулася в Інституті філософії НАН України. Тоді у полеміці поряд з українськими філософами взяли участь сам Венсан Декомб, а також його учні та послідовники з Франції. Традиція контактів із зарубіжними філософами триває...

*Анатолій
Єрмоленко*

ПРИНЦИП ОБ'ЄКТИВНОСТІ І ПРАГМАТИЧНО-ДІАЛОГІЧНА КОГЕРЕНТНІСТЬ ПОЛІТИЧНИХ ТВЕРДЖЕНЬ

В умовах «всесвітнього суспільства ризиків» (У. Бек) зростає роль наукового знання, а відтак, роль і відповідальність інтелектуалів, зокрема філософів, у можливому прогнозуванні цих ризиків і загроз. Адже як ніколи в історії суспільство потребує достеменного знання, але як ніколи в історії таке знання є дедалі проблематичнішим. Таке становище пов'язане з тим, що сучасне суспільство є надто складним, а тому в ньому проблематизується можливість прогнозування наслідків самого прогнозування. Адже прогнозування можливе у простих закритих системах, а сучасне суспільство — це складна відкрита система. Така проблематичність достеменного істинного знання позначається в різних концепціях, зокрема «нової непрозорості» (Ю. Габермас), «меж прогнозів» (Г. Йонас), «другого модерну» (У. Бек, В. Цимерлі) тощо. Цими проблемами переймається у своїх працях «Інституції сенсу», «Філософії політичного судження» та ін. і відомий французький філософ Венсан Декомб, творчості якого присвячено цей випуск «ФД».

Отже, виникає питання, чи можливе обґрунтування такого знання і такої відповідальності за умов складної, комплексної, високотехнологічної цивілізації, якою є наша? Важливою проблемою соціального знання, соціальних, зокрема політичних, суджень і висловлювань, є їхня аргументованість

і обґрунтованість, від чого залежить і домагання істини та її об'єктивність. Ідеться тут про пошук останніх засновків знання, так званого *Letztbegründung*, чим власне й переймається філософія, яка має бути не тільки актуальною, а й істинною. Це стосується і ціннісно-нормативної системи суспільства: соціальних, правових і моральних норм, які мають не дескриптивний, а прескриптивний характер, адже норми не описують, а приписують. Це стосується і політичної філософії, якщо вона не зводиться тільки до описування наявної сфери політичного, чим власне, у нас і займаються політологи. Чи, може, політичні судження, твердження та дії не можуть бути обґрунтовані, а є результатом ірраціональних рішень, як стверджують представники так званого децизіонізму?

Зазначу, що впродовж історії філософії цей пошук здійснювався у вигляді звернення до «останньої підстави» (Аристотель), «трансцендентальної аперцепції» (Кант), до «життєвого світу» (Гусерль) тощо. Сьогодні проблема полягає також у тому, чи існує остаточно обґрунтоване соціальне знання і чи може воно претендувати на об'єктивність, з огляду на той факт, що суб'єкт цього знання так чи так належить до емпіричного світу, фактичного суспільства, а тому, здавалося б, його знання завжди суб'єктивне, тобто партійне, заангажоване й упереджене. Чи все ж таки воно може претендувати на об'єктивність, аподиктичну достеменність та універсальну значущість?

На початку ХХ століття, зокрема у Макса Вебера, проблема об'єктивності соціального знання постала у вигляді ціннісно-нейтрального, точніше морально-нейтрального знання «формальної раціональності», пов'язаної з практикою, редукованої до цілераціональної, інструментальної дії. З цього випливало й розуміння науки, яка мала б тільки аналізувати причиново-наслідкові зв'язки, обчислювати й узагальнювати, що зводило науку до парадигми природничого знання. Така раціональність стала потужним чинником розвитку не тільки науки, а й усіх інституцій сучасного суспільства. Звідси була абсолютизована роль експертів як представників і носіїв такого знання.

Проте таке знання нічого не свідчить про те, які власне цілі ми повинні обирати і яким цілям *варто* надавати перевагу. Ці кінцеві цілі, або цінності, сприймаються, так би мовити, як уже задані й обрані ірраціонально. Так званий філософський та етичний децизіонізм, чи, як його ще називає Венсан Декомб, «своєрідний політичний екзистенціалізм. Децизіонізм, як і екзистенціалізм, знаходить поживу у неможливості раціонального розв'язання проблеми “узаasadнення” судження. Засадами практичних суджень, наполягає він, є не раціональні підстави розуму, а безодня радикального вибору» (В. Декомб)¹.

¹ Цю цитату, як і інші посилання на В. Декомба, взято з перекладеного В. Омелянчиком рукописного фрагменту праці французького філософа «Філософія політичного судження».

Тобто представники такої науки нічого не кажуть про самі цінності, забуваючи той факт, що вони етично мають «за плечима» і на що вони нормативно претендують [ApeI, 1973: S.397 ff]. Проте саме таке ціннісно-нейтральне, точніше морально-нейтральне, знання спричинило чимало проблем ХХ століття, які «плавно» перейшли й у століття ХХІ. У філософському плані це знання пов'язане з монологічною цілераціональною парадигмою, внаслідок чого визначення і самих цінностей залишилося поза раціональним обґрунтуванням. Однак визначення цих цінностей і є завданням саме практичного розуму, який власне має задавати смисли теоретичному й інструментальному розумам. Отже, це є завданням практичної філософії, реабілітація якої розпочалася з останньої третини ХХ століття і триває й досі.

У зв'язку з цим я пропоную (і на цьому наполягаю!) розглядати цю проблему відповідно до парадигмального повороту від філософії буття через філософію суб'єктивності до філософії інтерсуб'єктивності, до чого схиляється і франкфуртська, і берлінська трансцендентальна прагматика, а також норвезька прагматика. Завдяки цьому повороту практична філософія, звертаючись до своїх витоків і враховуючи здобутки філософії мовлення ХХ століття, постає як діалогічна і моральна, долаючи у такий спосіб редуцію сфери практичного до технічно-практичного, або інструментально-практичного. До того ж є ще один вимір практичного в цьому плані, пов'язаний з прикладними аспектами етики, що об'єднує етику з політикою й економікою. Йдеться тут про те, щоб застосовувати практичну філософію як етику до розв'язання проблем соціальної теорії в цілому, політичної та економічної теорії зокрема.

У зв'язку з цим виникає завдання визначення того, що науковець, орієнтуючись на формальну раціональність науки, має «за плечима»? Річ у тому, що вже осереддя самої природничо-технологічної раціональності, теоретично-емпіричне знання як знання, що *претендує на істину*, має значущість тільки в діалогічній, а тому моральній формі дискурсу рівноправних партнерів аргументації. Оскільки, скажімо, представник природничих наук передбачає, що він повинен і прагне визнавати інших науковців — логічно припустити, що й усіх інших можливих компетентних учасників дискурсу — рівноправними партнерами дискурсу. Домагання значущості знання спирається на неодмінну *моральну* передумову: передумову *визнання всіх* можливих критиків (компетентних аргументувальників) [Böhler, 2009: S.25].

Отже, принцип об'єктивності конкретизується принципом дискурсу, який вимагає в раціональній аргументації уникнення перформативної суперечності твердження самому собі. В цьому плані твердження на кшталт: «я стверджую, претендуючи на істину, а отже й твоє визнання, що ти не існуєш» є перформативною суперечністю. Адже не можна вимагати

і потребувати порозуміння з тим, кого ти не визнаєш. А це, своєю чергою, означає, що науковець не може воліти бути науковцем, тобто претендувати на раціональність свого дослідження й істину, водночас стверджуючи, що як дослідник він не визнає жодної моральної норми. Ба більше, «за плечима» свого дослідження він уже визнає значущою основну норму моралі. Адже він претендує на істину для своєї теорії або гіпотези стосовно всіх, хто в принципі її може перевірити, тобто всіх можливих аргументувальників. Здогадно, це *всі* люди, або *всі* розумні істоти.

Уже цим науковець імпліцитно *визнає* всіх людей як можливих рівноправних партнерів дискурсу. Однак власне це і є морально обов'язковим: тим самим він визнає ті самі рівні *права*, на які сам претендує. Таким чином, для нього як дослідника вже є значущою ця моральна *основна норма* як елемент *принципу дискурсу*: «поважай усіх інших як можливих рівноправних партнерів із життєвими домаганнями та домаганнями значущості, без чого вони не можуть стати і бути партнерами в дискурсі! Відтак будь співвідповідальним за те, щоб вони могли стати і бути спроможними вести якомога кращі дискурси про всі проблеми і мірою можливості розв'язувати їх» [Böhler, 2009: S.25].

Відповідно, визначення принципу об'єктивності соціального знання переноситься в царину практичного дискурсу. Його слід розглядати у взаємозв'язку з принципом прагматично-діалогічної когерентності соціальних, зокрема й політичних, висловлювань. Це означає, що для визначення об'єктивності соціальних тверджень неунікненним є той факт, що ми зважаємо на те, наскільки ті чи ті тези або намір узгоджені з *нашою достепенністю як партнерів по дискурсу*. Узгодженість тези або наміру з роллю партнера по дискурсу є останнім критерієм для значущості аргументу, а отже, і внеску в дискурс, тобто є принципом «інтерсуб'єктивної об'єктивності» будь-яких тверджень, зокрема й політичних. І цей принцип водночас є і моральним принципом (Д. Бьолер).

Відтак, універсальний дискурс — це й етична, *морально-практична категорія*. Адже його учасники розглядаються не як об'єкти, засоби, ресурси, що постають одне для одного доквіллям, а як рівноправні *суб'єкти* досягнення порозуміння. З позиції дискурсивної прагматики таким, що підлягає осмисленню, тобто обговоренню внеску в аргументований діалог, є мовлення, що спирається на прагнення виконання *чотирьох домагань значущості*:

1) домагання *зрозумілості* мовленнєвих актів як узгодженість їхнього смислу з несуперечливістю пропозиційного змісту;

2) домагання *правдивості* мовних інтенцій разом з *достепенністю* готовності брати участь у дискурсі;

3) домагання *істини* або істинності моєї пропозиції, так щоб вона серйозно була сприйнята в дискурсі й могла бути перевірена в дискурсі;

4) домагання *легітимності*, або правильності норм і способів поведінки, щодо чого вони можуть бути перевірені в дискурсі.

Таким чином, вже беручи на себе роль партнера в аргументативному дискурсі, а отже, визнаючи ці чотири домагання значущості, мовець *a priori* обіцяє усім можливим партнерам по аргументації виконувати ці домагання, а отже, очікувати від них виконання таких зобов'язань, а звідси, визнавати їх рівноправними партнерами по дискурсу [Böhler, 2009: S.5].

Отже, це й етика дискурсу, або дискурсивна етика. І в цих словосполученнях слід бачити подвійний зміст. Адже, з одного боку, це ті правила, за допомоги яких ми можемо досягати порозуміння один з одним. І найперше серед цих правил — це визнання *іншого* (аргументувальника) рівноправним партнером, відтак, і повага до іншого, визнання його гідності. Це *етика* дискурсу, де наголос зроблено на першому слові. Ці правила за своєю сутністю етичні, адже вони виключають будь-яке інструментальне ставлення до іншого в межах дискурсу. З іншого боку, ці правила самі визначаються дискурсом, тому це *дискурсивна* етика. В цьому плані й перетинаються дискурсивна практика й етика.

У соціальних науках загалом — це парадигмальний перехід від цілерациональної дії до комунікативної дії, що зокрема дістає вияв у концепції дискурс-етичного обґрунтування соціальної теорії: «Не етика має бути обґрунтована засобами універсальної теорії реконструктивної соціальної науки — це було б ще одним, відповідним часові, відтворенням “натуралістичної хиби”, що досі супроводжувала ідентифікацію будь-якої реальної науки у процесі її становлення, — а трансцендентально-прагматичне обґрунтування етики потребує її змістової конкретизації за посередництва критично-реконструктивних соціальних наук і обґрунтовує тим самим визначальний для її предмета пізнавальний інтерес» [Arel, 1998: S. 395].

Це означає, що соціальна наука має бути підпорядкована етиці, а саме дискурсивній етиці, проте дискурсивна етика безпосередньо не «втручається» в дослідження соціальних наук. Адже вони спираються на «логіку речей» соціальних явищ. Вони, як і раніше, мають залишатися об'єктивними, незалежними від будь-яких ціннісних уподобань, світоглядних та ідеологічних упереджень. Проте цінності влітаються у тканину соціальних досліджень через нормативну систему і процедури дискурсу. Соціальна теорія, будучи ціннісно-нейтральною, тобто об'єктивною, підпорядковується принципіві дискурсу й утворюючи на цьому підґрунті нормативний фундамент, набуває й етичного змісту і спрямування.

Понад це, саме (етичний) принцип дискурсу забезпечує й об'єктивність соціальних наук. Адже від того, наскільки науковці дотримуються процедур дискурсу, наскільки враховується принцип фаліблізму (той факт, що наше знання може бути хибним), залежить і те, наскільки це знання може виправдати свої домагання значущості. І в цьому якраз і виявляється

роль філософії, яка ставить питання, як уникнути помилки судження, тимчасом як ми маємо в нашому розпорядженні, так би мовити, тільки «підручні» засоби (В. Декомб).

На цьому нормативному фундаменті, а не апеляцією до світоглядних начал вибудовується й цілість соціального знання. Соціальна теорія, знаючи дедалі більшої диференціації, в дискурсивному нормативному фундаменті набуває своєї єдності. Це стосується також і легітимації соціальних інституцій на глобальному рівні, що потребує так званої глобалізації другого порядку, за Апелем. *Глобалізація першого порядку* характеризується поширенням і трансформацією капіталістичної ринкової економіки, що насамперед ґрунтується на поєднанні комунікаційних технологій і трансакцій фінансового (спекулятивного) капіталу на весь світ і що робить безсилим традиційну економічну і соціальну політику національних держав. Тому й потрібна *глобалізація другого порядку*, що має визначатися завданнями підпорядкування інструментального розуму «*homo faber*» дискурсивному розуму «*homo sapiens*» таким чином, щоб останній через обґрунтовану філософією етику відповідальності опікувався б новим соціальним порядком. Отже, це завдання підпорядкування першого останньому є завданням побудови соціально-екологічно спрямованого ринкового господарства у всесвітньому масштабі, норми та цінності якого визначались би глобальним громадянським правовим порядком [Apel, Hösle, Simon-Schaffer, 1998: S. 79].

Це стосується обґрунтованості суджень та висловлювань про виправданість соціальних та правових норм, про легітимність політичного ладу, про легітимність політичних рішень тощо. Відповідно, виправданість соціальних норм постає у такий спосіб: дискурс слід поширювати на легітимацію всіх проявів людської діяльності та її наслідків (політичні програми, господарські проекти, наукові дослідження тощо), наслідки реалізації яких, згодом, матимуть негативний вплив на соціальне та природне довкілля.

Д. Бьолер так визначає роль дискурсу в процесі обґрунтування, легітимації: «...лише ті норми, практики, проекти можуть бути визнані легітимними, які (за умови знання їхніх безпосередніх та побічних наслідків) могли б бути без примусу визнані усіма можливими учасниками дискурсу в процесі аргументації» [Böhler, 1994: S. 265]. Відповідно, формулюється і категоричний імператив: «Чини так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так щоби жодний осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишався б поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтованого консенсусу необмеженої аргументативної спільноти)» [Бьолер, 2007: с. 88].

Це стосується і розв'язання конкретних соціальних питань, зокрема щодо виправданості норм, що регулюють, скажімо, застосування ядерної енергії, визначають площину моральної дискусії про легітимність

преімплантативної діагностики (ПІД) і відповідних досліджень зі стовбуровими клітинами людських ембріонів тощо. В цьому випадку ідеальний дискурсивний принцип править і за *телеологічний орієнтир* для стратегічного завершення деонтологічного принципу дискурсивної етики етикою відповідальності, яка не тільки узаasadнюється принципами, а й враховує ймовірні безпосередні та побічні наслідки людської діяльності в цих сферах.

Це означає також, що дискурс може стати засобом перевірки не тільки значущості правил діяльності, а й імовірних наслідків цієї діяльності як щодо людини, так і щодо довкілля. А запровадження телеологічного виміру ідеального дискурсу, когерентного до Йонасової вимоги «збереження автентичного людського життя на землі», дає можливість оцінювати ці наслідки не тільки з огляду на людські «близькі інтереси», а й насамперед щодо «далеких інтересів», що містять у собі «інтереси майбутніх поколінь» та «інтереси природи».

А чи не означає це, що принцип дискурсу суперечить причиново-наслідковому знанню і винятковій ролі експертів, з чого ми починали? І що універсальність аргументативного дискурсу передбачає, що всі однаковою мірою спроможні мати судження і висловлюватись із будь-яких питань, не маючи для цього відповідного спеціального знання, і підміняється некомпетентним втручанням у роботу фахівців-експертів? Звісно, ні! Адже універсальність дискурсу — це регулятивний принцип, який передбачає відкритість суспільства. Наведу один приклад. Якось колишній головний архітектор Києва висловився з приводу вимоги залучення широкої громадськості до обговорення й ухвалення відповідних рішень щодо архітектурного розвитку Києва — мого рідного міста. Він сказав приблизно таке: залучення громадськості до розв'язання цих проблем — це все одно, що влаштовувати широке обговорення при проведенні хірургічної операції.

Справді, таке обговорення було б профанацією, так само як і проведення референдумів, скажімо, щодо ухвалення нової конституції, вступу нашої держави до НАТО тощо. Адже тут можлива маніпуляція, підміна комунікативної дії стратегічною. І це оприявнюється не тільки в примітивних формах брутальної фальсифікації результатів голосування, а й у набагато витонченіших маніпуляціях свідомістю громадян та їхніми комунікаціями, пов'язаними з прихованими перлокутивами, спрямованими на введення в оману, тощо. Скажімо, при визначенні рейтингу тих чи тих політичних сил (тих чи тих економічних суб'єктів) шляхом голосування можна у прихований від опитуваних осіб спосіб робити акцент на одній із ознак, властивій тій силі, яка оплачує це опитування. Такими засобами особливо користувалися в тоталітарних державах, наприклад нацисти в Німеччині, проводячи один референдум за одним, ігноруючи чіткі правові процедури досягнення згоди, використовували такі референдуми для проведення

своєї політики, що добре ілюструє Гітлерове запитання-пастка: «Так право для народу чи народ для права?»

Тому, коли не існує чітких процедур винесення питань на обговорення, врахування громадської думки і відповідного ухвалення рішень, коли вирішують «сміслопродуценти», тобто ті, хто «ставить запитання», широке обговорення, референдуми, а отже, й демократія в цілому, про що вже йшлося, дедалі більше перетворюються на симулятивний дискурс і симулятивну демократію. В цьому разі система політичного структурується не кодами «суб'єктно-суб'єктного дискурсу», тобто «дискурс-партнерства», а кодами «друг — ворог», а, як відомо, «коли ворог не здається, то його знищують».

Тоді й політичні дискусії перетворюються на симулякри, за якими політичні твердження постійно вдаються до перформативних суперечностей твердження самому собі на кшталт такого: «Я стверджую (розраховує на порозуміння в дискурсі), що ти, як політичний опонент, не існуєш». Щоправда, слід зауважити, що симулятивна демократія є не тільки свідченням недорозвиненості субсистеми комунікативної дії, а й наслідком недорозвиненості субсистеми цілераціональної дії, в результаті чого політична дія підміняється балаканиною, різними ток-шоу без певних цілей і наслідків, що блокує ухвалення ефективних рішень і втілення їх у життя.

Адже універсальний дискурс, про що вже йшлося, — це регулятивна ідея, яка означає таку відкритість, що передбачає залучення громадськістю до розв'язання цих питань експертів, незаангажованих владою, бізнесовими структурами тощо, обмеженими партикулярними інтересами. Але для цього має сформуватися громадянське суспільство як метаінституція і зрілі громадяни, чого нам, на жаль, ще й досі бракує, хай це твердження вже й набило оскомину. Як немає і справжніх політичних дискусій щодо стратегій соціального розвитку та основних цінностей суспільства, коли б політичний опонент не сприймався як ворог, а поставав як гідний і рівноправний суб'єкт політичного дискурсу. При цьому сама дискусія розгорталася б на підставі аргументації, а її результат визначався би на основі вагомішого аргументу, а не гучності голосу опонента, його емоцій та інтуїції. Таку культуру дискурсу, а також відповідні процедури та інституції ще доведеться створити. Має ще відбутися історичний (можливо, досить тривалий) «процес навчання» (*Lernprozess*), до якого наш народ, я певен, здатний.

ДЖЕРЕЛА

- Бюлер Д.* Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи // Переклад з нім. О.Вєдрова, О. Шаблій, наукова редакція А.Єрмоленка // *Філософська думка*. — 2007. — № 2. — С. 77 — 95.
- Apel K.-O.* Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik // *Transformation der Philosophie*. B.2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973. — S. 256 — 435.
- Apel K.-O.* Die transzendental-pragmatische Begründung der ethischen Grundnormen und ihr Verhältnis zu den kritisch-rekonstruktiven Sozialwissenschaften // *Sprachtheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*. Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Apel K.-O., Höhle V., Simon-Schaffer R.* Die Tatsache der “Globalisierung” und die Aufgabe der Philosophie (Podiumsdiskussion) // *Apel K.-O., Höhle V., Simon-Schaffer R.* Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie. — Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998.
- Böhler D.* In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // *Ethik für die Zukunft*. Im Diskurs mit Hans Jonas. — München: Beck, 1994. — S.244 — 276.
- Böhler D.* Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive. — Bad Homburg: VAS, 2009. — 115 S.

Анатолій Єрмоленко — доктор філософських наук, професор, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Репліка Венсана Декомба:

Мені хотілося б дати невеликий коментар із приводу двох виступів — Анатолія Єрмоленка та Флорана Генара. Невеличке доповнення. Насамперед кілька слів щодо виступу пана Єрмоленка. Він дуже наочно, чітко й блискуче показав, як етика впливає з теорії знання. Власне термін «прагматика» у сучасній філософії дуже часто описує етику відносин між науковими діячами, між дослідниками. Мене понад усе вразили у його виступі висновки з приводу політичних дебатів в Україні. Я навіть занотував це собі. Думку про те, що тут, в Україні, під час політичних дебатів опоненти вважають один одного не просто супротивниками, а ворогами. Зовсім не так, як це приписує етика в науковому середовищі — вважати свого опонента колегою. Природно, це й становить головну суть проблеми, цього важкого випадку. У будь-якому разі дискусія не має протиставляти один одному ворогів — у крайньому разі супротивників. Адже це є науковий спір. Тобто якраз науковий спір уявнює, що опоненти у даному випадку не є ворогами. Чому? А власне тому, що ворога хотілося би знищити, а опонента — ні. І далі. У політичному спорі ми маємо вже не колег, ми маємо громадян. Позаяк у науковому спорі ми обговорюємо певні проблеми.

Натомість у політичному спорі ми сперечаємося, аби дійти рішення, ухвалити рішення. Як казав один американський учений, мовляв, у науковому дослідженні не можна визначати якісь строки. Наукове дослідження має тривати нескінченно. Жодних кінцевих строків. Водночас політичний спір є й короткостроковим і терміновим. Він має обов'язково закінчитися ухваленням рішення. Якщо цього рішення не буде, ми, отже, лишаємося з нічим. Справу не зроблено. Ми маємо розбіжності — і годі. Ось чому етика спору показує взірць тієї моделі, що її належить прийняти в науковому спорі, аби дійти якихось результатів.

І ще одне зауваження, на цей раз з приводу виступу Флорана Генара. На жаль, нам час не дозволив цілком почути ту частину його доповіді, що присвячена Русо. Але я це відтворив, так би мовити, у себе в голові. Згадав, спираючись на загальну форму його уявлень, його аргументів. Отже, що стосується трьох ілюзій, що про них він казав. Найважливіше тут, з погляду практичної філософії, — це артифіціалізм. Якщо розглядати речі під кутом зору цієї ілюзії, то треба абсолютно чітко розрізнати, яким був «філософ-законодавець» у Платона і яким був «філософ-законодавець» у Русо. Докладніше про причини йшлося у виступі. У Платона жодного артифіціалізму не було. Чому? Тому що сама структура полісу була закладена в індивідові. Тобто йшлося про те, що треба побудувати місто з асоціальними індивідами. Натомість Русо розглядав цю теорію міста з позицій контрактуалізму. Він власне розглядав ці речі у «сучасних» термінах, про які йшлося. В тому сенсі, що право передує політичному місту. І саме право має побудувати якусь соціальну цілісність. І звичайно, тут той самий «філософ-законодавець» з'являється саме в якості міфу. Це дає підстави Русо переглянути цей міф — на користь контрактуалізму. У цьому я підтримую точку зору Русо — цей законодавець не є помилковою думкою. Слід було його створити. Цей міф корисний. Саме цей «філософ-законодавець» дає змогу Русо перевтілити те, що було законом в узвичаєння. І якраз тут Русо зближається з Платоном. А саме: що для будівничого потрібна не лише *politéia*, але й *paideia*. Тобто виховання, освіта — у комплексі. І тільки так може бути поставлено в політичній площині проблему продовження, тяглості цього міста.

**Флоран
Генар**

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТИКА У ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ВЕНСАНА ДЕКОМБА

Мені хотілося б спинитися на фігурі інтелектуала, яким є філософ-законодавець і якому В. Декомб відводить важливе місце в історії модерної думки, і зокрема на двох авторах — Платоні та Русо, про яких варто сказати, що вони по-своєму визначили те, що маємо розуміти під виразом «філософ-законодавець», і до них Декомб постійно звертається у своїй творчості.

У моїй розповіді буде три пункти: спочатку я покажу, як В. Декомб розуміє цю фігуру філософа-законодавця; потім я маю намір, знов-таки дотримуючись настанов В. Декомба, описати ті ілюзії, які ця фігура породжує в модерній політичній думці, і нарешті, спробую окреслити всю складність даної фігури у Платона та Русо.

1. У своїй праці «Філософія в період негоди» (*Philosophie par gros temps*) В. Декомб задається питанням про те, що, починаючи з XVIII сторіччя, змушує філософів говорити про «модерний розум». Щоб зрозуміти це, В. Декомб має намір закласти підвалини «антропології модерності», яку не слід поплутувати з метафізикою модерності [Descombes, 1989: р. 7]. Визначену в цій праці антропологію В. Декомб розвиватиме і в інших своїх творах: у своїх есеях [Descombes, 2007: р. 155—195], а також у таких публікаціях, як «Доповнення суб'єкта» і «Філософія політичного судження» (див.: [Descombes, 2004: р. 355; Descombes, 2008: р. 246]).

© Ф. ГЕНАР, 2013
© Переклад з французької
Михайла Горновського,
2013

Зміст «модерного проекту» — це здійснення автономії. Як показує В. Декомб, раціоналізм народжується від приєднання до цього проекту. Філософ-раціоналіст справді вважає, що ми автономні і що, отже, ніхто не може нав'язати свої цінності іншому. Це зовсім не означає, що всі цінності дійсно цінують: деякі є легітимними, і розум якраз має показати, що їх треба прийняти. Такий проект визначає для В. Декомба модерну політичну думку й модерні теорії справедливості як одне з її виражень [Descombes, 1989: p. 152]. В. Декомб звертається до Касторіадиса: проблема такої концепції модерну полягає в тому, що вона, як видно, виходить з того, що філософ звертається до суспільства, нібито йдеться про суспільство мисленників, в якому кожний може вільно вирішувати, приймати або не приймати ту чи ту цінність, будучи переконаним раціональною аргументацією. Отже, когерентність суспільства не передує його колективній ідентичності. Вельми негативний вплив на політичну думку справляє тут положення, за яким становлення народу може відбуватися тільки як похідна від діяльності законодавця, що В. Декомб називає «надихальною фігурою філософа-законодавця» [Descombes, 1989: p. 152].

Якщо вплив такої фігури на політичну думку настільки великий, це означає, що на цій підставі можна відповісти на запитання, яке невідступно переслідує філософію: як філософія може співвідноситись із політикою? Іншими словами, як вона може відігравати політичну роль, а не задовольнятися створенням історії політичної думки, як існує історія наук? Фігура філософа-законодавця відповідає на це питання: філософія стає політичною, коли дає політиці змогу прилучитися до раціональності. Для філософії саме тут найчастіше з'являється обов'язкова умова (філософія слугує для організації політичних тіл) і, одночасно, виклик (політика, за визначенням, є місцем збігу нераціональності, випадковості, пристрастей тощо).

Ці питання та відповіді, які на них дала політична філософія, є також предметом міркувань В. Декомба у «Філософії політичного судження». Оскільки необхідно прояснити, що визначає політичне судження, яким чином розум співвідноситься з політикою. Фундаментальною розбіжністю між філософіями обґрунтування та філософіями десизіоністськими є те, що одні, за виразом В. Декомба, роблять «занадто багато», а інші роблять «занадто мало»: перші формують політику на засадах раціональних і необхідних обґрунтувань; інші вважають, що політика не є справою обґрунтування і що в царині політичної філософії необхідно відмовитися від будь-якого кшталту фундаментального міркування. Політика — це чистий збіг, будь-яка спроба обґрунтування буде передбаченням того, чим вона є [Descombes, 2008: p. 7–8]. В. Декомб дуже правильно показує, що ці дві позиції мають однакові передумови: і та і та насправді виходять з того, що філософію можна співвідносити з політикою тільки через *апріорне* вироблення раціональних форм, які вона може приймати. Простіше,

згідно з десизіоністською позицією, така робота неможлива, іншими словами, політика ніколи не зможе бути місцем міркування дедуктивного типу. І, на думку В. Декомба, ці два типи політичної філософії (які, у цій площині, одним і тим самим чином співвідносяться з політикою) однаково помиляються з приводу особливості політичного судження, що є практичним, а не теоретичним.

За винятком цього збігу, ці дві позиції відрізняються багато в чому, зокрема в тому, що у них різні політичні наслідки. У своєму проекті філософія «обґрунтування» є справді політичною: вона вважає, що раціональність, у вигляді обґрунтування, має політичний вплив, натомість філософія «десизіоністська» залишає політику наодинці із собою, вважаючи, що філософія не має до неї ніякого стосунку. Якщо прийняти цю типологію, можна стверджувати, що десизіонізм має філософські наслідки, тоді як філософія обґрунтування має філософські *та* політичні наслідки. Гобс, котрий систематизував спробу раціонально обґрунтувати політику, добре це показує: щоби вгамувати суперечки в галузі громадської філософії, це передбачає реформу знання (філософія має бути наукою, а для цього треба позбутися того, що він називає «аристотелівщиною» — *Aristotelicity* [Hobbes, 1971: р. 682]) і водночас реформу держави (суверенітет має бути абсолютним — або держава стає нічим). Іншими словами, якщо філософія обґрунтування та філософія десизіоністська є ідентичними з філософської точки зору, то з політичної точки зору вони різняться.

У цій перспективі фігура філософа-законодавця є центральною у філософії, що прагне побудувати засади політики. Понад те, вона є тим, до чого тяжіє будь-який проект філософії обґрунтування, чи то модерної (філософія, що критикує антропологію модерності), чи то античної (Платон, що описує ідеальне місто, є першим філософом обґрунтування; можна навіть дійти твердження, що філософія обґрунтування — це завжди трохи платонівська філософія). От чому в очах В. Декомба найважливіше завдання — знищити «вплив на наші мізки міфу про філософа-законодавця» [Descombes, 1989: р. 163]. Вітгенштайн нам у цьому допомагає: філософові, каже він, належало б придумати свята, проте свята ніколи не будуть наслідком філософського рішення, хоч би яким аргументованим воно було. Філософ не може наказувати соціальному життю — саме це, здається, і забув модерний розум.

2. Всі ці зауваження дають нам змогу зрозуміти, чому фігура філософа-законодавця настільки приваблива і водночас настільки ж фальшива. Вона приваблива для розумів своїми обіцянками, яких у неї безліч: стаючи законодавчою, філософія, стає політикою. Крайній випадок — коли вона руйнує саму політику, яка тоді інтегрується у філософію і стає одним з її виражень. Точніше, політика продовжує існувати як галузь, як поле, але зникає як проблема. Проект Гобса з цього питання зберігає свою

значущість: треба зробити з політики науку для того, щоб та не могла більше існувати як окрема галузь, де зіштовхуються думки, — адже, існуючи тільки як окрема галузь, вона стає місцем марних суперечок — необґрунтованих, у найточнішому сенсі. Те, що за визначенням В. Декомба властиво будь-якій філософії обґрунтування, — хіба це не замовчування дискусій, включно з дискусією з приводу самого обґрунтування? Політика, яку проводить філософ-законодавець, зводиться до чистої вправи.

Незважаючи на всю свою привабливість, така фігура в очах В. Декомба здатна навіювати ілюзії, які сильно спотворюють сприйняття того, що є політикою. Найзмістовніші модерні політичні категорії підтверджують це. Три з них є справді видатними, і В. Декомб неодноразово розкриває це.

Перша стосується ідеї автономії. Згідно з міфом про філософа-законодавця, автономія народу постає як можливість вільно розв'язувати питання свого законодавства, тобто обирати серед можливих законів ті, які йому здаються найбільш справедливими, найбільш легітимними або найбільш раціональними. Це значить, що ми одночасно погано розуміємо, що таке рішення (як воно співвідноситься із глуздом і з вибором [Descombes, 1989: р. 174]), і вважаємо народ невизначеною суб'єктивністю, що має вільно обирати свою ідентичність, ніби, як слушно зауважує В. Декомб, «питання, звідки ми знаємо, якою колективною ідентичністю наділяти певну групу, передує відповіді, одержуваній у цій групі» [Descombes, 1989: р. 154]. Ця помилка супроводжується ще однією ілюзією, яка змушує вважати автономію індивіда підпорядкованістю самому собі. В історії модерної думки міф про філософа-законодавця і філософія суб'єкта йдуть пліч-о-пліч. І звичайно ж, вони наражаються на ті самі перепони. Як можна, запитує Декомб у «Доповненні до суб'єкта», коритися самому собі? Як можна перебувати із собою у відносинах на кшталт наказ/підкорення [Descombes, 2004: р. 327]?

Модерна філософія виходить із цього скрутного становища, розрізняючи індивіда і суб'єкта: індивід не перебуває у відносинах із самим собою, а от суб'єкт може в них перебувати, і він обов'язково в них перебуває, як це підкреслює А. Рено, суб'єкт ладен підкорятися знеособленому розуму [Descombes, 2004: р. 334]. Але тут ми впадаємо в іншу ілюзію, що полягає у змішуванні суспільства та інтерсуб'єктивності. В. Декомб часто підкреслює: не можна перейти від відносин між суб'єктами до соціального зв'язку. Інтерсуб'єктивність слід розуміти як відносини між різними *alter ego*; але соціальний зв'язок будується не на визнанні себе, а на визнанні іншого. Інтерсуб'єктивність уникає проблеми, яку мала б розв'язувати. Міф про філософа-законодавця виникає з тієї самої ілюзії, ґрунтованої на нерозумінні соціального. Вважаючи, що його можна створити з автономних суб'єктів або індивідів, ми помилятимемося в тому, із чого складається суспільство, і потраплятимемо у глухий кут із приводу того,

чого безупинно навчає нас соціологія: соціальне — це ціле, яке не можна обмежувати на зразок модерного визначення політики — через дію законодавця [Descombes, 1989: p. 162]. Русо, наголошує В. Декомб, попереджає нас про таку помилку, якщо ми докладемо зусиль, щоби правильно прочитати його, тобто інтерпретуючи загальне бажання не як автопозицію народу, але як колективну свідомість, узвичаєння, інституції соціального життя [Descombes, 2004: p. 341–349].

Ідея уряду, третя ілюзія, також приховується у політичному дискурсі модерності, що, як і раніше, проголошує владу закону в організації відносин влади і міжіндивідуальних відносин. Номократична ілюзія, за виразом В. Декомба, є дуже впливовою. Вона змушує розглядати, крім законодавчої влади, тільки одну виконавчу владу, що, як на це вказує її ім'я, обмежується виконанням законів. Зважаючи на коментар з «Політики» Платона, який наводить Касторіадис, В. Декомб показує, що Платон чудово ідентифікував політичну проблему, поставлену законом, який не визначає, що робити в особливих випадках. Із цього треба робити висновок, що номократія (універсальна) не є практикою (особливою), а дія розгортається саме в практичній площині. Із цього також треба зробити висновок, в іншій перспективі, що ми не зможемо обійтися без уряду, або думати, що нами просто можуть управляти закони. Саме в контексті процедурної демократії Габермас теоретизує, що ця ілюзія є найбільш живучою; Габермас зводить виконання до адміністрування, що існує тільки як інстанція, якій делеговано чітко виконувати рішення, ухвалені законодавцем [Descombes, 2007: p. 352–353]. Таким чином, Габермас довів до пароксизму міф про філософа-законодавця, організувавши чисту номократію.

Мені хотілося б зробити три зауваження з приводу цих трьох ілюзій, про владу закону (номократизм), про природу соціального (артифіціалізм) і про природу волі (суб'єктивізм).

Насамперед необхідно підкреслити, що ці ілюзії є помилками філософськими, а не політичними. Треба розуміти, що міф про філософа-законодавця, разом із модерною філософією суб'єкта, має недолік у поданні того, що є закон, суспільство, автономія, але без особливих історичних наслідків. У цій перспективі модерна політична філософія є тільки дискурс, накладений на історичну реальність, щоб розвінчати який досить уважного спостереження, на кшталт того, що робить соціологія (Дюркгайм, Дюмон). Ми поринули б у ще глибшу ілюзію, якби вирішили, що ці три ілюзії саме витворили, наприклад, щось типу тоталітарної думки, як та, що її породив легіцентристський радикальний артифіціалізм.

Далі слід уточнити, що ці три взаємозалежні ілюзії виходять за межі самої фігури філософа-законодавця. Тому номократизм можна вважати вадою, властивою будь-якій формі легіцентризму; артифіціалізм — погрозою будь-якій спробі перебудови *ex nihilo* соціального тіла; суб'єктивізм —

наслідком будь-якої необґрунтованої переоцінки ідеї суб'єкта. Проте, і це головне, міф про філософа-законодавця є точкою сполучення всіх цих трьох ілюзій, що в цій перспективі показує якнайкраще зв'язок, що зберігається між ними.

Нарешті, цей міф видається, за виразом В. Декомба, специфічно модерним. Потрібно точно розуміти, що ховається за цим. Оскільки модерність, як він її визначає, не винайшла філософа-законодавця. Проте контр-актуалізм надає йому тієї центральності, якої він не мав у давній філософії, зорганізованій навколо поняття *politéia*. Можна сказати й по-іншому: від цієї фігури, що передбачає концепцію закону, індивіда, суспільства, політична філософія починає свою реорганізацію, тобто філософія розглядає, яким чином вона стає тепер політичною — це ще один спосіб сказати, що починаючи з моменту, коли ця фігура стає центральною, можна говорити про модерність.

3. Проте можна було б розділити історію політичної думки іншим чином (зберігши, як нам рекомендує В. Декомб, а до нього Л. Дюмон, розбіжність між античним і модерним як ідеологічну, а не хронологічну розбіжність). Оскільки існують дві різні фігури філософа-законодавця: *філософ-законодавець* у буквальному сенсі слова, що прагне обґрунтувати політику філософією, тобто адекватною концепцією справедливого й раціонального, і *філософ-законодавець*, через фігуру якого ми хотіли б за допомоги філософії привнести необхідну освіту в роботу щодо законотворчості. Щоб показати це, розпочну з доводів Ж.Ф. Ліотара в його книзі бесід із Жан-Лу Тебо «По справедливості» (*Au juste*). Для Ліотара політичний дискурс — це дискурс, що приписує, а теоретичний дискурс — це дискурс, що описує. Проте в історії політичної думки існує два розуміння приписувального дискурсу. Їх розділяє поява ідеї автономії [Descombes, 2007: р. 58]. Філософ-законодавець відповідає ідеї, за якою необхідна теорія справедливого для подальшого визначення політичних законів, застосовуваних до соціального тіла. Коли з'являється ідея автономії разом з ідеєю волі, законодавчу роботу сприймають по-іншому: більше не йдеться, наголошує Ж.Ф. Ліотар, про визначення попередньої теорії справедливого; натомість йдеться про визначення як справедливого того, що формулює воля. З одного боку, Платон, як і Маркс, для котрих політика завжди вважає справжній теоретичний дискурс відправною точкою, звідки можна визначити, що є справедливим [Descombes, 2007: р. 58]; з іншого боку, Русо, творець політичної традиції, що пропонує справедливе без попереднього обґрунтування його теорією справедливого. Отже, ці дві позиції стикаються з різними проблемами. Платонізм бажає створити політичну модель (ідеальне місто). Але тоді йому треба розглядати, яким чином описовий дискурс (*enistéma*, теорія справедливого) може дати місце дискурсові, який приписує (формулювання, які від цієї *enisté-*

ми мають визначити соціальні стани). Таким чином, треба перейти від визначення до конституції. Політична філософія волі не знала проблем цього типу, оскільки треба було лишень ідентифікувати суб'єкт автономії (наприклад, народ у Русо), дискурс якого є безпосередньо приписуваним. Тоді труднощі для суб'єкта автономії полягають у поданні його автономії. Русо говорить у часто коментованому уривку із «Суспільного договору», що з моменту утворення народу необхідно змусити богів говорити і робити так, ніби закони були вираженням їхньої волі задля того, щоб люди могли їх прийняти [Descombes, 1989: p. 154].

Чи можна із цих зауважень зробити висновок, що поява автономної волі, яку Ліотар називає «здатністю до формулювання», означає кінець міфу про філософа-законодавця, тобто кінець платонізму (де Маркс став, якщо можна так висловитися, модерною постаттю)? Все залежатиме від того, як ми інтерпретуємо платонізм або русоїзм.

Платонізм — це архетипове подання політичної філософії обґрунтування — і разом з нею домагань філософів у політичній царині. Але платонізм у такому поданні виходить за рамки власне Платона. В «Республіці» фігура філософа-законодавця є комплексною, оскільки Платон постійно задається питанням з приводу необхідності переходу між описом та приписом. Ідея «моделі», можливий переклад слова *paradeigma*, насправді має два значення. *Paradeigma* може означати в «Республіці» метафізичні істини: Платон говорить про божественну модель для характеристики останніх есенцій (484c). Тут зміст описовий. Але *paradeigma* означає також типи або цінності, яких слід дотримуватися, зокрема в поетичній сфері. А у такому разі зміст є таким, що приписує. Платон, позаяк можна і так його зрозуміти, грає з цими двома значеннями, коли презентує ідеальне місто. Він наводить його як приклад: але в якому розумінні? Джулія Анас має рацію, як мені здається, підкреслюючи, що для Платона здійснення ідеальної держави є питанням малозначущим. Головним є просто те, що це можливо, оскільки в «Республіці» йдеться про ідеал справедливості, приписуваний індивідові, щоб спонукати його бути настільки справедливим, наскільки він це може. Тому зразок не є планом, який необхідно виконати з усім тим, що таке виконання має на увазі в термінах артифіціалізму та легіцентризму. Платон відкрито це уточнює в 472 c-e: не є поганим той художник, який «написав зразок, якою прекрасною буде людина, і який зміг задовільно передати в малюнку всі її риси, але погано, якщо він не зміг показати, що така людина може також існувати». Досконалість зразка не пов'язана з умовами його реалізації.

Отже, Платон свідомо розділяє опис та припис у тому розумінні, в якому це розуміє Ліотар. Тому можна сказати, нехай буде описано зразок (присутній в істоті), але не запропоновано умови його реалізації; або буде запропоновано тільки ідеал, який треба наслідувати, і зовсім не

обов'язково, щоб він міг бути здійсненним. У будь-якому разі, про Платона можна сказати, що *він зробив недостатньо*, тобто у «Республіці» він перебуває на порозі політичної філософії.

Саме це пояснює те, що Русо вважає «Республіку» не політичним трактатом, але «найчудовішим навчальним трактатом, що будь-коли існував». Русо трансформує фігуру філософа-законодавця, оскільки лише загальна воля є легітимною для законотворчості. Але думка Русо не зупиняється на цьому. Загальна воля — це воля спільного майна, і в цьому вона завжди має рацію. Але щоб ця воля існувала у вдачах і не за актом автопозиції, щоб все соціальне було даним, а не штучно створеним, як це підкреслює Дюркгайм, не завадило б звернутися до законодавця. Глава II, § 6 «Суспільного договору» пояснює необхідність такого звернення: загальна воля не знає, що їй догідне, тобто що відповідає всьому соціальному, вираженням якого вона є. Аргумент добре відомий: народ не вміє створювати для себе закони. Йому потрібний законодавець, який не має влади і який повинен для компенсації спиратися на релігію. Але який же тип знання вимагає така функція? Чи є він філософським? Так, але, звичайно, не в розумінні обґрунтування: законодавець не застосовує «Суспільний договір», політичне право не дає ніякої конституції. З іншого боку, воно дає змогу соціальній спільноті побачити, що є доречним для вироблення політичних законів, а що таким не є, або, іншими словами, чому мають відповідати інституції. Дюркгайм, звичайно ж, має рацію, вважаючи Монтеск'є і Русо винахідниками або попередниками соціології [Descombes, 2008: p. 256]. Поряд із тим не можна недооцінювати те, що їх розділяє у їхньому сприйнятті того, що нав'язує законодавство (і через це — того, що становить суспільство). Русо явно підкреслює це у п'ятій книзі «Еміля».

Монтеск'є не зумів обґрунтувати модерне політичне право, бо переплутав те, що має бути, із тим, що є. Він описав позитивне право сталих урядів, не задаючись питанням про природу самої конституції. Тобто звідси випливає, що політичне тіло залишається політичним тілом, закон залишається законом тощо. Він не досліджував достатньо природу речей, стверджує Русо. Законодавець має бути філософом, щоб визначати належному суспільству закони, не тому, що йдеться про здійснення принципів політичного права, але тому, що вони дають змогу виразити одним словом те, що є політичним.

Тому можна вважати, що Русо поєднує й водночас розділяє філософію і законодавство — і саме в цьому подвійному русі він розуміє роль «інтелектуала», яким він був, наприклад, для Корсики. Він їх роз'єднує, з одного боку, тому, що в буквальному сенсі закони творить народ, а з іншого боку, тому, що політична філософія (тобто для Русо політичне право) не дає ніякої конституції; але тим же часом він їх поєднує, оскільки саме

через філософію суспільство стає політично зрілим, і так чи так потрібно зробити законодавця філософом.

На мій погляд, всі ці зауваження дають нам змогу зробити два висновки:

По-перше, для Ліотара те, що показує фігура філософа-законодавця, — це питання обґрунтування припису. На його думку, проблема одержує два розв'язання: або припис ґрунтований на описі (Платон), або він сам себе обґрунтовує (Русо). Утім, це аж ніяк не однозначно: Платон розділяє опис та припис, Русо поєднає припис (народ є законодавцем) із описом (наука філософа). І це означає: в обох випадках філософія не є законодавчою.

по-друге, слід обов'язково взяти до уваги, що якщо в модерній політичній думці нав'язливо присутня фігура філософа-законодавця, якщо вона є завершеним вираженням філософії, що розглядає себе як філософію обґрунтування, якщо вона ставить своєю метою ввести в оману наше сприйняття політики, то це тому, що філософ-законодавець є міфом: у нього немає точного походження, ніхто з нього не робить по-справжньому доктрину, його різновиди настільки ж численні, як і його втілення (у Русо воно не таке, як у Гобса, у Мілля — не таке, як у Русо, у Русо й у Ролза — не таке, як у Міля), і я насмілюся заявити, що критика міфу працює водночас на його існування. Просто це ще один спосіб заявити, що вираз «філософ-законодавець» не є для філософії засобом розв'язання проблеми її відносин із політикою, як не є він і засобом описання самої проблеми.

ДЖЕРЕЛА

Descombes V. Le Complément de sujet. — Paris, 2004.

Descombes V. Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique. — Paris, 2007.

Descombes V. Philosophie du jugement politique. — Paris, 2008.

Descombes V. Philosophie par gros temps. — Paris: Minuit, 1989.

Hobbes Th. Léviathan. — Paris: Sirey, 1971.

Флоран Генар (Florent Guénard) — викладач філософського факультету Університету Нанту, спеціаліст з політичної філософії, головний редактор веб-порталу «La Vie des Idées» (Життя ідей).

Сергій
Пролеєв

ГЕТЕРОГЕННІСТЬ ПОЛІТИЧНОГО ДИСКУРСУ: ТРИ ОСНОВНІ ФОРМАЦІЇ

У тексті Венсана Декомба йдеться, насамперед, про проблему політичної раціональності та, одночасно, раціональності політичного (друга тема утворює тло розгляду першої). При розв'язанні проблеми автор «Філософії політичного судження» уникає визначення політичного як такого, а зосереджується на *режимі* політичного судження. Питання ставиться про специфіку раціональності, властивої політичному судженню.

Моя доповідь буде побудована таким чином. Спочатку окреслю підхід Декомба до проблеми політичної раціональності, потім розгляну методологічні обмеження цього підходу і нарешті запропоную теоретичну альтернативу у вигляді концепції гетерогенності політичного дискурсу.

Декомб цілком справедливо констатує, що головна вада узвичаєного філософського розуміння політичного полягає в підміні практичної раціональності теоретичною (як він називає це: «тенденція формулювати практичні проблеми, буцімто йдеться про проблеми теоретичні»). На противагу цьому обстоюється теза про практичну раціональність політичного судження. З нею не можна не погодитись. Однак вона є твердженням надто загального теоретичного гатунку. Головне ж завдання філософії політичного судження, як його формулює сам Декомб, «це пошук внутрішньої міри або ж правила, досяжного для того, хто має скласти судження». Така міра (або правило), яка

покликана запобігти помилкам політичної дії, в роботі, на жаль, не оприявнюється, окрім загальної орієнтації на політичне судження як вияв практичної, а не теоретичної раціональності.

Ми не дізнаємося навіть, в якому сенсі треба розуміти помилку чи то хибу політичного судження. Загальної вказівки на волюнтаристичну складову політичного судження, яке є безпосереднім учасником політичної дії, вочевидь замало. Адже, відкинувши суто теоретичний критерій «істини—хиби», на ґрунті чистої волі ми опиняємося з прескриптивним критерієм «успіху—невдачі» дії. Від цього один крок до відомої максими «горе переможеним», або «переможець завжди правий» (до речі, за усієї примітивності даних тез, *історія* чимало промовляє на користь їх, що становить серйозну *теоретичну* проблему щодо валідності політичних суджень). Цій непевності могла б зарадити більш конкретна аналітика специфіки політичного судження, але вона в роботі Декомба відсутня.

Передусім, не простежено наслідки, які випливають з практичної природи політичної раціональності на відміну від теоретичної. В яких особливостях та ефектах політичного судження дістає вираження його суть як практично-раціонального? Зокрема, апеляція до волі є недостатньо потужною (увага до волюнтаристичної специфіки політичного судження могла б чимало в ньому прояснити) і водночас надто абстрактною (адже не будь-яке воління є політичним актом, що потребує змістовного розмежування волі і політики). Зокрема, за межами розгляду залишилася також тема процедури (або способу) політичного судження, яка має суттєве значення для визначення його бажаної «міри» чи то «правила».

Методологічні обмеження позиції Декомба

Сам спосіб аналізу проблеми, до якого вдається В. Декомб, має кілька серйозних методологічних обмежень, які істотно знижують евристичний потенціал можливих результатів дослідження.

(1) Одна з найбільших методологічних вад міркувань Декомба полягає в *суб'єктивізації* політичного судження. Для нього суб'єктивність виступає тією неусувною інстанцією, яка опосередковує політичне судження. Завжди існує певне «Я», суб'єкт, який виконує судження. Про це свідчить, зокрема, ключовий для Декомбових міркувань приклад нациста як політичного дієвця (включно з трьома наведеними ідеологічними аргументами на його користь). Між тим політичне судження може мати (і часто має) цілком імперсональну форму. Наприклад, відоме політичне гасло «свобода, рівність, братерство». Або: «Пролетарі усіх країн, єднайтеся!» Понад те: конкретні суб'єкти здебільшого виступають лише трансляторами загальних ідей, які містять домагання універсальної значущості. Так можна вважати навіть тоді, коли судження має чітке персональне авторство.

Наприклад, відоме катонівське «Carthago delenda est» політично важить не тим, що його висловив шановний сенатор, а тим, що у ньому висловлена нагальна необхідність подальшого існування римської держави. Тут суб'єктивним є хіба що спосіб артикуляції судження, що, зрештою, дозволяє суб'єктивністю просто знехтувати.

Проти суб'єктивації політичного судження свідчить ще один важливий момент.

Політичні судження існують не як смислові дії учасників політики, а як *акти, що самі створюють місце політичної участі*. Не суб'єкт, який вже є політичним, їх виносить, а через здійснення політичного судження тільки й *постає* суб'єкт політики. Політичне судження щодо нього має не інструментальне чи операційне, а конститутивне значення. Здійснюючи його — себто судження, — стає політичним суб'єктом той, хто ним не був. Політичне судження породжує політика, а не *виконується ним*, як виконується репліка з п'єси актором на сцені.

Перекладаючи сказане мовою головного прикладу, що його використовує Декомб: не «раціональний нацист» виносить політичне судження, а політичне судження створює нациста, який, зрештою, не має іншого місця існування, аніж політичне судження. Адже нацист — це не особа, а *позиція*. Ця позиція конститується політичним судженням, яке є невіддільним від політичної дії і становить її смисловий аналог.

Отже, політичне судження є *не актом*, що його здійснює суб'єкт, а смисловою структурою, яка *створює суб'єкта*. Знову наголошую: навіть коли політичне судження має індивідуальне авторство, воно за змістом є надперсональним, оскільки завжди містить домагання універсальної значущості.

Домагання універсальної значущості політичного судження походить з двох джерел. Першим є *спільне благо* як мета і смисловий горизонт політики. Спільне благо є неусувним з політики щонайменше у вигляді загального порядку життя «всіх». Політика завжди зазіхає на життя всіх, вона опікується долею не особи, а «публіки».

Другим джерелом є волюнтаристична природа політики. Політика як воля, що себе стверджує, прагне — як і взагалі воля — стати значущою для всіх. Воля не лише «учасник» чи «компонент» політики, як вона є учасником чи компонентом будь-якої людської справи. Політика, створюючи певний порядок чи нормативність для всіх, тим самим задає певні спрямування, форми і режими воління. Політика творить способи волевияву. Відтак, у ній воля не просто діє, а має себе за мету, вона самозростає. Через це політиці властиві ті універсалістські зазіхання волі, які відсутні в інших випадках людської діяльності.

(2) Другий методологічно вразливий момент полягає в тому, що ставиться й аналізується питання про політичне *судження*. Цим вводиться мовчазне припущення, що саме судження (як логічна форма) є універсаль-

ною формою політичного дискурсу. Однак для цього немає жодних підстав, і сам автор їх не наводить. Отже, якщо ми бажаємо промислити політичну раціональність чи зважити раціональність політичної практики, треба вести мову про політичний *дискурс*, а не про політичне судження, яке є лише однією з дискурсивних форм. Щонайменше без ясно зазначеного співвідношення між дискурсом і судженням (а не лише між судженням і висловлюванням, як це робить автор) всі міркування стають вельми непевними.

(3) Третя методологічна заувага знов-таки повертає нас до прикладу нациста та трьох аргументів «нацистського ідеолога». Нагадаю їх. Розглядається приклад ректора-нациста і критерії ефективності його діяльності. Аргументи такі: 1. Ректор тим більш компетентний, чим він кращий нацист (ідеологія є носієм істини). 2. Немає доброго ректора як такого — це архаїзм аристотелевського гатунку, безвідносний до сенсу університетської діяльності, яка завжди соціально спрямована і соціально ангажована. 3. Так, для нациста освіта не самоціль. Але це правильно, оскільки навчання для навчання — це декадентство. Навчання зумовлене соціальним запитом, а в розумінні останнього треба спиратися на завдання Партії (адже вона і є найправдивішим транслятором народних прагнень).

Вразливість аналізу в цій частині пов'язана з тим, що крізь призму політичного розглядається те, що має відчутно іншу природу. Нацизм, комунізм чи навіть лібералізм присутньо є не політичними судженнями, а щонайменше *ідеологіями*. Вони радикально виходять за межі політичного як за змістом, так і за способом конституювання. Навіть поняття ідеології для них недостатнє, оскільки насправду йдеться про потужні *квазірелігійні проекти*, якими легітимуються певні всесвітньо-історичні місії. Застосовувати до них логіку політичного судження (хоч би якою вона була) просто некоректно. Їх неможливо «приручити» настільки, щоб вони асимілювалися до складу політичного дискурсу і стали слухняними частинами політичної реальності. Тут ідеться про універсалістські, месіанські утопії такої потуги, що вони самі наново інсталиують політику, наново її створюють, а не постають у політиці як основоположної щодо них реальності. Це, до речі, відзначає і сам В. Декомб, коли каже, що «тоталітарна теза робить поняття політики абсурдним».

(4) Нарешті, четверте методологічне обмеження у міркуваннях щодо політичного судження полягає в імпліцитно прийнятому засновку смислової гомогенності політичних суджень (політичного дискурсу взагалі). Внутрішня логіка цього засновку очевидна: є певна дійсність, сутнісно визначена як політична (хоч би який сенс вкладати в її визначення, це завжди буде якийсь єдиний, певний сенс). Відтак, судження, які беруть участь в дійсності політичного — її артикулюють, рухають, ініціюють, трансформують тощо, — є єдиними за своєю природою політичними судженнями.

Така настанова призводить до спрощеного розуміння політичного. На противагу їй я хочу висунути тезу про гетерогенність політичного дискурсу.

Три різновиди політичної раціональності

Почну із загальної зауваги, яка стосується демаркації політичного як такого. В політичному як одній з універсальних культурних практик сполучені дві номінально протилежні речі. З одного боку, політичне зазіхає на те, щоб бути *універсальним визначенням*. Згідно з цією настановою, немає нічого в дійсності, що не могло б бути витлумачено у смислових координатах політичного. В цьому сенсі, «геть усе стає політикою». Водночас політичне досягає власної питомої ідентичності, коли визнає поряд із собою інші універсалії — як-от універсалії економіки, моралі, релігії, науки (знання) тощо. Тобто політичне залишається політичним лише доти, доки визнає інші автономії, чи навіть автаркії, що співіснують із політичним цілком незалежно від нього. Інший випадок, коли політичне зазіхає на асиміляцію в собі всіх інших сенсів і культурних практик, насправді руйнує саме політичне і перетворює його на тоталітаристський, квазірелігійний проект. Цей момент відзначає і проф. Декомб, коли пише: «Постає питання: політична філософія, що абсолютизує політику, стверджуючи, що все є політика, чи не є вона абсурдною?»

Описану амбівалентність вимоги самототожності політичного можна виразити висловом: «Все може отримати політичне значення (принцип універсальності політичного), але те, чим щось є, не обмежується його політичним значенням (принцип визнання автономій)». Отже, політичний дискурс є універсальним, але в його основі лежить визнання універсальностей іншої природи (економічної, релігійної, наукової тощо).

Від цієї *зовнішньої* демаркації політичного перейдімо до *внутрішньої* самоорганізації політичного дискурсу.

Непевність результату, отриманого В. Декомбом в аналізі політичного судження, пов'язана передусім із тим, що не враховано неоднорідність, гетерогенність самого політичного дискурсу. Цей дискурс в самому собі розпадається на різні, глибоко відмінні між собою дискурсивні формації.

Доволі хибним є поширене і глибоко вкорінене просвітницьке уявлення, що розум є величиною і сутністю, яка завжди дорівнює сама собі. Натомість достеменний сенс раціональності, а відтак, і дискурсу неможливо досягнути, не враховуючи внутрішньої *гетерогенності розуму*. В аналізі політичного судження проф. Декомб наголошував передусім на протилежності раціонального та ірраціонального (зокрема, щодо проблеми обґрунтування — раціонального узasadнення — політики, коли йому йшлося про позиції децизіонізму чи теоретичного фундаменталізму). Однак не менше значення, аніж розрізнення раціонального—ірраціонального, має

розрізнення *різних раціональностей*. Глибоко відмінні між собою формації політичного дискурсу оприявнюють *різні типи раціональності політичного*. Ці раціональності настільки відмінні одна від одної, що треба вести мову не про єдиний політичний дискурс, а про різні політичні дискурси. Окреслюю головні з них.

Перша з формацій, в яких існує політичний дискурс, є цілком теоретичного гатунку і визначається питанням «що таке політика, в чому полягає сенс політичного?». Це мислення, політичне лише за *предметом*, а не за *статусом*. Як таке, воно є *політологічним*, а не власне політичним. Політичне судження є безпосереднім учасником політичної діяльності. Натомість політологічне судження є лише рефлексією над політикою. Саме до цієї формації належить вся політична філософія і політологія, себто наука про політику. В ній виконує свою роботу теоретичний розум. Відповідно, його універсальним способом судження є *теорія*.

Друга дискурсивна формація виникає в царині самоорганізації політичної волі. Тут на перший план виступає питання не про сутність («що таке політика?»), а про спосіб дії та мету: «яким чином здійснювати політику?». В. Декомб цілком слушно робив наголос саме на волюнтативній природі політики; наслідком цього є висновок про природу політичного судження як практичного. Однак волюнтативну природу має будь-яка людська практика. Економіка в цьому сенсі, наприклад, так само волюнтативна. Тому треба підкреслити особливий зв'язок політики й волі. Політика — не просто царина докладання волі, а культурна форма, в якій конститується, розпізнає себе, розвивається та діє суспільна воля як така. В оприявненні та дії суспільної волі полягає покликання політики взагалі. Тому воля не лише задіяна у політиці — через політику суспільна воля самовідноситься та конститується.

Дискурс, який орієнтується на питання про спосіб здійснення політики, має за свою основну формацію *програму* політичних дій. Програма, на відміну від теорії, оприявнює відмінність практичного розуму від теоретичного. Теоретичний розум діє у світі *ідеалізованих сутностей*, строго теоретично встановлених феноменів (це царина політичних ідей та понять, своєрідна політична метафізика). Практичний розум — у світі *політично сприйнятих реалій*, даних як наявні обставини розподілу і стану суспільної влади (царина наявних проблематизацій влади, або політичної фізики). У випадку теорії йдеться про її достовірність, у випадку програми на перший план виступає її дієвість. Значення теорії визначається в опозиції «істини—хиби». Саме у вигляді програми здійснюється власне політичне судження. Його прескриптивний характер оприявнюється в контроверзі «успіху—поразки».

Зазвичай аналіз політичного дискурсу зупиняється на загальній апеляції до його практичного чи то волюнтативного характеру. Це ми бачимо

й у дослідженні В. Декомба. Однак помилково ототожнювати політичну реальність з дійсністю політичної волі. Фактичність політики завжди суттєво інша, ніж те, що визначила для себе політична воля. Хоч би як ми аналізували воління, воно завжди залишається в диспозиції сушого, перетворюваного відповідно до належного. Між тим фактичність політики полягає — окрім цієї волонтеративної колізії (яка здійснюється з більшим чи меншим успіхом) — в тому, що просто *трапляється*.

Фактичність політики існує у вигляді конкретних ситуацій та подій, в контексті яких учасники політики здійснюють свої вчинки. Отже, виникає інше фундаментальне питання, яке постає в обширі політичної ситуації: «Як (мені) вчинити політично?» Вчинок не може бути простим висновком з програми. Якщо він не зорієнтований передусім на дійсність ситуації, то приречений на невдачу. Тому до теоретичної раціональності розуму та до практичної раціональності волі треба додати ситуативно-подієву раціональність вчинку. Відтак отримуємо *третю формацію* політичного дискурсу, яку я позначу терміном «кластер». Кластер — це смислова структура вчинку, внутрішня раціональність самої політичної дії. Ця раціональність бере до уваги безпосередні складові політичної події — чинники, що утворюють «ось цю» політичну ситуацію. Як приклад політичного кластеру наведу шлюб Александра Македонського з Роксаною одночасно з одруженням 80 його офіцерів з персіянками або спалення тим же Александром персепольського палацу на ознаку помсти за зруйновані грецькі храми. А найпоказовішим з усієї історії цього володаря є стрімке перебрання ним на себе ролі спадкоємця царя Дарія, щойно той був убитий власними сатрапами: ворог миттю перетворений на владного предтечу, і між двома володарями замість реальної ворожнечі встановлюються символічні стосунки наслідування влади.

Отже, гетерогенність політичного дискурсу представлена трьома різними дискурсивними формаціями, які визначені трьома сутнісно відмінними питаннями і, відповідно, трьома різними способами політичного «судження», якими виступають теорія, програма та кластер.

Політичний дискурс і час

Треба наголосити, що відмінність трьох політичних дискурсів не лише *методологічна* (різниця питань та способів їх розв'язання), а й *онтологічна*. Це наочно виявляється в різній темпоральності властивих їм суджень. Теоретична раціональність, оскільки спрямована на сутність політичного, є загалом позачасовою. Її судження претендують бути завжди істинними, а відтак, належать *вічності*. Час для неї існує лише як окрема характеристика розглядуваних явищ, а не як визначення її власних результатів та висновків. Теоретична раціональність прагне завжди рівної собі, незмінної, позачасової достовірності.

Інакше виглядає практична раціональність політичних програм. Всі програми мають реальний час за свою конститутивну ознаку. Оскільки практичні судження (на відміну від теоретичних) за змістом збігаються з актами діючої волі, то їм так само властива плинність (чи то процесуальність) воління. Проективний характер програми робить її сенсом, що неминуче розгортається у часі, в обширі майбутнього і в передумовах, створених минулим. Поза плинністю реального часу програма втрачає свій сенс і перестає існувати як програма.

Нарешті, третій дискурс — що зорганізовує себе не у вигляді теорій чи програм, а у вигляді кластерів — сполучений з часом події. Політичної події, що безпосередньо відбувається; а точніше, з *політичністю* подій, які утворюють дійсність (адже власне політична подія, яка є суто і виключно політичною, ніколи не має місця в дійсності; вона, як і загалом політичне, лише *певний вимір* людського буття, а не саме буття в повноті його змісту).

Буття як таке є «все»; воно є невизначуваним «щось», коли відбувається (і ця невизначуваність одночасно дорівнює повноті всього), і не є необмеженим розмаїттям визначень, коли «відбулось» — тобто стало осяжним для свідомості як певне смислове ціле. Поширенням — і навіть переважним — варіантом людського існування є *супроводження буття* таким усвідомленням. Те, що відбувається, в той самий час усвідомлюється. Але дана типова ситуація не відкидає попереднього твердження. Вона лише показує випадок, коли людина перебуває у нездоланній ангажованості власною свідомістю. В тому, що відбувається, вона вбачає лише те, що дозволяє (і приписує) їй бачити свідомість. У результаті людина залишається *сліпою* до буття, ототожнюючи з ним лише виокремлену свідомістю *частку*, яка стає *всією реальністю* для людини. Насправді відбувається *підміна* буття свідомістю, людина не дістається буття, є вилученою з нього, проводячи час (і все життя) у символічній реальності свідомості.

Якщо ж, натомість, віддати буттю *належне* (а це означає просто визнати його існування, його факт як такий), то безпосередність його події є такою повнотою всього, щодо якої всі означальні, властиві свідомості, мають лише *часткову* силу. Цим не стверджується «ірраціональність» буття як такого. Цілком можливо припустити навіть *принцип* тотожності мислення і буття. Але в межах цього принципу ми маємо на увазі мислення в його *потенції* — як нескінченну справу людського розуміння, а не той чи той стан свідомості. Невизначеність події буття (чи буття як події) означає щодо розуму лише дві речі: по-перше, те, що своєї змістової визначеності подія набуває сама в собі: її утворює багато чинників, в неї залучено чимало учасників, але дійсність і сенс самої події є тим цілим, яке не тотожне ані якомусь з її чинників, ані всій сумі їх. По-друге, такий характер події не означає її недоступності для розуму, а лише вимагає *сумірного з її природою* розуму — того, який постає в ній самій у вигляді подієвого розуму (подієвої раціональності).

Часом події є *мить*, дійсність «зараз». Мить неточно і помилково визначати кількісно — як нескінченно малий інтервал часу. Суть її — в непроминаючій актуальності. В цьому сенсі мить здатна тривати досить довгий реальний час, навіть роки. Питання не в об'єктивній тривалості, а у *внутрішній організації часу* — якою є не плинність у перспективі трьох проекцій (минулого, наявного і майбутнього), а неминаюче «зараз», «ось тепер». Скільки триває зараз, стільки є мить. Справедливо і протилежно: той, для кого не настає зараз, ніколи не потрапить у подію, для нього не настає мить, а є лише часовий процес в його макропроекціях. Можна прожити довге, хоч би у сто років, життя, в якому не буде жодної миті. Хвилини, секунди, мілісекунди будуть, а миті — жодної. Взагалі дивовижно, як мало за багато століть свого існування політична думка сказала про подієву раціональність. Бідність політичного мислення в цьому стосунку вимагає навіть *протиставити* філософії політичного судження філософію політичного вчинку. Не тому, що йдеться про принципово різні речі. Вчинкові також властиве судження, його було б помилково віддавати суцільній стихії ірраціонального. Ситуативне мислення, властиве вчинку, є не менш поважною і дієвою формою раціонального, аніж найвеличніша теорія. Підставою протиставлення вчинку і судження є лише поширений стереотип, який так чи так відносить судження до статичної свідомості, навіть не до динаміки волі, і тим паче — не до живої актуальності *вчинку*.

У ситуації вчинку, або подієвої раціональності, ми отримуємо зовсім іншу конфігурацію судження, глибоко відмінну від звичної. Узвичаєні дистинкції, які визначають судження у площині чи то теоретичної, чи то практичної раціональності, поступаються тут місцем зовсім іншим, як-от «реакція», «вірогідність», «баланс», «шанс» та його використання, «спонтанність» тощо. Вчинок також породжує адекватну йому форму раціональності у вигляді кластера. А коли цього не трапляється, тоді маємо, як правило, руйнацію соціального буття, а не його продуктивні трансформації.

Отже, загальним спрямуванням мого опонування Декомбові є переорієнтація мислення з філософії політичного судження на філософію політичного вчинку, хоча це зовсім не означає знецінення судження перед вчинком та відкидання прав першого на користь останнього, а лише акцентує *політичні ефекти* дійсності як такої. Вчинок також породжує адекватну йому форму раціональності. А коли цього не трапляється, ми наражаємося, як правило, на руйнацію буття, а не його творення.

Наостанок усе сказане щодо гетерогенності політичного дискурсу та його основних формацій підіб'ю у стислому висновку.

Сутність політичного (або його «феномен») розкриває теорія. Яким чином є політичне — себто політичне в його власній дієвості — оприявнює програма. Нарешті, політичне в його фактичності — як подію і ситуацію буття — схоплює кластер. Звідси маємо три питання: «що?», «як (яким

чином)?» та «чим (є)?». Якщо перше та друге питання стосуються політичного в його власній визначеності — спочатку в самодостатній визначеності сенсу, а потім у дієвій визначеності волі, — то третім політичне представлене у своїй безпосередній дійсності людського діяння. Теоретичний дискурс створює позицію розуму щодо політичного, практичний дискурс тотожний орієнтації волі щодо політичного (й відтак, є дискурсивно представленим волінням), подієвий дискурс відповідає ефекту політичного в дійсності людського існування, де воно — як і будь-яка окрема сутність — є лише аспектом чи інтенцією буття людини взагалі.

Сергій Пролеєв — доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії НАН України, президент Українського філософського фонду.

Репліка Венсана Декомба:

Виникла цікава теоретична дискусія, але ми всі обмежені у часі. Тому висловлю лише невеличкий коментар. Передусім хотів би подякувати професорові Пролеєву за те, що він так уважно прочитав мою книжку і побудував на ній дуже добре, фундаментально обґрунтований виступ. Звичайно, ніяк неможливо дати повну відповідь на все, що Ви щойно сказали. Тому дозволю собі сказати лише дві речі, які засвідчать те, що ми перебуваємо не так далеко один від одного, як Ви, мабуть, гадаєте. У другому пункті Вашого виступу Ви сказали про ті межі, які властиві моїй роботі. Так, ці межі насправду існували і вони були пов'язані з редагуванням цього тексту і його виданням. Від початку цей текст не був спеціально присвячений питанню політичного судження, а писався радше до зустрічі Габермаса у Парижі з його французькими колегами-структуралістами. Це й спричинило моє спрямування. Звідси постає полярність децизіонізму та ірраціоналізму. Моїм завданням було показати, що раціоналізм якраз не полягав ані у прагматизмі Габермаса, ані у децизіонізмі парижан. Для того, щоб окреслити третій шлях, я звертаюсь до поняття практичного судження в Аристотеля. Його головна риса визначається питанням «що ми маємо робити?». Якщо в нас тут відбувається дискусія, то це не є практичним судженням. Аристотель наводить приклад лікаря. Лікар не ставить питання: «А чи слід лікувати хворого?» Він ставить питання: «Як лікувати хворого?» Виходячи з цього, практичність судження полягає не у дискурсі, а у переході до дії. Повертаючись до Ваших трьох прикладів, зазначу от що. Свобода, рівність, братерство — це цінності. Вони будуть використовуватися у наших рішеннях. Вони нам не приписують, що ми повинні зараз, ось тут робити. Інший Ваш приклад, — що Карфаген має бути зруйнований, — містить ціль. Ця мета висуває наступне практичне питання: як

має бути зруйнований Карфаген? Адже якщо ми просто скажемо, що Карфаген має бути зруйнований, тут немає дії. Натомість, практичне судження завжди має завершуватися дією. Третій приклад — гасло «Пролетарі усіх країн, єднайтеся!» Воно також не практичне, адже [залишається нез'ясованим] *як?* Практична проблема, яка там ставиться, — це організація пролетаріату. Гадаю, Ви не проти цих міркувань, бо, зрештою, це лише питання термінології. У тексті я намагався довести ірраціональність нацистів. Наведений у моєму тексті приклад раціонального нациста є хрестоматійним. Як довести, що нацист ірраціональний, якщо він і міркує добре, виграє битви, тобто в нього вигляд такий, начебто він раціонально мислить. Я пристаю до Вашої думки, що виявити його ірраціональність можливо, апелюючи до тоталітарного характеру судження нациста. Ірраціональне, тому що тоталітарне. В цьому контексті якраз і виявляється, чим є політика. В одному сенсі політика — це все, в іншому — не все. Все, що знаходиться у місті, в полісі є політикою, стосується громадян. У цьому сенсі політика — це все. Скільки нам потрібно лікарів і таке інше — все стає політичним питанням (як питанням громадянської участі). А з тоталітарного погляду, все є політикою в тому сенсі, що влада має все вирішувати. Сталін займається питаннями сільського господарства та біології, що і є виявом практичної ірраціональності. Сподіваюсь, Ви з цим погодитесь.

Ідентичності, модерність, антропологічний поворот

Philippe de Lara

КОРНЕЛІУС КАСТОРІАДИС І ВЕНСАН ДЕКОМБ: два концепти політичної модерності

Вступ

Елізабет Анскомб казала, що у Г'юма «все — правда, за винятком емпіризму». Аналогічним чином можна було б приписати Декомбові тезу, що все правда у Касторіадиса, за винятком уявного. Спільним для цих двох суджень є те, що йдеться про окремих винятки (все правда, за винятком...), але вони становлять напад на центральний пункт згадуваного автора, тож якщо цей центральний пункт є хибним, то вже ніщо не залишатиметься слухним чи дійсним.

Декомб не приховує свого захвату Касторіадисом, проте в його судженні поєднано глибоку згоду з головних питань із розбіжністю щодо питань не менш важливих.

Порівняльна таблиця

У політичній філософії Касторіадис та Декомб є неактуальними мислителями. Їх споріднює нечутливість до принад десизіонізму і також до принад індивідуалістського раціоналізму, тобто до політики з позиції сили та до політики з позиції моралі.

Але коли ми переходимо до прикладів, здається, що Декомб і Касторіадис називають «політикою» не одне й те саме. Для Декомба найкращим політичним питанням є: «як би ви вчинили, якби були на місці міністра? Адже треба не тільки висловити думку, поставивши себе на місце міністра.

© Ф. де ЛАРА, 2013
© Переклад з французької
Михайла Горновського,
2013

Треба ще висловити її, поставивши себе на якоесь місце всередині “сукупності”, яка несе разом із собою свої “великі потреби”» [Descombes, 1989: p. 46]. Розповідь Раймона Арона ілюструє дві головні умови політичного судження: 1) важливість різниці між дійовою особою і спостерігачем чи базікою (між судженнями *stricto sensu*, що виливаються у певну дію і в думку); 2) «точка зору цілого» — один із ключових виразів зі словника Декомба.

Політика є «архітектонічним мистецтвом»: практика, яка визначає іншим практикам «їхнє правильне місце у місті, відповідно до їхньої значущості та до їхньої функції загалом. З цього випливає, що політичне має сказати своє слово про все», проте «з цього не випливає, що все є політичним» [Descombes, 2008: p. 41].

Політика не має монополії на кінцеві цілі, оскільки це поняття кінцевих цілей має у *людському* розумінні тільки відносно й те, що робить відносним: «вище, ніж...». Так, «експресивістська» властивість автономії (наприклад, втілення у мистецтві) робить відносною «саму категорію політичного в ім'я більш високих потреб» [Descombes, 2007: p. 218].

Для Касторіадиса зразком політики є, звичайно, грецька демократія, «трагічний режим», який уособлює для нього «справжню політику». «Під політикою я розумію обмірковану та зважену колективну діяльність, яка з'являється з моменту, коли поставлено питання про чинність і цінність права» [Castoriadis, 1995: 143]. Це «безупинне необмежене запитування» і діяльність громадянську, мистецьку, так само як філософську, що її породжує, Касторіадис називає «проектом автономії».

«За демократії народ *може* робити казна-що — і має знати, що він не *повинен* робити казна-що» [Castoriadis, 1986: p. 370]. Це трагічний режим, бо *hubris* (надмір) не може бути подоланий, позаяк він полягає у «порушенні меж, що жодним чином не будуть визначені». Ось чому без демократичного *paideia* не може бути демократичного суспільства [Castoriadis, 1995: p. 281].

Підсумуймо: для Декомба політика є архітектонічною та обмеженою (відносною), для Касторіадиса — творчою й такою, що сама себе обмежує (і через це є трагічною).

Ми знаходимо ці різні наголоси в їхніх судженнях щодо проблем модерної демократії.

«Ближче до 1950 року, — пише Касторіадис, — західний світ перестав підважувати себе» [Castoriadis, 1995: p. 75]. Безмежна експансія панування стає єдиною складовою соціального уявленого, зародки автономії індивідів і суспільств, що постали на порозі модерності (для нього, у ХІІ сторіччі на Заході) й досі існували в ліберальному світі, поступаються місцем апатії та «приватизації» індивідів капіталізмом. Відтепер уявне — «псевдорациональне, псевдопанування», «бюрократичне домінування» запановують безроздільно [Castoriadis, 1995: p. 105].

Декомб частково поділяє цей діагноз: 1) факт, що це «спалах знезначливості» є не центрально панівним явищем, радше — явищем глобальної психічної хвороби, яка вразила всіх членів суспільства, тих, що домінують, і пригноблених; 2) те, що приватизація індивідів є не явищем перехідної думки, проте глибоким соціологічним перетворенням, що характеризується запереченням самого соціального факту; 3) оцінку бюрократичного феномену. Критика бюрократії — дуже давня тема мислення Касторіадиса — стосується не якоїсь соціальної групи (нового бюрократичного класу) чи організаційного явища (старого та нового менеджменту), а чогось глибшого, уявної колективної дії, ґрунтованої на розокремленні концепції і виконання, інтегрального контролю соціальної діяльності, того, що ми свого часу знали як тейлоризм або соціалістичне планування, а сьогодні — як «культуру результату», агенцій з оцінювання.

Але Декомб, звичайно, не підписується ні під пафосом висловлення, ні під хронологією Касторіадиса («ближче до 1950 року»). Він говорить не про приватизацію, а про індивідуалізм (відсутній у думці Касторіадиса концепт). Отже, «індивідуалізм» означає не нещодавню трансформацію соціального уявленого, але саму сутність модерної революції, згідно з розумінням Луї Дюмона, тобто «революції в цінностях, що, як видно, відбувалася впродовж сторіч на християнському Заході» [Dumont, 1977: p. 15].

Головною темою політичного щоденника Декомба є політика ідентичностей, або політика визнання. В наших суспільствах «повага до іншого» стає кардинальною цінністю. Цей рух сам по собі не заслуговує на аплодисменти, так само як і на засудження, треба тільки визнати, що взаємозв'язок між культурами, модерними і немодерними, у нашому світі (в кожному суспільстві) перейшов у новий вимір, і ми маємо докласти зусиль, «щоби взаємодії культур, яка відбувається спочатку як *шок*, тобто *травма*, надати форми спілкування та діалогу» [Descombes, 2007: p. 68]. Для цього треба розібратися із плутаниною між двома версіями «поваги до іншого». Справді, відбувається постійне ковзання між визнанням іншого як рівного і визнанням іншого як іншого; мова правосуддя (рівності для всіх) змішується з мовою страху перед непоміченістю та благання про винятковість. Можна знайти близькі вислови у Касторіадиса, проте вони не мають такого центрального характеру, який вони мають у Декомба.

Дві концепції політичної сфери

Для Декомба межі політичного не є похідними від самообмеження, а мають бути *винайдені*. Поняття «справжньої політики» є для нього чужим, добрий уряд є *априорі* гідним тою ж мірою, що й новостворений режим, який вважають більш «справжнім». Декомб не приймає протиставлення з боку Касторіадиса між «судженням і вибором

у радикальному розумінні» та між політикою революціонера і політикою міністра у звичайному розумінні. Судження: «Некер має зробити X, щоб врятувати Монархію» і судження: «Монархію треба скинути і замінити Республікою» є однаково політичними — і перше, і друге.

Чи формує все це каталог думок, що є вираженням двох темпераментів — ентузіаст-революціонера та обережний консерватора¹ — або чи є філософська логіка в цьому переліку розбіжностей і збіжностей?

Політичне, політика, *politeia*: соціальна і політична онтологія

У «Філософії політичного судження» (*Philosophie du jugement politique*) Декомб намагається показати, в чому проект автономії відрізняється від модерного артифіціалізму, що є спільним для лібералізму і тоталітаризму. Але для цього він вводить поняття, яке несумісне з політикою автономії, поняття «неполітичних умов політичного», тобто ідею «суспільної інституції *in toto*». Декомб надає перевагу назві *politeia*. *Politeia* не може бути цілком продуктом виваженої та продуманої дії, відповідно до самого характеру політики, як і в разі кожного людського рішення, яке спирається на непевні умови, — *hexis* (звичне). Те, що не виходить у Касторіадиса, це місце, що його посідає в нього мова рішення, «виваженого, серйозного, продуманого».

Ця критика може здаватися обмеженою, але вона далекосяжна: вся соціальна онтологія Касторіадиса береться під сумнів, а саме пара автономія/гетерономія як *summa divisio* людських суспільств. Шляхетне бачення справжньої політики наражається на небезпеку залишитися непоміченим у рамках тоталітарного проекту. Це не тільки питання словника бажання, це питання соціальної онтології.

«Ми маємо передбачити місце для суспільства, яке не існуватиме тільки заради себе поза людьми, але буде здатне *розмірковувати* та *приймати рішення* на підставі роздумів — суспільство, яке ми можемо і маємо назвати автономним» [Castoriadis, 1990: p. 241]. Цей концепт автономного суспільства дійсно зачаровує, проте він невдало сформульований. Чому? Тому що він погано відрізняє десизіонізм демократичний від десизіонізму тоталітарного.

Вся ця дискусія стосується меж політичного. Те, що *politeia* (глобальна організація суспільства) є ширша за *політичне*, Касторіадис приймає залюбки — це він каже сам: інституція в цілому не зводиться до явної влади. Але Декомб стверджує дещо інше: *politeia* ширша за *політику* у розумінні Касторіадиса. Він воліє не сперечатися, коли дає останньому

¹ Дуже приблизний опис, позаяк найбільшим консерватором виявляється не той, що ми думаємо.

розділові «Філософії політичного судження» (*Philosophie du jugement politique*) назву «Поза межами політичного», проте читати слід (також): «Поза межами політики в розумінні Касторіадиса».

Підмінюючи розмежування політичного самообмеженням, Декомб вводить новий мотив, що відвертає нас від Греції Касторіадиса: *поза межами політичного*. Саме так він позначає не тільки *politeia*, що нас об'єднує, але й кінцеві цілі людини у цьому світі.

Висновок: дилема політичної модерності

Я написав колись, що соціологія є продовженням політичної філософії іншими засобами. Треба було радше сказати: соціологія є неминучим, але недостатнім ускладненням політичної філософії.

Модерна політика перешкоджає проєктові автономії: в індивідуалістичному світі демократична тверезість не може не повернути нас до посилення ілюзії приватного права.

Але вона перешкоджає також політиці *politeia* (соціального сенсу поза межами політичного): чи можна і далі переходити від порядку даного до бажаного порядку (від *hexis* до *proairesis*), проговорюючи наші рішення та наші узвичаєння?

Модерна політика завзято працює, щоби присвоїти собі політичну прогресивність. Можна сказати, пародіюючи Арона, малоімовірно творіння, неможливий соціальний стан.

ДЖЕРЕЛА

Castoriadis C. La polis Grecque et la Creation de la Democratie // Domaines de l'homme. — S.l., 1986.

Castoriadis C. La Montée de l'insignifiance. — S.l., 1995.

Castoriadis C. L'Etat du sujet aujourd'hui // Le Monde morcelé. — S.l., 1990.

Castoriadis C. Le Monde morcelé. — S.l., 1990.

Descombes V. Philosophie par gros temps. — Paris, 1989.

Descombes V. Philosophie du jugement politique. — Paris, 2008.

Descombes V. Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique. — Paris, 2007.

Dumont L. Homo aequalis. — Paris, 1977.

Філін де Лара (Philippe de Lara) — викладач правничого факультету Сорбони (Париж II/Асас), спеціаліст з політичної філософії та філософії права.

Євген
Бистрицький

ІДЕНТИЧНІСТЬ, СПІЛЬНОТА І ПОЛІТИЧНЕ СУДЖЕННЯ

Найновітніше зникнення дискурсу класової оцінки стану людини й заміщення його вказівкою на групову, колективну чи національну належність свідчать для філософа про істотні зрушення в розумінні сутності людини. Це також вказує на важливу рису сучасних розмов про людину: адже йдеться про своєрідну сутність, яка історично змінюється залежно від вимог часу. Тому, незважаючи на політичні бажання ревних захисників національної ідентичності, від початку цієї розмови ми вимушені стверджувати, що остання — лише історичний феномен, гіпостазування якого притаманне саме нашому часові. Утім, не скористатися такою нагодою, як *філософське вивчення феномену ідентичності* «із-середини» нашого часу, було б непробачливо. Адже, зважаючи на засадниче значення дискурсу ідентичності для легітимації сучасних політичних та геополітичних зрушень і війн, на його вплив на персональні долі тощо, можна передбачити, що тут ми маємо справу з поняттям, яке залишиться назавжди в тезаурусі філософії, навіть тоді, коли зміниться не лише структура сучасних ідентичностей, а й політична карта світу. А це, своєю чергою, означає, що ідентичність назавжди залишиться однією з чинних характеристик людського буття — його сутнісною ознакою, яку оприявнив наш час.

© Є. БИСТРИЦЬКИЙ,
2013

Філософська редукція поняття ідентичності

Сучасне використання поняття ідентичності визнано веде свій академічний відлік від введення його в обіг у соціальній психології Ериком Еріксоном та Алвіном Голднером у середині минулого століття. Поняття відсилає до таких спільних характеристик людей, як раса, етнічність, національність, гендер, релігія, і відбиває переконання, що на формування ідентичності кожної особистості (у традиційному сенсі відповіді на запитання «ким він або вона є?») глибоко впливають соціальні риси (див.: [Arriah, 2005: p. 65]). Тобто ідентичність формується та змінюється відповідно до соціально-групової належності особи.

Ідеться про певний проект особистості — ким я є? — тобто не лише про номінальну належність людини до будь-якої спільноти та її практик. Ідеться і про персональне усвідомлення власного місця та ролі у спільноті, отже, про формування ціннісно-сміслових орієнтацій як характеристик особистості. У цьому сенсі поняття ідентичності має обов'язковий та необхідний рефлексійний або інтенційний вимір: спрямованість учасників в актах самоусвідомлення на віднесення себе до тієї чи тієї спільноти, колективу.

Соціальний та інтенційний вимір цього поняття зробив його зручним для поширення на різні типи колективів та асоціацій осіб (Ян Гаркінг): чоловіків, геїв, американців, католиків, але також і слуг, перукарів та філософів [ibidem]. Таке розширення поняття вітає Амартья Сен, нобелівський лауреат з економіки, один з найвідоміших соціальних філософів, у тому числі — дослідник ідентичності: «Світ часто-густо розглядають як сукупність релігій (або “цивілізацій”), ігноруючи інші ідентичності, які люди мають та цінують, включно з класовими, гендерними, професійними, мовними, науковими, моральними та політичними» [Sen, 2006: p. xvi].

Це маркування різноманітності колективних родів та типів діяльності людей можна множити доти, доки самі учасники груп здатні мати інтенцію для усвідомлення та суспільної реалізації себе як виокремленої «ідентичності». Саме тут виникає принципове питання *філософської редукції поняття ідентичності*: де реальні критерії визначення того, що ми можемо схарактеризувати як дійсно “засадничу” ідентичність? Як філософи ми маємо поставити «кінцеве» питання — про засади будь-якої ідентичності, тобто про умови можливості ідентичності.

Спробуймо спочатку подумати над межами тих параметрів поняття ідентичності, які прийшли до нас із соціальної психології. Таких параметрів два — інтенційність та соціальна множина ідентичностей.

З огляду на її інтенційний вимір ідентичність може зовсім не усвідомлюватися як рефлексійний (раціональний) проект особистості: індивід може традиційно належати до тих чи тих суспільних каст, страт, класів та

професій тощо, природно-історично відтворюючи ту чи ту практику власної колективної «нарації» поза усвідомленням себе як належного до відповідної «ідентичності». Дослідники ідентичностей говорять про просте «чуття спільноти» [Гібернау, 2012: с. 38]. Вивчаючи наслідки тоталітарного невизнання етнічної належності, Ганна Арендт говорить про «ненавчене та природне чуття ідентичності з тим, ким нам випало бути від народження» [Arendt, 2003: р. 193]. Ідентичність як поняття виникає та зникає разом з його інтенційним змістом — тим чи тим рівнем самоусвідомлення особи, усвідомлення її суспільного місця та ролі як власної колективної належності.

Належність до певних спільнот-ідентичностей наштовхує на проблему, яку я назву, в термінах Ериксона, «малими кризами» ідентичності. Я маю на увазі не лише психологічну кризу людини, яка втратила життєві та професійні орієнтири. За спогадами Ериксона, саме ця річ, що її інколи переживали емігранти зі зміною їхнього звичного життя, спонукала його запровадити поняття ідентичності та кризи ідентичності у 30-ті роки минулого століття, «природно ґрунтуючись на досвіді еміграції, імміграції та американізації» [Arriah, 2005: р. 296]. Якщо сам Еріксон тяжів до розуміння ідентичності у термінах цілісності індивідуальної «самості», або «его», ширша інтерпретація цього поняття як «соціальної ідентичності» вперше була введена в обіг у 1950-ті роки Алвіном Голднером (див.: [ibidem]). Розмова у термінах кризи порушує питання про можливі межі змін ідентичностей особи. Воно збігається з питанням про можливість довільного обрання людиною власної ідентифікувальної належності. Очевидно, що під «довільністю» тут ми маємо розуміти ту міру вільного або максимально раціонального вибору, який людина здатна здійснювати у суспільному та культурному світі, вже заданому їй фактом народження та життя в тій чи тій спільноті. Для скорочення в цьому сенсі ми будемо говорити тут про «людину ідентичності», «людину культури», або, в іншій термінології, — «людину життєвого світу», або «людину життєсвіту».

Скорочу шлях міркувань посиланням на низку саме життєвих прикладів сучасних криз ідентичностей. І комуністична система, і західні суспільства, розвинуті на засадах ліберально-ринкової економіки, останніми десятиліттями зустрілися з новітньою формою криз ідентичностей безпосередньо у власних межах. «Що власне нещодавно скоїлось, що спонукає чоловіків та жінок по всьому світу, незалежно від їхнього соціального походження та освіти, перевідкривати та, відчуваючи внутрішню вимогу, утверджувати в різний спосіб свою релігійну належність, коли ті самі люди, випадково названі нами, ще кілька років раніше сповідували інші форми лояльності? Що примушує мусульманина з Югославії раптом перестати називати себе югославом і прокламувати себе як насамперед мусульманина? Що змусило робітника-єврея з Росії, який все життя вважав себе

пролетарем, несподівано побачити в собі саме єврея? Як це так вийшло, що гордівливе віднесення себе до певної релігії, яке колись могло бути лише неявним, тепер, будучи цілком природним й дозволеним, підняло людей у стількох країнах? Цей складний феномен не має єдиної задовільної відповіді» [Maalouf, 2000: р. 87—88]. Як це так сталося, що частина афроамериканців у Сполучених Штатах Америки почали культивувати власні етнонаціональні цінності, вимагаючи публічного визнання їхнього афроцентризму [Appiah, 2005: р. 16]. Що відбулося, додамо вже ми, спираючись на власний досвід, внаслідок чого впродовж кількох років більшість жителів Радянської України стали бачити та переживати себе як українців, що мають власну культуру. Приклади можна множити аж до відомої заяви пані Меркель про те, що спроби її країни побудувати мультикультурне суспільство зазнали повної поразки.

Зробімо висновки з наведених прикладів.

По-перше, за всіх можливих криз «малих ідентичностей» — колективних належностей до тих чи тих суспільних страт (класів), професійних та гендерних категорій, груп за інтересами тощо — межею ідентичності залишається межа належності людини до того чи того «великого» етнонаціонального світу життя (культури). В цьому сенсі ідентичність не може бути суто свідомо-вільним, раціональним вибором особи, яка, за влучним поняттям Чарльза Тейлора, є визначально «втіленою (embodied)» у світ культури (аналіз цього див. у: [Gilbert, 2010: р. 41]), що зовсім не означає для нас не усвідомлювати, «ким ми є», і не робити морального вибору чи не давати собі звіту при змінах етно-культурної належності.

По-друге, що пов'язане з неунікненою характеристикою ідентичності як фактичної належності до життєвого світу культури (етносу, нації) — ні комуністична політика інтернаціоналізму, ні глобалістські устремління ліберальної ідеології не змогли протиставити націоналізмові ідентичностей вагомішу систему універсальних цінностей для побудови, сказати б, тотальної ідентичності. Приклад розпаду СРСР свідчить, що культурний світ у його національно-етнічних вимірах не знає відчуження в його марксистсько-класовому розумінні: посткомуністичні країни будують ринкові, в колишній термінології — класово-експлуаторські, суспільства. Складнішою є ситуація з універсальними цінностями ліберальної демократії.

Для скорочення знову звернуся до авторитетних прикладів. Один з найвідоміших радянських дисидентів і нещодавній віце-прем'єр кабінету міністрів Ізраїлю, Натан Шаранський дійшов висновку, «що надзвичайно мало людей на Заході розуміють ідентичність як друга свободи. Навпаки. Дедалі більше інтелектуалів та публічних постатей розглядають ідентичність як протилежність свободи, джерело конфліктів та загрозу миру... *Натомість, я знаю, що це фальш[ива думка]*. Не лише міцні (strong)

ідентичності життєво важливі для індивідів, які мають надію прожити сповнене сенсу життя, вони [ідентичності] є суттєвими для здатності демократичної нації захистити її свободи... Дуже далекі від того, щоб бути ворогами, свобода та ідентичність є соратниками, які підтримують один одного у боротьбі проти зла» [Sharansky, 2008: р. XI]. Продовжуючи його думку, ми також могли б звернутися до власного локально-національного прикладу: в правових рамках гельсінкських груп українські дисиденти відстоювали не лише право сповідувати універсальні права людини, а й можливість свободи совісті задля захисту (відродження) партикулярної національної ідентичності як ідеї культурної незалежності та політичного відокремлення.

На підставі зазначеного спробуймо здійснити те, що ми б назвали філософською редукцією множини підходів та визначень поняття ідентичності, наведених вище. Виокремлю найбільш, на мій погляд, засадничі питання, притаманні сучасним дискурсам ідентичності, які є похідними від двох головних питань ідентичності: «Хто я такий?» і «Хто ми такі?». Спробуймо також переформулювати останні в контексті попереднього начерку суперечливого та множинного поняття ідентичності, в суто теоретично-філософському, принциповому вигляді.

У цьому сенсі йдеться про питання ідентичності не тільки як психологічної єдності особистості, *Я* (*Ego*-ідентичності, згідно з Еріксоном та його послідовниками). Як розуміти засади власне самототожності особистості як такої, що переживає, зокрема у кризових формах, свою граничну належність до світу колективних цінностей. Своєю чергою, соціально-культурні виміри ідентичності («*ми*-ідентичність») вимагають відповіді на глибші питання про засади колективної єдності, спільнотності спільноти, єдності життєвого світу або єдності належності «нас» до певної етно- чи національної культури. Нарешті, небезпеки різних форм невизнання та боротьби за визнання. Ми спостерігаємо експоненційне зростання числа прикладів відстоювання ідентичності, боротьби за самореалізацію та визнання, які, переведені в публічну та політичну площину, живлять численні соціальні та міжнародні конфлікти. Водночас численні факти боротьби за визнання порушують питання про можливість для людини культури свідомо і толерантно виходити за межі власної ідентичності не лише у формі кризи чи зрушень ідентичності. Це також питання про методологічні засади того, що можна назвати толерантною політикою визнання.

Засади спільноти: космополітаністичне бачення

Наведені приклади ставлять під питання намагання авторитетних філософів побудувати теорії ідентичності на ґрунті *універсалізувальних методологій* — у перспективі космополітанізму (cosmo-

politanism), творення глобальної ідентичності. (Для розрізнення негативного значення поняття *космополітизму*, яке вживалося за радянських часів для критики та переслідування людей, які віддавали перевагу західному способу життя перед радянським, я вживатиму поняття *космополітанізму*, що використовується сучасними дослідниками в сенсі процесу творення глобальної ідентичності.) Маю на увазі всіх тих дослідників, які зрештою апелюють до жаданої картини мультикультурного світу, в якому знайдуть своє місце і розмаїття різних (*diversity of diversities*) культур, і демократична свобода вибору культурної ідентичності, хоча б настільки вільно, наскільки свідомо-раціонально ми обираємо професію чи робимо політичний вибір. Якщо ми наполегливо питатимемо про засади тієї єдності, на основі якої мала б існувати така глобальна демократія культурного розмаїття, відповіді будуть, у загальному підсумку, досить близькими.

Амартья Сен пропонує покласти на всесвітній розвій, внаслідок неунікненної економічної глобалізації, утвердження фундаментальних свобод людини, особливо «свободи мислити». Підкреслюється кілька головних вимірів свободи мислення: не виходити в теоріях культур високого рівня з позиції наявності єдиної (для кожної культури) ідентичності, зберігаючи, натомість, толерантну лояльність до кожної; мати інтелектуальну чесність при описанні глобальної історії, а саме — визнавати внесок різних країн у досягнення Західної цивілізації та науки. Дотримання цих вимірів наближає нас до «можливого світу... демократичної глобальної держави», якщо не вимагати від нього постати тут і тепер, а розглядати в розважливій перспективі поступового розв'язання глобальних проблем. Уже зараз багато інституцій — державних, громадських, міжнародних, включно з ООН, — застосовуються у справі творення глобальної ідентичності. Все це вимагає порушувати питання не тільки про економічну чи політичну глобалізацію, а й також про цінності, етику та смисл, які належать до глобального світу (див.: [Sen, 2006: p. 176, 183, 185]).

Завважмо, що ідеї Сена щодо поширення дискурсу глобалізації поза межами економіки та політики йдуть далі, ніж погляд на можливості творення світового громадянства та космополітаністської спільноти (*cosmopolitan community*) Юргена Габермаса. Останній мріє про таку глобальну спільноту, що складається з громадян світу, які у прямий спосіб, завдяки сучасним цифровим технологіям, обирають світовий парламент так, що при голосуванні щодо світових справ висловлюють «лише суттєво моральне підтвердження “так” або “ні” понаднаціональному (*supranational*) застосуванню моральних принципів та норм, які мають презумпцію поширеності [у світі]» (див.: [Habermas, 2012: p. 65—66]). Останній підкреслює: «... колективність сьогоднішніх поколінь розпорощених по всіх сторонах світу людей... безперечно... поділяє абстрактні інтереси у базових речах (*goods*), необхідних для виживання» — екології, природних ресурсах або

запобіганні радіоактивного забруднення [ibidem, p. 63]. Утім, Габермас бачить глобальну спільноту лише в контексті спільної політичної культури, яка базується на загальних демократичних цінностях та презумпції поширеності спільних моральних норм, «оскільки світове громадянство не формує колектив, який би тримався вкупі завдяки політичній зацікавленості в самоствердженні способу життя, який визначає їхню ідентичність» [ibidem].

Виявімо найзагальніші спільні риси наведених вище міркувань відомих теоретиків. Їх об'єднує не тільки зрозуміле бажання подолати жахливу спадщину «війни світів» між суспільствами та в суспільствах в ім'я «захисту» власних національно-культурних ідентичностей. Вони виходять із близьких традиційних засад розуміння ідентичності *per se* як колективів чи спільнот, які мають чи поділяють або мусять мати чи поділяти однакові суспільні характеристики — економічні, політичні, екологічні інтереси, спільну політичну та правову культуру, нарешті — глобалізовані (читай — всезагальні) цінності, етику (моральні принципи і норми — Габермас). У будь-якому разі йдеться про колективність, спільність та спільнотність. Обидва філософи поділяють думку, що остання досягається на засадах раціональної комунікації у сфері публічності як всередині національних утворень, так і тими «глобальними голосами» світової громадськості, які ясно усвідомлюють необхідність здійснення відповідних публічних політик (public policies) шляхом функціонування міжнаціональних інституцій (наприклад, ООН та його інститутів тощо).

Те, чого не роблять теоретики, зазначені вище, які орієнтуються на норми та ідеали модерної, універсалізувальної, раціональності, — це *попереднє прояснення поняття спільноти як ідентичності*. Це можна пояснити відсутністю потреби в цьому, бо вони покладаються на традиційне розуміння спільноти як колективу людей, які мають (поділяють), хоча б у можливому світі, спільні характеристики — спільні інтереси, цінності та сенси — у взаєморозумінні, яке спрямоване на становлення глобальної (політичної) спільноти.

Спільнота як «не-річ»

Одна з найрадикальніших спроб критики традиційного розуміння сутності спільноти (community) належить сучасному провідному італійському філософові Роберто Еспозито. Я відштовхуватимуся від основних положень його нещодавньої книги «Спільнота. Походження і доля спільноти» (див.: [Esposito, 2010]).

Філософ точно діагностує надзвичайну актуальність думання про спільноту, «що в'яже в унікальний епохальний вузол поразку комунізму та мізерію нового індивідуалізму» [ibidem, p. 1]. Йдеться про обмеженість розуміння засад людських спільнот як у сучасних ліберальних теоріях

суспільства, так і в концепціях їхніх опонентів — комунітаристів: «Існує дещо поза специфічними модальностями питання (комунального, комунітарного, комунікативного), чому сучасна політична філософія відтворює знову і знову те, що стосується тільки форми спільноти: не здійснюється [справжньої] трансляції того, чим є спільнота, у політико-філософський лексикон». В останній залучається те розуміння спільноти, яке «цілковито руйнує (або, насправді, обертає) її сенс, що, як ми бачили це, трагічно відбувалося у минулому столітті» [ibidem].

Еспозито ясно експлікує передумови поширеного погляду на спільноту. Він не без підстав зауважує, що, «незважаючи на їхню очевидну історичну, концептуальну та лексичну відмінність, у цій перспективі органіцистська соціологія *Gemeinschaft*, американський нео-комунітаризм та різноманітні етики комунікації (а також комуністична традиція, попри її відмінний категоріальний профіль) розташовуються за тією самою межею, що утримує їх [у стані] непромисленості спільноти», оскільки всі вони спираються на розуміння такого роду «“повноти” соціального цілого тіла аж до його значення як етносу, Volk, народу» [ibidem, p. 2].

По-друге, таке голістське перед-розуміння спільноти «подвійно прив'язує» її «до семантики *proprium* — володіння». Філософ точно вказує на зміст Тьонісового *Gemeinschaft*, яке відрізняється від альтернативного поняття *Gesellschaft* «на підставі вихідної апропріації властивої їй (спільноті — *Gemeinschaft*) сутності власності» [ibidem, p. 3]. Еспозито знаходить ту саму фігуру належності в понятті «найбільш секуляризованої спільноти Макса Вебера» [ibidem]. (Зазначу в дужках, що і в українському слововжитку етимологія «належності», застосовуваної для характеристики людини тієї чи тієї спільноти, також пов'язана з поняттям володіння — тим, що належить спільноті.)

Все це підтверджує непрояснений «речевий» характер панівного погляду на спільноту. «“Спільне” визначається через категорію володіння: спільним є те, що єднає етнічну, територіальну та духовну власність її [спільноти] кожного окремого члена. Вони мають спільне, що є найбільшою їхньою власністю: вони є власниками того, що є спільним для них усіх» [ibidem]. Зворотний бік такого розуміння засад спільності є її прив'язка до володіння як можливості потенційної «експропріації». Останнє ми добре пам'ятаємо з основ марксизму в революційних термінах «експропріації експропріаторів», коли йшлося про повернення людині її власної, відчуженої, суспільної сутності. Або, говорячи словами Еспозито, «коли суб'єкти, об'єднані в комунальний ланцюг, визнають, що доступ до їхньої умови можливості знайдеться у ре-апропріації їхньої власної комунальної сутності» [ibidem, p. 142].

По-третє, зазначає італійський філософ, такий погляд на засади спільності схиляє політичну філософію мислити її як «розширену

суб'єктивність»: «Спільнота є “власність”, яка належить суб'єктам, що [same] й поєднує їх [accotina]: як атрибут, визначення, предикат, що кваліфікує їх як належних до тієї самої тотальності [insieme], або в якості “субстанції”, що продукується їхньою спілкою. У кожному такому випадку спільнота уявляється немовби якістю, що додається до їхньої природи як суб'єктів, витворюючи їх також у якості суб'єктів спільності. Більше суб'єктів, суб'єктів більшої сутності, сутності, що є головною або ліпшою, ніж просто індивідуальна ідентичність, саме з якої остання виникає і яку, в підсумку, вона відбиває, рефлектує» [ibidem, p. 2]. Суб'єкт є результатом індивідуальної «апропріації» цієї колективної сутності кожним з її потенційних членів [ibidem, p. 3].

У цьому сенсі, продовжуючи хід думки Еспозито, ми можемо зробити висновок про неподолану інтерпретацію персональної ідентичності у перспективі її класичного (модерного) розуміння як *Я*, що досягає своєї самототожності через привласнення власної колективної сутності. У цьому випадку не є істотною відмінність у стилістиці філософій: чи то йдеться про субстанційовану суспільнісну сутність людини в марксистській філософії, чи то про інтерсуб'єктивну взаємодію акторів (дієвців), втягнутих у практику повсякденного життя для досягнення соціальної солідарності в теорії комунікативної дії Габермаса. З іншого боку, сама спільнота як «спільна», апропрійована, або інтеріоризована, «субстанція» («ми е...») її членів потенційно розглядається як суб'єкт, актор.

Позиціям, окресленим вище, Еспозито протиставляє принципово іншу інтерпретацію поняття спільноти, спираючись на блискуче герменевтичне дослідження етимології латинського терміна *communitas*. Це поняття спільноти (community) радикально відмінне від тих уявлень, якими ми користуємося сьогодні. Спираючись тут на лінгвістичну герменевтику, здійснену Еспозито, позначу лише основні, важливі для нас, семантичні вузли та висновки.

На противагу сучасному розумінню, «словники свідчать, що перше значення іменника *communitas* та відповідного прикметника *communis* є тим, що набуває значення в опозиції до того, що є *власним*. У всіх неолатинських мовах (хоча не лише в них) „common“ (*commun, comun, kotmun*) є тим, що *не* є власним (*proprio*), що починається там, де закінчується власне. Це те, що належить більш ніж одному — багатьом чи кожному, а отже, є тим, що є „публічним“, на відміну від „приватного“ чи „загального“ (хоча також є „колективним“), у контрасті до „особистісного“ [*particolare*]. Це «канонічне значення, яке вже простежується до давньогрецького *koinos* (і також перекладається готичним *gemein* та його похідними *Gemeinde, Gemeinschaft, Vergemeinschaftung*), існує ще інше значення, ... з якого воно походить: *tunus* (його архаїчна форма — *moinus, moenus*)» [ibidem, p. 4] — обов'язок, тягар, дар.

Своєю чергою, продовжує герменевтичний аналіз Еспозито, концептуальна сфера використання останнього ясно простежується до ідеї «обов'язку» [*dovere*], що має семантичний зв'язок з поняттям дару [*dono*]. Еспозито ставить питання: «В якому сенсі дар [*dono*] може бути обов'язком? Чи не означає це, навпаки, щось спонтанне, отже, цілком добровільне в понятті дару?», і знаходить відповідь у вислові з «Суми теологій» — «дар є власне давання, що не повертається... річ, що не дається з інтенцією повернення». «Дар — це подарунок, який [хтось] надає через те, що не може не дати. *Munus* означає лише дар, що його один надає, а не що його хтось інший отримує. *Munus* — транзитивний акт надання як давання, обов'язок, що поєднується з повагою до іншого та запрошує бути вільним від обов'язку». Що преодмінює у *munus*, є, іншими словами, взаємообмін послугами або «відчуття взаємності» дарування, що є приписом обов'язку одного щодо іншого. «Це в жодному разі не передбачає стабільності володіння чи, навіть ще менше, динаміки якогось отримання, а лише втрати, віднімання, передавання...» [*ibidem*] — робить один з головних висновків розгорнутої герменевтики *communitas* Еспозито. У спільноту об'єднує втрата (void), що конститується через визначальний *munus* [*ibidem*, р. 142]. «Спільне є лише нестача, а не володіння, власність чи апропріація» [*ibidem*, р. 139]. Фактично, субстанційованому розумінню спільноти як спільного володіння, спільної суб'єктивності або «об'єкта» з певним набором характеристик-предикацій він протиставляє «від'ємне» поняття спільноти як спільного віддавання, віднімання у якості обов'язково-добровільного дарування чи передання іншим. Якщо ми віднесемо це останнє значення *munus* до колективного *communitas*, ми можемо надати новий імпульс класичному дуалістичному протиставленню «публічне/приватне», зазначає Еспозито [*ibidem*, р. 5].

Дослідження історико-семантичних засад *communitas* завершує їх транспозиція у словник теоретичної філософії аж до використання формувань філософської онтології. «Якщо спільнота завжди складається з інших і ніколи — з себе, це передбачає, що її присутність конститутивно створена відсутністю суб'єктивності, ідентичності, власності» [*ibidem*, р. 138]. Це не означає відсутності самої спільноти, спільноти. Це лишень означає «не-речевість», принципову неможливість мислити засади спільнотності реіфіковано як «єдино можливий спосіб буття спільноти» [*ibidem*, р. 139]. Тобто «спільнота не є сутністю, не є ані колективним суб'єктом, ані тотальністю суб'єктів». «Тут дискурс йде межею, яка рухається від більш традиційної території антропології або політичної філософії до радикальнішого терену онтології: що спільнота не об'єднується як наслідок сукупності (to an addition), а, навпаки, додається до вибірки суб'єктивності, тобто її члени не є більш ідентичними із самими собою, а конститутивно мають схильність, яка примушує їх розкривати власні

індивідуальні обмеження, щоб з'явитися як те, що є "поза" ними самими» [ibidem, p. 138]. Іншими словами, використовує філософ словник пізнього Гайдегера, спільнота «не є *inter* стосовно *esse*, але, радше, *esse* як *inter*» — не відношення, що формує буття (*essere*), а буття саме як відношення [ibidem]. Критика поняття спільноти завершується протиставленням «оречевленому» розумінню засад людської спільноти іншого образу речі як того, що набуває свого значення й буттєвих характеристик не як об'єктивний носій ознак чи єдність сукупності певних характеристик, а в якості посередника спів-буття людей, розвинутого в словнику пізнього Гайдегера. Саме він був першим, хто «дослідив спільноту в не-речевості речі... яка... відноситься [Гайдегером] до витоків її комуніальної сутності» [ibidem, p. 144].

Спробуймо реконструювати зроблені тут висновки щодо сутності спільноти як «нестачі, втрати, полишеності» тощо у формі структури можливих суджень. Одним з лейтмотивів Гайдегерової критики того розуміння сутності речі, яке весь час панувало в західному мисленні та набуло самозрозумілого й панівного значення, є її визначення як об'єктивного носія ознак чи сукупності певних характеристик (див.: [Хайдеггер, 1993]). «Кожен певен, що він знає: річ є те, навколо чого зібралися ті чи ті властивості... визначення речевості як субстанції з акциденціями відповідає нашому природному поглядові на речі... Просте висловлювання складається із суб'єкта... і предиката, в якому називаються ознаки речі» [там само, с. 57]. Гайдегер підриває таке розуміння сутності речі, у формі якого сприймаються всі суші, незалежно від того, є вони природними речами чи людськими витворами. Річ — не сума фізичних якостей і не те, як її продукують. Так само всі речі, які втягнуті в буття людини у світі як його підручні посередники, мають у якості власної дійсної сутності («речевості речі») не фізично-об'єкту природу. Що є спільною якістю всіх таких речей? Ми маємо справу, узагальнює Еспозито міркування Гайдегера, з «нестачею [(void); vuoto]. Нестача є сутністю таких речей, подібно до всіх речей» [там само, с. 144]. Він спирається на образ-міркування про річ як витвір, наведений Гайдегером: «Коли ми наповнюємо глечик, струміль, що заповнює його, летиться у порожній глечик. Порожність, нестача є тим, що робить її носія дійсним. Порожній простір, це ніщо глечика [Die Leere, dieses Nichts am Krug] є тим, завдяки чому глечик є ємністю, яка утримує... По істині — річ як річ стає забороненою, нічим і, в цьому сенсі, анігілюється» (цит. за: [Esposito, 2010: p. 144]). Утім, ця нестача речевості речей так, як вони мають значення у підручності та посередництві для людей, обертається парадоксом. Природа утримання [річчю] нестачі об'єднана у даванні: «Налити з глечика — дати, давання, дар [Schenken]» [ibidem, p. 145].

Повертаючись від переосмислення комуніальної природи речі до осмислення засад спільноти, Еспозито окреслює межу традиційного погляду на конституювання спільноти як природного формування її членів

(індивідуальностей) через інтеріоризацію заданих ззовні колективних характеристик існуючого спів-життя (ідентичності). Так само ставиться під сумнів ідея спільноти як гаранта захищеності, полісної убезпеченості індивіда (спільноти «для наших»). Межа, кордон, до якого тут є алюзія, — це те, що об'єднує не шляхом конвергенції, конверсії чи суміші, а радше через не-дивергенцію (розходження), поділ, розлучення чи взаємопроникнення. «Напряма є завжди зсередини й ніколи — ззовні. Спільнота є екстеріоризація того, що є всередині». «Саме в цьому випадку *inter* спільноти не може бути об'єднаним в інший спосіб, як через серію екстеріоризацій або “порухів назовні”, через суб'єктів відкритих до того, що є власне ззовні для них». Спільнота ніколи не є точкою прибуття, а завжди — відправним пунктом і завжди не належить нам. «З цієї причини *communitas* цілковито нездатне продукувати, творити ефекти комунальності, асоціації та комуни. Воно не тримає нас у теплі й не захищає нас; навпаки, воно ставить нас перед найекстремальнішими ризиками: втрати разом з нашою індивідуальністю кордонів, які гарантують її [індивідуальності] недоторканність, ненасилля та повагу до іншого; раптове падіння у ніщо речей» [ibidem, p. 140], — завершує Еспозито.

Критичний аналіз сутності спільноти, або засад людської спільноти, здійснений італійським герменевтом, дає нам можливість продовжити філософську редукцію поняття ідентичності. Спроба знайти кінцеву синтезувальну засаду у вигляді певної комунальної субстанції — спільної власності, спільних властивостей, об'єднувачих характеристик, хоч би якими були їхні природа та зміст, — наштовхується на принципову неможливість уявити собі таку «ідентичність» як щось однозначно визначене. Хоч би скільки предикатів ми, за словами Гегеля, навішували на предмет такого сприйняття чи вивчення, замість остаточного визначення зустрічаємо щось позасубстанційне, нестачу, відсутність самої можливості зупинитися у нашому судженні на якомусь «це є таким і таким». Акциденції та предикації втрачають суб'єкт віднесення. При намаганні визначити зміст тієї чи тієї ідентичності наші спроби натикаються на питання: а, власне, до чого більш-менш несумнівного нам треба звертатися? Що є судження ідентичності?

Усе наведене вище дає нам підстави продовжити редукцію проблематики ідентичності так, як вона знаходить місце в політичній філософії та антропологічних міркуваннях навколо останньої, і переформулювати наші вихідні філософські питання на цьому шляху.

Політика визнання проти політики розрізнення

Поняття ідентичності проникає у філософський словник сучасності як наслідок протистояння політикам розрізнення людських спільнот за нашої доби демократичних перетворень. Завдяки

універсальному поширенню політики визнання, «кожний має бути визнаним у його чи її унікальній ідентичності», якщо під останньою розуміти індивідуалізовану ідентичність (див.: [Taylor, 1997: p. 233, 227]).

Стрімка правова легітимація принципу універсальних прав людини у вигляді невіддільної складової законодавства як принципу верховенства права заторкує дедалі більшу частину державних утворень на політичному глобусі. Ці, інколи дуже сумнівні (див.: [Бистрицький, 2011]), успіхи «колонізації життєвих світів» (Габермас) породжують відповідний теоретичний світогляд глобалізації.

Ідентичність уявляють як або наявні життєві світи культур та суспільств, або як демократичне завдання толерантної побудови ширшої — європейської або глобальної космополітанської — спільноти. Передбачається також, що кризи культурної ідентичності — всі можливі проблеми, які виникають унаслідок ідентичних зрушень, — у принципі розв'язуються на раціональних засадах і раціональними учасниками. Раціональними настільки, що вони здатні самосвідомо ставити, а відтак розв'язувати, питання про формування глобальної системи цінностей, моральних принципів та життєвих смислів, хоч би що ми розуміли під останніми.

Найсерйозніша тематизація проблеми ідентичності починається там, де виникають граничні загрози самій ідентичності. Вже Еріксон вважав, що формування ідентичності починається там, де особистісна ідентифікація стає непридатною, не працює: «людина почувається не у своїй тарілці» й не відчуває внутрішньої переконливості у визнанні з боку тих, кого вона вважає авторитетами (цит. за: [Arriah, 2005: p. 296—297]). Сучасне масове звернення до проблеми, очевидно, пов'язане з тими характеристиками процесів глобалізації, які загрожують, перш за все, зникненням колективним формам життєвітового типу.

Коли ми говоримо в термінах життєвих світів, то маємо на увазі «остаточний феномен стосовно соціокультурних форм, передбачуваних модерністю, ... відповідь недостатності індивідуалістично-універсалістської моделі модерності» [Esposito, 2010: p. 136]. Це має стосунок не тільки до планетарної експансії ліберально-ринкових відносин та універсальних цінностей прав людини на східні традиціоналістські суспільства. Ідеться про давно відчутне протиставлення цивілізації і культури у філософському саморозумінні західноєвропейських суспільств. Ще раніше за проголошення відчуття «занепаду Європи» Тьоніс розуміє «органічну спільноту» (*Gemeinschaft*) як таку, що передре модерній суспільності, уgruntованій на «ідеальному та механічному» утворенні (*Gesellschaft*). Таким чином, вибух проблематики ідентичності в сучасному світі свідчить не лише про загрози традиційним типам суспільств та культур, а й про радикальну реакцію різних форм повсякденного життя в культурі (життєсвітів), саме існування яких — як форми спільного буття людей — виявилось під питанням.

Найнебезпечніша реакція з боку спільноти чи суспільства на загрози ідентичності відома. Це *політика невизнання*. Вона особливо показова у випадку зіткнення різних культурних світів — різних «систем» соціокультурних цінностей та смислів (див.: [Быстрицкий, 2011]). Інша ідентичність уявляється в реіфікованій формі як об'єкт, річ, що несе загрозу. Спрощену версію такого розуміння повсюдно демонструють не тільки політичні фундаменталісти, коли ідентичність стає особливою річчю — ідентичністю-індивідом. Хто з нас побіжно не оцінював особистість іншого через субстанціалізацію якостей його національності, мовляв, «всі вони українці (росіяни, євреї, татари тощо) такі»? Генріх Трейтчке: «Англіїці мають комерційний хист, любов до грошей, яка вбила навіть повагу до честі... Водночас німецький нобілітет (nobility) залишився збіднілим, а втім, аристократичним (chivalrous)» (цит. за: [Gilbert, 2010: p. 49]). Згадаймо плакати часів Рейху з наочними антропологічними ознаками належності до «вищої раси». Приклади можна множити до відрази, якщо подивитися на сьогоднішню «історіософську» публіцистику професійних патріотів. Державні спільноти сусідніх націй «як таких» винні в історичних бідах «чудової» української громади — дискурс, що легко заміщує пусте місце політичного популізму, яке залишилося від попереднього ідеологічного жупелу загрози «світового імперіалізму».

Політика невизнання ґрунтується на можливості оречевлення, реіфікації, ідентичностей як реальних характеристик колективності. Вона продовжує активно діяти як світогляд, політика, колективні упередження тощо, навіть за умови бажаного інституційного закріплення спільних цінностей глобальної демократії ідентичностей. У цьому сенсі апеляція до універсальних інституцій цінностей та смислу, влада яких тримається на авторитеті міжнародних організацій, побудованих на раціональних засадах політики та права, залишається вічним паліативом фактичної ідентичності. «М'яка сила» етнонаціональної ідентичної фактичності легко прослизає крізь загальні рамки суспільних інституцій та універсальних смислів: обговорення ідентичності інших у вигляді однозначного набору негативних властивостей, ніби йдеться про окремого індивіда, залишається актуальним на повсякденному рівні, хто б міг сперечатися. Понад те, саме інтенція на уявлення глобальної спільноти спільнот на вказаних непрояснених засадах того, *а чим є спільнота*, несе в собі небезпеку таких голістських узагальнень щодо спільноти. Про це свідчить сучасне міжнародне протистояння цілих регіонів поряд із локальними конфліктами, які легітимуються етнокультурними та світоглядно-релігійними посиланнями.

Ідентичність як уявлений спосіб буття

Спираючись на окреслену вище «не-речеву» філософську інтерпретацію значення спільнотності та смислу об'єднання людей у спільноти, спробую побіжно окреслити контури філософії ідентичності. Засадниче питання, на яке наштовхує розуміння «не-речевості» ідентичності, — це питання її реальності, або *питання ідентичності як способу буття (співбуття) людей у тих чи тих спільнотах*.

Одна з найвідоміших праць з питання реальності ідентичностей — це книга Бенедикта Андерсона «Уявлені спільноти. Рефлексії щодо походження та поширення націоналізму» (див.: [Андерсон, 2001]). Він відштовхується від критичного погляду на реальність існування того, що позначається тими чи тими загальними іменами й у філософському словнику зветься універсаліями. У цьому сенсі націоналістичне гіпостазування національної спільноти, або «"Націоналізму-з-великої-літери"... та "його" подальшої класифікації в якості певної ідеології», так само недоречно, як недоречно робити це «стосовно людського Віку-із-заглавної-літери» [там само, с. 30].

Андерсон не вимагає повного заперечення реальності, яка криється за націоналістичним гіпостазуванням «універсальності національності як соціокультурного феномену» [там само, с. 29]. Він намагається редукувати ідеологічне навантаження націоналізму через зміну (спрощення) трактування того, що зветься нацією, ставлячи це поняття «в один ряд зі "спорідненістю" та "релігією", а не з "лібералізмом" чи "фашизмом"» [там само, с. 30]. Тобто визначення нації відбиває певну реальність, *яка є уявленою*. Нація — це «уявлена політична спільнота» [там само]; втім, остання не уявляється як щось необмежено універсальне.

Вона уявлена тому, що, по-перше, жоден член національної спільноти не може ніколи мати безпосереднього зв'язку з більшістю «братів-по-нації» — бачити, знати, спілкуватися з ними тощо. Ця теза посилюється вказівкою на нестачу зв'язку пам'яті про історичну тяглість національної спільноти. Навіть ті маленькі спільноти, які об'єднані контактом «обличчя-в-обличчя», стверджує він, є уявленими. Він розширює зміст поняття зв'язку всередині ідентичностей до самої сфери уявленого, говорячи, що спільноти треба розрізняти «не за їхньою недійсністю/дійсністю, а за стилем, у якому їх уявляють» (самі члени спільнот), маючи на увазі під «стилем» однорідні практики співжиття. Власне такий стиль співжиття, навіть якщо він історично й не мав узагальнювальної назви, яка б позначала абстракцію «спільнота», може бути пізніше уявлений у якості такої [там само].

Нарешті, нації притаманний завжди історичний вимір самонарації. Виникає ідея цілісного «соціологічного організму, який рухається... крізь гомогенний, порожній час, — точний аналог ідеї нації, яка також розу-

міється як монолітна спільнота, яка неухильно рухається вглиб (чи з глибини) історії. Хоча в людини нації немає жодного уявлення про діяльність інших її членів, попри те, “є повна певність у їхній стабільній, одночасній діяльності”» [там само, с. 49].

Уведення Андерсоном виміру уявлення, уявленості в сучасний дискурс ідентичності саме по собі вказує на можливий шлях філософської експлікації засадничих питань ідентичності.

Почнімо з його останнього висновку. Справді, якщо йдеться про культурно-історичні спільноти, — їхнє світоглядне самоствердження завжди вибудовується як історичне уявлення або уявлення про одночасний рух усіх членів та складових спільноти у часі. Це твердження легко перевірити на очевидних прикладах, коли навіть зовнішня вказівка на параметри історичного часу, в якому існує та чи та «ідентичність», подається та сприймається як характеристика її «значущості» порівняно з іншими. Апеляції до «нашої» якомога давнішої історії, конструювання історії «наших предків» або «нашої давнини» (див.: [Бистрицький, 1996: с. 97—98] вказують на факт сприйняття часу ми-ідентичності як засадничої умови її буттєвого утворення.

Саме тут ми мусимо пройти по градаціях, сказати б, реальності ідентичності. Очевидно, що та реальність речей та речевих взаємин з їхніми культурними особливостями, або, як сказав би Андерсон, «стилем однорідної практики життя», з якою ми-ідентичність має повсякденну справу, втрачає валідні ознаки реальності мірою заглиблення у її історичний вимір аж до епосів героїчного міфу. На жодному з дійсних артефактів «нашої давнини», наприклад, доступних археологам, не знайти маркування, що такий викопний предмет належить саме цій етнокультурній ідентичності. Ідентичність як сукупність немовби сталих, «речевих» характеристик у часовому вимірі історії перетворюється на лише можливість її утвердження через вольові акти присвоєння даною ми-ідентичністю (див.: [там само]).

Сприйняття реальності ідентичності в формі буття-можливості, на що також вказує чутливий Андерсон, притаманне не лише її діахронії, її часовому вимірові. Синхронне відчуття «єдиної родини» або спільноти також вимагає *до-уявлення* контактів «обличчя-в-обличчя», тобто уявної побудови реальної можливості до цілісної картини ми-ідентичності. Найопукліше ми бачимо це при уявленні нації в якості політично *суверенної*: «Запорука та символ цієї свободи — суверенна держава» [Андерсон, 2001: с. 32]. Залишаючи тут питання внутрішньополітичної легітимації мультикультурних громад, зазначу лише, що політична легітимація уявленого синтезу в національне ціле є способом геополітичної реалізації буття-можливості етнокультурної ідентичності.

Саме в політичному процесі суверенізації національні спільноти відкривають для себе ширший *горизонт інших ідентичностей*, коли нації за

доби Просвітництва досягають зрілості й зустрічаються із «живим плюралізмом» універсальних релігій [там само]. Жодна нація не уявляє себе співрозмірною з усім людством. «Навіть найбільш по-месіанському налаштовані націоналісти не мріють про той день, коли всі члени роду людського увіллються до їхньої нації, як у певні часи мріяли про цілковито християнську планету християни» [там само]. У цьому сенсі зустріч з іншими задає ми-ідентичності горизонт уяви про реальність її буття або виначає реалістичність її *рішучості* бути в якості суверенної.

Уже наведене вище дає нам підстави говорити про буття-можливість ідентичності як про поняття, що відбиває реальність способу буття, який є іншим, ніж той, коли ми говоримо про ідентичність у сенсі її предметно-речевих характеристик. Так само ми вже не можемо сприймати ідентичність за взірцем фантазування про абстрактну можливість, яка не має стосунку до реальності. Ми стикаємося тут з такою дією уяви, яка максимально спирається на буттєві особливості життя спільноти та відповідає їм, утім, не збігаючись із їхньою «речевою» усталеністю. У цьому сенсі ідентичність — це і буття, і можливість бути чимось іншим, ніж «стала» реальність у її традиційному сприйнятті та розумінні. Питання *онтологічного розрізнення* є необхідною методологічною вимогою для розуміння при дослідженні феномену ідентичності.

Проблеми політичного судження ідентичності

Складність пізнавальної «роботи» з ідентичністю на всьому обширі звернень до цього поняття— від гуманітарних розвідок до політичних тверджень та дій — якраз і полягає в тому, що її буття як можливість виявляється та схоплюється завжди у предметній формі, тобто у вигляді реіфікованих характеристик вчинків, відносин, стилю організації світу людей тощо. У контексті онтологічного розрізнення звичаєвого розуміння буття як найзагальнішої характеристики існування речей, суших, з одного боку, і буття-можливості, притаманного існуванню людини, невіддільно належної до того чи того життєвого світу, з іншого боку, Гайдегер зазначав: «Спрямування об'єктивації буття проекцією буття такого є дуже сумнівним, невизначеним та неубезпеченим від її [об'єктивації] змішування з вираженням її як об'єкта такої проекції» [Heidegger, 1988: р. 332]. Тобто нехтування онтологічною різницею між способом буття ідентичності як буттям-можливістю, з одного боку, і вираженнями та означеннями її у вигляді об'єктивованих характеристик відносин та дій людей, з іншого боку, створює проблему спрощеного реіфікованого розуміння суті феномену ідентичності.

По-перше — це небезпека розуміння ідентичності як характеристики буття тієї чи тієї національно-культурної спільноти на кшталт єдиного

організму, коли ідентичність стає індивідом, а індивід стає ідентичністю (див.: [Донскіс, 2010]). Саме такий світоглядний підхід створює однозначний образ спільноти, — власної або іншої, — який за негативних політичних умов перетворюється як на образ незмінного історичного ворога, так і на сукупність чітко окреслених антропологічних характеристик як підстав для колективної обструкції чи геноцидного знищення тих, чії об'єктивовані, скажімо, біологічні або антропологічні, параметри не збігаються з наперед заданим реіфікованим образом людини «для» тієї чи тієї «ідентичності». Понад те, таке сприйняття ідентичності політично спрощує легітимацію етнонасилюства, як це відбувається на наших очах у кривавих локальних війнах сучасності (див.: [Быстрицкий, 2011: с. 74—75]).

По-друге, методологію пізнання у цій сфері завжди слід розуміти як дослідження певних можливостей, тобто як *інтерпретацію за визначенням*. Історичне або культурницьке («культурологічне») дослідження у сфері, що стосується ідентичності, якщо воно не завершується відкриттям можливостей, а натомість із самого початку спрямоване на встановлення безумовних характеристик — «характеру нації» або расових стереотипів, є методологічно некоректним від самого початку. Воно субстанціалізує відмінності. Воно субстанціалізує відмінності. Втім, в універсальному горизонті політики визнання інших ідентичностей ніхто не може передбачити, яку технологічну, культурну, етичну, поведінкову тощо можливість відкриє для інших спільнот (і для власної ідентичності) той чи той «національний характер» життєсвіту. Яскравий взірць цього дає, наприклад, новітній технологічний прогрес націй-спільнот Сходу. У цьому сенсі часовий — минулого, теперішнього і майбутнього — горизонт існування в колі інших ідентичностей крім рішучості щодо суверенізації (самостійності) визначає і своєрідний вектор налаштованості ідентичності в її історичному виборі, визначає її «світову лінію» поміж інших спільнот разом з її «внутрішньою» та геополітичною долею.

Вище ми звертали увагу на особливості висловлювання суджень, пов'язаних із феноменом спільноти. Такі судження принципово відрізняються від таких, які ми здатні раціонально обґрунтувати, скажімо, від науково раціональних або простих суджень повсякденного досвіду речей: «ця річ має отакі й отакі властивості, й тому ми здатні достатньо точно передбачити її поведінку за таких і таких умов або таких і таких наших дій». Властивості ідентичності завжди вислизають за межі такого кшталту характеристик: вона завжди «міститься» поміж речевих характеристик поведінки її членів або сукупності фізичних властивостей артефактів належної їй культури. Це певна «нестача» визначень, відсутність того, на що можна було б із певністю остенсивно або через низку доведень кінцево вказати: «так є». Такі «судження ідентичності» не потребують доведень, оскільки ґрунтуються на спільному, вже наперед існуючому, перед-розумінні того,

що є слухним і як із цим діяти, — скажімо, що є «для нас» справедливим, чесним, прийнятним взагалі або як використовувати ті чи ті зручні речі повсякденного вжитку. Судження ідентичності ґрунтуються на випереджальному спільному розумінні стану справ — упередженнях, які не потребують особливих доведень, так само як і не можуть бути раціонально доведені. У цьому сенсі судження ідентичності збігаються, — якщо не то-тожні, — з політичними судженнями, які завжди ґрунтуються на упередженнях тієї спільноти (полісу), чії колективні інтереси, зокрема світорозуміння (ідеологію), мають висловлювати та відстоювати політики.

Політичні судження як судження, засадничо уґрунтовані на колективних упередженнях, вперше досліджувала Ганна Арентд. Вона чітко розділяє індивідуальні ідіосинкразії «приватної інтимності» від суджень, у яких люди визнають їхню спільнотність (*communality*) (див.: [Arendt, 2005: р. 100—103]). Разом з небезпекою упереджень (*prejudices*), під якою вона має на увазі саме реіфіковані образи етнонаціональних ідентичностей, Арентд вказує на принципову неможливість викриття, розвінчання упереджень у політичних судженнях за допомоги раціональних доведень: «цілі батальйони освічених ораторів та цілі бібліотеки брошур не досягнуть нічого, як це надзвичайно ясно доведено справді нескінченними та нескінченно безплідними зусиллями розв'язати питання, переобтяжені давніми упередженнями, такі як єврейське питання або проблема негрів у Сполучених Штатах» [ibidem, р. 101]. Це зовсім не означає, що видатна учениця Гайдегера утримується від вимоги викривати упередження. Вона зазначає, що, на відміну від ідеології, «упередження за його природою завжди є партикулярним» [ibidem, р. 103]. Утім, Арентд вивчає негативні наслідки феномену упереджень у політичних судженнях переважно у випадку «тотальної політизації» життя у тоталітарних суспільствах. За умов тоталітаризму упередження оречевлюються, оскільки стають «єдино слухною» універсальною ідеологією, на «об'єктивно-безсумнівні положення» якої спираються всі похідні політичні судження. В цьому сенсі вона точно вказує на особливість політичних суджень як суджень ідентичності: політична універсалізація упереджень, які лежать в основі такого судження, перетворюється на політичне виправдання тоталітарного насилля.

Між Арентдовою критикою тоталітарних упереджень фашизму і комунізму і сучасним визнанням феномену ідентичності лежать десятиліття, які довели, що у сучасному світі насилля, яке за своєю антилюдяністю нічим не поступається тоталітарному, здатне також політично обґрунтувати себе, спираючись і на партикулярні упередження ідентичності. Суть такого упередження ідентичності — у перетворенні колективного передрозуміння (яке історично лежить в основі нашої ідентичності й лише завдяки якому ми набуваємо здатності розуміння і судження у нашій культурі та мові) у наперед задану картину світу, знання характеристик якої дає

нам, немовби, універсальну можливість судити про все у світі так само просто, як ми з очевидністю судимо про речі. Ідентичність, яка відкриває буттєві можливості, перетворюється на тотальне упередження, що обмежує нашу свободу.

* * *

Методологічно найпростіша ідеологія та, відповідно, побудова політики — це, за своєю суттю тоталітарна, політика невизнання, розрізнення. Політичні судження такої роду не вимагають жодного морального чи розумового напруження так само, як не вимагає спеціальних зусиль природний погляд на світ та людей як на самозрозумілу реальність речей та речевих подій. У цьому сенсі політичний популізм на ґрунті захисту національної ідентичності — це найлегша відповідь на вимоги ідентичності: він оперує образами усталених «тіл» спільнот, органікою «крові та ґрунту», а не буттєвими можливостями. Мати політичну уяву, думати про перспективні можливості власної спільноти для розвитку власної ідентичності — це вимагає інших інтелектуальних якостей від політиків. Проблема онтологічного розрізнення також апелює до подальшого думання над проблемою ідентичності — з боку філософів.

Зіткнення сучасності з проблемою ідентичності, особливо позалюдські прояви «політики невизнання», що вони, як свідчать теперішні локальні конфлікти, далеко не завершилися з поразкою нацизму (і, на інших засадах, — комунізму), — все це вимагає здійснення методологічного повороту в опануванні цього найновітнішого феномену та його поняття. Тут не обійтись без допомоги філософії, яка, на відміну від наукової настанови на пізнання речей і явищ, зокрема в гуманітаристиці, здатна призвести до розуміння важливості та необхідності світоглядного повороту від інтерпретації ідентичності в термінах звичайного досвіду речей. Це методологічна культура, яку привносить лише філософія, яка поцілена на виявлення апіорного, або виявлення умов можливості того чи того способу буття. «Тепер пізнати щось апіорі означає пізнати це з [перспективи] його лише можливостей» (цит. за: [Heidegger, 1988: p. 323]). В іншому разі нам не уникнути політики невизнання ані всередині нашого суспільства, ані стосовно Інших.

ДЖЕРЕЛА

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. — Москва, 2001.

Бистрицький Є. Філософський образ культури і світ національного буття // Феномен української культури: методологічні засади осягнення. — Київ, 1996.

Бистрицький Є. Конфликт культур и методология толерантности // Вопросы философии. — Москва, 2011. — № 9.

Гібернау М. Ідентичність націй. — Київ, 2012.

- Донскіс Л.* Збентежена ідентичність і сучасний світ. — Київ, 2010.
- Хайдеггер М.* Вещь и творение // М. Хайдеггер. Работы и размышления разных лет. — Москва, 1993.
- Appiah K.A.* The Ethics of Identity. — Princeton, NJ, 2005.
- Arendt H.* Responsibility and Judgment / Ed. by J. Kohn. — New York, 2003.
- Arendt H.* The Promise of Politics / Ed. by J. Kohn. — New York, 2005.
- Esposito R.* Communitas. The Origin and Destiny of Community. — Stanford University Press, 2010.
- Gilbert P.* Cultural Identity and Political Ethics. — Edinburgh University Press, 2010.
- Habermas J.* The Crisis of European Union. A Response. Polity Press. — Cambridge, 2012.
- Heidegger M.* The Basic Problems of Phenomenology / Transl. by A. Hofstadter. Revised Edition. — Indiana University Press, 1988.
- Appiah K.A.* Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers. — New York; London, 2006.
- Maalouf A.* In the Name of Identity. Violence and the Need to Belong. London, 2000.
- Multiculturalism* and “The Politics of Recognition”. An Essay by Charles Taylor. — Princeton; Oxford, 1992.
- Sen A.* Identity and Violence. The Illusion of Destiny. — New York, 2006.
- Sharansky N.* Defending Identity. Its Indispensable Role in Protecting Democracy. Public Affairs. — New York, 2008.
- Taylor Ch.* Philosophical Arguments. — Cambridge; London, 1997.

Євген Бистрицький — доктор філософських наук, в. о. завідувача відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. Царина наукових інтересів — теорія філософії та філософська герменевтика, теорія пізнання, філософія культури, політична філософія.

*Поль
Тибо*

ЗДИВУВАННЯ ЄВРОПЕЙЦІВ

Ті, хто стежить за справами Євросоюзу, знають, що нові східні країни-учасниці є, як то кажуть (мабуть, не надто влучно), «гарними учнями», коли вони беруть участь у системі, кандидатами до якої були впродовж більш-менш тривалого часу. Ось тому, виступаючи в Києві, я боюся шокувати декого з вас, висловлюючи іноді критичні думки з приводу організації, куди вони прагнуть вступити на законних підставах. Але стати «європейцем» у сучасному розумінні, тобто членом організації, — це означає поділяти також і її турботи. Отож я хочу поділитися з вами своїми турботами.

Мої міркування торкнуться спочатку історичної традиції, до якої і ви і ми належимо, хоча в різному розумінні. Друга частина мого виступу буде присвячена підсумкам інституціалізації, що поєднала на сьогодні 47 націй — від Латвії до Ірландії та від Швеції до Мальти. Нарешті, я спробую показати, на яких засадах можна продовжувати, пристосовуючи до нових умов, цю справу.

Історичний портрет Європи

Історію Європи можна коротко звести до історії становлення націй, всупереч імперіям, що прагнули підкорити собі континент. У цій перемозі націй 1918-й, 1945-й і, нарешті, 1989 рік стали головними віхами сторіччя. Але сам рух зародився набагато раніше, оскільки ще до тріумфу націй Європа винайшла саму націю. Класично, на одному кінці спектру політичних форм розрізняють

© П. ТИБО, 2013
© Переклад з французької
Михайла Горновського,
2013

плем'я, що поєднує тих, хто визнає своїх за однаковим походженням і повністю ігнорує зовнішнє, а на іншому кінці імперія, влада, вплив якої апріорі не знає меж і поширюється, куди тільки може. Нації виявляються третім термом, специфічно європейським. Нація знає, що загальне, людське існує, що вона має частину його і вона ж є тільки частиною його. Ця частина, тобто її особливість, поширюється на простір, що його вона вважає своїм, і на історію, що визначає її серед інших варіантів людства. Європа походить від імперії, від Римської імперії. Вона знала також інші імперії, короткострокові, такі як наполеонівська, або тривалі, такі як Священна Імперія або імперія Цезарів. Але що її відрізняє від інших континентів, так це винахід і дедалі більша перевага третього терму. Звичайно, це стосується поділу духовної влади і влади світської на Заході після падіння Риму в V сторіччі, що остаточно розділило політичний простір, незважаючи на коротку «реставрацію Каролінгів» і григоріанську реформу в XI сторіччі, яка затвердила релігійну єдність. Папа Григорій VII підкорив собі західний клерикал, зобов'язавши його, зокрема, дотримуватися цєлібату, повністю уніфікувавши освіту і літургію. Організація, що утворилася в результаті цієї реформи, часто претендувала на домінування, принаймні моральне (теорія «непрямої влади»), над політичною владою, але сам той факт, що вона трималася осторонь, залишив політичному чистий простір, який воно перетворювало дедалі незалежнішим чином у рамках націй. У багатьох сенсах протестантська реформа XVI сторіччя була перемогою політиків у рамках утвореного п'ять сторіч тому дуалізму. Дійсно, протестантська реформа ніде не перемогла б без підтримки королівської влади, ані в Англії, ані в Скандинавії, ані в Саксонії.

Часто протиставляють цю «дуалістичну» модель, що дала націям змогу поступово відійти від свого християнського походження (і навіть спробувати стерти його, як це було в період Французької революції), моделі східній (що її прозвано «цезаро-папською»), яка поєднує й навіть змішує релігію і політику й осередком якої була Візантійська імперія. Історики нам нагадують, що реальність виявляється складнішою, що імператор і патріарх були суперниками, хоч і близькими, незважаючи на це обидві влади в Константинополі почувалися партнерами. Ще наприкінці XIV сторіччя візантійський патріарх дорікав московському князеві, який підкорявся його релігійній владі, що той не визнавав тоді (хитку) владу імператора: «Не добре говорити... у нас одна церква й немає імператора (басилевса — basileus), оскільки між басилевсом і церквою немає глибокої спільності та глибокої єдності». Римська теократія могла іноді звеличувати, іноді припинювати імператорів, але не стверджувати таку спільність долі.

Проте розуміння розвитку націй у Західній Європі було б неповним, якби ми забули, що, звільняючись від католицької церкви через поділ ролей, нації взяли із собою, засвоїли частину християнських цінностей.

Візантійську систему часто вважали продовженням чи, точніше, ще розвитком того, що знав і на що особливо сподівався античний юдаїзм, коли він очікував пришествия месії — священника і правителя. Це сполучення буде прославлене на Заході, зокрема, Євсевієм Кесарійським, але Римська християнська імперія була лише проміжною ланкою. Насправді між Юстиніаном і розграбуванням Рима Аларихом минуло лише кілька десятків років, і написання Святим Августином праці «Про Град Божий», який можна вважати «відкриттям» західного середньовіччя — тією мірою, якою він відносить імперію, християнську чи ні, до минулого. Це не буде кінцем теолого-політичного на Заході, але радше його переміщенням до християнських королівств. При такому розпорощенні імперської спадщини розташовані далеко від Рима королівства, навіть за межами укріплених рубежів — лімес (*limes*), відіграватимуть вирішальну роль; так, Хлодвиг, король франків, близько 500 року не прагне до імперії; на Британських островах, навколо Балтики, у слов'ян з'являються християнські королівства, що не мають зв'язків з імперською традицією. Безперечно, національний стиль західного християнства був зафіксований на початку VIII сторіччя вченим ченцем з Нортумбрії Бедою Високоповажним. У своїй «*Historia ecclesiastica populorum angolorum*» він пише, що, ставши християнами, англійці з народу (*gens*), яким вони були за своїм походженням, стали народностями (*populus*), за образом та подобою євреїв або римлян, ідентифікуючи себе якщо не з обранням, то принаймні з покликанням. Трьома сторіччями раніше Святий Августин протиставив Град Божий градові земному, а на заході Європи з'явилися, незважаючи на поділ релігійних і політичних вотчин, нації «з покликанням», зокрема Англія та Франція, які стануть осередком західної політичної моделі. Християнство встановлюється там надовго, зливаючись частково з політикою, від якої воно за законом відділене, а християнські королі вибирають собі в якості попередників ізраїльських королів, зокрема Давида. Це — початок переходу деяких релігійних цінностей у політику, коли Церква і нації поділяють цю спадщину.

Не менше за те, як вони були пов'язані із християнською спадщиною, властивою Західній Європі, політичні утворення відрізнялися від великих імперій своїм мовним режимом. Через дійсно складну історію вульгарні мови, які не були мовами як античних культур, так і Біблії, поступово взяли гору над латиною, мовою вчених та еклезіастів. Будучи спочатку мовами розмовними, включно з тими, що їх промовляли з висоти кафедр, мовами казок і поезії, вони стали потім мовами великої літератури, адміністрації, зрештою, філософії (Гобс і Декарт) і теології (Кальвін); латина залишилася лише в богослужінні. В підсумку в Європі націй можна було управляти і навчатися тією мовою, що є поширеною. Контраст між простором, що говорить арабською мовою, і тим, що говорить

латинськими мовами, був щодо цього красномовним: колишні латиняни розбили латинський мир, натомість створивши мови, спільні для верхів і низів, натомість арабська мова Корану залишилася незмінною, але відрізнялася від арабських діалектів. Очевидно, що соціальний поділ мов у латинян сприяв демократичному життю, натомість їхня розбіжність відокремила і визначила нації.

Така от передмова до розмірковувань про сьогодишню Європу має на меті показати сумнівність Вульгати, за якою нації, будучи плодами перекручених династичних амбіцій, нібито розділили до того єдину християнську Європу, а «батьки Європи» нібито втрутилися в останній момент, щоб виправити руйнівну історичну катастрофу. Все було не так просто. Відтоді, як наприкінці середніх віків престиж імперії підупав, один за одним стали народжуватися проекти «християнської республіки» або «вічного миру» — від миру короля Богемії Їржи з Подебрад до опусу Канта. Особливо наприкінці багатьох конфліктів, що виникали не через національні розбіжності, а через імперіалістичні атаки, в Іспанії, у Франції, у Габсбургів, європейці уклали відносно тривалі мирні договори (Вестфальський 1648 року, Утрехтський 1714-го, Віденський 1815 року).

Те, що з'явилося як «європейський концепт», потім деградувало. Безперечно, за тих умов, коли суспільні думки зазвучали зовсім по-новому, деякі можновладці в імперській традиції безмежної влади цинічно продовжували вважати народи деталями конструктора. Звідси перший розділ Польщі 1772 року, що став символом цієї тенденції, потім анексія Ельзасу-Лотарингії. У будь-якому разі, у ХХ сторіччі, такі країни, як Німеччина, Росія, Італія, коли там запанував тоталітаризм, були країнами, зачарованими імперською уявою. Можна вважати, що після того, як провідні європейські країни (Англія, Іспанія, Франція, Німеччина, Росія), добровільно чи ні, відмовилися від імперської пристрасності, якій вони раніше піддавалися, Європа виявилася готовою створити мирну співдружність, що вписується в послідовність її історії.

Хоч би як воно було, не ця інтерпретація нашої історії взяла гору, але та, що вважає злочинами такі лиха ХХ сторіччя, як тотальний націоналізм, який не відрізняється від імперіалізму. Ця теза, дуже явно присутня у Жана Моне, ґрунтується на ідеї, що демократична політична участь робить національне почуття небезпечним, як ми це бачили в серпні 1914 року: переломна дата для прихильників цієї критики нації, котрі наводять як аргумент те, що, нібито, кричали в цей день по різні береги Рейну: «На Берлін!» (французькою) на одному березі та «На Париж!» (німецькою) — на іншому. Звідси це почуття спільної дурості й пов'язане з ним почуття рівної відповідальності за розв'язання Першої світової війни. 1939 рік не викликає такого самого почуття, але можна, якщо захотіти, прив'язати другий епізод до першого, зробивши наголос на версальському «диктаті» і

на накладених на Німеччину репараціях. Проте хоч би що говорили про поведження Пуанкаре, було очевидно, що на початку останнього сторіччя існувала країна, у якої був імперський проект, вона бажала домінувати в Європі, і це була не Франція і не Великобританія.

Якщо ті, хто надихнув сучасну організацію Європи, зовсім не відрізняють патріотизм від імперіалізму, адже залежно від погляду можна сказати кількісно про співвідношення приватного і загального (універсального): до загального ми наближаємося, вступаючи в більшу спільноту. Досить бідний погляд на людство. Приватне і загальне не полягає у відношенні охоплення. Ми потрапляємо у світ через особливі прихильності, які можна асоціювати із загальним баченням миру різними образами. Можна, я думаю, як англійці мати почуття того, що вони велика країна. Можна, за німецькою та імперською концепцією в нещодавньому минулому, приписувати собі якість, яка дозволяє очолювати, тобто привласнювати собі загальне. Можна, як французи, що не забувають 1789 рік, завести собі покликання, вважати себе людьми, що транслюють певні цінності, аж до самопожертви. Це пояснює, як канонічні автори французької ідеї нації (Юго, Ренан, Мішле) одностайно припускали, що Франція перетвориться на європейську або світову демократію. Сучасні поборники Європи, яка більше не може бути Європою націй, не втручаються в такого роду дебати, оскільки для них демографічний параметр, щонайменше стосовно націй, є головною заслугою нової спільноти, кількісною заслугою і заслугою моральною, які перекривають одна одну.

Інституціалізація: від доречності до надмірності і до поразки

Вибір західних європейців після Другої світової війни полягав у зниженні ролі націй і заміщенні їх більш широкою перспективою у світі. Це могло викликати подив після патріотичних виступів за звільнення. Але треба враховувати, що часто, зокрема у Франції, цих виступів було не так багато, і особливо те, що народи усвідомлювали, що зобов'язані своєю свободою іншим. Це був момент радше полегшення, ніж гордості. Перемогу здобули росіяни та американці, з іншого боку, європейці несли відповідальність за те, що дозволили Гітлерові прийти до влади, і це викликало в них почуття знецінення.

Заслуга Жана Моне полягала в тому, що він привніс нове, створив зв'язок між європейцями, які, здавалося, загрузли в старих звичках, хоч це залишалося їхньою приватною справою. Нагода йому випала, коли загострилися франко-германські відносини із приводу Саару й Руру. Франція виявилася у скрутному становищі, оскільки ані СРСР, ані США (почалася війна в Кореї) не мали наміру підтримувати її претензії. Моне

запропонував Шуманові «вихід через верх», відкрив перспективу, зв'язавши надію зі швидким подоланням труднощів. Головне з його методу було вже впроваджено в життя: політикам, що ухвалюють рішення, ззовні роблять пропозицію, а виконання здійснює незалежна влада. Якщо політиків і не було зміщено, то їхня роль значно зменшилася. Ефект цієї першої спроби був обмежений, оскільки цей метод було застосовано до окресленої, особливої царини. Три роки по тому невдача з Європейським оборонним співтовариством показала, що його було важко здійснити з провідними політичними суб'єктами, те саме відбулося і в ядерній галузі. Ось чому справжній початок європейської інституції припав на 1957 рік, після поразки під Суецом і укладення Римського договору про Спільний ринок. Цього разу предмет усупільнення був якщо не «чутливим», то все-таки загальнодоступним; він міг стосуватися геть усього, як це помітили дещо пізніше, зокрема, коли Спільний ринок став «Ринком єдиним». Тим часом, після провалу «плану Фуше», що був спробою голлістів дати волю політикам, європейська динаміка стала здебільшого динамікою юриспруденції Європейського Суду, нав'язуючи поступово те, що було приховано в тексті або чого там навіть не було: пріоритет європейського права над національними правами, негайне застосування «директив» Союзу, що їх держави мали «втілювати»... Ці інтерпретації підтверджувалися намірами, проголошеними в договорах, як-от намір створити «дедалі тісніший союз» між європейськими народами (це формулювання зникне 2007 року в Лісабонському договорі). Юриспруденція Європейського Суду, прозвана «телеологічною», припускає, що, входячи до Союзу, народи вливаються в рух, з якого вони вийти не можуть, хоч би якими були вагання у деяких із них. Так, Римський договір передбачав до відкриття конкуренції в будь-якій галузі провести договірну уніфікацію національних правил (санітарних, наприклад). Суд вирішив, що конкуренція може передувати, а уніфікацію буде зроблено потім за необхідності. Користуючись цим же принципом, Єдиний акт, підписаний десять років по тому, мав характер політичного регулювання юриспруденції, якій надавали невизначену роль. Значення цього принципу безперешкодної конкуренції істотно зросло після вступу «тетчерівської» Англії 1979 року. Під її тиском стали вважати, що керування і статут підприємств державних служб мають бути такими, що не заважають конкуренції із приватним сектором, а для цього необхідно, щоб державою-власником поведилася як приватний акціонер. Таким чином, об'єднана Європа набрала вигляду, який ми знаємо і який для самих же учасників залишається загадковим і невловним. Те, що ми бачимо, є однобічно орієнтованим прагматизмом, що не має інших пояснень, крім свого власного функціонування, що розвивається тільки в напрямку «ще тіснішому», навіть коли референдуми вказують на зупинки. Що стосується результату, то

було сказано, що це «невизначеність у безповоротності», формула настільки ж правильна, як і бентежлива.

Цю авторитетність Союзу, що була однією з причин його прийняття урядами, супроводжували взяття під сумнів і перебудова держави втручання, розподілу і захисту тридцяти славних років, збої у функціюванні якої (особливо в Англії) з'явилися після першої «нафтової кризи» 1974 року. Але те, що, починаючи з 1980-х років і «Комісії Делора», можна розцінювати як перемогу Союзу над державами, що погодились, бо були дестабілізованими, спричинилося до надмірності, яка підготувала сучасну кризу.

Дійсно, після 1989 року Союз підвищив свої темпи та дедалі більше пов'язував свій прогрес із розвитком зовнішнього і внутрішнього вільного обміну: нерегламентований «єдиний ринок», почерговий вступ дванадцяти нових держав у Союз, прийом у ВТО «країн, що розвиваються», зокрема Китаю, і, нарешті, 2001 року, завершальна фаза європейської валютної системи — введення «єдиної валюти» — євро. Капітуляція європейського комунізму, поширювані чутки про «кінець історії» змусили повірити промоутерів Європи в те, що вони були й залишаються авангардом людства. Підтвердження цієї позитивної самооцінки прийшло до них 1990 року зі США разом зі словами президента Буша-старшого: «Я бачу, як будується світ за створеним зразком європейської єдності». Тоді здавалося, що перемагає метод Моне, так само як і «федералізм навпаки», починаючись із конкретного, як мистецтво приручення політиків. І справді, Союз був широким закликком до суспільств проти держав: вільна конкуренція, свобода пересування і проживання, Європа відома як велике об'єднання 300 мільйонів осіб. Їм вона дозволяє навіть, чого ніколи не було, скаржитися на державу, громадянами якої вони є.

З іншого боку, представники держав, що змушені йти на нескінченні компроміси, починають від цього європеїзуватися. У певному розумінні Маастрихтський договір став свідком перемоги де Голля над Моне тією мірою, якою Рада Європи, що складається із глав держав, якій належить тепер ініціатива в розв'язанні головних питань, перемогла, таким чином, Комісію, але зовсім не очевидно, що результатом стала європеїзація національних політик, радше навпаки. Можна навіть припустити, що для громадян-виборців національна держава не стала виконавцем європейської політики.

Але є одна незаперечна перемога, функційна перемога європейського ешелону. Проте залишається питання, а чи не про даремну, марну перемогу йдеться, про перемогу апарату, якому вдалося применшити тих, хто й так пригноблений, набагато більше, ніж діяти самому назовні та навіть на самих європейців. Останніх більше залякали, ніж зацікавили. Адже участь у європейських виборах слабка і постійно зменшується. Відомо також: якщо народам Європи надати вибір, то вони не підуть усі в один бік. Так

було у ядерному питанні, у питаннях вугілля, сланцевого газу, війни в Іраку, а з приводу головного — демографічного становища — годі й говорити. Якщо європейські держави діятимуть так, як у Лівії або в Кот-д'Івуарі, то це інша річ. Подана владі ідея, що європейці стануть єдиним народом, виявилася ілюзорною. Настирлива думка про об'єднання стала, зрештою, паралізуювальною. Насправді розбіжності замість того, щоб їх визнавати й переборювати, придушували і замовчували. Від рефлексу забороняти народам займатися політикою в європейській сфері вийшла відома демонстрація із загальним збурюванням проти пропозиції Папандреу дозволити грекам погоджуватися або відкидати заходи із жорстокої економії, які їм були нав'язані.

У дійсності за те, що Європа вперто пішла за Жаном Моне негативним шляхом, шляхом применшення націй та їхнього суверенітету, вона перестала бути амбіцією і стала якоюсь застійною силою, якій підкорилися народи та правителі. У дійсності перед набором директив, що важко визначити, від якого органу вони виходять, і ті, і ті відчують полегшення, що з них знімається відповідальність, але водночас втрачають політичну складову свого життя.

Доля євро виглядає як екстракт із розчаровувального перебігу подій, якого Євросоюз, здається, приречений додержуватися. Проект валютного союзу народився з бажання зменшити коливання курсів національних валют, і тільки 1990 року після возз'єднання Німеччини виникла ідея єдиної валюти. Вона виходила від французьких керівників і технократів, які хотіли взяти участь у керуванні європейською валютою, а не бути пасивно прив'язаними до німецької марки. Вони думали також, що зміцнення європейської дисципліни зробить французьке суспільство більш керованим. Ця стратегія провалилася через європейську зарозумілість 1990-х років. Успіх валютної зони був майже неможливий через поспішне відкриття Союзу, знищення митних бар'єрів, відсутність валютної політики і передання контролю вільним ринкам, що встановлюють курси, за якими різні уряди могли здійснювати позики. Уважні спостерігачі вважають, що насправді зона євро більше не існує, оскільки позики в однаковій валюті здійснюють за різними курсами, залежно від того, хто ви є — німець, грек чи іспанець. Внутрішня недовіра сягнула такого шабля, що уряди південних країн можуть робити позики тільки в банках своїх власних країн. Іншими словами — капітали більше не обертаються. Все-таки для підтримки утопічної надії, що відновляться умови, необхідні для функціонування зони євро (відсутність заборгованості, збалансовані бюджети...), всьому комплексові призначають таке лікування, що на невизначений період розхитуватиме політичну і соціальну рівновагу. Тяга до контролю досягає в нещодавньому Договорі про стабільність і координацію керування того, що передбачається нечуване безцеремонне втручання не тільки у

збалансування національних бюджетів, а й навіть у їхню структуру (вибір витрат) і виконання їх. Останнім аргументом на користь цієї майже розпачливої нав'язливої ідеї є побоювання, нескінченно повторюване без будь-яких аргументів, що зона євро вибухне.

Насамкінець, багато спостерігачів доходять висновку: Європі терміново потрібний ремонт, який все відкладали, бо зовсім нещодавно думали, що вона вкаже путь; у Європи є останній проект — це збереження себе.

Можливо, навіть це самозбереження є тільки позірність, що прикриває гру великої держави, яка домінує в Союзі й насправді керується більш далекою перспективою; німецький проект, здається, має намір «посісти місце у світовій економіці зі своїми власними засобами, які має країна, і не повертатися до європейської гри, що потерпає від кризи суверенних боргів».

Можна, безумовно, накреслити траєкторію Союзу від Римського договору, говорячи, що він створив щось таке, схоже на велике метанаціональне суспільство, але не європейське політичне життя, бо нічого, крім негативного, він не спричинив, звузивши свободу дії держав. Політична енергія, якої він позбавив нації, ніколи не здатна відтворити на своєму полі що-небудь еквівалентне. Або ж наприкінці негативної активності (перешкоджати поганому управлінню) вона виявиться нездатною брати на себе ініціативу та навіть захищатися.

Європа і політика

Часто повторюваний вислів Шарля Делора, що Європа — це «нерозпізнаний політичний об'єкт», характеризує і виправдовує спосіб просування в середовищі суперечності, що дорого коштує. Союз і є в дійсності такою інституційною суперечністю. Все, що в ньому є легітимного, делеговано йому державами, але ця легітимність не відповідає його ефективному принципіві роботи. Насправді делегована сфера не має меж апіорі й, понад те, її неможливо звузити. Цей режим «невизначеності в необоротності» ставить держави та нації під дію такого собі розслаблювального тиску. Майже конституційна роль, що її відіграла юриспруденція Європейського суду, є показовою в цьому розумінні.

Зовні мету федералізму було відкинута двічі. У Маастрихтський договір було включено пропозицію Фуше про надання головної ролі Раді Європи, що складається із глав держав і урядів. Двадцять років по тому конституційний проект, що повторює цей пункт із Лісабонського договору, визнав право країн-членів на вихід із Союзу. Те, що ці зміни нічого не змінили, показує, що визначальним є характер такого об'єкта, як Європа, а не те, яким чином їм управляти. Всі вислови (скажімо, «кооперативний федераліст»), що послужили для прикрашання невизначеності цього об'єкта із властивим йому функціонуванням, були марними й не

змогли подолати головних труднощів: неможливості обговорювати щонебудь у сьогоднішніх рамках. У справжній федерації формуються більшості, в яких беруть участь громадяни. У конфедерації представники держав визначають, що вони хочуть робити разом. У Союзі громадян виключено з дебатів. Що стосується представників держав, то вони залучаються у нескінченну низку кон'юнктурних рішень, досягаючи компромісів, у яких ідуть на поступки в одному місці, щоб одержати компенсацію в іншому, що заважає виокремити та обговорити фундаментальні речі. При розгляді цього стану справ бачимо: 1) що функціонування визначає ролі, і це дає нерегульованій групі сильних держав змогу розвиватися нишком; 2) що позбавлені своєї головної ролі держави насправді принижені до функції виконавців, що суперечить їхній властивості «існувати не для досягнення якихось цілей, а для того, щоб колективно і політично визначати цілі».

Справді, повсякденне функціонування Європейської організації немовби природно наблизило її до ринків, зокрема фінансових, які змогли (приклад євро це показує) заповнити політичну порожнечу. Положення невизначеності, яке пов'язане з необоротністю, поширює в Союзі безвідповідальний фаталізм і, отже, почуття покірливості, яке ввижається тінню громадянського обов'язку, що його стало неможливо здійснити.

Hic salta! — Tum stribai! Дехто дійсно пропонує вихід «через верх» з безвиході євро, повний рішучості федералістський вибір або навіть переворот у Європейському Парламенті, що привласнює собі право призначати й контролювати Комісію, як це робить національний парламент зі своїм урядом. Припустімо, що держави досить деморалізовані й дозволяють робити це, тоді неоднорідність суспільств приречена б на невдачу проект влади, що нав'язує на всій своїй території однакові правила без участі національних держав. Але альтернативний шлях, шлях Європи націй, наражається на труднощі, які існують для більшості європейців — піти зі справжнього шляху через наявність у них подвійної плутаності, що існує з повоєнних часів: плутаність між війною і свободою нації та плутаність між війною і політикою держав. Ці плутаності мають свої вірчі грамоти, оскільки перша відсилає до Гобса, а друга — до Клаузевіца. І перша і друга суперечать прагненню до миру та до національного патріотизму, що, однак, є історичною сутністю Європи. Залишається інший шлях, який зазначали ще Кант та Русо і який можуть також рекомендувати такі великі політичні діячі, як Сюлі та Ришельє, шлях, що не протиставляє універсальність частковості, що властиво будь-якому політичному тілу, але вбачає в універсальності обов'язок і перспективу націй. Прагнути виробити точніше діалектику Європи та націй означає відновити, виходячи з дивної суміші нудьги та надміри, де перебуває сьогоднішній Союз, велику традицію, що начорно зробили європейські нації, позбуваючись панування

або зачарованості Імперією: «християнська республіка», «союз проти війни», «федерація вільних держав»...

Діючи в цій перспективі, перспективі нової діалектики між Союзом і націями, можна орієнтуватися за трьома реперними точками. Зробити спочатку розмежування між зближенням суспільств і політичною Європою, яка поєднує держави. Тобто порвати з ідеєю, що єдність передбачає однорідність; потім уявити собі умови політичного європейського життя; нарешті, поставити собі спільну політичну мету, що може полягати тільки у просуванні ідеї людства, багатшого, ніж комерційна глобалізація, що має місце. Ці три завдання покликані повернути європейцям політичну гідність, якої їх позбавили, постійно надаючи перевагу безперервному накопиченню та зберігаючи невизначеність цілей.

1. Європейська царина «у суспільному розумінні», царина спільноти, керована переважно Комісією, не повинна більше з'являтися як серце, єдине серце Союзу, осередок його майбутнього. Вона має бути відділена від загальних політичних завдань. За цим, як наслідок, має відбутися розвінчання культу ринку, який хибно вважають сьогодні *шляхом* Європи. Прозорість європейських суспільств на ринку може бути за цих умов обмежена через визнання за державами права зорганізувати державні служби та через обмеження соціальної й податкової конкуренції.

2. Повага інституційної гідності народів має стати головним принципом. Зокрема, має бути визнано, що кожний народ зберігає за собою право писати свою власну конституцію, записувати в неї те, що становить засадові принципи його політичного устрою, стосовно яких можна буде контролювати всі закони, що діють на його території. Можливі суперечності між цими принципами і європейським правом можна розв'язувати тільки політично, а не за юриспруденцією Люксембурга. Це властиво самому характеру Союзу. Вступаючи до нього, народи потрапляють не до виправного будинку, але в коло довіри, і ця довіра, виказана чи ні, значить для прийому кандидатів більше, ніж який-небудь інший критерій.

Вирішальним пунктом є організація метанаціонального політичного життя, більшу частину учасників якого становитимуть не люди, а народи. Неправильно розв'язувати це питання, увідповіднюючи долю Союзу деградованій демократії. Чи сумісна об'єднана Європа з демократією, яка є колективним питанням між націями? Безперечно, як це припускає нещодавній епізод. Справді, згадаймо, що моментом, коли політична Європа існувала найреальніше, був початок війни в Іраку, коли явно зіштовхнулися два напрямки у громадській думці. Настільки явна суперечка, що її ми побачили в іншому світлі іспанських виборців, які виражали незгоду зі своїм урядом і підтримали «франко-німецьку» лінію.

Якщо Європа стає політичною, має бути обговорення; якщо вона включає як головний елемент нації, вони мають взяти участь в обговоренні.

Це передбачає, що народи, які за певною процедурою виражають свою відмову брати участь у такому європейському заході, можуть, тимчасово чи ні, не брати в цьому участі. Щоб дійсно існувати, європейська демократія повинна дозволити націям виміряти свої зобов'язання. Визначивши умови вступу та виходу, можна буде припинити дивитися на Європу як на чергу необоротних зобов'язань, як на фатально зорієнтований однорідний потік.

Деякі винаходи сучасної представницької демократії, такі як політичні партії та їхня зміна, не можна прямо застосовувати до Європи націй. Тому необхідно знайти еквіваленти входам і виходам, які властиві національним демократіям, і перебороти необоротність, в якій Європа когось та впадає в параліч. Європа не є нерозпізнаним політичним об'єктом, вона є новим політичним об'єктом, для якого треба створити нові процедури.

Свого часу ініціатори сучасної політики зовсім свідомо розуміли неможливість перенести на рівень націй способи ухвалення рішень грецьких міст, вони зуміли (від Локе до Сієса або авторів *Federalist Papers*) придумати, як висловився Токвіль, «нову політичну науку». Так само, щоб існувати по-справжньому, європейська демократія сама має адаптуватися до своїх рамок, дозволити кожному виміряти свої зобов'язання, збалансувати стабільність зобов'язань і сталість рішень, що дає життя зобов'язанням. Європейці мають потребу в «новій політичній науці», але вони про це не знають.

Поль Тибо (Paul Thibaud) — французький інтелектуал та журналіст, відомий як головний редактор одного з провідних французьких часописів *ESPRIT* (1977—1989).

*Мирослав
Попович*

ТЕОРІЯ ЗНАЧЕННЯ: «бути» чи «мати»

У самій постановці питання «бути чи мати?» чуємо моральну, ба навіть моралізаторську конотацію: «мати» нерідко розглядається як вираз спустошеності власницького прагнення і протистоїть «бути» як справжності, як повноті та внутрішньому багатству особистості. Заклик давньогрецького поета Піндара «Будь тим, ким ти є!» радше сприймався як вираження консервативних орієнтацій (рос. «каждый сверчок знай свой шесток»), однак буття як розгортання того, чим індивід є, як розкриття здібностей і можливостей особистості, як смисл життя — одна з парадигм європейського розуміння свободи («свобода для»). Зрештою, мають місце також виправдання філософії «мати» як філософії здорового індивідуалізму, як засобів завоювання «свободи від...» або як пошуків балансу обох полюсів протилежності. В історії радянської визвольної думки абстрактні дискусії навколо проблеми свободи мали величезне значення: варто згадати блискучу книгу Юрія Давидова «Праця і свобода» [Давыдов, 1962].

Можна, нарешті, не вбачати в «бути» і «мати» нічого, крім суто мовних феноменів, і шукати такого визначення, яке мало б точний чисто логічний зміст, не розрізняючи етичних та філософських тонкощів.

«Бути» в аналітичній традиції. Логічний зміст слова «бути» ілюструє формула простого категоричного силізізму: «всі $S \in M$, всі $M \in P$, отже, всі $S \in P$ ». В українській мові «є» означає третю особу

однини слова «бути», себто, твердячи, що щось є, ми твердимо про об'єктивне буття чи існування якогось об'єкта, а в логічній символіці — про включення підмножини в множину. Тобто під кутом зору силогістики «бути» означає чисто обсягові відношення множин (класів).

Зрештою, як показав Ян Лукасевич, таким було лише середньовічне розуміння силогістики. В Аристотеля формула виглядає як «*M притаманне* всім *S*, *P притаманне* всім *M*, отже, *P притаманне* всім *S*». Це має істотне значення, оскільки судження із власним іменем не можна обертати — «Кай є людина» має смисл, а «(якась) людина є Кай» не має, бо не можна «бути Каєм». Предикат «притаманний» не можна приписувати одиничним об'єктам, ім'я одиничного об'єкта не може виступати в ролі предиката. З цього погляду, часто вживаний приклад «людина смертна, Кай є людина, отже, Кай смертний» просто хибний. З урахуванням цієї обставини «притаманний» слід розглядати як властивість, або *предикат*, приписуваний обов'язково абстрактному об'єктові.

У Середньовіччя розуміння існування (буття) як предиката мало величезне значення, оскільки було підставою для так званого «онтологічного доказу буття Бога». Просвітництво у боротьбі зі схоластикою формулює аргументи проти розуміння слова «є» як предиката, оскільки значення його подвійне — твердячи, що щось є, ми маємо на увазі або факт існування, або ту обставину, що щось *є чимось*. Іншими словами, ми або співвідносимо свої слова з дійсністю, твердячи, що вони істинні, або нічого не твердимо про стан справ у світі, а лише розкриваємо зміст (смисл) слова. У звичайному слововжитку в «природній мові» ця неточність може призвести до логічних помилок. Аналітична філософія прагне використовувати логіку як засіб уточнення понять, щоб уникнути суперечностей, неминучих, якщо спиратися на нібито туманну, неточну і заплутану «природну мову». З точки зору аналітиків, прихована парадоксальність виразів «природної мови», зокрема таких, що неявно містять припущення про існування, усувається в результаті логічної реконструкції мови. Так, за Раселом, речення «нинішній король Франції лисий» парадоксальне (неслушне ані воно, ані його заперечення). Але воно логічно коректно репрезентується у вигляді кон'юнкції двох речень: «*Існує* такий *x*, що *x* є нинішній король Франції, і *x* лисий». На цій підставі Квайн вважав, що «бути» означає просто «бути значенням зв'язаної змінної» і в жодному випадку не є предикатом. Такий підхід збігається з позицією Канта, для якого «бути» в жодному випадку не є предикатом (властивістю). Зрештою, в модальних логіках «бути» можна розглядати як певного роду предикат.

Мова і текст (мовлення). Добре відомі сьогодні приклади логічного аналізу виразів, що містять слово «бути», свідчать принаймні про небезпеку, яка пов'язана з некритичним вживанням поняття «буття». З іншого боку, в аналітичній філософії існує також тенденція звернення до семан-

тичного аналізу «природної мови» як значно багатшої за своїми можливостями, ніж формалізовані мови. По суті, звернення до «природної мови» означає, що логіка і філософія мови аналізують реальність актів мовлення (*speech acts*), повертаючись до загальноприйнятого в лінгвістиці розрізнення між “*la langue*” і “*la parole*” (де Сосюр).

Досвід аналізу «природної мови» в аналітичній філософії свідчить про те, що істинність чи хибність не є єдиними параметрами (вимірами) семантичного аналізу. Характерною рисою семантик «теорії мовленевих актів» (найповнішою з яких уявляється семантика Сьорля і Сьорля–Вандервекена) є значне розширення способів класифікації та оцінки актів мовлення, мовних вимірів (*dimensions*). Оцінка речень на істинність або хибність стосується лише одного з можливих вимірів — когнітивного. Класифікація мовленевих актів на асертиви, експресиви та декілька класів спонукальних актів (за Сьорлем — комісиви, демонстративи та перформативи) виводить аналітичну філософію за межі істиннісної семантики.

У зв'язку з цим великий інтерес становить запропонована Венсаном Декомбом семантика політичних суджень. Не ігноруючи оцінок будь-яких суджень, в тому числі політичних, на істинність і хибність, мусимо визнати, що сугестивні (спонукальні) мовленеві акти мають власні виміри, такі як ефективність, жорстокість або моральність, і власні проблеми, такі як проблема меншого зла.

Звернення до семантик «природної мови» і створення нових способів оцінювання і вимірювання для комунікативних систем, що для них когнітивні оцінки не є релевантними, змушує насамперед змінити розуміння характеру уточнення понять у формалізованих системах. Уточнення засобами логіки понять, взятих із «природної мови», є, власне, перекладом їх формалізованою мовою, наближеною до мови математики. З перекладом завжди виникає проблема неточності й неадекватності. Це стосується і перекладу мовою логіки понять «бути» і «мати».

Очевидно, що уточнення понять «мати» і «бути» шляхом перекладу формалізованою мовою логіки не наближають нас до відповіді на питання: «мати» чи «бути». Аналітична філософія має звертатися до іншої емпірії — досвіду «природного» мовлення та його еволюції.

«Бути» і «мати» у «природних мовах». У різних «природних мовах» ці поняття формулюють по-різному. В деяких мовах переважають конструкції, що буквально означають «я маю...», в інших — конструкції типу «у мене є...». В західних українських діалектах переважає «я маю», у східних — «у мене є». А, наприклад, в атапаскській мові навахо зміст фрази «у вас є дрова» передається конструкцією, яка буквально означає «ваші дрова є (існують)» (див.: [Климов, 1973: с. 217]). Чи стоїть за цими відмінностями формулювань глибокий зміст, що протиставляє на рівні ко-

лективного підсвідомого переважно західноєвропейське «я маю...» переважно східноєвропейському «у мене є...»?

Виявляється, що осмислення різниці між «бути» і «мати» пов'язане з фундаментальними змінами у «мовній свідомості» — переходом від *активного* мовного ладу до *номінативного*. В мовах активного ладу істотною ознакою іменників і дієслів, що становить основу для їх класифікації, є наявність або відсутність у об'єктів життєвої активності та життєвого циклу. До активного класу у згаданій мові індіанців навахо належать імена людей, тварин, дерев і рослин; все інше — імена води, снігу, хмари, каменю тощо — належить до *інактивного* класу. При цьому слово, що має значення «є», в мові навахо одне для людей і тварин і зовсім інше для інактивних об'єктів. Активні конструкції характеризують *дію*, інактивні — *стан*. З погляду носіїв мов активного ладу буття активних істот — зовсім інакший стан, ніж буття предметів чи явищ інактивних.

У мовах, які розвивалися на основі детермінанти активності/інактивності, на певному етапі з'являється нова семантична детермінанта: поняття *суб'єкта і об'єкта дії*. «Мати» відокремлюється від «бути». Це дістає вияв у появі нового виміру — транзитивності дії (категорії перехідності/неперехідності дієслова). Детермінанта транзитивності утворюється на основі поняття інактивності, але не тотожна йому. Зокрема, формування суб'єктно-об'єктної структури висловлення дає змогу виразити ідею приналежності (*посесивності*), що її в мові логіки ми й виражаємо *предикатом*, а в метаматематиці — *класом* або *множиною*.

Якими ж засобами виражається ідея посесивності в мовах активного ладу, що не знає суб'єктно-об'єктного відношення? Форми органічної належності до об'єктів певного роду — активних на відміну від інактивних — набувають лише іменники активного класу. Однак тут зазначається не характер володіння (тобто вказівка на те, як здійснюється «мати»), а спосіб ідентифікації (вказується характер того, *як* даний об'єкт *є* або *як і з чим* він *ідентифікується*). Наприклад, згідно з К. Уленбеком, «така форма, як *micante* (мова дакота), означає власне не “моє серце”, як у наших цивілізованих мовах, але ідентичність мене самого і якогось серця, з яким я, а не хтось інший, перебуваю в найтіснішому зв'язку. Точнісінько так само й інклюзивне *uncinsa* означає не стільки “дитина нас обох”, скільки “дитина, що нею ми обидва є”» [Клімов, 1973: с. 226]. «Бути» означає «бути чимось (або кимось)» і вказує на органічну належність до певного цілого.

Що ж являє собою для носія мов активного ладу та сила, яка з різною мірою самостійності виявляє себе в різних об'єктах? Уленбек був схильний посилатися на міфологічну свідомість, а його критики заперечували наявність міфології в мовних структурах, проте приймали припущення Гумбольдта про «народну свідомість». Апеляція до поняття активності

теж достатньо суб'єктивна і дає підстави неявно прийняти сучасні напів-поетичні асоціації. Лінгвісти вважають найвідповіднішими для характеристики активності терміни *animated* та *inanimated* («одушелений» та «неодушелений»). Активні об'єкти ніби наділені певною живою субстанцією, яка вможливорює дію різної міри цілеспрямованості. Конкретні уявлення про цю субстанцію у різних народів — предмет етнології. Ідеї належності об'єкта до певної цілісності, що може включати в себе також і *я* чи *ми*, є способом ідентифікації об'єкта з дієвцем (розкриття того, *чим* він є) і водночас визначенням властивості об'єкта.

Таким чином, формування в колективній свідомості та арсеналі мовних засобів особливого уявлення про «мати», яке набуває вираження в суб'єктно-об'єктній опозиції, свідчить про істотний крок в розвитку пізнавальних здатностей людини порівняно з усвідомленням ситуації «бути». При цьому лінгвістичний матеріал є лише свідченням глибинних процесів, що відбуваються в колективній свідомості.

Сумніви лінгвістів викликали посилення Уленбека на уявлення про таємничі й навіть містичні сили, приховані у мовній свідомості. На його думку, «для примітивного мислення вищою причиною є не той, хто фактично здійснює дію, а таємні сили, що діють поза людиною і для яких остання слугує тільки слухняним і пасивним знаряддям» (цит. за: [Климов, 1973: с. 206]). По суті, йдеться не про таємничі надіндивідуальні сили, а про *суб'єкта дії*. Для нас, сучасних, здається самозрозумілим, що дієвцем, себто суб'єктом дії (вчинку), є особистість, яка і повинна за свої вчинки відповідати. Для архаїчного мислення автором вчинку (дієвцем) є не особистість в нашому сучасному розумінні, сформованому на підставі давньогрецької філософії та римського права, а *рід* чи подібний до нього цілісний колектив. Саме тому відповідальним за злочин тут вважають не лише особу, а й також — і передусім — рід. Це втілюється, зокрема, в інституті кровної помсти. Розвиток моральності людства з цього погляду полягає в розвитку та утвердженні в суспільстві уявлень про індивідуальну свободу і відповідальність, її пов'язаність із колективною свободою і відповідальністю

«Бути чи не бути». Гамлетове *«To be, or not to be, — that is the question»* може бути осмислене у світлі уявлень про буття і володіння («бути» і «мати»).

Питання Гамлета можна розуміти і буквально, як питання про те, чи варто жити, якщо життя так переповнене стражданнями та злочинами і так швидко вкорочує свій плін. Слід зазначити, що останніми роками дослідники Шекспірових часів європейської історії (зокрема Жак Делюмо) показали, під яким неймовірним тиском свідомості власної гріховності та природженої вини перебувало християнство XV—XVII століть. Ідея вродженої гріховності людини, порочності людської природи розвивалася в умонастроях неперервної спокути, у практиках жертвності й аскези.

Середовищем, в якому формувалися і жили ідеї тлінності суцього, були насамперед монастирі. Відгомони цієї песимістичної філософії життя ми чуємо і в католицькій, і в протестантській Європі. Сьогодні ідея прироченої вини постає як ідея гріховної, злої природи людини.

Та якщо ми не обмежуватимемося одним рядком зі звичною цитатою, то побачимо, що у Шекспіра йдеться не про марність надій, а про обов'язок людини перед лицем її трагедій.

Пригадаймо, що в давньогрецькій релігійній і літературній традиції вищим досягненням духу була саме безстрашна покора фатальній неминучості, готовність зустріти свій кінець із гордо піднесеною головою. За питанням «бути чи не бути» в тексті трагедії Шекспіра йде (у російському перекладі М.Лозінського):

Что благородней духом — покоряются
Пращам и стрелам яростной судьбы
Иль, ополчась на море смут, сразить их
Противоборством?

Концепція Гамлета цілком протилежна античній — він готовий до опору Феміді, до безкомпромісної, хоча, можливо, і безнадійної борні до кінця, керуючись принципом не «для того, щоб...», а «тому, що...» (згадаймо Лютерове «На тім стою і не можу інакше»). Вороги Гамлета намагаються нав'язати йому ідею марності боротьби з неминучістю смертельної долі, дріб'язковості та нерозв'язності проблем справедливості, помсти і жертви на тлі бездонної вічності (...your father lost a father, \ that father lost, lost his...: смерть — звична річ), сум за покійним слід виражати лише так, як годиться *за звичаєм*, лише «на певний строк» (for some term). Це — не просто гедоністичне виштовхування вічних проблем за межі повсякденного життя, бо в той же час втішання плинним моментом є характерним для античності елементом трагічності світовідчуття.

Тією гранню, за якою починається «неможливість бути інакше», є *гідність і честь*:

...Истинно велик,
Кто не встревожен малою причиной,
Кто вступит в ярый спор из-за былинки,
Когда задета честь»

(...Rightly to be great \ Is not to steer without great argument \ But greatly to find quarrel in a straw, \ When honour's at the stake)

Гамлет перемагає долю, перемагає смерть — не тим, що подолав страх смерті, і не тим, що його трагічний кінець мав якісь суспільно-значущі наслідки: він переміг тим, що діяв, як підказувала йому його честь. Саме тому йому було надано почесні як воїнові: «...пусть Гамлета поднимут на помост, как воина, четыре капитана» (...let four captains \ bear Hamlet, like a soldier, to the stage).

У порушеному ним питанні — *to be or not to be* — Гамлет обирає «бути». Його утвердження буття є способом розкриття змісту його особистості, не пристосування до плину існування, а всього того, що пов'язане зі словом «честь».

ДЖЕРЕЛА

Давыдов Ю. Труд и свобода. — М., 1962.

Климов Г.А. Очерк общей теории эргативности. — М., 1973.

Мирослав Попович — академік, директор Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України, головний редактор часопису «Філософська думка». Царина наукових інтересів — логіка, методологія науки, історія культури.

ЯК ПОРУШУВАТИ ПРОБЛЕМИ КОЛЕКТИВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ?

Явища ідентичності

Термін «колективна ідентичність», здається, міцно усталився в сучасному словнику. Він присутній не тільки в дискурсі наших соціальних наук, але ось уже деякий час — у мовах коментаторів актуальних подій і самих політиків. Цей термін увійшов навіть до юридичного словника європейських організацій¹.

Тому ми повинні розуміти, про що йдеться, коли вимовляємо словосполучення «колективна ідентичність». Справді, цей термін відповідає, на наш погляд, необхідності дати найменування явищам і конфліктам, зміст яких був би незрозумілий, якби ми не могли їх кваліфікувати як такі, що мають стосунок до ідентичності. Навісити на них таку етикетку — значить дати їх інтерпретацію.

¹ Так, у тексті Лісабонського договору ми можемо прочитати (у статті 3bis, пункт 2): «Союз поважає рівність країн-членів перед договорами, а також їхню національну ідентичність, властиву їхнім головним політичним і конституційним структурам, включно з тим, що стосується місцевої й регіональної автономії». Якщо вірити цьому тексту, кожна із країн-учасниць Євросоюзу має «національну ідентичність». Національна ідентичність — це ніщо інше, як колективна ідентичність, властива суверенній нації. Але в цьому ж тексті згадано також місцеві та регіональні автономії, що побіжно нагадує про можливі конфлікти між національною ідентичністю держави та іншими ідентичностями, ідентичностями іншого характеру, місцевими або регіональними.

Наприклад, у якійсь країні ми спостерігаємо, що деякі люди прагнуть дотримуватися харчових обмежень, навіть якщо це ізолює їх від навколишнього населення. Або ж вони воліють носити той чи той тип одягу чи зачіски, навіть якщо навколишні від цього ніяковіють. Як спостерігач може пояснити таку поведінку? Чи залежить мотив такої поведінки від релігійних переконань, як це говорять зацікавлені особи? Або ж він пов'язаний з «ідентичністю»? Якщо ми вважатимемо, що таке поводження пов'язане з «ідентичністю», це означатиме, що ми відкидаємо релігійне пояснення на користь пояснення психологічного: ці люди знайшли в деяких традиційних звичках свого суспільства засіб відрізнити себе як міноритарну групу від іншого населення. У цьому разі йдеться про захисну реакцію з боку меншості, що прагне встояти проти асимілювального тиску зовнішнього середовища.

Це поняття колективної ідентичності нам також необхідне для інтерпретації деяких конфліктів. Наприклад, ми говоримо про мовну суперечку, яка розділяє в цей час Бельгію, що вона являє яскравий приклад конфлікту *ідентичності*. Таке визначення цього протистояння уявляє, що тут замішано набагато більше, ніж приватні інтереси. І якщо таке визначення правильне, то це погана звістка для єдності Бельгії. Якби це був конфлікт інтересів, обидва табори могли б дійти згоди. Але якщо це конфлікт ідентичності, то компроміс тут неможливий. Дійсно, конфлікт ідентичності передбачає ідею, що люди роблять себе самі й воліють, щоб супротивна сторона їх визнала. Відмова від вимоги ідентичності означала б відмову від самого себе. Якщо я вважаю, що говорити своєю мовою є частиною моєї ідентичності, тоді йдеться про визнання того, що не підлягає обговоренню.

Так, поняття ідентичності здається близьким, наче воно завжди існувало в нашому концептуальному апараті. Проте ми знаємо, що воно з'явилося нещодавно, насправді з 1950-х років. Якщо ми подивимося твори класиків соціальних наук, то побачимо, що цей термін був їм незнайомий. Невже тому, що тоді не існувало конфліктів такого роду? Неможливо! Тоді як же вони вчиняли, щоби позначити проблеми, які ми визначаємо термінами колективної ідентичності?

Індивідуальність народу

Там, де ми говоримо «колективна ідентичність», Дюркгайм говорив «індивідуальність» групи. У своїх «Уроках соціології» він задавався тим самим питанням, що й ми: як примирити чесноту патріотизму з ідеалом універсалізму? Звичайно, така проблема існує тільки для тих, хто вважає патріотизм чеснотою. У випадку Дюркгайма, для якого цей конфлікт протиставляє дві законні прихильності (ми би ска-

зали дві цінності), які він відповідно називає ідеалом людським і ідеалом національним.

Дюркгайм задається питанням, якою має бути прихильність громадянина до своєї країни, щоби прямим її наслідком не були суперництво і конфлікт з іншими народами. Дехто, відзначає він, пропонує вийти за вузькі рамки націй. Національний патріотизм мав би перетворитися на наднаціональний патріотизм. Але яким же буде тоді його об'єкт? Дюркгайм відкидає ідею чистого космополітизму, оскільки людський патріотизм припускає, що людство буде зорганізовано в єдину спільноту, а це, на його думку, не є реальною перспективою. У справжніх умовах, вважає він, космополітизм — це лишень один із засобів позбутися будь-якої форми солідарності. Нашому ідеалові універсалізму, отже, слід надати інші засоби вираження. Тоді напрошується більше реалістичне: якби європейські держави об'єдналися у конфедерацію, вони становили б для людини більш широку спільноту, ніж її нація, що було б якимсь наближенням до людства. Тут у нас був би «середній термін» між утопією патріотизму, що охоплює все людство, і занадто вузькою реальністю національного патріотизму. Дюркгайм відкидає це рішення: «Ця більш широка конфедерація постала б своєю чергою як особлива держава, мала б свою індивідуальність, свої інтереси, свою власну особу. Це не було б людство».

Ми бачимо, що там, де ми говоримо про ідентичність, Дюркгайм говорить про «індивідуальність», «особу». Якщо союз європейських держав мав би набути форми суверенної держави, ця політична спільнота розвивала б патріотичні почуття, противні ідеалові універсалізму. Ми стикаємося тут з дуже актуальним спірним питанням: якою могла б бути сьогодні європейська ідентичність? Була б вона розширенням національної ідентичності чи перевершувала б цю ідентичність? Якщо слідувати за Дюркгаймом, то ми мусили б сказати, що європейська конфедерація не могла обійтися без «індивідуальності». Відтоді європейський патріотизм був би тільки розширеним національним почуттям, а зовсім не перевершенням, як це заявляли деякі обстоювачі національного партикуляризму.

Дюркгайм підкреслює, що не може бути політично створеного суспільства без «індивідуальності»; цей термін передбачає самосвідомість. Хотіти, щоб громадяни припинили відчувати прихильність до своєї країни, — значить жадати від них, щоб вони забули, що вони є громадянами. Тобто вимагати у цієї держави, щоб вона не була державою. От тому, на його думку, розв'язання полягає не у прагненні знищити почуття національних особливостей як, буцімто, засадово шкідливих, а у спрямуванні їх у напрямку мирного суперництва між народами. Ось такий патріотизм був би, звичайно, мирним, але впливав би із самолюбства. Він писав: «Цей патріотизм не виключає будь-яку національну гордість, за необхідності; ні *колективна індивідуальність*, ні особисті індивідуальності не

можуть існувати без самих себе, без того, що вони є, без деякого почуття, і це почуття завжди має щось особисте. *Доки існуватимуть держави, існуватиме соціальне самолюбство, і немає нічого більш легітимного.* Але суспільства можуть спрямовувати своє самолюбство не на те, щоб бути найбільшими або найбагатшими, а щоби бути найсправедливішими, найорганізованішими, мати найкращу моральну конституцію.

У цій праці Дюркгайм одночасно формулює соціальний факт і пропонує соціологічну оцінку цього факту. Факт полягає в тому, що не існує політично зорганізованого суспільства у формі суверенної держави без «соціального самолюбства». Соціологічна оцінка полягає в тому, що йдеться про соціальне самолюбство як про самолюбство особисте: і те, і те — легітимні. У цьому Дюркгайма можна тільки підтримати. Поза сумнівом, деякі суворі моралі засуджують почуття самолюбства. Але це означає відмову від дії, як це підкреслював Гегель, адже немає людського вчинку без бажання з боку дійової особи знайти сенс у своїй дії. Щойно дівець ставить собі мету і щось робить, він буде задоволеним самим собою, якщо йому вдасться зробити це, і навпаки, буде незадоволеним собою, якщо не вдасться.

Якщо дівець застосує своє особисте самолюбство, щоб домогтися успіху у справі, яку затіває, це значить, що він робить зі свого успіху або поразки особисту справу, в яку вкладає почуття, що вона чогось варта. То як же бути тепер із «соціальним самолюбством»? Для того, щоб суспільство, наприклад держава, мало самолюбство, треба, щоб у нього були цілі і щоб воно було задоволене собою, коли їх досягає, і навпаки, незадоволене собою, навіть пригнічене, коли не впорається. Наприклад, говорить Дюркгайм, одне суспільство воліє бути найсильнішим, а інше застосує своє самолюбство, щоби стати найсправедливішим.

Тільки Дюркгаймова соціологія — соціологія, для якої досліджувані суспільства є *реальними цілісностями*, оскільки мають власні цілі, — може наділити «індивідуальністю» колективні утворення. Тож що тепер робити з терміном «ідентичність»? Цей термін зустрічаємо скрізь у соціологічній літературі конструктивістського напрямку. Отже, соціальний конструктивізм, з його першого формулювання в класичному творі Петера Бергера і Томаса Лукмана [Berger, Luckmann, 1966], визначається своєю ворожістю стосовно будь-яких форм соціологічного холізму, чи то за Гегелем, чи то за Дюркгаймом.

Тому я ставлю два запитання:

1. Що відбувається концептуально, коли ми переходимо від відверто психологічного словника індивідуальності до словника ідентичності?

2. Чи можлива конструктивістська теорія соціального самолюбства?

Для початку належить помістити психологічне поняття ідентичності в концептуальну географію. Я це зроблю наближенням його семантичної долі до двох інших термінів, яких спіткала раніше та сама доля: це слова

«існування» та «індивід». Потім я повернуся до питання ідентичності колективних цілісностей, в обох сенсах цього слова: тобто *суспільство можна визначити в часі*, що дає йому змогу проявляти почуття самолюбства.

Моральна психологія модерної людини

Як можна надати психологічний зміст поняттю ідентичності та говорити про «сильну ідентичність», як ми говоримо про «сильну особистість»? Щоб зрозуміти це, слід порівняти, що ж відбулося зі словом «ідентичність» і що відбулося раніше зі словами «існування» та «індивід», двома словами, які вражають своєю метафізичною абстрактністю. Ці три терміни є дуже загальними. Взагалі, вони існують в усіх філософських словниках². Отже, вся трійця набула сьогодні нового застосування, що зробило з них необхідні терміни моральної психології модерної людини.

«Існувати» — слово, взяте в констатувальному розумінні та у моральному розумінні.

Я почну зі слова «існування». Ось відомий уривок з роману «Еміль», в якому Русо пояснює, чому не існує права на рабство. Ці слова «право на рабство» є суперечністю в термінах, оскільки не існує можливого контракту, згідно з яким одна людина може стати рабом іншої людини. Русо пише: «Переходячи далі до права на рабство, ми розглядаємо, чи може людина законно передати себе у власність іншій людині — без обмежень, без застережень, без яких-небудь умов; іншими словами, чи може вона відмовитися від своєї особистості, від свого життя, від своєї свідомості, від свого *Я*, від будь-якої моралі у своїх діях і, одним словом, *припинити своє існування до своєї смерті*, незважаючи на свою природу, яка негайно змушує людину піклуватися про своє збереження, і це незалежно від її свідомості та її розуму, які їй пропонують, що вона має робити і від чого вона має утримуватися» [Rousseau, 1959: t.4: p. 839].

Примітно тут те, як Русо описує життя людини, яка стала рабом. Ця людина, як і раніше, живе, але вона перестала існувати. Іншими словами, їй недостатньо існувати, у фактичному розумінні слова жити на цьому світі, щоб існувати в моральному розумінні, тобто відповідно до того, що вимагає від неї її природа. Ця природа включає *відповідальність за себе*, нехай це навіть буде в елементарному вигляді турбота про самозбереження.

Так, уже у мові Русо і ще більше після нього слово «існування» набуває двох змістів, які можна відповідно кваліфікувати як «констатувальний» і «моральний». Іноді моральне розуміння переважає і прагне заявити про ексклюзивність, коли ми говоримо про «екзистенційне» значення

² Так, ми знаходимо їх у лексиці книги V «Метафізики» Аристотеля.

такого явища або про «філософію існування» якогось мислителя. У *констатувальному* розумінні концепт існування є тим, що ми використовуємо для відповіді на фактичні запитання типу: «Чи є ще молоко в холодильнику?» або «Чи є, як і раніше, кінотеатр на цій вулиці?». Доки ми дотримуємося цього емпіричного, або констатувального розуміння, ми не можемо побачити різницю між фактом життя і фактом існування. Але коли концепт існування набирає *морального* змісту, недостатньо існувати *фактично*, щоб існувати в повному сенсі слова. Тут у гру вступає норма, встановлена людською сутністю. Тут уже людина може запитати себе: «Чи існую я?» Це питання було б абсурдним, якби стосувалося фактичного існування. Але людина, що задається питанням, чи існує вона, задає зовсім інше питання. Вона хоче знати, чи є її життя існуванням, гідним цього імені. Це рівносильно постановці *умови* для задоволення, яке вона відчуває від свого життя і від того, що вона живе як окремий індивід. Вона може сказати: для того, щоб бути собою, у мене має бути такий і такий атрибут. Сьогодні ми скажемо: я не можу навіть помислити відмовитися від такого атрибуту, оскільки він є частиною моєї ідентичності. Погодитися відмовитися від цього було б рівносильно тому, щоби «припинити існувати до настання своєї смерті».

Так, починаючи щонайменше з Русо, тепер існують два концепти існування: концепт існування в констатувальному розумінні і концепт існування в моральному, або нормативному розумінні. Цим концептам притаманна різна логіка. Існування в констатувальному розумінні має на увазі *все або нічого*: або є тигри у Латинській Америці, або їх там *немає*. Існування в моральному розумінні припускає *більш-менш* за інтенсивністю або за цінністю. Чудовий приклад цього знаходимо знов-таки у Русо. Він пояснює у «Сповіді», що ніколи не був такий щасливий, як тоді, коли міг вільно подорожувати, ідучи по дорозі один і пішки: «Ніколи ще я стільки не думав, стільки не існував, стільки не прожив, стільки не залишався собою, якщо наслідую так сказати, як тоді, коли я йшов один і пішки» [Rousseau, 1959: t. 1: p. 162].

Тут існування не протистоїть простому небуттю. Воно протистоїть незначущості. Це існування в моральному розумінні містить градації, які також є градаціями у відчутті: *бути собою, бути цілком собою, бути дійсно собою*.

Тут, коли Русо пише «Я ніколи не був настільки собою», він не використовує слово «собою» як займенник, призначений для позначення автора фрази. Він застосовує його як прикметник, призначений для позначення способу життя, якості життя. Ось чому сам факт *бути собою* містить, як і будь-яку якість, градацію, що є масштабом можливих *інтенсивностей* почуття життя, масштабом *цінностей*, пов'язаних з його власним існуванням і задоволенням, що суб'єкт може від цього одержати.

Людина у розумінні емпіричному і людина у розумінні нормативному

Аналогічні нотатки можна робити із приводу слова «індивід». Тут також ми спостерігаємо, що сьогодні є два застосування цього терміна. Перше, більш давнє — це застосування філософське. Воно прийшло до нас від греків та зі схоластики й остаточно не зникло. Так, у книзі з назвою «Individuals» Стросон розглядає все те, що може бути предметом визначення, за яким ми дізнаємося, про яку спільність ідеться. У технічній мові філософів індивід — не обов'язково атомарна істота (фізично неподільна). Індивідом є будь-яка істота, наділена принципом індивідуації, тобто того, що може дати місце рахуванню. У цьому розумінні людські істоти є індивідами, але вони є такими не більше і не менше, ніж дерева, планети, будинки, ріки, урагани та ін.³

Наступне застосування слова «індивід» походить, звичайно, від першого, проте сильно від нього відрізняється. Узятий у цьому новому розумінні індивід є людською істотою, що зводиться до індивідуалістської концепції. Тут я перебуваю на відносно знайомому ґрунті соціології. Як це наголошував Луї Дюмон, автори соціальних наук застосовують слово «індивід» у двох розуміннях. Ідеться або про індивідів в емпіричному розумінні, або про індивідів у нормативному розумінні.

Індивідом в *емпіричному* розумінні є людська істота за фактом своєї індивідуації, тобто за фактом, що її можна порахувати, як-от під час перепису. Незважаючи на те, що зазначені індивіди є людськими істотами, немає нічого особливо людського у тому факті, що тебе можуть порахувати.

Індивідом у *нормативному* розумінні є людська істота, як вона існує не тільки в сучасній літературі та філософії, але у більш загальному розумінні — у культурі сучасного суспільства.

Цей людський індивід походить від більш давніх образів, таких як християнський індивід, стурбований своїм особистим спасінням, або індивід із модерного природного права, який постає вже маючи юридичний статус ще до того, як він вступив у соціальні відносини.

Що ж у нього специфічно модерне? Модерний індивід — це людська істота, що, як і кожна людська істота, одержує свою індивідуацію від народження. Це сама подія його народження, яка, даючи йому життя, дає йому тіло, через яке він індивідується, й одночасно дає йому родину і соціальний статус. Тому це не індивідуація робить із модерної людини нормативного індивіда, а ідея, яку він створює про себе, іншими словами,

³ Можна порахувати людей, наприклад, визначити, скільки учнів у цьому класі, але також скільки дерев є в цьому саду, скільки будинків — на цій вулиці й т. ін. Для цього достатньо встановити, що ми вважаємо за облікову одиницю, щоб не рахувати кількаразово одного й того самого учня, те саме дерево, той самий будинок тощо.

нормативні вимоги, яким він підкоряється. Ця ідея зобов'язує сприймати себе як повністю сформовану істоту *до будь-якої соціалізації*. Повністю сформовану — це значить: повністю сформований суб'єкт, що має волю, здатний приймати рішення і вибирати цілі, до будь-якого вступу в нормативні соціальні відносини. Коротше, індивід повинен сформувати *не-усупільнену (десоціалізовану)* ідею про самого себе. Або ще, як казав Чарлз Тейлор [Taylor, 2007], повторюючи термін Карла Полані [Polanyi, 1957], ідея *disembedded*, невписана, або нескладена, відділена від соціальної тканини, яку дає їй навколишнє середовище. Як нормативний індивід, що не є частиною чого-небудь, він не є членом ніякого суспільства, він є, з погляду нормативного, індивідуальним еквівалентом суверенної держави.

Звичайно, ця робота з десоціалізації є нескінченним завданням. Модерна людина може досягти свого ідеалу нормативної індивідуальності тільки до певної межі. Вона не може повністю поглинути дані, пов'язані з народженням і з роками інфантильної залежності. Тут ще раз ми бачимо, що моральний концепт має градацію. Так само як і існування, моральна індивідуальність — це коли йдеться про більше або менше.

Проте індивідуалістський проект модерної людини ніяк не нав'язує, що вона має піти з миру і жити на самоті, як анахорет або чернець-самітник. Її мета — бути собою в людському світі, серед подібних до себе. Тому модерна філософія багато разів прагнула описати рух, за яким нормативний індивід — суб'єкт незалежної волі — міг би успішно соціалізуватися сам по собі, у дійсності *ре-соціалізуватися* у свої власні умови в боротьбі за визнання. Вона охоче виражає цей рух через особові займенники: індивід, який говорить *Я*, має знайти засобів розширити це *Я*, надавши йому розміри *МИ*. Він повинен знайти в собі самому засіб виразити те, що важливо для нього, говорячи не тільки «Це частина *моєї* ідентичності», а й також «Це частина *нашої* ідентичності». І в такий спосіб ми знайдемо наше поняття колективної ідентичності.

Питання ідентичності

«Хто я?» «З чого складається моя ідентичність?»

Коли хтось ставить такого роду запитання, він не запитує себе насправді про свій громадянський стан, тобто завдяки чому інші його визначають і переписують. Знов-таки, ми спостерігаємо подвійну семантику. Знову ця подвійність вимагає надати нове значення термінові, що вже має первинне значення. І знову перехід від першого значення до другого припускає зміну категорії, оскільки змінився зміст; зміст моральної психології вимагає, щоб застосування концепту передбачало порівняльність, ступінь. Таким чином, він підпорядкований іншій логіці, відмінній від тієї, що управляє терміном, з якого ми починали.

Повернуся спочатку до зміни категорії. Питання ідентичності, поставлене у розумінні логіка, є питанням, що вимагає чіткої відповіді: це положення *все або нічого*. От класичний приклад кримінальної справи, що обертається навколо питання ідентичності у звичайному розумінні слова: історія фальшивого Мартена Гера, засудженого в Тулузі 1560 року. Справжній Мартен Гер — це селянин, котрий внаслідок конфлікту кинув свою дружину й дочку, і ніхто про нього нічого не знав. Вісім років по тому до села прибуває людина під іменем Мартена Гера. Він схожий на Мартена і обізнаний про минуле. Впродовж дванадцяти років цьому самозванцеві вдається обманювати майже всіх, починаючи із дружини Мартена Гера й багатьох її родичів. Дехто із сусідів має сумніви, але не має можливості довести привласнення особистості. Треба було, щоб знайшовся і був опізнаний справжній Мартен Гер, і тоді самозванця було б викрито. Цей приклад показує, що існує два типи критеріїв, які мають значення для будь-якого питання про ідентичність.

Насамперед є *епістемологічні* критерії: це засоби доказів, наприклад: ознаки фізичної подоби, обличчя, голос, свідчення тощо. Ці критерії допомагають відповісти з більшою чи меншою мірою певності на поставлене запитання. Але тут критерії вимірюють упевненість, з якою ми відповідаємо, а не сам об'єкт, з приводу якого ми висловлюємося. Я можу бути *майже впевненим*, що цей чоловік перед нами є саме тим, за кого він себе видає, але я не можу бути впевненим, що він *є майже тим*, за кого він себе видає. В ідентичності людини немає наближення.

З іншого боку, щоб відповісти на запитання про ідентичність, ми застосовуємо *граматичний* критерій ідентичності, у розумінні Вітгенштайна, тобто критерій, через який ми фіксуємо зміст того, що ми називаємо «бути тим самим чоловіком». Епістемологічний критерій дає змогу дійти судження, але дійти судження можна тільки тоді, коли ми розуміємо поставлене запитання, а зміст запитання надає граматичний критерій. Самозванцеві у справі Мартена Гера вдалося обдурити народ, оскільки він за зовнішністю був схожий на Мартена Гера і, як видавалося, у нього були відповідні спогади. Це вже були епістемологічні критерії, щоб судити про його реальну ідентичність. Але вони не є критеріями в граматичному розумінні. Того, що зазначена вище людина схожа на Мартена Гера, *недостатньо*, щоб вона стала Мартемом Гером. І навпаки, те, що справжній Мартен Гер зовсім не схожий на парубка, яким він був колись, *не завважає* йому бути тією самою людиною. Ідентичність людини — це не справа її подібності.

А тепер, коли ідентичність перестає бути поняттям суто логічним, як у прикладі Мартена Гера, і стає поняттям психологічним? Насамперед, на відміну від слова «особистість», термін «ідентичність» не має ніякого зв'язку з моральною психологією індивіда. Якщо він зміг увійти до словника почуттів самолюбства, то це через вживання його в соціальній прак-

тиці презентування себе. Презентувати, тобто представляти себе, роз'яснювати, хто ти є, означає «заявляти про свою ідентичність». Цей акт набуває різних форм, залежно від ситуацій і контекстів. Іноді мені досить назвати себе для представлення (скажімо тоді, коли йдеться тільки про те, щоб дати змогу охоронцеві перевірити, що моє прізвище є дійсно в списку запрошених на нараду). В інших випадках мені потрібно буде надати інші дані, вказати, наприклад, професію, кар'єру, навіть всю свою біографію. Всі ці елементи ідентифікації можуть фігурувати на «особовій картці», як на тій, що необхідно заповнювати для перетинання деяких кордонів. Кожний із цих елементів — ім'я, адреса, професія, вік, стать, національність тощо, взятий поодиноці, є недостатнім, щоб ідентифікувати людину, яка заповнює картку. Узяті разом, вони беруть участь у визначенні її ідентичності.

Ми переходимо до моральної психології, коли зауважуємо, що кожний із цих елементів ідентичності припускає оцінку. Ім'я, що я маю, адреса, за якою я проживаю, професія, якою я займаюся, тощо — все це справляє враження на мого співрозмовника. Говорячи, хто я є, я говорю також, чого я вартий, це і вводить параметр самолюбства й поваги до себе. Я вступаю в бій за визнання. Але оцінка виходить за рамки моєї простої персони і включає інші життя, інші історії (моєї родини, мого кварталу тощо). Презентуючи себе, я репрезентую також середовище, з якого я вийшов, і те, в якому я живу: елементи моєї особистої ідентичності стають тоді «приналежністю» або «зв'язками», які входять в оцінку мене. Таким чином, перейдімо від оцінки відмінної ідентичності одного індивіда до оцінки відмінної ідентичності групи, до якої належить індивід. Ось тут ми знаходимо поняття, що цікавить нас, — поняття колективної ідентичності.

Індивідуалістична конструкція колективної ідентичності

Наше запитання стосується того, яким чином індивід може набути соціального існування. Чи може він соціалізуватися — точніше, ре-соціалізуватися — сам і через себе? Теза соціального конструктивізму стверджує, що може. От яким чином.

Почнімо з індивіда та питання його ідентичності: «Хто я?». Для визначення того, що входить у мою ідентичність, у моральному розумінні слова, я не можу задовольнитися лише одним портретом самого себе. Багато елементів портрета самого мене залишаються чужими для моєї ідентичності, такої, в якій я знаходжу почуття своєї цінності. Уявіть, наприклад, що день мого народження збігається з датою народження великого співака або якої-небудь кримінальної знаменитості. Один з моїх атрибутів, що може ввійти у мій портрет, буде повністю сучасним цьому співакові, а також цій кримінальній знаменитості. Проте в мене немає причин

ані пишатися таким збігом дат народження з великим співаком, ані відчувати сором при думці, що я народився в один день з відомим кримінальником. Ці атрибути входять у мій портрет, але не входять у визначення, що я даю своїй ідентичності.

Коли мені треба буде побудувати зв'язок належності до тої чи тої людської спільноти, я муситиму звернутися до тих своїх атрибутів, які я поділяю з іншими. Якщо ці атрибути не заторкують моє самолюбство, якщо вони таки є частиною того, що я називаю «бути самим собою» або «справді існувати», для мене це є ідентичності. І якщо я поділяю ці атрибути з іншими індивідами навколо мене, можна говорити про «соціальні ідентичності». Згідно з теорією соціального конструктивізму, ці соціальні ідентичності є точкою опертя, що дає індивідові змогу перейти від *Я* до *МИ*, тобто побудувати «колективні ідентичності» спільнот, до яких він воліє долучитися.

Одним наслідком такої побудови соціального існування для себе є те, що у кожного буде своя частина з багатьма «ми», багато «колективних ідентичностей», і стільки ж спільних атрибутів, здатних набути ідентифікаційного значення у моїх взаєминах з іншими.

Групи номінальні і групи реальні

Якби цей конструктивістський аналіз колективної ідентичності був прийнятним, то ми мали б сказати, що теорія соціальних ідентичностей — у зазначеному вище розумінні слова — дає змогу привести соціологію до колективної психології. У колективній ідентичності не буде нічого, крім усвідомлення *подібності* у тому чи тому зв'язку між мною й іншими навколо мене, за умови, що це усвідомлення поділу атрибута поділятимуть також індивіди, схожі між собою. Чим більше спільних рис мають два індивіди, тим більше вони схожі один на одного, тим більше вони здатні розвивати свідомість спільноти.

Проте залишається довідатися, що здатен ще побудувати соціальний конструктивізм. Конструктивістський аналіз, який ми шойно накреслили, дає змогу приписати індивідові «соціальні ідентичності» і разом з ними застосування відповідного займенника «ми». Але де ж тут колективні ідентичності, я хочу сказати ідентичності спільнот, членом яких індивід воліє себе проголосити?

Згідно з конструктивістським аналізом формування зв'язку приналежності індивіда до спільноти досить, щоб я та інші відчували, що мають щось спільне і що ми дійсно цінуємо це щось для того, щоб ми, ті та інші, були частиною тієї самої спільноти. Але тут, оскільки ми говоримо про *одну й ту саму спільноту*, ми відходимо від ідентичності в розумінні моральної психології, щоб повернутися до ідентичності в розумінні логіки, тобто у розумінні, потрібному нам, щоб співвідноситись з індивідуальностями

або їх перерахувати. Тоді, якщо ми хочемо мати право сказати, що різні індивіди належать до *однієї* спільноти, потрібно, щоб ми могли пояснити, що ж ми називаємо «однією спільнотою». Нам потрібний критерій ідентичності. Цей критерій звичайно граматичний, а не епістемологічний. Припустімо, що два індивіди походять з однієї країни: тут не йдеться, як довідатися, що вони з однієї країни (чи то за їхніми паспортами, чи то за костюмами або за їхньою фізичною зовнішністю), треба довідатися, що ми називаємо «бути з однієї країни».

Порушити питання про критерій ідентичності для колективного цілого, такого як сукупність, до якої ми належимо, або спільнота, членами якої ми є, це означає, що поняття «поділяти щось» або «мати щось спільне» є двозначністю. Порівняймо три можливості:

1. Багато індивідів поділяють один і той самий атрибут, яким вони дуже задоволені. Наприклад, і той і той є чемпіонами зі спортивної ходьби. Чи цього досить, щоб зробити з них членів однієї спільноти? Чи поділяють вони «соціальне самолюбство»?

2. Розгляньмо тепер факт, коли поділяють думку або смак. Мати думку — це особистий атрибут не тому, що кожний із нас обов'язково оригінал або є незалежним у судженнях, але тому, що мої думки — це ті, які я сповідаю. Така само справа й зі смаком. Навіть якщо мої думки банальні, а мої смаки вельми поширені, проте цілком логічно я *міг би* бути єдиним з такою думкою і єдиним, хто цінує те, що подобається мені. Спільність поглядів — це емпіричний консенсус, а не логічна необхідність.

3. Тепер третій різновид того, що ми поділяємо. Багато індивідів говорять однією мовою. Звичайно, можна сказати, що у них є спільний атрибут, так само як і в індивідів, що народилися в один рік, або тих, у кого збігаються смаки. Проте це не так. Говорити своєю мовою — не є індивідуальним атрибутом, у тому розумінні, що мати отакий зріст або мати отаку думку є індивідуальними атрибутами. Я можу бути один із таким зростом або один із такою думкою, але я не можу бути одним, хто говорить цією мовою: я можу говорити рідною мовою тільки тоді, коли я її навчився від тих, хто був до мене і мені її передав.

Мова — це інституція в соціологічному розумінні слова. Іншими словами, особлива мова відсилає до особливої лінгвістичної спільноти. Справді, інституція, у тому широкому значенні, звідки соціологія бере цей термін, — це спосіб діяти й думати, який індивіди вважають попередньо встановленим, коли вони народжуються, і який їм передають з вихованням. Звідси випливає, що лінгвістична спільнота, до якої належить індивід, що розмовляє своєю мовою, є історичною реальністю, оскільки вона передує йому і залишається після нього.

Ми розглянули три різновиди спільноти: проста подоба, ґрунтована на наявності якої-небудь характеристики, консенсус у поглядах або смаках,

належність до однієї соціальної цілісності. Якщо ми порушимо питання про ідентичність цих спільнот, ми одразу побачимо, що треба розрізнити два різновиди належності разом з іншими до однієї групи або одного класу.

1. Спільнота, ґрунтована на спільній характеристиці або на факті наявності одних думок, не має власної реальності, оскільки вона не має іншої ідентичності, крім ідентичності індивідів, об'єднаних за одним описом. Користуючись термінологією Луї Дюмона, скажу, що визначена в такий спосіб група є групою радше *номінальною*, ніж групою *реальною*. Тут ідеться не про історичну спільноту, здатну прожити свою власну історію, але тільки про один простий таксономічний клас. Ми створюємо або «будуємо» ці класи приналежності для цілей класифікації, отже, виходить, що класи існують тільки номінально — єдина відповідна їм реальність — це реальність спільного атрибута. Слово «приналежність» має тут суто логічний зміст. Воно не визначає зв'язки від часткового до загального, підпорядкування індивіда як члена спільноти цій спільноті, оскільки «клас приналежності» не має власної консистенції за межами індивіда. Щоб ми могли говорити про дійсну приналежність, треба було б мати можливість ідентифікувати спільноту незалежно від приналежності індивіда до неї. А це якраз і неможливо.

2. Спільнота, ґрунтована на поділянні інституцій, є обов'язково *реальною* групою, адже, говорячи про інституцію, ми вводимо параметр часу і, таким чином, параметр ідентичності в часі, або діахронічної ідентичності. Але який критерій діахронічної ідентичності ми можемо надати історичній спільноті? Щоб дати відповідь на це питання, я звернуся до Аристотеля.

Яким є критерій ідентичності міста?

На початку III книги «Політики» Аристотель ставить за мету дати визначення міста та городянина. Спочатку він дає перше визначення, за яким місто — це «сукупність городян» (*plèthos politôn*), але це усне визначення є тільки відправною точкою дослідження. Головне визначення, що становить сутність міста, подано далі, у книзі III, коли Аристотель заторкує питання діахронічної ідентичності міста. Він починає розгляд цього питання, виходячи з проблеми одночасно юридичної та політичної: чи має місто, в якому змінився політичний режим, платити за боргами старого режиму (1276а 10-13)? Це цілковито юридична і політична проблема. Це юридична проблема, оскільки треба зрозуміти, чи буде несправедливо не платити. І це політична проблема, адже потрібне рішення з боку городян. Справді, це політичне питання було дуже актуальним на той час, позаяк афіняни мали вирішити, чи платити їм борги, зроблені олігархічним режимом Тридцяти.

Отже, проблема була актуальною в Афінах. Але це питання постає перед кожною країною, де відбулася революція. Суспільство, що приходить на зміну режимові, чи залишається воно таким, яким було до цієї події? Це питання дуже добре знайоме історикам Французької революції. Якщо рік I Французької республіки є також роком I французької нації, тоді постає питання, який же народ був активним учасником цієї Революції. Громадяни Республіки не можуть більше сказати: «Ми зробили Революцію». За цією гіпотезою порушення неперервності, активні учасники цієї Революції належали до іншого суспільства, суспільства старого режиму, і тому вони не мають із цим нічого спільного. Ось тут криється гіпотеза, яка мало кому з істориків була б до снаги.

Аристотель у цьому розділі не просувається далі в юридичному питанні суверенного боргу. Воно йому потрібне для введення вирішального поняття: поняття *критерію ідентичності* для розгляду неперервності історичної спільноти, якою було місто. Він запитує: «За яких умов треба сказати, що місто залишається таким самим, або що воно вже не таке, а інше?» (1276a 17-19).

Вище я розглянув два різновиди критеріїв, критерій епістемологічний, який стверджує, *за чим ми розпізнаємо*, що індивід є той самий, і критерій граматичний, який стверджує, *у чому полягає той факт*, що до й після перетворення залишився той самий індивід. Очевидно, критерій, який хоче визначити Аристотель, є граматичним. Тут треба зафіксувати значення слова «місто» (*polis*), оскільки, відзначає Аристотель, це слово має багато значень (1276a 23).

Загалом місто — це цілісність, утворена з городян. Яким є цей різновид цілісності? Аристотель розглядає по черзі два можливі критерії: за матеріальним складом і за формою складу.

Перший можливий критерій: критерій матеріалу, з якого утворюється місто, а саме його члени. Ідентичність міста визначається ідентичністю його частин, городян. Проблема, якщо ми вибираємо цей матеріалістичний критерій, полягає в тому, що доведеться визнати, що місто змінюється щоразу, коли змінюється його склад: щоразу, коли вмирає або народжується його городянин. Насправді ми не повинні навіть говорити «місто змінює ідентичність», начебто зміна ідентичності можлива як епізод в його історії. Треба радше щоразу, коли вмирає городянин, казати, що місто, частиною якого він був, зникає разом із ним, а інше приходить йому на зміну. А втім, ми вважаємо нормальним говорити, що місто змінює свій склад і що це відбувається шляхом відновлення його городян; завдяки зміні генерацій воно продовжує існувати, як ріка, що підтримує своє існування за рахунок безперервного відновлення своїх вод (порівняння Аристотеля).

Тут Аристотель відкидає онтологічну тезу соціологічного атомізму. Вона полягає в доданні місту способу існування колекції, або простих

наборів елементів. За цією гіпотезою будь-яка різниця у складі має як наслідок порушення історичної неперервності. Інші учасники — це інша спільнота. Але, як ми вже бачили, ця онтологічна теза є тезою модерного соціального конструктивізму. Аналіз Аристотеля показує недолік цієї атомістичної онтології: вона не може пояснити, як ми даємо те саме ім'я місту, що заборгувало спартанцям, і місту, що задається питанням, чи потрібно віддавати борг. Тут ми говоримо про місто як про ріку: ми даємо те саме ім'я водотоку за умови, що він тече тим самим річищем. Критерій категоричний. Таким же чином ми даємо те саме ім'я місту за умови, що воно зберігатиме свою форму міста. Ідеться про визначення, із чого, власне, формально складається місто. Аристотель відповідає: це його *politeia*. Місто залишається в часі тим самим, якщо воно зберігає свою *politeia*.

Здебільшого ми перекладаємо грецьке слово *politeia* словом «конституція». Звичайно, це правильний переклад, за умови, коли ми пам'ятаємо про той набагато ширший, ніж організація влади, зміст, що його Аристотель або Платон вкладали у концепт конституції. Для нас слово «конституція» воскрешає в пам'яті тонкості конституційного права. Але коли Аристотель показує порівняння різних конституцій (у VII книзі «Політики»), його дослідження набагато глибше. Кожне місто, пояснює він, виражає у своїй конституції прекрасний людський ідеал. Для одного міста ідеалом є домінування над іншими містами. Для іншого міста ідеал — бути заможнім. Щоразу *politeia* виражає певну модель того, що являє собою сформоване людське життя. Довідатися *politeia* міста — значить пізнати його цілі. Ми приходимо до ідеї Дюркгайма про «індивідуальність» держав, що дістає вияв у тому, як вони виражають своє «самолюбство» у гонитві за тим чи тим людським благом.

Тут я можу зацитувати двох філософів, які дійшли згоди одного-єдиного разу, тоді як в усьому іншому протистояли один одному. Перший — це Лео Штраус, котрий помітив, що *politeia* у грецькому розумінні — це радше форма життя суспільства, ніж законодавчий текст. Ми розрізняємо, пише він, Американську Конституцію і *американський спосіб життя* [Strauss, 1953: р. 136]. І справді, *politeia*, як її розуміє Аристотель, і є радше цією сукупністю цінностей і звичаїв, що становить «спосіб життя» або концепцію життя суспільства, ніж документом про організацію державної влади.

Зі свого боку, Корнеліус Касторіадис неодноразово пояснював, що ніколи не можна відділяти *politeia* народу від його *paideia*. Наприклад, в одній своїй праці, де він викриває ілюзію демократії, зведену до процедури ухвалення рішень, він пише: «Припустімо навіть, що демократія, така повна, ідеальна тощо, як би нам хотілося, впала просто з неба: така демократія зможе проіснувати не більш як кілька років, якщо вона не народжуватиме людей, які їй відповідатимуть і які будуть, спочатку і насам-

перед, здатні змусити її працювати та відтворювати її. Не може бути демократичного суспільства без демократичної *paideia*».

Який висновок можна зробити із цього онтологічного аналізу Аристотеля? Слід дати бал соціальному конструктивізму. Діахронічна ідентичність міста — це не природна неперервність, навіть якщо порівнювати її з рікою. Це неперервність історична, оскільки вона відбувається частково за волею і за рішенням людини.

З іншого боку, ми відмовляємося вбачати у місті просту міжсуб'єктну конструкцію. Коли ми говоримо, що Афіни сьогодні таке саме місто, яким воно було вчора, ми не хочемо сказати цим, що воно нам здається таким самим через подібність афінян тодішніх і сьогоднішніх.

Що залишилося з'ясувати? Афіняни повинні самі вирішити, чи платити їм борги старого режиму. Приймаючи це рішення, вони закріплюють зміст займенника «ми» в декларації «Ми — афіняни». Чи включає їхнє «ми» старий режим? Це залежить від критерію ідентичності, яким вони закріплюють зміст слова «*polis*». Проте хоч би яким було їхнє рішення, треба, щоб з ним погодилися інші міста. Повертаючись насамперед до зовнішнього світу і звертаючись до нього, місто стверджується у своїй ідентичності. А це вимагає, щоб був примат зовнішньої політики над політикою внутрішньою у визначенні «ми».

У ще загальнішому плані, городяни ухвалюють рішення про їхню колективну ідентичність типу *paideia*, що її одержать нові генерації. Ухваливши рішення з приводу того, що ми хочемо передати і як ми хочемо це передати, ми показуємо, якими для нас є інституції, що нас визначають. Тому насамперед через це ми показуємо, на що ми спрямовуємо те, що Дюркгайм назвав «соціальним самолюбством».

ДЖЕРЕЛА

Berger P., Luckmann Th. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. — New York: Doubleday & Co, 1966.

Polanyi K. *The Great Transformation: the political and economic origins of our time*. — Boston: Beacon Press, 1957.

Rousseau J.-J. *Bibliothèque de la Pléiade*. — Paris: Gallimard, 1959.

Strauss L. *Natural Right and History*. — Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

Taylor Ch. *A Secular Age*. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

Венсан Декомб (Vincent Descombes) — провідний сучасний французький філософ, директор студій Вищої школи соціальних наук (Париж). Царина досліджень — філософія мови, теорія дії, філософія свідомості, політична філософія.

Андрій
Баумейстер

ОНТОЛОГІЯ І ПРИНЦИП СУБ'ЄКТИВНОСТІ: спроба контрінтерпретації Гайдегерової філософії

Замість вступу

У вітчизняній філософській традиції існує кілька усталених образів Гайдегерової філософії. Передусім це сприйняття Гайдегера в контексті *комунікативної філософії*. Тут Гайдегер постає як ключова постать «лінгвістично-герменевтично-прагматичного повороту» [Єрмоленко, 1999: с. 20], як мислитель, що робить значний внесок у подолання «методичного соліпсизму». Схожий образ Гайдегерової філософії ми знаходимо у тих вітчизняних філософів, що репрезентують у нас традицію *філософської герменевтики*. Цей образ значною мірою сформований Гадамером та його послідовниками. З позиції філософської герменевтики центральним параграфом «Буття і часу» є §32, а головними здобутками Гайдегерової філософії слід уважати онтологізацію розуміння («проект феноменологічної герменевтики») і підкреслення пріоритетності дотеоретичного досвіду світу стосовно будь-якої теорії. Нарешті, філософію Гайдегера сприймають як важливий елемент *постметафізичного мислення*. Таке тлумачення Гайдегерової думки може поєднувати таких різних авторів, як Юрген Габермас (представник комунікативної філософії і проповідник Модерну як «незавершеного проекту») та Жак Дерида (культува фігура

постмодерну). *Гайдегер і постмодерн* — ось ще один контекст, в якому відбувається рецепція Гайдегерової думки.

Позаяк всі три згадані вище тенденції тлумачення Гайдегерового мислення погоджуються в одному центральному питанні, а саме — у *критиці й «подоланні» принципу суб'єктивності* (на тлі критики й «подолання» метафізики), то радикально іншим підходом до Гайдегерової філософії може бути саме *зворотний* стосовно цих тенденцій напрямок дослідження. Метою цієї статті є пошук такої *інтерпретативної альтернативи*. Спочатку я спробую виявити головні мотиви Гайдегерової самоінтерпретації «Буття і часу» після так званого «повороту». Потім буде здійснено спробу критичного аналізу сучасних тлумачень Гайдегерової філософії, щоб показати їхні слабкі місця та хибні підходи. Нарешті, я запропоную власну інтерпретацію Гайдегерової думки. Позаяк запропоноване тлумачення виходить із зовсім інших засновків та ініційоване цілком відмінними від панівної інтерпретації інтенціями, я називатиму його *контрінтерпретацією* філософії Гайдегера.

Гайдегер читає «Буття і час»: самокритика чи самовиправдання?

Як добре відомо, сам Гайдегер неодноразово зазначав, що проект фундаментальної онтології, як його подано у «Бутті і часі», слід уважати невдалим (навіть «провальним»). Проте його ставлення до філософського «провалу» є дуже специфічним. У «Листі про гуманізм» ми знаходимо такі слова: «Філософування» на тему провалу (*das «Philosophieren» über Scheitern*) відділене безоднею від провального мислення (*durch einen Kluft getrennt von einem scheiternden Denken*). Якщо якійсь людині могло б так поталанити (*einem Menschen glücken dürfte*), від цього не сталося б жодного нещастя (*kein Unglück*). Такій людині дістався б єдиний подарунок, що може отримати думка від буття [Heidegger, 1976: S. 343; Хайдеггер, 1993: с. 209]. Звучить доволі загадково. Спробуймо зрозуміти цей вислів!

Вже у Марбурзькому курсі лекцій 1928 року «Метафізичні першопринципи логіки за Ляйбніцем» (тобто через рік після публікації «Буття і часу») Гайдегер намагається зробити крок далі у розумінні поняття *Dasein*. «Своєрідна нейтральність титулу *Dasein* є суттєвою, позаяк інтерпретацію цього сущого належить здійснювати перед будь-якою фактичною конкретизацією (*vor aller faktischen Konkretion*). Така нейтральність означає також, що *Dasein* не належить до якоїсь статі (*das Dasein keines von beiden Geschlechtern ist*)... Тут-буття у своїй нейтральності не є індиферентним «ніхто» або кожним (*ist nicht indifferent Niemand oder Jeder*), натомість є первинною позитивністю і потужністю сутності (*die ursprüngliche Positivität und Mächtigkeit des Wesens*)» [Heidegger, 1978: S. 171—172]. Цей вислів можна розуміти у тому значенні, що титул «*Dasein*» позначає щось первинніше

за поділ на статі, більш первинне за поділ на індивідуальне та особистісне. Йдеться про потужність первинності, що «містить у собі внутрішню можливість кожної конкретно-фактичної людськості (*die Mächtigkeit des Ursprunges, der in sich die innere Möglichkeit eines jeden konkreten faktischen Menschentums trägt*)» [Heidegger, 1978: S. 172].

У «поворотній» праці 1936—1938 років «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)» (далі скорочено — «Внески») ми знаходимо щось схоже водночас на *самокритику* і *самовиправдання*. Мислення у «Бутті і часі», як тепер вважає Гайдегер, ще цілком належить до метафізичної традиції, відбувається у просторі розгортання «першого начала». Водночас «Буття і час» потлумачено тут як «підготовче начало істотності буття» (*der sich vorbereitenden Anfang der Wesung des Seyns*) [Heidegger, 1989: S. 234, 243]. Тобто проєкт фундаментальної онтології проінтерпретовано через 10 років після публікації «Буття і часу» як *перехідний проєкт*, як *etwas Übergängliches*.

Поняття *Dasein*, як воно розвивається у «Бутті і часі», на думку Гайдегера, ще не позбавлене певних антропологічних, суб'єктивістичних та індивідуалістичних рис. У «Внесках» *Da-sein* (яке тут найчастіше подане через дефіс) потлумачено не як модус дійсності певного сушого, а як саме буття «тут» (*ist selbst das Sein des Da*) [Heidegger, 1989: S. 296]. Поняття *Da-sein* не має нічого спільного з характером конкретного сушого або характером людини. «Разом із тим *Da-sein* і людина суттєво пов'язані між собою, позаяк *Da-sein* позначає основу можливості майбутнього людського буття (*das Da-sein den Grund der Möglichkeit des künftigen Menschseins bedeutet*)» [Heidegger, 1989: S. 297, 300]. Але ж це відчутна різниця! Одна справа досліджувати сенс буття, відштовхуючись від буттєвої зрозумілості *Dasein*, тобто виходячи з *даності*, з базового феномена, а інша справа торувати шлях до ще невідомого *Da-sein*, того, що тільки *має статися*. У такому разі «тут-буття» Гайдегер уже не витлумачує як «зразкове» суще, якому йдеться про його буття [Heidegger, 2006: S. 7, 12]. Тепер *Da-sein* постає як те суще, що доручає себе буттю і в цьому дорученні переминює саме себе аж до самовідмови [Heidegger, 1989: S. 490]. Недаремно на полях власного примірника «Буття і часу» Гайдегер пише «хибно (*mißverständlich* — буквально: щось двозначне, таке, що вводить в оману) передусім стосовно ролі *Dasein*» [Heidegger, 2006: S. 439]. Слово *mißverständlich* повторене двічі: стосовно *Dasein* як сушого, в якому розмикається буття (*die Erschließung des Seins*), і стосовно *Dasein* як зразкового сушого (*exemplarisches Seiende*) [Heidegger 2006: S. 7].

Вживаний у «Бутті і часі» зворот «людське *Dasein*» радше вводить в оману (*ist irreführend*) [Heidegger, 1989: S. 300]. Тепер *Da-sein* навіть не потребує додатку «людське»: можна сказати, що *der Mensch перебуває у Da-sein*. Тут-буття — це щось проміжне (*das Zwischen*) між людьми та богами [Heidegger, 1989: S. 311]. Гайдегер тепер намагається описувати *Dasein* у

максимально *деперсонізованих* та *позаантропологічних* термінах. Власне, залишаються якісь просторові й функціональні аналогії: *der Zwischenfall*, *das Zwischen*, *die Lichtung*, *das Offene* тощо, поряд із досить непрозорим *Selbstheit*. Останнє поняття описано на контрасті: *Selbstheit* є істотністю *Da-sein* (водночас *Da-sein* не є ні персоною, ні індивідом, ні суб'єктом) і первинніше за будь-яке *Я* і *Tu*; самість (*das Selbst*) не є жодним *Я* [Heidegger, 1989: S. 320, 322, 489]. Іншими словами, фундаментальна онтологія «Буття і часу» хибує на суб'єктивізм, отже, залишається по суті метафізичним проектом.

У «Листі про гуманізм» (1946 рік) *Da* («тут») у *Dasein* перевитлумачено вже як *місце просвіту*. В цьому *Da* людина *виходить* назустріч буттю. Тільки наважившись «слухати» буття, людина може прийти до справжньої мови, до справжньої екзистенції (яку тепер визначено як «стояння у просвіті буття» — *das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Eksistenz des Menschen*) [Heidegger, 1976: S. 323—324; Хайдеггер, 1993: с.198]. Що означає це екзистування? *Хто* або *що* екзистує? Особистісні конотації радше затемнюють питання (*das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Ek-sistenz*) [Heidegger, 1976: S. 327; Хайдеггер, 1993: с. 200]. У цьому *Personhafte* відчувається іронія і навіть зневага.

«Особа» для Гайдегера є таким самим продуктом метафізичної традиції, як і «предметність». Коли Гайдеггер наприкінці наступного абзацу пояснює підстави повороту від «Буття і часу» до нового досвіду мислення, то він навіть не каже «я здійснив спробу», а вживає безособовий зворот: «*Думка тут здійснила спробу* (курсив мій. — А.Б.) досягти місцевості того виміру, звідки осмислюється також «Буття і час», а саме — досвідчення фундаментального досвіду забування буття» [Heidegger, 1976: S. 357]. Або в іншому місці: «Тому [у «Бутті і часі»] думка позначила себе як фундаментальна онтологія (*deshalb bezeichnete sich das Denken... als Fundamentalontologie*)» [Хайдеггер, 1993: с. 216]. Видається, що сама думка прийшла до терміна «фундаментальна онтологія»! Так само вона, ця думка, відкинула цю назву і почала шукати нові терміни й титули. Згаданий рух думки відходить якомога далі від особи та особистісного. Якомога далі від «людини» та будь-якої суб'єктивності!

Отже, ретроспективний погляд Гайдегера на «Буття і час» виявляє у проекті фундаментальної онтології «модифікований суб'єктивізм» (як пише Гайдеггер у листі до Ганни Арендт). Звільнення ж від цього суб'єктивізму витлумачено як більш інтенсивне протиставлення *Da-sein* (це поняття залишається центральним у Гайдегеровій філософії 1930—1940-х років) та людини (суб'єкта, особи, індивіда). У зв'язку із цим *Da-sein* набуває надлюдських і деперсоніфікованих рис. Зникають усі практичні й «поетичні» конотації (вже саме мислення — це дія), а мову витлумачено вже як буттєвий дар, що його отримують «обрані» (мислителі та поети).

Врешті-решт поглиблення різниці між людиною та *Dasein* призводить до того, що поняття *Dasein* стає зайвим, надлишковим і майже зникає у пізніших творах.

Гайдегерава самокритика «Буття і часу» переслідує подвійну мету: очищення від суб'єктивізму має вивільнити шлях до нового мислення [Thomä, 2001: S. 289]. Амбівалентність цієї самокритики полягає в тому, що Гайдегер намагається подати своє мислення як послідовний рух, як певний поступ: «Гайдегер II можливий тільки завдяки Гайдегеру I, а Гайдегер I уже включав Гайдегера II» [Хайдеггер, 1991: с. 154]. Як слушно зазначає Дитер Томе, спроба встановити внутрішній зв'язок між «Буттям і часом» і пізнішим мисленням буття Гайдегеру не вдалася [Thomä, 2001: S. 293]. І саме це слід уважати справжнім «провалом».

Головні підходи до Гайдегерової філософії: критичний аналіз

Тепер ми можемо повернутися до головних контекстів інтерпретації Гайдегерового мислення у вітчизняній філософії. Критичний аналіз цих інтерпретативних підходів дасть нам змогу сформулювати контрінтерпретацію, що має показати зовсім інший підхід до Гайдегерової думки.

Передусім варто по-іншому оцінити вплив Гайдегера на сучасний *практично-філософський дискурс*. Тут українські дослідники сприймають і розвивають головні підходи *комунікативної практичної філософії* (переважно німецькомовної). Але вихідний світ «Внесків» або «Листа про гуманізм» — це вже не «світ праці» і не світ «технічної придатності» [Богачов, 2011: с. 190]. Виявляти недоліки Гайдегерової практично-філософської рефлексії [Ренч, 2010: с. 166] має сенс лише тоді, коли ми хочемо зробити фундаментальну онтологію «Буття і часу» засадовою стосовно сучасних розробок практичної філософії. Але чи існують для цього достатні підстави?

Коли стверджують, що у «Бутті і часі» «ще не досить радикально помічено апріорно-комунікативну будову нашої практики», що формулювання екзистенціала турботи «залишається монологічним» [Ренч, 2010: с. 169], то ці твердження передбачають засадову роль Гайдегера у сучасному практично-філософському дискурсі. Припустімо, це так. Але тоді виходить, що ми прагнемо розвивати інтенції, яких бракує як самому проекту фундаментальної онтології, так і пізньому проекту «мислення буття». Якщо для Гайдегера «Буття і час» є провалом, якщо після «повороту» практично-філософська лінія його мислення взагалі не отримала свого розвитку, то навіщо намагатися комунікативно доповнити проект «Буття і часу»? Навіщо приймати весь цей сленг і зводити будинок на піску?

Звичайно, можна наголошувати на тому, що Гайдегер по-новому відкриває «апріорний досвід світу» [Богачов, 2011: с.88], дотеоретичний досвід життя [Богачов, 2011: с. 192]. Виявлення вторинності будь-якої теорії стосовно дотеоретичного досвіду [Богачов, 2011: с. 197] відкриває шлях до онтологізації розуміння, до «принципово нової ідеї герменевтики» [Богачов, 2011: с. 204], до «онтології герменевтичного досвіду» [Богачов, 2011: с.205]. Попри зміни у Гайдегеровому мисленні, визначальність саме цієї нової ідеї герменевтики не підлягає сумніву: «Для раннього Гайдегера сфера себе-показу буття, сенсу буття, це досвід самотлумачення, буденний і феноменологічний, натомість для пізнього Гайдегера і Гадамера це сфера іншого герменевтичного досвіду — небуденного слова, *істини буття*» [Богачов, 2011: с. 206]. Тут перед нами *герменевтичне тлумачення* Гайдегерової філософії. Зміна у Гайдегеровому мисленні — це лише *перехід від одного герменевтичного досвіду до іншого*. У такому разі ми маємо право припустити, що «пізній» Гайдегер мусив подати більш досконалий проект герменевтики на зовсім інших засадах і що нам зможуть прояснити мотиви й цілі такого переходу.

На це натякає Андрій Богачов: «Доки думка Гайдегера не вийшла на шлях мистецького слова, він сприймав неспромогу завершити «Буття і час» як особисту нездатність уникнути в трактаті «теоретизування» — порожнього поняттєвого конструювання» [Богачов, 2011: с. 239].

Але, на жаль, у своїй книзі «Досвід і сенс» український дослідник залишає поза увагою Гайдегерів аналіз герменевтичного досвіду істини буття й «небуденного слова». Здається, це має свідчити про те, що Андрій Богачов вважає герменевтичний проект пізнього Гайдегера або цілковито невдалим порівняно з герменевтикою досвіду самотлумачення, поданою у «Бутті і часі», або просто малозначущим для розробки сучасної філософської герменевтики. На мою думку — ні перше, ні друге. Свідомо чи несвідомо Гайдегерів проект герменевтичної феноменології Богачов тлумачить як *praeparatio*, підготовку філософської герменевтики Гадамера. Там, де ми сподівалися отримати аналіз Гайдегерового «іншого герменевтичного досвіду», а саме — досвіду істини буття, ми натрапляємо на дослідження онтології або герменевтики мистецького твору у Гадамера і Колінгвуда [Богачов, 2006: с. 206—227; Богачов, 2011: с. 245—293]. Тим самим філософська герменевтика Гадамера постає як розвиток і завершення інтенцій Гайдегера (як «раннього», так і «пізнього»). Про зв'язок герменевтичного досвіду у Гадамеровому тлумаченні з герменевтичним досвідом як істиною буття свідчать твердження Богачова, що резюмують дослідження герменевтики мистецького твору: «Герменевтичний досвід — у мистецтві, історії, філософії — це досвід буття» [Богачов, 2006: с. 222; Богачов, 2011: с. 287]. А що ж таке досвід буття? «*Досвід буття* — це виявлення первинного дорефлексивного сенсу.. будь-якого досвіду» [Богачов,

2011: с. 287]; «виявлення первинного дорефлексивного моменту будь-якого досвіду» [Богачов, 2006: с. 222]. Тут несподівано на перший план знову виходить «ранній» Гайдегер. А філософська герменевтика постає як розвиток інтенцій §32 «Буття і часу».

З одного боку, «герменевтичне» тлумачення Гайдегерового мислення є цілком виправданим і має за собою потужну традицію (назву хоча б Жана Грондена). Але, з іншого боку, таке тлумачення бере до уваги *тільки одну із можливих ліній* розвитку Гайдегерової думки й перетворює її на центральну і ключову (всупереч інтенціям самого Гайдегера). Цей підхід до Гайдегерової філософії не враховує того динамізму, постійного самокоригування й невтомного пошуку, що їй притаманні.

Так само є певним герменевтичним насиллям тлумачити Гайдегера як ключову постать лінгвістично-прагматичного або комунікативного повороту. Так, наприклад, фундаментальну норму (*Grundnorm*) етики Апель пов'язує із «ситуацією людини» й витлумачує останню за допомоги Гайдегерового концепту «фактичності» буття-у-світі [Апель, 2009: с. 42]. Апелеве *априорі комунікативної спільноти* є певною спробою *універсалізації* Гайдегерового і Гадамерового «*априорі фактичності*» [Єрмоленко, 1999: с. 374, 379]. Апель (як і вже цитований вище Томас Ренч) намагається залучити фундаментальну онтологію Гайдегера і філософську герменевтику Гадамера до більш широкого контексту (куди увіходять і пізній Вітгенштайн, і Джон Остин, і Чарлз Морис, і Чарлз Пірс). Проте, як мені здається, філософія Гайдегера і Гадамера погано вписується у цей контекст, позаяк їхня партикулярна фактичність і контекстуальне розуміння — це саме ті інтелектуальні настанови, що увіходять у безпосередній конфлікт з ідеєю комунікативної філософії. Гайдегер намагається якомога далі *відійти* від трансценденталізму, натомість Апель хоче його в Гайдегеровому мисленні *посилити*.

Посилаючись на Гайдегерову «історично зумовлену фактичність буття-у-світі», Апель намагається доповнити її «моментом», «що належить до умов можливості нашого інтерсуб'єктивно визнаного *розрізнення між логічно контингентним та логічно необхідним*». Логічно необхідний аспект фактичності він називає «*трансцендентальною необхідністю логосу*». Якщо ми не *передпокладаємо* ці логічно-необхідні *трансцендентальні умови* в основу контингентної фактичності, то тим самим ми унеможливуємо «*домагання смислу та істинності власних висловлювань*» і обмінюємо «*уявне забуття буття* традиційної філософії на *забуття логосу*» [Апель, 2009: с. 42]. Перед нами приклад досить сильної інтерпретації, що рухається у зворотному до інтенцій автора (а саме — Гайдегера) напрямку. Виходить, що «вдосконалений» проект фундаментальної онтології — це комунікативно перетлумачений Кант із додаванням елементів герменевтики та аналітики тут-буття. Замість єдності самосвідомості постульовано

«трансцендентальний синтез опосередкованої мовою інтерпретації як єдності взаєморозуміння у комунікативній спільноті» [Апель, 2001: с. 259]. Зрозуміло, що до такого синтезу не пасує не тільки Гайдегера фактичність буття-у-світі, але й Гайдегерове тлумачення розуміння і мови. Вже у «Внесках» ми читаємо, що «мова і людина рівною мірою первинно (*gleichursprünglich*) належать до буття» [Heidegger, 1989: S. 497]. У коментарі до Гьольдерлінового гімну «Германія» Гайдегер каже, що не ми володіємо мовою, а мова править нами (*Nicht wir haben die Sprache, sondern die Sprache hat uns, im schlechten und rechten Sinne*) [Heidegger, 1999: S. 23]. Це тлумачення мови, що бере свій початок і черпає творчу силу у поетичному слові, максимально віддалене від тлумачення мови у комунікативній філософії. Мислення буття, «повернення богів» узалежнюється німецькому мовотворенню, неперекладному іншими мовами. Про яке «взаєморозуміння у комунікативній спільноті» можна тут говорити?

Нарешті, кілька слів варто сказати про внесок Гайдегера у *постметафізичне* мислення. У цьому питанні західноєвропейська і українська «герменевтичні ситуації» суттєвим чином відрізняються одна від одної. У традиції, в якій принаймні останні 200 років не існувало жодної метафізики, деструкція метафізичного мислення виглядає дещо екстравагантно. На початку 1990-х років, від часу, коли український читач відкривав для себе Гайдегера, він нічого не знав про Тому, Суареса, дуже мало знав про Аристотеля, Декарта і Канта. У такому інтелектуальному контексті деструкція метафізики виглядала досить дивно. Головні постаті метафізичного мислення вже від самого початку поставали як об'єкти критики. Це мало свої негативні наслідки для нашої традиції.

Але як можна інтерпретувати думку Гайдегера у контексті постмодерного мислення? На це запитання добре відповів Вольфганг Вельш, з яким я можу тільки погодитися. Спроби тлумачити Гайдегера як попередника постмодерну (як це роблять, наприклад, Джанні Ваттимо і Річард Палмер) приречені на невдачу. Це стає очевидним, якщо виходити з тези, що *постмодерн* позначений передусім *недовірою до метанаративів* [Ліотар, 2000: с. 72]. Гайдегер же, хоча й шукає «інше начало» мислення, хоча й піддає деструкції метафізичну традицію, але все ще зберігає відданість ідеям цілісності й тотальності. Його проєкт іншого начала безперечно слід вважати *метанаративом*. «Насправді Гайдегер, якщо придивитися уважніше, все розуміє явно в одиниці. Він зводить сучасність до *одного* поняття — до техніки, він говорить про *певний* стрибок, про *певну* подію, про *єдиного* Бога» [Вельш, 2004: с. 185]. Гайдегерові «інше мислення» тільки позірно здається цілковито іншим, а насправді повністю виходить із метафізичних засновків цілісності й тотальності. Отже, тлумачення Гайдегерового мислення у контексті постмодерної філософії радше веде до непорозумінь і двозначностей, ніж дає змогу адекватно зрозуміти це мислення. Тільки

якщо занадто «вільно» інтерпретувати як Гайдегера, так і філософію пост-модерну (аж до втрати її головних ідей і позиції), можна отримати щось на кшталт віддалених аналогій або порівнянь.

Суб'єкт, *Dasein* і буття: контрінтерпретація Гайдегерового мислення

На мою думку, більш продуктивним має стати підхід, що враховує розвиток і реалізацію іманентних інтенцій Гайдегерової філософії. Лекції початку 1920-х років інспіровані бажанням розвинути й удосконалити феноменологічний метод, що його розробляв Едмунд Гусерль. Передусім під Гайдегерову критику підпадають «принцип принципів» Гусерлевої філософії (сформульований у §24 «Ідеї чистої феноменології») і Гусерлеве поняття трансцендентального *Я*. На думку Гайдегера, вимога спиратися на первинний досвід не може бути виконана в рамках *теорії свідомості*. Гайдегер приймає ідею первинного досвіду як нормативного джерела пізнання, але заперечує зв'язок цього досвіду із принципом суб'єктивності. Замість Гусерлевого трансцендентального *Я* постає поняття фактичного досвіду життя (*faktische Lebenserfahrung*) [Heidegger, 1995: S. 8], зрозумілого не в епістемологічному, а в *конкретно-історичному* контексті [Heidegger, 1995: S. 9]. Уже в лекціях зимового семестру 1920/1921 років («Вступ до феноменології релігії») поряд із терміном «фактичне життя» синонімічно вживано такі поняття, як *das faktische Dasein* і *das lebendige Dasein* [Heidegger, 1995: S. 53–54]. Первинний і визначальний досвід фактичного життя зрозуміло як *дотеоретичний* досвід і витлумачено як *нормативне джерело* (джерело значущості) будь-якої *теоретичної концептуалізації*. Але це означає, що ми цей дотеоретичний досвід навантажуюмо теоретичними значеннями і, врешті-решт, *передаємо дотеоретичному досвіду всі теоретичні повноваження трансцендентальної суб'єктивності*.

Таке розуміння породжує кілька серйозних проблем. Як дотеоретичний досвід може бути «правовим джерелом» теорії? Адже цей досвід є конкретно-історичним, а, отже, контингентним і партикулярним. Чи не означає така позиція, що ми *рівень значущості хочемо пояснити в термінах історичного походження*? І як тепер розуміти саму нормативність? Якщо вже не йдеться про нормативну діяльність трансцендентального *Я*, то що тоді надає концептуальним схемам їхнього значення? Той, хто прагне витлумачувати первинний досвід конкретно-історично, не змушений *пов'язувати первинність і нормативність з історичним передуманням у часі*.

У «Вступі до феноменології релігії» парадигматичним прикладом первинного досвіду обрано описану у Павлових посланнях (зокрема, у Посланні до солунян) ранньохристиянську фактичність, орієнтовану на «*кайрологічний*» характер часу. Саме цей досвід Гайдегер витлумачує як

автентичний, а пізніші концептуалізації «ранньохристиянської фактичності» у патристиці і схоластиці постають як *історія спотворення* цього первинного автентичного досвіду. У такому разі шлях до виявлення власного значення понять можливий лише як потрапляння у цей автентичний досвід. Цей шлях на методологічному рівні отримує форму *феноменологічної* або *герменевтичної деструкції*. На шляху деструкції ми отримуємо доступ до автентичного досвіду, щоб здійснити немовби другу спробу його концептуалізації, на цей раз неспотвореної та адекватної.

У зимовому семестрі 1921/1922 років Гайдегер обирає інший парадигматичний приклад первинного досвіду — філософію Аристотеля. Тільки тепер він застосовує метод феноменологічної деструкції до головних засад Стагіритового мислення. Спотворення автентичного досвіду вже відбулося у самого Аристотеля, в його вченні про першість теорії. Тому негативне тлумачення традиції тільки посилюється: Стагіритова думка є вже не прикладом первинної неспотвореної фактичності (як у Павла), а являє собою ранню стадію відпадиння й спотворення. Проте ця думка ще дуже близька до першоджерельної «справжності», що містить у собі визначальні ознаки автентичності. Деструкція дає змогу так прочитати тексти Стагірита, щоб виявити в них автентичне досвідне ядро. Головним орієнтиром тут є Аристотелеве поняття практичного знання, *phronêsis*. Таке знання співчасове життю у його бутті, в «поводженні» з речами світу [Хайдеггер, 2012: с. 130]. Тим самим постулюється *первинність практичного знання* і залежність теоретичної настанови (з її споглядально-об'єктивувальним характером) від життєвих контекстів праксису.

Саме феноменологічне тлумачення Аристотеля, зокрема так званий *Natorp-Bericht*, дослідники вважають першим ескізом тієї філософії, що пізніше була викладена у «Бутті і часі». Тут вже з'являються головні категорії (так, їх ще названо «категоріями!») майбутнього трактату: турбота, світ, падіння тощо. Поряд із цим у лекціях 1921/1922 років зіштовхуються персоналістична мова Павла та філософський дискурс Аристотеля, кайрологія ранньохристиянської фактичності та описативний аналіз практичного знання у Стагірита. Вже тут ця зустріч закладає майбутні протиріччя «Буття і часу».

Падіння у традицію (у низку невласливих інтерпретацій) отримує персоналістичні риси особистої долі окремої людини, що відпадає від «справжнього», «власного», «автентичного» життя і перебуває у модусі посередності (*Durchschnittlichkeit*) та публічності (*das «Man»*). Тоді «фактичне життя окремої людини» проживається «ніким» (*Niemand*) і занурене у «невласну» (*uneigentlich*) традицію і звичку [Хайдеггер, 2012: с. 70—71]. Це поєднання двох різних мисленневих ліній відбувається на тлі методологічного синтезу: поєднання *феноменології та герменевтики*. Чому герменевтика має бути феноменологічною? Герменевтика є феноменологічною

тому, що фактичне життя у своїх онтологічних модусах *убачається як феномен*. Але воно спочатку не дається у філософії Стагірита у своїй *справжній* фактичності. Тому й необхідна феноменологічна деструкція. Бо первинна даність існує у невластивий спосіб. Первинний досвід слід здобути, отримати завдяки методичному зусиллю. *Феномен життя показує себе не так, як він власне є, не так, як він має «власним чином» перебувати*. Показування і *приховування* утворюють парадоксальну єдність. Сама ця прихованість пов'язана з внутрішньою тенденцією життя до падіння і розпаду. Так закладається специфічне розуміння феномена й феноменології, яке ми зустрінемо у §6—7 «Буття і часу». Але чому первинний досвід у своїй конкретно-історичній іпостасі має нормативне значення? Чому перші концептуалізації цього досвіду вже є спотворенням і відпадінням? Як контингентне (конкретно-історичний досвід) може надавати значущості універсальному (універсальній значущості понять і концептуальних схем)? На всі ці запитання Гайдегер не дає відповіді.

Та й саме поняття «фактичне життя» страждає на концептуальну невизначеність. З одного боку, Гайдегер каже про конкретне людське життя, про «завжди моє власне» життя. Але, з іншого боку, якби ми розуміли це життя як життя Петра або Марії (як життя конкретної особи), то таке розуміння не відповідало б Гайдегеровим інтенціям. Адже він намагається здійснити *категорійну* експлікацію життя, каже про фундаментальні властивості, схильності і тенденції фактичного життя. Це щось *доперсональне*, або таке, що є засадовим для особового буття. Іноді навіть виникає підозра у гіпостазуванні поняття *das faktische Leben*. Ми можемо часто зустріти такі звороти, як «життя тлумачить себе», «життя має схильність», «життя має тенденцію». Життя розуміє, тлумачить, турбується, прагне, потребує, спокушається, заспокоюється, відчужується від себе, падає, розкладається, повертається до себе тощо. Здається, що Гайдегер створює онтологію як *біографію*, як життєпис певної істоти, що втілюється у різноманітних персонажах (носіях життя, репрезентантах життя) і переживає різноманітні стадії розвитку. Мало того, що фактичне життя описано у *квазіперсоналістичних термінах*. Гайдегер до того ж буде онтологічну біографію на прихованих *нормативних засновках*, які жодним чином не пояснює і не витлумачує в рамках запропонованого нам наративу. Поняття *первинності, автентичності, справжності, власності* аж ніяк не впливають з проекту феноменологічної (фундаментальної) онтології. З контексту можна зрозуміти, що критерії первинності/автентичності/справжності/власності *містяться у самому фактичному житті*. Чим *ближче* концептуальні системи й інтерпретації *до фактичного життя*, тим більш вони автентичні і справжні. Але якщо саме фактичне життя є носієм і фундаментом нормативності, то зовсім незрозуміло, на яких підставах один досвід позначено як первинний, а інший досвід описано як вторинний і спотворений.

У 13-годинному курсі літнього семестру 1923 року «Онтологія (герменевтика фактичності)» Гайдегер вперше намагається поєднати ці різні лінії мислення. Онтологія тут постає не як традиційне вчення про суще як таке і не як теорія предметності. Обидві версії традиційної онтології (як в антично-середньовічній, так і в модерній іпостасях) унеможливають доступ до тут-буття (*Dasein*), до сущого, що є вирішальним для філософської проблематики [Heidegger, 1988: S. 3]. Тільки тепер, 1923 року, поняття *Dasein* остаточно перетворюється на технічний термін і вбирає у себе всі «фактично-життєві» конотації ранніх лекцій [Kisiel, 1995: p. 493]. Також набувають більшої концептуальної визначеності як поняття *фактичності*, так і поняття *герменевтики*. Фактичність позначає буттєвий характер «нашого» «власного» тут-буття, його унікальність (*Jeweiligkeit*) [Heidegger, 1988: S. 7]. А герменевтику витлумачено як повідомлення про певну єдність події. Її завдання є водночас діагностичним і терапевтичним: виявити відчуженість тут-буття від самого себе й відкрити йому доступ до його *власного* буттєвого характеру [Heidegger, 1988: S. 14–15]. При цьому сама герменевтика є частиною нової онтології, позаяк тлумачення й розуміння розглянуто як способи буття *Dasein*. Найбільш властива можливість «себе самого» (тут-буття, фактичності) отримує назву «*екзистенція*». Герменевтика має вивести *Dasein* з відчуженості й відкрити йому доступ до екзистенції, що потлумачено виразним чином *нормативістично*.

Йдеться про нову філософію, що має служити не «публічності», а конкретній фактичності. Гайдегер підкреслює, що шукана конкретна фактичність не визначається через ідею *Я* та особи. Так само і поняття самості не походить з якоїсь егології (*ist nicht «ichlichen» Ursprung*) [Heidegger, 1988: S. 29]. Але як пов'язати *неперсональність* тут-буття з його унікальністю? Підкреслюваній унікальності *Dasein* постійно загрожує публічність анонімності (*das Man*) й балачок (*Gerede*). Цю небезпеку описано як специфічну долю фактичності. Філософська традиція схоластики й Модерну постає тут як специфічний прояв балачок, як історія відчуження від власного буття. У зв'язку із цим Гайдегер уводить у гру метод феноменологічної деструкції, повторюючи головні тези лекцій 1921/22 років.

Програму Гайдегера, як вона викладена у «Герменевтиці фактичності», можна уявити у загальних рисах так: опитування тут-буття у його «тут» і «сьогодні» відкриває вимір публічності як сукупності певного типу (само) тлумачень *Dasein*. Ці типи тлумачень в їхніх головних формах і в їхній історичній тяглоті постають як *традиція*. Повернення тут-буття до самого себе, подолання відчуження стане можливим тільки тоді, коли буде відкритий інший шлях, інший доступ, ніж традиційні способи тлумачення, ніж балачки публічності. А для цього треба виявити, де відбувся злам, де відбулося відпадиння від первинного досвіду. Тобто діагностика традиції має надати також і засоби терапії.

Ми бачимо, що Гайдегер обмежується описом програми нової онтології, яка має за мету відкрити доступ до власного, автентичного буття *Dasein*. Проте залишаються непроясненими найбільш фундаментальні питання: про онтологічний статус цього *Dasein* і про те, в який спосіб конкретний досвід конкретної фактичності можна витлумачувати як *нормативне джерело*, як щось справжнє й автентичне. Питання важливе з огляду на те, що у «Бутті і часі» ми знаходимо як методологічну, так і концептуальну непрозорість у підході до «зразкового сушого» (яким «обирається» тут-буття) [Баумейстер, 2012: с. 111].

Серед дослідників досі немає згоди стосовно питання: як власне розуміти Гайдегерові поняття *Dasein* у «Бутті і часі»? Чи можна вважати тут-буття індивідом, особою? Чи радше йдеться про щось універсальне? Наприклад, Джон Годжленд (*John Huageland*) уважає, що *Dasein* є прикладом загального терміна (*mass term*), подібного до таких термінів, як «*People*» або «*General Motors*» [Dreyfus, 1991: р. 14]. Тоді і «кафедра філософії» є також прикладом тут-буття, так само, як і «Київський національний університет імені Тараса Шевченка». І, дійсно, Гайдегер у середині 1930-х років буде казати про історичне *Dasein*, про *Dasein* поета або цілого народу.

Якщо ж, як це робить Дрейфус, тлумачити *Dasein* як «людське буття» (*human being*) з можливістю розрізнення «людського буття» та «*невного* людського буття» (*human being* та *a human being*), то все одно проблема не усувається, а тільки модифікується. Адже тут-буття «у відповідності до *завжди-мого* характеру цього сушого» (*gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit diese Seiendes*) має бути пов'язане з *особовим* займенником [Heidegger, 2006: S. 42]. Для Едит Штайн також очевидно, що Гайдегерові у понятті *Dasein* йдеться про людське буття (*Heidegger unter Titel Dasein das menschliche Sein fassen will*) [Stein, 2006: S. 463]. Але такі вирази, як *Sein des Daseins*, свідчать про те, що Гайдегер позначає терміном *Dasein* то саму людину, то людське буття [Stein, 2006: S. 464]. Майкл Інвуд тлумачить тут-буття схожим чином: у «Бутті і часі» «Гайдегер вживає *Dasein* для позначення людського буття (*the being of humans*) і для позначення сушого або особи, що має це буття» (*the entity or person who has this being*) [Inwood, 1999: р. 42]. Чи є *Dasein* у такому випадку чимось ізольованим, індивідуально-егоїстичним (бо йдеться про «завжди моє» тут-буття)? Майкл Інвуд відповідає: в *онтологічному* аспекті — так, а в *онтичному* аспекті — ні (*ontologically yes, ontically no*) [Inwood, 1999: р. 43]. Що ж, така інтерпретація є цілком можливою. Проте вона призводить до небезпеки тлумачити особу й індивіда як щось «онтичне». Якщо взяти, наприклад, Петра, то його особа є чимось «сущим», але його онтологічна глибина має сягати якогось надперсонального (або доперсонального) рівня. Це якась темна онтологічна основа кожної особи й кожного конкретного індивіда. Така основа по суті має персоналістичну структуру і є якимсь доперсональним принципом кожної персони.

Вагання провідних гайдегерознавців відображають внутрішні протиріччя самого проекту фундаментальної онтології. Від самого початку власна філософія Гайдегера була вмотивована пошуком інтелектуальних альтернатив трансцендентальної філософії у версіях неокантіанців і Гусерля періоду «Ідей». Універсалістичним претензіям трансцендентальної суб'єктивності Гайдегер намагається протиставити конкретно-історичний досвід «фактичного життя». Але цей досвід, у свою чергу, потребував концептуалізації. Застосування феноменологічної деструкції до метафізичної традиції (від патристики і схоластики до неокантіанства) відкривало доступ до «первинного автентичного досвіду», але, з іншого боку, накладало на Гайдегера певні методологічні вимоги. Виходячи із завдань, що у зв'язку з цим постали, Гайдегер вдається до трансформації феноменологічного й трансцендентального методів. Позаяк, на його думку, ми не можемо виходити з очевидностей трансцендентальної самосвідомості, *феноменологія* потребує герменевтичного доповнення, адже фундаментальний феномен фактичного життя (в його автентичному способі існування) не даний з очевидністю. Навпаки, цей феномен існує не власним способом і тому вимагає від дослідника інтерпретативних зусиль (герменевтичних досліджень). З 1923 року місце «фактичного життя» остаточно заступає поняття «тут-буття», зрозуміле, з одного боку, як щось унікальне і «завжди моє», а з іншого боку — як щось надособистісне й надсуб'єктивне. Нова онтологія була покликана якраз уможливити доступ до такого специфічного сущого. Як стверджував сам Гайдегер, «супроводжувачем у пошуку був молодий Лютер, а зразком (*Vorbild*) — Аристотель, якого Лютер ненавидів. Поштовх завдав Кіркегор, а відкрив очі Гусерль» [Heidegger, 1988: S. 5]. У цій фразі свідомо або несвідомо поєднуються, здавалося б, неподєднані речі. Ситуація ускладнюється, коли у «Бутті і часі» здійснюється спроба концептуалізувати фундаментальні модуси буття-у-світі цього *Dasein*. Відновлення питання про буття пов'язується з аналітикою тут-буття [Heidegger, 2006: S. 7, 13] й має на меті виявлення апіорних умов можливості регіональних онтологій [Heidegger, 2006: S. 11]. Тут, у характерному трансценденталістському звороті (*eine apriorische Bedingung der Möglichkeit*) показано певний зв'язок між науками (з їхніми сферами сущого) з онтологічним запитуванням, здійснюваним «зразковим сущим» (*Dasein*). Тим самим фундаментальну онтологію слід розуміти як нову версію *трансцендентальної філософії*.

Проте дослідження «завжди мого» «конкретно-фактичного» тут-буття як «зразкового сущого», якому «йдеється про його власне буття», несподівано постає як ще одна версія метафізики. Радикальне запитування починає в'язнути в апіорних структурах «людського *Dasein*» й перетворюється на варіант *metaphysica specialis* зі своїм особливим сленгом і категорійною схематикою. Гайдегер поступово це усвідомлює і, як ми бачили

вище, вже з лекцій 1928 року намагається спочатку краще прояснити онтологічний статус *Dasein* і якомога далі відійти від будь-якої персоналістичної та антропологічної термінології. Але цей мисленневий рух поєднує у собі два несумісні моменти: спроба позбутися квазіперсоналістичної мови й висунути на передній план *надособистісні й позаантропологічні аспекти тут-буття* супроводжується намаганням якомога далі відійти від системно-теоретичної схематики й ще більше наголосити унікальність і конкретну фактичність *Dasein*.

Ці тенденції отримали своє повне вираження уже у середині 1930-х років, починаючи із «Внесків» і тлумачення гімнів Гельдерліна. Будь-яку теорію «особливого сущого» відкидають як модифікацію (нехай і оновлену) метафізичної традиції, як продовження лінії «першого начала» з його претензіями на теоретично-науковий статус, а замість цього ведуть пошук «іншого начала», торують шлях до «істини буття». Вище я показав, як сам Гайдегер трансформує поняття *Dasein* і як він намагається, попри критику проекту «Буття і часу», встановити внутрішній зв'язок між фундаментальною онтологією (що тепер розуміється як «перехідна філософія») та «мисленням буття». Але, всупереч власним головним інтенціям, Гайдегеру не тільки не вдається «подолати» суб'єктивізм і метафізику ранньої філософії, а, навпаки, суб'єктивістичні й метафізичні моменти його мислення лише посилюються.

Підготовку нового мислення витлумачено як справу обраних (буквально — «диваків», *die Seltenen*), «що мають мужність до усамітнення, щоб мислити шляхетність буття й виражати його унікальність» [Heidegger, 1989: S. 11]. Істина буття розкривається тепер не у фундаментальних способах існування *Dasein*, а в певних виняткових ситуаціях, що трапляються з нечисленними мислителями (*die Wenigen, die Seltenen, die Sucher des Seyns, die eigentlich Glaubenden, die Fragenden* тощо) [Heidegger, 1989: S. 11]. Місце екзистенціалів заступають налаштованості, настрої (*Stimmungen*). У цих настроях-налаштуваннях *Da-sein* немовби «налаштовується» на буття. «Фундаментальний настрій настроює тут-буття (*die Grundstimmung stimmt das Da-sein*) і тим самим (настроює) мислення як проект істини буття у слові і понятті. Настрій є іскрінням вібрацій буття (*die Versprühung der Erzitterung des Seyns*) як подія у *Da-sein*» [Heidegger, 1989: S. 21].

Виняткова роль тут належить поезії й видатним поетам. Оскільки поет установлює те, що не минає, він є фундатором буття (*der Dichter ist der Begründer des Seyns*). «Через те, що знаки богів завдяки поетам немовби вмуровуються у фундаментальну стіну народної мови, в історичному тут-бутті народу утворюється буття, що утримує й зберігає заповіт і внутрішній зв'язок [із божественними настановами]» [Heidegger, 1999: S. 33].

Усамітнені «обрані» мислителі і поети намагаються дати слово буттю, що мислиться тепер ще більш *нормативістично*, ніж у «Бутті і часі». Така

нормативність проступає навіть у німецькому *Ereignis*. Це слово натякає радше не на дію (по-*дію*), а на ставання власним, справжнім, автентичним (*Er-eignis, eigentlich*) і придатним до чогось (*ereignen sich — eignen sich*, тут і властивість — *Eigenschaft*, і власність — *Eigentum*).

Тільки обрані спроможні прислухатися до буття, наближати нове мислення й започатковувати буттєву історію. Міфічний зміст обернений тут у метафізичну форму (*тотально-голістичне мислення єдиного проекту*). Нове мислення уважне до шпарини буття і «вкладає власне казання про буття в мову як оселю екзистенції»; «буття, висвітлюючи себе (*sich lichtend*), виражається в слові» [Heidegger, 1976: S. 361]. «Тим самим мова сама сходить до просвіту буття. І тільки так вона є у той таємничий спосіб, що, проте, завжди нами править» [Хайдеггер, 1993: с. 219].

Як ми бачимо, з перших оригінальних спроб аж до пізніх форм власної філософії Гайдеггер намагається поєднати інтелектуальні сюжети, що постійно (хоча на різних стадіях по-різному) виявляють свою принципову несумісність. Не тільки проект, викладений у «Бутті і часі», але й різноманітні проекти, створені після «повороту», можна назвати «провалом», позаяк Гайдеггеру так і не вдалося позбавитися суб'єктивізму і метафізичного тла власного мислення. Від самого початку на його філософському шляху були протиріччя та апорії, які йому не тільки не вдалося подолати, але які, навпаки, тільки посилювалися у його пізніших творах. Але спробуймо сприймати слово «провал» у тому загадковому значенні, яке йому приписував Гайдеггер у «Листі про гуманізм». І якщо Гайдеггеровому мисленню дійсно «пощастило» з провалом [Heidegger, 1976: S. 343; Хайдеггер, 1993: с. 209], то який же подарунок це мислення отримало від буття? Нехай вдумливий читач Гайдеггерових творів сам силкується пошукати відповідь на це запитання...

ДЖЕРЕЛА

- Апель К.-О. Дискурс і відповідальність. — К.: Дух і літера, 2009. — 430 с.
- Апель К.-О. Трансформація філософії. — М.: Логос, 2001. — 344 с.
- Баумейстер А. Джерела і приховані мотиви фундаментальної онтології // *Sententiae*. — 2012. — Т.ХХVII (№ 2). — С. 110 — 123.
- Богачов А. Досвід і сенс. — К.: Дух і літера, 2011. — 336 с.
- Богачов А. Філософська герменевтика. — К.: Курс, 2006. — 406 с.
- Вельш В. Наш постмодерний модерн. — К.: Альтерпрес, 2004. — 328 с.
- Гадамер Г.-Г. Пути Хайдеггера: дослідження позднього творчства. — Минск: Пропилеи, 2007. — 239 с.
- Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999. — 488 с.
- Ліотар Ж.-Ф. Постмодерністська ситуація // Після філософії: кінець чи трансформація? — К.: Четверта хвиля, 2000. — С. 71 — 90.

- Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія. — К.: Дух і літера, 2010. — 348 с.
- Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
- Хайдеггер М. Разговоры на проселочной дороге. — М.: Высшая школа, 1991. — 192 с.
- Хайдеггер М. Феноменологическая интерпретация Аристотеля (экспозиция герменевтической ситуации). — СПб.: Гуманитарная Академия, 2012. — 224 с.
- Dreyfus L. Hubert. Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division I. — Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991. — 370 p.
- Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis); [Hrsg. Friedrich-Wilhelm Hermann] // Gesamtausgabe / Martin Heidegger. — Bd.65. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. — 513 S.
- Heidegger M. Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»; [Hrsg. Susanne Ziegler] // Gesamtausgabe / Martin Heidegger. — Bd.39. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999 (3-те видання; 1-ше видання — 1980). — 296 S.
- Heidegger M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz; [Hrsg. Klaus Held] // Gesamtausgabe / Martin Heidegger. — Bd.26. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. — 291 S.
- Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität); [Hrsg. Käte Bröcker-Oltmanns] // Gesamtausgabe / Martin Heidegger. — Bd.63. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. — 116 S.
- Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens; [Hrsg. Claudius Strube] // Gesamtausgabe / Martin Heidegger. — Bd.60. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. — 351 S.
- Heidegger M. Sein und Zeit. — Tübingen: Max Niemeyer, 2006 (19-те видання). — 445 S.
- Heidegger M. Wegmarken; [Hrsg. Friedrich-Wilhelm Hermann] // Gesamtausgabe / Martin Heidegger. — Bd.9. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. — 487 S.
- Inwood M. A Heidegger Dictionary. — Maiden: Blackwell, 1999. — 283 p.
- Kisiel Th. The Genesis of Heidegger's Being and Time. — Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993. — 608 p.
- Stein E. Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. — Freiburg: Herder, 2006. — 531 S.
- Thomä D. Sein und Zeit im Rückblick. Heideggers Selbstkritik // Martin Heidegger. Sein und Zeit (Hrsg. Thomas Rentsch). — Berlin: Akademie Verlag, 2001. — S. 281 — 298.

Андрій Баумейстер — кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

*Ірина
Каплан*

ЩЕ ОДИН ШАНС ДЛЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ

Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии религии XX века М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2011. — 216 с.

Доба класичної феноменології релігії, згідно з періодизацією О. Краснікова, закінчилася в 1970-ті роки. Кінець цілої доби в релігієзнавстві дав можливість переосмислити деякі методологічні питання та упорядкувати категорійний апарат. Звичайно, криза класичної феноменології релігії дала поштовх для неофеноменології на чолі з Ж. Ваарденбургом, тим самим здійснивши новий виток розвитку релігієзнавства. Але питання, перед яким були поставлені феноменологи в другій половині ХХ сторіччя, і досі періодично порушують. Це питання стосується майбутнього феноменології релігії: залишиться феноменологія релігії тільки частиною історії науки чи продовжуватиме займати почесне місце серед дисциплін релігієзнавства? Можливо, появу монографії М. Пилаєва можна співвіднести з питанням, яке вже ставили 2000 року феноменологи за результатами конференції в Цюриху: чи існує сьогодні «ще один шанс для феноменології релігії?».

Російськомовне видання головної праці Р. Отто пропонує нам переклад «Das Heilige» як «Священное» (А. Руткевич), натомість М. Пилаєв використовує переклад «Святное». І якщо в перекладі А. Руткевича центральна категорія дослідження Р. Отто та назва книги ідентичні, то при прочи-

танні рецензованої книги виникає непорозуміння. Воно пов'язане з тим, що остаточно незрозуміло, чи то А. Руткевич хибно зрозумів Р. Отто, чи то М. Пилаєв для власної зручності використовує термін «святе», коли говорить про працю Р. Отто, а термін «священне» — при зверненні до конкретної категорії, яку розробляли феноменологи. У будь-якому разі, читачеві доводиться тільки тішитися здогадками щодо відповіді, оскільки автор пояснень не дає. Але оскільки автор зовсім не приділяє уваги цій розбіжності, можна зробити припущення, що для нього це несуттєво.

Монографію поділено на два розділи. Перший з них присвячено категорії «священне» у феноменології релігії, і займає він більшу частину монографії, натомість другий, де розглянуто «священне» у філософії та теології, займає близько чверті всієї книги. Власне, цей поділ зумовлений назвою праці й покликаний звести в рамках однієї книги, за словами автора, предметні поля релігієзнавства, філософії та теології, тим самим продемонструвати на прикладі категорії «священне» суть феноменологічного методу, його межі та перспективи.

Розділ «Категорія “священне” у феноменології релігії» поділено на п'ять частин, перша з яких повністю присвячена Р. Отто та його розумінню священного. Перш за все автор дає огляд філософських витоків концепції Р. Отто і розкриває вплив на його творчість ідей І. Канта, Я. Фриза, Ф. Якобі та Фр. Шляєрмахера. Тут автор наполягає на тому, що саме за рахунок впливу трансцендентальної філософії звинувачення критиків Р. Отто в ірраціоналізмі є неспроможними, оскільки фундамент, закладений Я. Фризом, дає змогу поєднати філософію почуття та віри. М. Пилаєв детально показує спадковість і трансформацію ідей від І. Канта до Я. Фриза і від Я. Фриза до Ф. Якобі. Також підкреслюється вплив Е. Гусерля та його філософської феноменології в описовій частині категорії «священного». Особливе місце виділено впливові Фр. Шляєрмахера, не тільки і не стільки як філософа, скільки як теолога. Понад те М. Пилаєв стверджує, що в проекті догматики Фр. Шляєрмахера імпліцитно містилося «перетворення теології на релігієзнавство, а релігієзнавства — на теологію класичної феноменології релігії» [Пылаев, 2011: с. 22].

В подальшій частині першого розділу автор здійснює спробу осмислити феномен «священного» з точки зору релігієзнавства і одночасно проводить кореляцію релігієзнавчого дискурсу з феноменологічним. Аналізуючи підходи В. Вундта та Н. Сьодерблома в контексті розгляду феномену «священне», М. Пилаєв зазначає, що вказані дослідники, не застосовуючи феноменологічного підходу, все ж передбачили головні ідеї феноменології релігії і тим самим підготували ґрунт для її появи.

Автор здійснює ретроспективний аналіз феномена «священне» в класичній феноменології релігії. Починаючи розгляд нового відрізка часу, автор немовби підбиває підсумок попереднього підрозділу, описуючи

поняття *Mysterium Tremendum* і *Fascinans* у Р. Отто. Паралельно розглянуто головні ідеї праці Р. Отто «Священне» та інтерпретації його послідовників (наприклад, В. Бетке), критику сучасників (зокрема, Ф. Фейгеля, Д. Гейсера, П. Шмідта та ін.), а також думки пізніших дослідників його творчості. Автор монографії не тільки наводить приклади критики творчості Р. Отто, що, безсумнівно, допомагає краще зрозуміти досліджувану концепцію, але і вступає в полеміку з критиками його доробка. Від цього монографія отримує певний апологетичний відтінок і, разом з тим, більш повною мірою демонструє актуальні аспекти феноменологічного підходу. Найцікавішим моментом щодо «викриття» критики концепції Р. Отто є полеміка з видатним російським релігієзнавцем А.Забіяко, аргументи якого подано як методологічно необґрунтовані.

Загалом детальний розгляд критики феноменологічного доробку Р. Отто М. Пилаєвим виявляється більш ніж захистом концепції німецького мислителя — таким чином автор підштовхує до питання про статус і легітимність методів феноменології релігії в рамках релігієзнавства. У цьому контексті М. Пилаєв цілком влучно вказує на феноменологічну методологію формування концептів, які є центральними для герменевтики І. Ваха. На думку автора, потрійна схема полярних понять, яку використовує німецький релігієзнавець у своїх працях, а саме «плюралізм—монізм», «персоналізм—імперсоналізм», «далеке—близьке», має показувати загальні для всіх релігій критерії божества. А вимір релігійної свідомості, згідно з І. Вахом, потребує застосування суто феноменологічного принципу. Необхідно зауважити, що І.Вах не є в повному розумінні послідовником Р. Отто, у нього можна побачити суто гусерліанські проєкції, вплив філософської герменевтики В. Дильтая. Але в цьому саме і проявляється типова риса феноменології релігії — потяг об'єднати релігієзнавство, філософію та теологію.

Далі у тексті М. Пилаєва аналізовано доробок ще одного німецького феноменолога — Ф. Гайлера. На прикладі класифікації проявів релігії Ф. Гайлера М. Пилаєв демонструє неспроможність емпіричної феноменології релігії, екстраполює помилки цього науковця на всіх емпіричних феноменологів. Серед таких помилок у першу чергу фігурує виривання смислів із контексту, що допомагає зробити більш цілісну та універсальну класифікацію, проте позбавляє сам феномен його індивідуальності. Наприклад, знання про загальні функції культових споруд не може дати знання про сакральний простір, внутрішнє наповнення конкретної синагоги. Тобто М. Пилаєв засуджує ледь не саму ідею типології та класифікації. Якщо на ранньому етапі розвитку релігієзнавства взагалі та феноменології зокрема типологія виконує провідну функцію й допомагає будувати науку, то на період емпіричної феноменології вона себе вичерпує та призводить до кризи всієї феноменології релігії.

У такому ж критичному дусі витримано опис концепцій інших класиків феноменології релігії — Г. ван дер Леу, К. Голдамер, Г. Меншинга, які, на думку автора, зловживають теорією динамізму. Стислий огляд концепцій останніх класиків феноменології релігії — Г. Віденгрена та М. Еліаде — підводить читача до питання про можливості позаконфесійного осягнення священного.

У підрозділі «Типологія священного» подано не опис концепцій, а ілюстрації певних типів священного. Тут наведено типові предмети, уявлення і переживання священного в системах згаданих вище феноменологів. Наступний підрозділ є спробою автора, доволі цікавою та плідною, ствердити феноменологічний метод як можливий і прийнятний для сучасного дослідника, тим самим знімаючи питання про його «ненауковість» і «теологічність». М. Пилаєв пропонує «реконструювати типи релігійної інтенційності на матеріалі примітивної молитви, а також розглядати варіативність трансцендування як вираження сутності молитви» [Пылаев, 2011: с. 112].

Підсумком першого розділу книги є підрозділ, присвячений візії «священного» в період постмодерну, де розглянуто підходи таких неофеноменологів, як В. Гантке, П. Рикер, О. Больнов.

Другий розділ присвячено категорії «священне» у філософії та теології. Варто зазначити, що перший підрозділ, присвячений російській філософії, написано у співавторстві з К. Антоновим, автором монографії «Філософія релігії в російській метафізиці XIX — початку XX сторіччя». Автори демонструють ідеї видатних російських філософів: В. Соловйова, С. Трубецького, Є. Трубецького, В. Розанова, П. Флоренського, С. Франка, О. Лосева, які перегукуються, а подеколи й випереджають ідеї західних феноменологів — Р. Отто, Ф. Гайлера, Г. ван дер Леу, М. Еліаде, Е. Гусерля та ін. У тексті книги подано також і теологічну феноменологію П. Тіліха, пояснено специфіку його методології.

Особливо автор виокремлює напрямок філософської феноменології священного, до якого належать Б. Вельте, К. Гемерле, Б. Каспер, П. Гонерман та ін. Цей напрямок, інтегруючи сучасні релігієзнавчі дослідження, але прислухаючись до авторитету класиків феноменології релігії, трансформувався в сучасну філософію релігії. Спадок К. Гемерле вплинув не тільки на розвиток філософії релігії, а й на феноменологію релігії, тому автор приділяє значну частину тексту свого дослідження розгляду його концепції.

Останній підрозділ присвячено огляду сучасної західної філософії релігії, яка є спадкоємницею феноменології релігії. Автор стверджує, що «категорія “священне” продовжує відігравати одну із провідних ролей у сучасній філософії релігії, фундаментальній і систематичній теології» [Пылаев, 2011: с. 178]. Одним із видатних дослідників «священного» є також Р. Шеффлер, який зробив суттєвий внесок у дослідження теорії М. Еліаде. А. Гальдер через аналіз природи апіорності та апостеріорності

сприйняття святого доходить цікавого висновку, що «Священне саме по собі має власну природу» [Пылаев, 2011: с. 182]. Ще один філософ — Л. Венцлер — намагається описати ноематичний комплекс феномена співбуття. Цікавий варіант на тему семантики «священного» і проблему перекладу можна знайти у Ж. Грайша. Х. Адріансе займається проблемами образу священного в мисленні. Незважаючи на розмаїття предметного поля, всіх цих дослідників об'єднує прагнення осмислити священне в контексті філософії К. Гемерле.

Здається, що книга є апологетичною щодо феноменології «Святого» («священного»), а тому відповідь на питання «Чи є у феноменології релігії майбутнє?» має бути однозначно ствердною. Але перш ніж давати підсумкову відповідь, слід звернути увагу на одну цікаву статтю М. Пилаєва, яка була надрукована в збірнику матеріалів Міжнародної зимової релігієзнавчої школи «Феноменологія релігії: між сакральним та профанним». Стаття завершує збірник і має дуже символічну назву: «Чи є майбутнє у феноменології релігії?» Головна інтрига полягає в тому, що, вочевидь, М. Пилаєв готував цю статтю, вже завершивши роботу над монографією. Тому відповідь на питання, винесене в назву статті, можна вважати результатом багаторічної праці. І відповідь на питання про можливе майбутнє феноменології релігії відверто негативна. Навіть більше, автор вважає, що феноменологія релігії, намагаючись поєднати в собі релігієзнавство, філософію та теологію задля подолання їхніх внутрішніх обмежень у дослідженні священного, врешті-решт залишається на узбіччі всіх абсорбованих нею дисциплін. Філософія, теологія та релігієзнавство не можуть насправді вийти за власні рамки в дослідженні священного, залишаючись при цьому в науковому дискурсі. Так само не змогли вони поєднатись у феноменології релігії: наприклад, жодна з дисциплін не бачить власного спадку у праці Р. Отто «Священне». Р. Отто був теологом, але теологічною працею книгу «Священне» назвати важко, оскільки він абсолютизує розуміння священного, тим самим виносить священне за рамки християнства. Також працю «Священне» визнано класикою релігієзнавства, але фактично в ній майже не застосовано релігієзнавчу методологію, а фактаж з історії релігії використано як ілюстрацію. У своїй праці Р. Отто не досліджує священне в тому значенні, як це розуміють у науці, навпаки, він немовби запрошує приєднатися до переживання релігійного досвіду, до свідчення про нього. Р. Отто вибудовує власну конструкцію ноєми священного, логічно обґрунтовує її, але його предмет не дає йому змоги примкнути до філософів. У висновках до статті М. Пилаєв пише, що будь-яка філософія релігії, як і феноменологія релігії, не є релігієзнавчою дисципліною [Феноменология религии, 2011: с. 170], тобто релігієзнавцям потрібно уникати їхнього впливу. Таке побажання та настрої статті взагалі нібито говорить про те, що бажано залишити феноменологію релігії як історичну добу

релігієзнавства, теології та філософії. Але залишається незрозумілим, чи, на думку автора статті, була феноменологія релігії частиною історії релігієзнавства, теології та філософії? Проте більш цікавим питанням є питання про те, як пов'язаний такий висновок із розділом у монографії М. Пилаєва, де він намагається продемонструвати перспективи феноменології в релігієзнавстві. Все це примушує уважніше придивитися до тексту, в якому сам М. Пилаєв уникає однозначної відповіді на питання про майбутнє феноменології, але підводить читача до певних висновків, застосовуючи феноменологічний метод на практиці.

Мабуть, найціннішою частиною для сучасної феноменології релігії є підрозділ, присвячений спробі автора ствердити феноменологічний метод як можливий та прийнятний для сучасного дослідника на прикладі примітивної молитви. Як методологічну базу М. Пилаєв використовує теорію релігійного акту і корелятивного йому предмета М. Шелера, концепцію примітивної молитви Ф. Гайлера, а також частково феноменологічну установку Р. Отто [Пылаев, 2011: с. 112]. Як об'єкт обрано молитву з Гомерового епосу, темпоральну теорію свідомості Шрі Ауробіндо та концепцію давньоєгипетської імпліцитної теології. Як завдання М. Пилаєв ставить реконструкцію типів релігійної інтенційності на матеріалі примітивної молитви, а також розгляд варіативності трансцендування як вираження сутності молитви. І для реалізації обраних завдань автор не просто використовує надбання класичної феноменології релігії, але й імітує загальний стиль феноменологів. Так, детально розбираючи молитви з «Іліади» та «Одисеї» й паралельно погоджуючись або полемізуючи з баченням примітивної молитви Ф. Гайлера, М. Пилаєв врешті-решт пропонує власне розуміння структури молитви, ґрунтоване на теорії молитви св. Ігнатія Брянчанінова. Останнього аж ніяк не можна назвати носієм так званої примітивної свідомості, тож і молитва його примітивною бути не може. Тут читач може відчутти легке дежавю, бо подібне жонглювання історичним матеріалом можна зустріти, наприклад у М. Еліаде. Проте на цьому відчуття дежавю не закінчується, а лише посилюється, оскільки висновки М. Пилаєва загалом дуже влучні, як у більшості феноменологів. Для опису нумінозної інтенційності свідомості він пропонує таку структуру: по-перше, безкорислива подяка Богу; по-друге, сповідь гріхів та каяття; по-третє, прохання.

Далі М. Пилаєв розглядає єгипетську імпліцитну теологію і намагається знайти в ній особливу варіацію трансцендування. Власне молитви там він не знаходить, проте певні аспекти діяльності людини дуже нагадують уже окреслену структуру: це культова діяльність, космічна та мовна. Але наскільки коректно, досліджуючи інтенційність свідомості, спрямованої на молитву, як ілюстрацію брати концепт, створений таким самим дослідником (Я. Ассманом)? Чи не перетворюється це на дослідження свідомості відомого німецького єгиптолога або, у кращому випадку, його сприйняття

свідомості стародавніх єгиптян? Так чи так, але певний варіант трансцендування тут наочний, і він дійсно може виражати сутність молитви.

Довершує низку не зовсім релевантних об'єктів дослідження темпоральна теорія свідомості Шрі Ауробіндо. Можливо, саме такі різноманітні матеріали добре ілюструють різні типи трансцендування, та все ж було б доречно дізнатися про мотиви автора при виборі ілюстрацій. Теорія свідомості Шрі Ауробіндо не дуже відрізняється від інших неоіндуїстських теорій — тут актуалізація надрозуму йогиним збігається з особливим відчуттям часу, яке об'єднує у собі профанний і сакральний час, але при цьому сповнене внутрішньої динаміки. Це діяльність свідомості людини, співвіднесена з молитвою та молитовним станом свідомості. У цьому невеликому дослідженні справді використано методи Р. Отто, М. Шелера та Ф. Гайлера, але здається, що саме вони і задають певну сумбурність викладення думки, аргументів тощо. Головну тезу цього підрозділу окреслено дуже чітко у вступі, проте чим далі, тим менше думку фокусовано на поставленому завданні. Насправді цей текст закінчується відкритим питанням, нібито автор не знає, як зробити резюме свого дослідження і натомість пропонує кожному самостійно вирішити, чи можлива в сучасному релігієзнавстві «осмислена не теологічна промова про феномен молитви поза дескриптивним підходом». Але якщо уважніше подивитись на цей текст, то можна побачити просту послідовну схему, яка дійсно наслідує феноменологію: автор обирає об'єкт, методологію, окреслює свої завдання і паралельно окреслює свою гіпотезу, яку далі ілюструє. Тобто окремого резюме текст не потребує, ілюстрації з історії релігії самі говорять за гіпотезу, відходячи від власне феноменології релігії до компаративістики. Таким чином, автор, намагаючись наслідувати класичну феноменологію, переходить у неофеноменологію релігії. М. Пилаєв на ґрунті близького і зрозумілого йому матеріалу християнства виокремлює досить універсальну схему, завдяки якій можна зрозуміти не тільки єгипетську теологію та неоіндуїзм, але й інтенційність свідомості в молитовному стані у будь-якій релігії. Такий метод не дає розуміння неоіндуїзму, проте він дає змогу глибше зрозуміти християнство та побачити схожі моменти в неоіндуїзмі. М. Пилаєв, базуючись на методах класичної феноменології, поступово переходить до герменевтики та досліджує конкретний текст, в якому зафіксовано конкретний релігійний досвід. Таким чином, автор монографії підтримує тих релігієзнавців, які вважають, що феноменологія як метод цілком прийнятна для певних досліджень, але потрібно якомога швидше відмовитись від феноменології як дисципліни. Такий підхід пояснює загалом дружнє ставлення до феноменології релігії в монографії та вороже у зазначеній статті.

Досвід праці М. Пилаєва з феноменологічним методом досить цікавий, хоча і суперечливий: текст неоднорідний, переважну частину займає

текстологічний аналіз прикладів молитов з «Іліади» та «Одисеї» та виклад гайлерівської структури молитви, які потім не стають основою для оригінальної структури молитви, яку пропонує М. Пилаєв. І тому виникає питання, навіщо приділяти так багато місця текстології. Фактично М. Пилаєв демонструє на практиці, що релігієзнавство та філософія релігії сьогодні не можуть при застосуванні феноменологічного методу уникнути залучення герменевтики.

Підсумовуючи окреслене вище, зазначимо, що рецензована монографія видатного російського дослідника феноменології релігії, автора такої праці, як «Феноменологія релігії Рудольфа Отто» та низки статей, також присвячених феноменології релігії, не просто надає ще один шанс феноменології релігії, вона подає приклад роботи з цією методологією. Особливо важливо, що ця праця неупереджено показує всі незручні моменти цієї дисципліни, що повинно допомогти сучасним дослідникам уникнути помилок. Слід зазначити, що, незважаючи на масштабний та дуже детальний історичний огляд вчень феноменологів, цю працю використувати як підручник з історії релігієзнавства було б незручно, оскільки дослідження сконцентроване навколо проблематики саме категорії «священне». Подібне використання могло б призвести до звуження феноменології релігії до однієї категорії. Проте що стосується огляду категорії, книга має насправді енциклопедичне значення.

ДЖЕРЕЛА

- Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2011. — 216 с.
- Сафронов Р.О.* [Рецензия на:] Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2011 // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. — 2012. — № 3 (41). — С. 138—143.
- Феноменологія і релігія: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2009.* — К.: Дух і літера, 2010. — 180 с.
- Феноменологія релігії: между сакральным и профанным. Материалы Международной зимней религиозно-философской школы / Науч. ред. А.В. Белокобыльский, О.С. Киселёв.* — Донецк: Донбасс, ДООО «Центр Дискавери», Центр религиозно-философских исследований ГУИиИИ, 2011. — 171 с.

Ірина Каплан — аспірант кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова (Київ). Сфера наукових інтересів — біблієзнавство, теологія, феноменологія релігії.

*Дарина
Морозова*

«ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СЛОВНИК ФІЛОСОФІЙ»: семінар-презентація 3-го тому

Наприкінці січня 2013 року у науково-видавничому об'єднанні «Дух і літера» при НаУКМА святкували народження третього тому «Європейського словника філософій». Вихід чергового тому Словника, — унікального міжнародного видання, де нестандартним чином осмислено тисячі філософських понять десятків мов світу, — як завжди, привернув увагу інтелектуальної еліти. Цього разу ті, хто не зміг долучитися до цієї події фізично, мали змогу спостерігати її трансляцію по телебаченню.

Директор видавництва і керівник проекту *Костянтин Сігов* наголосив, що вихід третього тому «Європейського словника філософій» — це свідчення того, що українська видавничо-перекладацька спільнота готова до роботи над проектами такого високого інтелектуального рівня. Доповідач нагадав, що українська команда лідирує у міжнародному проекті, випереджаючи тих, хто працює над американською, іспанською, португальською, румунською, арабською версіями Словника. Це є заслугою представників багатьох наукових та освітніх закладів Києва, Одеси, Вінниці, Донецька, Львова тощо, які долучилися до участі у проекті. Обговорюючи принади нового тому українського видання, К. Сігов звернув увагу на вставку О. Панича до статті «Натура», що суттєво збагатила авторські міркування аналізом особливостей слов'янських мов, де поруч із «натурою» та «природою» жіночого роду є нейтральне поняття

«естество—ество». Низка слов'янських термінів була присутня вже у французькому оригіналі видання (завдяки статтям самого К. Сігова, А. Васильченка, Т. Голіченко, В. Омелянчика); на цю гостинність, як зауважив доповідач, українська філософія відповідає гостинністю щодо великої кількості іншомовних слів, які фігурують в українській версії Словника. Переосмислені крізь призму нашої культури, ці терміни можуть чи то вперше долучитися до українського філософського контексту, чи то набути в ньому нових обертонів.

Андрій Васильченко, автор низки статей французького видання і головний редактор українського проекту, теж звернувся до специфіки слов'янських мов у їхньому погляді на всесвіт. Якщо грецьк. *κόσμος* і лат. *mundus* вказують на упорядкування, а германські мови асоціюють всесвіт із віком людини, то слов'янські мови пов'язують всесвіт зі світлом. Хоча такої омонімії немає у грецькій мові, вона присутня у візантійському богослов'ї, де свт. Григорій Палама навчав про нестворене світло Божої благодаті. Це твердження, що Бога можна бачити в Його енергіях, у Його світлі. Ці ідеї справили великий вплив на слов'янський світ, від середньовічних авторів до Арсенія Тарковського, поезію якого зачитував Андрій. Доповідач також привернув увагу до низки інших неперекладностей, що увійшли до 3-го тому: фр. та англ. *conscience* — і свідомість, і совість, сумління; *common sense* — не лише здоровий глузд, а й спільний сенс, і спільне чуття. Навіть граматичні категорії аж ніяк не є універсальними. Так, поняття «паронім», грецькою *πτοσις*, тобто «падіння», у класичній думці асоціювали із відмінком. У результаті великої дискусії було вирішено перекласти цей термін як «словоформа». Також 3-й том подає цілу колекцію знайомих і незнайомих українцям почуттів. Знайоме нам слово «ностальгія» є неологізмом, утвореним за аналогією до слів типу «невралгія»; інші відтінки мають німецьке слово *Sehnsucht*, португальське *saudade*, румунське слово *dor*. Обговорення таких термінів дає нам змогу краще зрозуміти перекладні твори, але також розширює межі української мови.

Сергій Йосипенко, завідувач відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, поділився спостереженнями щодо ролі Словника в інтелектуальному житті нашої країни. Адже перші два його томи, зауважив доповідач, вже певний час працюють, впливають на нашу думку. С. Йосипенко критично розглянув популярну думку, нібито філософи не повинні надто розмірковувати, перекладаючи, бо цим вони виявляють свою залежність від інших; їхнє філософування має бути цілком самобутнім. Ця претензія на безпосереднє схоплення об'єкта містить дві небезпечні ілюзії: по-перше, ілюзію, що філософ не залежить від інших, по-друге, ілюзію про філософію як науку наук, на відміну від перекладу як суто лінгвістичної справи. Філософа належить розглядати як творця, а не як перекладача; переклади належить вважати науковими

здобутками. Відтак, статус філософського перекладу належить вивести з манівців. Звісно, ніхто не виключає необхідності читати класиків, але ж вони далеко не завжди доступні у добрих перекладах. Це вже вказує на необхідність уваги до інших мов, і Словник легітимує таку лінгвістичну свідомість. Він прищеплює розуміння, що філософ не схоплює предмет безпосередньо. Йому потрібне слово — слово, що завжди належить до конкретної мови. Це стає дуже наочним під час перекладу. «Чи є переклад способом філософування?» — запитує С. Йосипенко і дає ствердну відповідь. Філософія не може вивищуватися над лінгвістикою хоча б тому, що мова не є чимось зовнішнім щодо мислення. Філософ не може споживати готовий продукт лінгвістів. Вже Сократ доводив, що пошук слів є важливим способом філософування. Словник зробив цей спосіб філософування очевидним. Зазвичай видавництва хочуть бачити готовий продукт — без коментарів, і готову філософську термінологію — без міркувань. Натомість Словник демонструє, що «чорна робота» перекладачів та їхні коментарі мають самостійну цінність.

Костянтин Сігов зауважив, що Словник показує, наскільки різнобарвною є оця «чорна робота».

Олексій Панич, професор філософії Донецького національного університету, один з найактивніших перекладачів та редакторів проекту, порушив «вибухонебезпечну тему»: філософія «Словника філософій». Доповідач почав із важливого застереження, що Словник не треба сприймати як метафілософію чи метадискурс європейських дискурсів. Роль проекту він розглядає за допомоги методу триангуляції, у потрійній системі координат: етика — епістемологія — комунікативна філософія. Етичний вимір Панич ввів своєрідним коаном: «— Чому добро завжди перемагає? — Бо кожний переможець оголошує, що добро було на його боці». Цей жарт тільки видається цинічним: насправді йдеться про те, що жодний злочинець не може зовсім без добра. Зло виникає тому, що ми не здатні домовитись, що таке добро. Про це міркували Вітгенштайн і Бубер. Вітгенштайн велів мовчати про Бога, про добро, про красу — саме для того, щоб не повбивати один одного. Бубер теж казав про мовчання, яке єднає; але це надто перевантажене мовчання. Якщо порозумітися можна тільки мовчки, жодний словник не має сенсу. Тому пізній Вітгенштайн шукає щось поміж мовчанням і говорінням і доходить ідеї мовних ігор та мовчазного показу. Правила мовної гри впливають з неї самої. Тут важливо не лише *про що* говорять, але й *як* говорять. Але ж як домовитись представникам різних мовних ігор? Адже, як наполягав Левінас, кожен інший — це абсолютно Інший; такий погляд він вважав єдиною запорукою від «тотальності», що дорівнює війні. Кожен з нас має свій дім буття. Але переклад може бути розглянутий як взаємне, багатостороннє гостювання; водночас воно є словесним портретом мого гостя. Отже, Словник філософій — це не

спроба зробити ще одну метафілософію, висновує Панич, це радше ще один крок до порозуміння.

Костянтин Сігов зробив ремарку, що це справді європейська відповідь на холодну війну.

Викладач Київського університету ім. Тараса Шевченка, доцент *Вактанг Кебуладзе*, споглядаючи проект унезалежено, феноменологічно окреслив три рівні сприйняття Словника: рівень пересічного інтелектуального читача (бо інші такими виданнями не цікавляться), рівень перекладача, рівень філософа. На першому рівні Словник сприймають як сучасний цікавий гіпертекст. Його структура та стиль викладу чудово відповідають рухові думки — не лінійному, а стрибкоподібному (що його Гайдегер порівнював зі стежками). На другому рівні перекладач підходить до цього видання у пошуках розв'язання своїх практичних проблем. Але у Словнику він не знайде банальної милиці, якоїсь однозначної відповіді; радше тут на нього чекають виклики, які допоможуть йому, правильно осягнувши проблемні вузли, творчо відповісти на свої запитання. На третьому рівні Словник опиняється у центрі філософських дискусій. Це знов актуалізує класичне питання про опосередкованість мислення мовою. Чи існує домовний, допредикативний досвід? Якщо ні, то про яку мову йдеться? Чи можлива універсальна мова, універсальна граматики, про яку мріяв Гусерль? Від цих мрій відмовилася наступна генерація мислителів — Гайдегер, Вітгенштайн, Сепіро-Ворф, запровадивши лінгвістичний поворот, що виходить з аксіоми про множинність та несумісність мов. Але згодом відбувся новий поворот — Хомські розпочав нові пошуки універсальної граматики, вже на іншому рівні та на психологічних засадах. У цьому контексті ми бачимо, як Словник філософій торує свій власний шлях, демонструючи нові пошуки порозуміння між різними мовами.

Редактор Словника та консультант з давніх мов *Юрій Вестель* на прикладі слова «подія» показав, як біблійні контексти можуть збагатити філософське осмислення деяких термінів. Він побіжно розглянув головну словотворчу ідею, або «етимологічну логіку» цього слова в мовах українській, російській, латинській, англійській, французькій та італійській (*podia, событие, eventum, factus, event, événement, avvenimento, evento*). Ця ідея полягає у *виході за межі самого себе* і тим самим *породженні*, «заподіянні», *робленні*, *створенні* чогось іншого, якогось «результату». Головна філософська проблема поняття «подія» полягає у питанні: що є первинним або що переважає у ньому — «буття, бування» чи «смысл»? Інакше кажучи, подія — це випадок чи промисел? У біблійних мовах — давньоєврейській та давньогрецькій Нового Заповіту — немає іменника, який достатньо відповідав би філософському поняттю «подія», хоча все мислення давніх євреїв було просякнуте історичністю і спрямоване на очікування вирішальної події — пришествя Месії, а новозаповітна свідомість сфор-

мована передвістям остаточного есхатологічного звершення — настання Царства Божого. Проте деякі слова, що позначають подієвість, ясно віддзеркалюють дві зазначені риси — «творчу» складову події і «смысл» у тому, що відбувається. Єврейське слово *давар* водночас означає і «слово, мова», і «річ, справа, подія», тому грецька Септуагінта і латинська Вульгата часто-густо перекладають його як «слово»: *λογος* чи *ρημα*, *verbum* там, де йдеться про подію (напр. Лк. 2: 15; Дії. 8: 21). Ця особливість вплинула на тлумачення «На початку був Логос» [Іван. 1: 1] — не тільки Фаустом у Гете («Im Anfang war die Tat» — «На початку було Діло»), але й Шелінгом у його «Філософії одкровення». У грецькій подієвість виражається іменником *καιρος*, «нагода», «доленосний момент»; дієсловом *γινωμαι*, від якого «генеза» і сама назва першої книги Біблії у Септуагінті — *βιβλος γενεσεως* («Книга Буття», хоча точніше було б «Книга Походження» чи «Книга Виникнення») та дієсловами *τελειωω* і *τελεο* «доводити до кінця, до мети; звершувати; виконувати». У самій етимології цих слів злиті подієвість і смысл, бо вони походять від іменника *τελος* — «кінець, мета». Дієсловом *τελεο* в Євангелії від Івана (19: 30) позначено *звершення, здійснення* тієї самої, так довго очікуваної *події всіх подій* — смерті Сина Божого на хресті та відкуплення, звільнення людства від гріха і смерті (пер. отця Івана Хоменка): «*І, скуштувавши оцту, вимовив Ісус: “Звершилось (τετελεσται)”*; *і схиливши голову, віддав духа*».

Катерина Новикова, учений секретар ІРНС св. Фоми Аквінського, продовжила тему неперекладності сакральних текстів. Головну її причину доповідачка вбачає у фундаментальному поділі дійсності в релігії на священну і світську. Монотеїстичні релігії — юдаїзм, християнство та іслам — є релігіями книги. Їхні сакральні тексти — це Святе Письмо, формули літургії та ритуалів. Особливістю сакральних текстів є те, що вони первинно становлять мову, покликану встановлювати діалог людини з Богом і людини з людиною. Слово, невіддільне від його проголошення, має бути промовлене. Переклад несе небезпеку десакралізації та відчуження слова від мови. Розуміння текстів зумовлене пізнанням контексту, що в цьому випадку є традицією конкретної релігії. Слід «замешкати в мові», згідно з висловом Гадамера. Розуміння сакрального тексту означає певною мірою пізнання його душі, іншими словами — втаємничення; отже перекладач має бути аніматором написаного. У мові *Melanesian Pidgin English* Папуа Нової Гвінеї — культурі усної традиції — немає слова «читати». Тому «прочитай» дослівно буде — стань устами цього паперу. Цей вислів ілюструє особливість сакрального тексту, який первинно є живим словом Бога. У намаганні донести Євангелію тубільцям місіонери перекладають Агнець Божий як Божа Свинка, адже перша тварина там невідома, а другу вшановують як священну та приносять у жертву у спеціальному ритуалі. Існування певних спільних релігійних інтуїцій, підсумувала

К. Новикова, вможливує порозуміння навіть поза межами європейської цивілізації, укоріненої в християнстві. Можливість перекладу полягає в умінні прочитувати символи, що виходять за межі конкретних культурних контекстів і релігійних традицій та угрунтовують слова і поняття.

Дарина Морозова, редактор Словника та автор оригінальної словникової статті, нагадала, що мова — це передусім не *що*, а *як*, не стільки набір слів, скільки певний спосіб їх поєднання, структура, яка є структурою світу для її носіїв. Доповідачка висвітлила структурний паралелізм між двома мовами — грецькою і слов'янською, а саме притаманну їм схильність до мислення *складними* чи *багатокореновими* словами. Хоча такі слова існують у всіх мовах, у грецькій вони особливо численні, важливі та важко перекладні. Такі засадничі категорії грецької філософії та богослов'я, як *калокагатія* (принцип єдності добра та краси), *філокалія* (чеснота як любов до краси), *софросине* (слов. *ціломудріє*, цілісний погляд на себе та на світ) і безліч інших, просто неможливо адекватно відтворити сучасними мовами, що змушені розривати їхню внутрішню логіку. Схильність до складного словотворення та мислення багатокореновими словами, запозичена нами у греків за доби християнізації слов'ян, стала важливим формотворчим чинником для всіх південно- та східнослов'янських культур. Проте у період усталення модерних літературних мов ці давні «незшиті хітони» здалися недоречними та були витіснені за рамки літературної норми, — в українській мові, можливо, більш, ніж будь-де. Гострий брак багатокоренових слів, поруч із браком дієприкметників, на думку Д. Морозової, значно ускладнює переклад сучасною українською мовою не лише грецької класики, а й навіть власних старослов'янських пам'яток. Цей брак відчутно й у філософському та богословському мисленні. Висловивши надію, що сьогодні — зокрема, завдяки «Європейському словникові філософій» — ми спостерігаємо етап нового бурхливого мовотворення, доповідачка закликала колег сміливіше залучати потенції нашої «дофілософської мови» до створення власне філософської термінології.

Наталія Вяткіна, співробітниця Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди, поділилася враженнями щодо ролі Словника філософій в українському інтелектуальному середовищі. Найкращим прикладом дії цього проекту є, власне, та група інтелектуалів, яка ним займається. За спостереженнями доповідачки, Словник успішно згуртував фахівців із різних регіонів України та з різних сфер знання, перетворивши їх на справжню команду, що має власний своєрідний стиль мислення у межах певної спільної мовної гри, яка сполучає низку дуже розмаїтих мов та підходів. Отже, робота над Словником є практикою, що формує потужну школу.

Учасники семінару згадували також про плідні дискусії між філософами й філологами, що займаються літературним редагуванням тексту. Тож К. Сігов подякував цим важливим членам видавничої команди, які,

дещо обмежуючи політ думки філософів, намагаються скеровувати їхню мовотворчу уяву у згоді з внутрішньою логікою української мови. Своєю чергою, *Леся Лисенко*, головний літературний редактор проекту, висловила щире захоплення від участі в цій справі, що надихає та інтелектуально збагачує.

Присутні молоді науковці — *Віталій Туренко*, *Антон Дробович*, *Володимир Волковський* та ін. — засвідчили, що ознайомлення з «Європейським словником філософій» справило на них великий вплив і допомогло визначити напрямок власних досліджень. Це підтверджує спостереження С. Йосипенка, що перші томи Словника насправді *працюють* в українському інтелектуальному співтоваристві (а не просто прикрашають полиці). Тому, зростаючи, наче снігова грудка, спільнота науковців, причетних до Словника, дедалі помітніше перетворює видавничий процес на інтелектуальну практику, що формує нові обрії вітчизняної гуманітаристики.

Abstracts

Andrii Baumeister

Ontology and the principle of subjectivity: an attempt of contr-interpretation of Heidegger's philosophy

The article analyzes current interpretations of Heidegger's thought in the Ukrainian philosophical tradition. The author tries to prove that interpretations of Heidegger's thinking from positions of communicative practical philosophy, a philosophical hermeneutic and a postmodernism comprise essential shortcomings, and sometimes directly contradict Heidegger's intentions. The author of article offers own interpretation of Heidegger's philosophy which he calls counter-interpretation. This counter-interpretation takes into account constant intentions of Heidegger's philosophical searches in their dynamics and internal intensity.

Keywords: fundamental ontology, Dasein, subjectivity, primary experience, authentic being, event, communicative practical philosophy, philosophical hermeneutic

Yevhen Bystrytsky

Identity, community, and political judgment

Is it possible to provide a "philosophical reduction" of extensively proliferating interpretations of the phenomenon of identity in humanities? Could the concept of ethno-cultural form of life serve as the end socio-anthropological correlate of its philosophical understanding through the notions of life-world, culture, a person of culture? Interpreting E. Ericson's, A. Sen's, K.A. Appiah's, A. Maalouf's, N. Sharansky's and some other ideas the article responds in a positive way to the raised questions. At the same time it criticizes a trend of applying cosmopolitan view on the globalization process (A. Sen, J. Habermas) to analysis of the "end grounds" of the identity.

The author refers to deliberated hermeneutical study of the "communitas" (Lat.) done by R. Esposito to join his conclusion on "no-thingness" of the "essence" or "communality" of community as identity of a collective subject. Using generalizations of B. Anderson as to "emagined nations" the author develops the view on identity as a way of being in terms of being-possibility, as well as through M. Heidegger's concept of ontological difference. Methodologically, such an approach can help to criticize various forms of reificationistic approaches in political judgments and in everyday life, i.e., under discriminating interpretations of identity through indication of the "negative features of national character", biased reduction of communities and individuals to their bio-anthropological characteristics, etc.

Keywords: identity, life-world, political judgment, cosmopolitanism, community, reification, being-possibility

Florent Guénard

Philosophy and policy in political philosophy of Vincent Descombes

There is the question which haunts philosophy: how may be philosophy correlated with policy? The answer supposes the appeal to a so-called figure of philosopher-law-maker. Thus the author dwells in succession on three points: 1) comprehension of the figure of philosopher-law-maker in V. Descombes' political philosophy; 2) elucidation, basing on V. Descombes' directions, of the illusions generated by the above figure in the modern political thought; 3) this figure outline in Plato's and Rousseau's vision.

The analysis brings the author to elucidation of divergences between substantiation philosophies which form the policy on rational principles and decisionist philosophies according to which policy is not the cause of substantiation, thus, political philosophy has to renounce any instance of fundamental reflection.

In the author's opinion it is necessary to revise interpretations of Platonism and Rousseauism to understand the interrelation between the appearance of autonomous will or "ability to formulate" (Liotard), and a myth about the philosopher-law-maker

Keywords: political philosophy, substantiation philosophy, decisionist philosophy, nomocratism, artificialism, subjectivism

Vincent Descombes

How to state the problems of collective identity?

Such terms as *identity* and, in particular, *collective* identity had been established in the discourse of social sciences since the 1950's in those contexts where formerly they rather had to do with *individuality*.

Reasoning upon the theoretical principles of research of collective identity, the author raises the question of conceptual content of transition from psychological lexicon of the individual to that of identity. That requires finding out the sense development of the terms *identity*, *existence* and *individual* on the common basis, as well as provides for consideration of a man both in empirical and normative sense.

When raising a problem of identity criterion for the collective wholeness, the author considers, in particular, two types of criteria: epistemological (*following which we identify an individual as himself*) and grammatical (*which defines the individual's identity to himself within the framework of his transformations*).

Proceeding from the presented analysis, the author makes a conclusion that the community based either on common characteristic, or on the fact of availability of the same thoughts, has no his own reality; instead, the community based on sharing institutions is a necessarily *real* group.

Keywords: identity of the collective wholeness, epistemological criterion, grammatical criterion

Philippe de Lara

Cornelius Castoriadis and Vincent Descombes: two concepts of political modernity

In the author's opinion Cornelius Castoriadis and Vincent Descombes propose two different concepts of political modernity. Castoriadis and Descombes are made related in

political philosophy by their insensitiveness to temptations of decisionism as well as to temptations of individualist's rationalism, i.e. to the position-of-strength policy and to position-of-morals policy.

For Castoriadis the Greek democracy is a "tragic regime" which personifies true policy. Castoriadis comprehends policy as deliberate collective activities which appear since the time when the question of law efficiency and value was raised. This precisely personifies "true policy" for him, the policy which is both creative and selfrestricted; that is why it is tragic.

For Descombes policy is the "architectonic art", that is practice which defines true place for other practices, proceeding from their significance and their function as a whole. At the same time policy is thus something restricted, that is relative.

Keywords: conditions of political judgment, social and political ontology, individual's autonomy, policy of identities, dilemma of political modernity

Myroslav Popovich

The theory of meaning: *to be or to have*

The author concentrates attention on the terms *to be* and *to have* as language phenomena and searches for such a definition which had the strict logical sense beyond the ethical and philosophical niceties. In this connection semantics of political judgments proposed by Vincent Descombes is of great interest. The appeal to semantics of *natural language* and creation of new methods of estimation and measuring for communication systems, for which cognitive estimations are not relevant, makes us to reconsider the character of notions specification in formalized systems.

Comprehension of difference between *to be* and *to have* in the context of semantics of natural language brings us to fundamental changes in *language consciousness* — the transition from active language system to *nominative* one. Formation of language ways of special imagination of *to have* in collective consciousness, which is reflected in the subject-object opposition, evidences for the essential step in development of cognitive abilities of a man compared with the situation of *to be*.

Keywords: *to be*, *to have*, semantics of natural language, language consciousness, transition from active language system to nominative

Serhii Proleev

Heterogeneity of political discourse: three main formations

Vincent Descombes' conception of political rationality is subjected to analysis and critical revision in the paper. Four methodological restrictions of Descombes' position have been distinguished: 1) subjectivization of political judgment; 2) reduction of political discourse to judgment format; 3) unaccount of supra-political nature of great social utopias (nazism, communism, liberalism); 4) idea of homogeneity of political discourse. As an antithesis, the author proposes and upholds the conception of heterogeneity of political discourse, in which he distinguishes three essentially different sense formations: theoretical, practical, and event discourses. He also point out their basic forms which are the theory, program, and cluster, respectively.

Keywords: policy rationality, will, discourse, sense heterogeneity, theory, program, cluster

Philippe Raynaud

Spirit, right and justice

The author dwells on interpretation of certain classical problems of philosophy of law in the framework Descombes' original political philosophy. Descombes proposes simultaneously to revise the definition of law and Hegelian category of *objective spirit* in new conceptual frames. This essentially changes the conventional vision of relations between *modernity* and philosophic and political legacy of *antiquity*. In general, Descombes' creative work may be comprehended as potentially "complete" practical philosophy. The understanding of modernity in this context provides for a revision of the extended vision of autonomous individual in the framework of the central paradigm of modern policy with the alternative between *social contract* and *market* inherent in it.

The author states that the strengthening of human rights logic in the sphere of law does not mean the weakening of conditions of political decisions. At the same time *market* sets in the *social* sphere, and individualistic vision of equality and *rights* is established against its background. And, at last, the "objective spirit" tends now, as never before, to modern principles of subjectivism and individualism, taking the risk of losing the objective character.

Keywords: autonomous individual, social contract, market, objective spirit

Paul Thibault

Europeans' astonishment

The author starts his reasoning from the appeal to historical tradition to which both France and Ukraine as European cultures belong each in its own way. He further analyzes the results of institutionalization which has today united in European Union 47 nations – from Lithuania to Ireland and from Switzerland to Malta. In conclusion the author makes an attempt to find out on which principles the cause of European nations integration may be continued with adaptation to new conditions.

The author believes that in the present day sense to become the European means to become the organization member. He sees the history of Europe as the history of nation formation. In the author's opinion Europe can become the political integrity, if the nations populating it will take part in the discussion of these problems together.

Keywords: theological/political, nation formation, "European concept", institutionalization, meta-national political life

Anatolii Yermolenko

Principle of objectivity and pragmatic-dialogic coherence of political statements

A principle of objectivity of social knowledge in correspondence with the paradigmatic turn in philosophy that is in the context of practical discourse is substantiated in the article. This principle is considered in interrelation with the principle of pragmatic-dialogic, discourse coherence of social, and, in particular, political statements. This means that the fact of consistency of one or another thesis or intention with trustworthiness of recognition of speakers as partners in discourse is inevitable for determining objectivity of social statements. The agreement of the thesis or intention with the role of a partner of discourse is the last criterion for the argument significance and then a contribution to discourse, i.e. it is a principle of *discursive coherence*, or *intersubjective objectivity* of corresponding statements. This principle is simultaneously a moral principle, since the practical discourse is also ethical, moral-practical category applied to different spheres of social being.

Keywords: political statement, practical discourse, pragmatic-dialogic coherence, intersubjective objectivity