

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
“КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ”

На правах рукопису

МІНАКОВ Михайло Анатолійович

УДК 165:1(091)“18/19”

**ДОСВІД І ФІЛОСОФІЯ: ЕВОЛЮЦІЯ ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ
В ЗАХІДНІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ-ХХ СТОЛІТЬ**

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант
ЛОЙ Анатолій Миколайович,
доктор філософських наук, професор

Київ — 2007

ЗМІСТ

ВСТУП	4
РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛА І МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ	17
1.1. Місце історії поняття серед методів історико-філософського дослідження	17
1.2. Поняття досвіду як предмет історико-філософського дослідження	30
1.3. Проблеми історії поняття досвіду в історико-філософській літературі	49
1.4. Джерельна база дослідження історії поняття досвіду	55
1.5. Рамки дослідження історії поняття досвіду	57
РОЗДІЛ 2. КОНКРЕТНО-ІСТОРИЧНІ ФОРМИ ВИЯВУ ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ	60
2.1. Початок історії поняття досвіду	60
2.1.1. Передісторія поняття досвіду	60
2.1.2. Рамки історії поняття досвіду, закладені в філософіях Канта і Гегеля	81
2.1.3. Взаємодоповнюваність концепцій досвіду Канта і Гегеля	108
2.2. Межі і зміст тлумачення досвіду в неокантіанстві	110
2.2.1. Генеза неокантіанського підходу до досвіду	110
2.2.2. Поняття досвіду в марбурзькому неокантіанстві	115
2.2.3. Ціннісний горизонт досвіду в баденському неокантіанстві	129
2.2.4. Прафеномени і багатоманітність форм досвіду.	

Завершення неокантіанського проекту в філософії символічних форм	139
2.2.5. Основні риси неокантіанської топографії досвіду	149
2.3. Опис досвіду в прагматичній філософії	153
2.3.1. Прагматизм Пірса як філософія досвіду	154
2.3.2. Концепція досвіду в філософії Д'юї	171
2.3.3. Епістемологія і проблема досвіду у Квайна та Рорті	185
2.3.4. Прагматична топологія досвіду	204
2.4. Топологія досвіду й аналіз мови	208
2.4.1. Імплікації теорії досвіду у філософії ідеальної мови	210
2.4.2. Філософія повсякденної мови і проблема досвіду	234
2.4.3. Значення аналітичної філософії мови для топології досвіду	259
2.5. Самоосягнення досвіду в герменевтиці і феноменології	264
2.5.1. Концепція історичного цілісного досвіду в герменевтиці	
Дильтая	266
2.5.2. Гусерлева феноменологія досвіду	279
2.5.3. Структури життєсвітнього досвіду	297
2.5.4. Діалектика історичності і фактичності досвіду в філософії	
Гайдегера	315
2.5.5. Горизонт розуміння і відкритість досвіду у герменевтиці	
Гадамера	342
2.5.6. Герменевтична і феноменологічна топологія досвіду	349
ВИСНОВКИ	359
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖРЕЛ	368

ВСТУП

Актуальність та доцільність дослідження. Одна з найважливіших філософських проблем полягає у визначенні адекватності філософських понять тому станові справ, якого вони стосуються. Проблема адекватності поняттєвого інструментарію філософії великою мірою пов'язана з поняттям досвіду, в якому описується зв'язок між людиною і світом. В момент зміни філософської парадигми в другій половині ХХ ст. Ю. Габермас, П. Стросон, Р. Рорті та інші філософи звернулися до досвіду як до тої філософської проблеми, нова артикуляція якої стала одною з визначальних умов можливості нового способу філософування. Від теоретичного опрацювання предмету, що походить з досвіду, філософія остаточно перейшла до вивчення предмета в межах досвіду.

В історії філософії поняття досвіду тривалий час залишалося проблематичним поняттям. Чимало зусиль філософи приділяли проблемі визначення досвіду, однак і сьогодні він залишається одним з найтемніших філософських понять. Розвиток філософії значною мірою пов'язаний із засвідченням факту відповідності змін людського досвіду та філософських концепцій досвіду, тож незавершена визначеність досвіду в філософії є фактом її історії. Цей факт свідчить про необхідність і повсякчасну актуальність проблеми досвіду не тільки для теоретичної філософії, але й для історії філософії. Досвід є традиційним предметом осмислення і, одночасно, його вивчення є особливою формою філософського досвіду. Актуальність проблеми з'ясування змісту поняття досвіду в філософії виражає одне з її найважливіших завдань: зрозуміти місце людини в світі, взаємозв'язок людини із оточенням, про яке ми судимо, зокрема, в межах досвіду.

Сучасний стан філософії великою мірою було зумовлено еволюцією поняття досвіду в західній філософії ХІХ–ХХ ст. Вплив саме цієї філософської традиції, зокрема, проявився у поверненні досвідної проблематики до центру уваги історико-філософської дисципліни. Це відбувається тому, що, по-перше, проблематика досвіду посідає помітне місце серед проблем філософії. Історико-

філософське дослідження поняття досвіду відіграє важливу філософсько-методологічну роль у розв'язанні проблеми можливості вірогідного опису досвіду як такого. Досвід і його поняттєве вираження в філософії пов'язано з проблемою здатності філософії осмислити структури безпосередності й очевидності чуттєво даного та характер взаємовідношень суб'єкта і об'єкта. Проблема досвіду і пов'язані з нею питання супроводжують поступ філософії у формі питання про джерела пізнання. До того ж, проблематику досвіду пов'язано з питанням про місце людини в світі, її взаємини з середовищем, а також взаємовідношення культури і природи.

По-друге, проблема досвіду є важливою історико-філософською проблемою, через звернення до якої філософія здатна досягнути джерела і підстави способу власного мислення. Від самого початку філософського процесу філософія постійно звертається до проблеми досвіду. Вже з перших спроб створення послідовних філософських позицій досвід стає одним з найважливіших понять, спершу відіграючи роль терміну, який позначає сферу плинного і тимчасового, що обмежує вічне, а пізніше — позначаючи одне з альтернативних джерел пізнання. Сучасна філософська ситуація характеризується новим зверненням епістемології, теорії науки, аналітичної філософії мови і філософії культури до проблеми досвіду. Зважаючи на факт постійного тематизування досвідної проблематики в філософії, історія філософії стає способом реконструкції своїх минулих підходів до розв'язання цього блоку проблем і визначенням нових можливих способів їх розв'язання.

По-третє, дослідження історії поняття досвіду відіграє важливу роль у довершенні мови філософського аналізу проблем, пов'язаних із досвідом, що набув особливого значення у філософіях Канта і Гегеля, а також у філософських системах, які виникали в західній філософії в XIX–XX ст. Філософія є послідовним мисленням, для якого важливо зберігати розуміння своїх ключових понять попри вираження їх в інших мовах, інших культурних та історичних контекстах. Філософія має розуміти свою мову, і історія філософії у формі історії філософських понять відіграє роль засобу для визначення змісту поняття та його

сміслових зв'язків з іншими. Поступ філософської думки в неокантіанстві, прагматизмі, аналітичній філософії мови, феноменології і герменевтиці відбувався значною мірою завдяки продовженню аналізу досвіду в рамках, встановлених німецькою класичною філософією. Дослідження змін у тлумаченнях поняття досвіду в ХІХ–ХХ ст. веде до створення такої інтерпретаційної позиції, з якої можна побачити генезу проблем і концепцій сучасної західної філософії. Дослідження історії поняття досвіду в західній філософії ХІХ–ХХ ст. дозволяє зрозуміти мову і аналітичний інструментарій сучасних теорій досвіду, які визначають сучасні напрями філософських та наукових досліджень.

Історіографія. Актуальність питання про досвід і його опрацювання в сучасній філософії та історії філософії стала особливо помітною в наслідок філософської дискусії, розпочатої після висновку Ю. Габермаса про завершення епохи “філософії свідомості” і пов'язаних з нею проблем суб'єктивності, пізнання і досвіду [343, с. 96]. Відтоді почалася дискусія щодо статусу поняття досвіду в західній філософії в ХІХ–ХХ ст. та спроможності філософії аналізувати феномен досвіду взагалі.

Методологічне обґрунтування історико-філософського дослідження досвіду було запропоновано В. Рьодом у фундаментальній праці “Досвід і рефлексія” [491]. В цій праці запропоновано проблемативістичний підхід до опису досвіду, який засновано на положенні, що будь-яке позитивне визначення досвіду у філософії поміщує цей філософський вираз на рівень теорії досвіду; натомість історія філософії має за предмет дослідження теорії досвіду, з'ясовуючи межі та способи їхньої значущості. Тим самим історія філософії здобуває статус метатеорії досвіду, не підтримуючи якусь певну теорію досвіду як істинну, а розглядаючи її як проблему. Метатеорія досвіду зазнала розвитку в історико-філософських дослідженнях проблемативістичної школи, зокрема в працях К. Петруса [460], Й. Вольфа [562], Г. Альберта [253], Н. Авгеліса [266], Л. Данненберга [303] та інших. Дане дисертаційне дослідження бере до уваги здобутки цього підходу і пропонує шляхи подолання недоліків пролемативізму.

Окремі аспекти поняття досвіду було досліджено в працях філософів та істориків філософії, які належали до “школи історії понять”. Становлення школи історії понять відбулося в процесі створення “Історичного словника філософії” (Німеччина – Нідерланди, 1971-2002) [487], академічного довідника “Історичні основопоняття” (Німеччина – Австрія, 1972), та під час видання часопису “Архів історії поняття” (Німеччина – Франція, 1967-2005) [260]. Серед праць прибічників цієї школи слід назвати дослідження філософських понять у Г.Г. Гадамера [260; 339], Й. Ритера [487], Р. Козелека [395-397], Е. Ротгакера [500-502] та інших. Зокрема, в працях згаданих філософів було створено підстави для розрізнення між передісторією (інструментальним застосуванням) поняття досвіду та його еволюцією як самосвідомого (або саморефлексивного) поняття.

Для визначення спрямування еволюції поняття досвіду в XIX-XX ст. значну роль відіграла полеміка В.В.О. Квайна та П. Стросона, що знайшла свого вираження в працях “Дві догми емпіризму” [476] та “Межі відчуття” [539], а також інших творих. Полеміку щодо характеру взаємовідношень між досвідом, мисленням і мовою було продовжено у творах Г. Патнема [466-467], Дж. Гінтіки [365], В. Селарса [524-532], Дж. Сьорла [519-522] та інших філософів. Один з висновків цієї дискусії стосувався того, що поняття досвіду, до якого так часто звертається сучасна епістемологія та метафізика, потребує з’ясування його смислової структури, сформованої під впливом німецького ідеалізму, неокантіанства, прагматизму та інших філософських течій XIX-XX ст.

Значний вплив на визначення методу провадження дисертаційного дослідження мала історико-філософська концепція топології поняття. В працях М. Фуко [217-222], та Ж. Дельоза [69-74] топологію обґрунтовано в новітній інтерпретації топологічної логіки Аристотеля, спрямованої на утворення переконань і підтримку спілкування людей. В сучасній філософії топологія є особливою філософською стратегією, яку спрямовано на креслення “карти змісту”, тобто ідей, їхніх співвідношень, зв’язків, форми виразу і напрями розвитку їх смислових структур. Топологія є історико-філософську настановою, яка задовольняє загальним вимогам проблемативізму щодо аналізу досвіду,

відповідає засадам історії філософських понять і спроможна забезпечити дослідження еволюції поняття досвіду адекватним поняттєво-методологічним апаратом.

Першими спробами описати еволюцію філософського поняття досвіду можна вважати вже “Феноменології духу” [51; 351] та “Лекції з історії філософії” [49] Г.В.Ф. Гегеля. Цю еволюцію було розглянуто в цілісному контексті становлення свідомості та розвитку поняття філософії від витоків до філософії Абсолюту. В подальшому окремі етапи передісторії та еволюції поняття досвіду було описано в ґрунтовних історико-філософських працях В. Віндельбанда [39; 554], Е. Касирера [286; 289], О.Ф. Лосєва [119], В. Татаркевича [205], Й. Ритера [487], Е. Ротгакера [501; 502], Р. Колінза [299], К. Глой [340] та Р. Віля [550]. Окремі характеристики застосування поняття досвіду в філософії Античності та Середньовіччя знайшли свого відображення в дослідженнях Ф.А. Ланге [403], П. Наторпа [432; 434; 438; 440], В. Дильтая [78; 321], П.Д. Юркевича [248], П. Дюема [324], С.В. Пролєєва [179] та інших. Особливості розуміння досвіду в філософії Відродження і Нового часу досліджували в своїх працях Я. Буркхардт [28], Е. Касирер [96; 287], Г. Гаймзьот [361], Г.І. Челпанов [231], В.Ф. Асмус [7; 8], Л.М. Баткін [11; 12], І.С. Нарський [155; 156], П. Кінг [389; 390], П.П. Гайдєнко [47], В.І. Гусєв [61; 62], І.В. Огородник [160] та інші. Праці зазначених авторів уможливили аналіз передісторії поняття досвіду від античних до новочасних філософських позицій, контрверзу між раціоналізмом та емпіризмом, формування передумов початку еволюції поняття досвіду у філософських позиціях І. Канта і Г.В.Ф. Гегеля.

Вивчення еволюції поняття досвіду значною мірою ґрунтується на дослідженнях, в яких аналізується історія західної філософії XIX-XX ст. Так, фактичність та історичність як дві основних визначеності еволюції поняття досвіду були знайдені завдяки довгій традиції аналізу філософського доробку І. Канта і Г.В.Ф. Гегеля в працях вітчизняних (С.С. Гогоцького [55; 56], О.І. Введенського [35-37], І.І. Лапшина [110], Г.І. Челпанова [229-231], С.І. Гєссєна [53], Ф.А. Степуна [202], І.А. Ільїна [86], Г.Г. Шпєта [237-239], В.Ф. Асмуса [7],

І.С. Нарського [156], В.І. Шинкарука [233-235], Є.М. Причепія [178], П.П. Гайденко [45-47], Ю.В. Кушакова [109], М.О. Булатова [23-27] та А.М. Лоя [117]) та іноземних філософів й істориків філософії (Ф.А. Ланге [404], Е. Касирера [95-98], А. Кожева [102], М. Гайдегера [225; 226; 354; 357], Г.Г. Гадамера [337], П. Рикьора [186; 484], Д. Генриха [52; 362]). Подальші лінії історії поняття досвіду в західній філософії було розглянуто у вигляді історико-філософської топології поняття досвіду в межах неокантіанства, прагматизму, аналітичної філософії, феноменології та герменевтики. Цей розгляд відбувся з урахуванням дослідницького доробку філософів та істориків філософії, серед яких Р. Інгарден [87], П. Рикьор [186; 484], М. Фридмен [336], Й. Штольценберг [538], І. Керн [388], К.О. Апель [258; 259], С. Тулмін [542], Б. Вальденфельс [33; 34; 545; 546], Т.І. Ойзерман [161; 162], В.А. Лекторський [112; 113], Є.М. Причепій [178], В.С. Лук'янець [121], С.О. Кошарний [106], М.Д. Култаєва [108], В.Л. Чуйко [232], А.Г. Тихолаз [206], В.І. Ярошовець [250], В.А. Рижко [190], Р.В. Кобець [101], А.Л. Богачов [19] та інші. Завдяки працям зазначених авторів постала можливість розглянути еволюцію поняття досвіду як єдиний різноспрямований процес, особливості, механізм і рушійні сили якого ще слід було прояснити в нашому дослідженні.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертацію виконано на кафедрі філософії та релігієзнавства Національного університету “Кієво-Могилянська академія” у рамках комплексної теми наукових досліджень “Історія філософії в межах європейської культури”.

Об'єктом дослідження є концептуалізація поняття досвіду в історико-філософському контексті.

Предмет дисертаційного дослідження — еволюція філософського осмислення поняття досвіду в межах західної філософії ХІХ–ХХ ст.

Мета дисертаційного дослідження полягає у визначенні основних характеристик еволюції, якого зазнає поняття досвіду в західних філософських системах ХІХ–ХХ ст. Цю мету було досягнуто завдяки аналізу ключових текстів, що постали під впливом думки Канта і Гегеля і створених в межах

західної філософії XIX–XX ст., залученню широкого кола матеріалів з історії філософії та науки, а також відтворенню цілісної картини історії поняття досвіду в зазначений період. Загальну мету дослідження дисертант конкретизує в таких специфічних дослідницьких завданнях:

визначити роль та місце поняття досвіду в західній філософії XIX–XX ст.;

розробити адекватну історико-філософську концепцію дослідження еволюції поняття досвіду в західній філософії XIX–XX ст. з урахуванням сучасних підходів до аналізу становлення змісту філософських понять;

з'ясувати початок та напрями еволюції поняття досвіду в різні історико-філософські епохи;

дослідити відмінності застосування поняття досвіду у західній філософії до німецького ідеалізму та після змін у підходах до досвіду, запроповадженого І. Кантом та Г.В.Ф. Гегелем;

визначити основні напрями еволюції змісту поняття досвіду в західній філософії, закладені філософським аналізом у творах Канта і Гегеля;

проаналізувати і визначити основні методологічні положення дескрипції досвіду, розроблені в провідних напрямках західної філософської думки XIX–XX ст., зокрема в неокантіанстві, прагматизмі, аналітичній філософії мови, феноменології і герменевтиці, окресливши смислові структури поняття досвіду в цілісності його метафізичних, онтологічних та епістемологічних засад.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Специфіка теоретико-методологічного підходу дисертанта полягає в розробці інструментарію, який мав синтезувати принципи історико-філософського дослідження відповідно до особливості джерельної бази, об'єкта і предмета дослідження. Зазначений підхід відповідає сучасному стану розвитку методології гуманітарних дисциплін, зокрема розвиткові герменевтики, історії філософських понять та неопрагматичної семіотики, що дозволяє уникати опису філософського процесу в рамках лінійної моделі розвитку, пропонуючи натомість топологічний підхід, який дозволяє в історико-філософській дескрипції фіксувати багатоманітність і різновекторність еволюції змістів філософського поняття досвіду.

Сутність підходу виражено в таких теоретичних положеннях. Тема досвіду належить до числа найбільш значущих тем метафізики та онтології, а не тільки теорії пізнання, як це вважалося раніше під впливом марбурзького неокантіанства, позитивізму чи марксизму. З урахуванням цілісності метафізичної, онтологічної та епістемологічної проблематики досвіду поняття досвіду набуває універсального значення і зазнає вивчення в методологічній рефлексії різноманітних філософських дисциплін. Сучасне історико-філософське дослідження має рахуватись із цілісним поняттям досвіду в філософії ХХ століття, що характеризується домінуванням практичного начала, вагомістю прагматичного виміру, підвищеною увагою до комунікативної, мовленнєвої дії та усуненням логоцентричного суб'єкта досвіду з центру уваги філософів. Реконструкція підстав і рамок тлумачення поняття досвіду, еволюції філософського поняття досвіду є ключовою для розуміння філософського процесу, його засад і механізмів.

Історія філософських понять має відігравати важливу роль в утриманні єдності сучасних способів філософування з минулими філософськими позиціями та тлумаченнями. Історико-філософський аналіз поняття розкриває взаємодію минулих і сучасних актуальних змістів філософського поняття, визначаючи напрям його еволюції і філософії загалом. Якщо лінійна концепція досвіду в межах принципу історизму передбачала домінантність теорії щодо досвіду, то сучасна історія філософії пропонує зосереджувати увагу на історичності кожної філософської теорії, її принципову заангажованість досвідом, а також підкреслює буттєвість досвіду і його принципову відкритість до можливих інтерпретацій та деконструкцій. Тому історико-філософське дослідження поняття має провадитись як топологічний опис, який засновано на упорядкуванні даних історико-семантичного аналізу поняття і який веде до створення “карти змісту” поняття. Топологічний опис поняття досвіду розглядає змісти цього поняття у багатоманітні їх співвідношень, ієрархій, форм виразу і векторів розвитку. Тим самим, історико-філософська топологія становить альтернативу однолінійному способу опису розвитку філософії, дозволяючи зберігати впливовість знахідок

різних філософських позицій та заперечуючи їх поділ на магістральні та другорядні.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що в систематичному вигляді представлено цілісну концепцію еволюції поняття досвіду в західній філософії XIX-XX ст., яка узагальнює специфіку підходів до аналізу досвіду в філософських позиціях неокантіанства, прагматизму, аналітичної філософії мови, феноменології і герменевтики, та особливості впливу цих підходів на формування завдань сучасної епістемології, філософії мови та філософії науки.

Наукова новизна одержаних результатів конкретизується в такий спосіб:

- встановлено, що історико-філософське дослідження дозволяє концептуалізувати досвід у сукупності зв'язків теорії пізнання, метафізики й онтології, тим самим змінюючи сам спосіб філософської постановки питання про досвід, переводячи увагу від теоретичного опрацювання предмету, який походить з досвіду, до рефлексії над предметом в рамках самого досвіду;

- розроблено історико-філософську концепцію топологічного дослідження досвіду, яка враховує та узагальнює сучасні підходи до визначення напрямів еволюції змісту поняття (підходи проблемтивістичної школи, школи історії понять, сучасної епістемології та філософської топології) і дозволяє визначити смислову структуру поняття як “карту змісту” із зазначенням векторів еволюції поняття, поняттєвої границі та меж окремих поняттєвих регіонів досвіду; завдяки цьому, топологічний опис філософського поняття досвіду допускає поліваріантність історичних визначень цього поняття у єдності епістемологічного, онтологічного та метафізичного вимірів та актуальність підходів до аналізу досвіду з різних філософських позицій, заперечуючи їх поділ на центральні та другорядні;

- з'ясовано загальні тенденції в еволюції поняття досвіду в західній філософії, закладених в філософських вченнях про досвід І. Канта і Г.В.Ф. Гегеля; головними характеристиками цих тенденцій є: 1) встановлення Кантом зв'язку між питанням про адекватність філософської концептуалізації досвіду та

визначенням умов можливості і значущості досвіду взагалі, чим поклав початок розгляд досвіду у вимірі фактичності; 2) розгляд досвіду у вимірі історичності, що запропонував Гегель, закладаючи можливість герменевтики досвіду; завдяки з'ясуванню зазначених характеристик було встановлено, що епістемологічний та герменевтичний підходи визначили напрямки еволюції поняття досвіду в західній філософії XIX–XX ст.;

– встановлено відмінності застосування поняття досвіду у філософських позиціях попередників І. Канта та Г.В.Ф. Гегеля та їх наступників; зокрема доведено, що до німецького ідеалізму поняття досвіду переважно застосовувалося як інструментальне поняття для розв'язання проблем метафізики, а також як обґрунтування власних позицій раціоналістами та емпіриками в Новий час; з'ясовано, що проблематизування досвіду в німецькому ідеалізмі створило умови, за яких досвід став одним з основних понять західної філософії, що вимагало створення як теоретичних підстав для його концептуалізації, так і історико-філософської рефлексії;

– виявлено основні характеристики еволюції теоретичних підходів до аналізу досвідної проблематики в неокантіанстві, прагматизмі, аналітичній філософії мови, феноменології та герменевтиці, зокрема: 1) тлумачення змісту досвіду в термінах взаємодоповнюваності та суперечливості фактичного й історичного; 2) осмислення досвіду одночасно в межах теорії та метатеорії; 3) важливість поняття досвіду та пов'язаної з ним проблематики для забезпечення інтегративності філософського процесу попри значні методологічні розбіжності основних філософських течій Заходу в XIX–XX ст.;

– доведено, що для неокантіанства характерним було недооцінювати онтологічний вимір досвіду й аналізувати досвід у термінах фактичності, що увиразнювалися у проблематизації епістемологічної значущості досвіду для наукового мислення, та в термінах історичності, зокрема у вивченні багатоманітності історичних форм досвіду, зокрема наукової, культурної та мовної;

– з'ясовано, що основними характеристиками аналізу досвіду в прагматичній філософії були операціоналістичний підхід до досвіду, зосередженість на майбутньому як його визначальному часовому горизонті, фокусування уваги на досліді-перевірці як фундаментальній формі досвіду та опис структур досвіду в термінах знакових відношень;

– запропоновано новий погляд на роль і значущість проблеми досвіду в аналітичній філософії мови, який полягає в проясненні важливості досвідної проблематики в філософському спрямуванні, головним предметом дослідження якого було задекларовано мову; зокрема, було з'ясовано, що аналітична філософія мови сфокусувала увагу філософського мислення на констативному та перформативному вимірах мови, які становлять мовленнєвий контекст досвіду, що суттєво змінило філософські підходи до осмислення як мови, так і досвіду;

– виявлено особливості тлумачення досвіду в феноменології та герменевтиці, зокрема такі: 1) надання досвідів статусу прарегіону філософії; 2) зосередження уваги на проблематиці розуміння, яке забезпечено буттєвою улаштованістю досвіду як відкритої структури смислородження; 3) налаштованість описувати структури досвіду з урахуванням його багатовимірності, від первинних шарів передпредикативного досвіду до тілесного та повсякденного досвіду;

– завдяки з'ясуванню особливостей зазначених позицій виявлено, що поняття досвіду було тим філософським поняттям, проблематизація значення якого спонукала до розвитку трансцендентально-прагматичного виміру філософії і забезпечувала інтегративність теоретичної діяльності окремих філософських напрямів західної філософії в XIX-XX ст., утримуючи безпосередній зв'язок із формуванням завдань сучасної епістемології, філософії мови та філософії науки;

– з'ясовано, що сучасна філософська переоцінка досвіду (зокрема, зосередження уваги на комунікативній, контрфактичній та мовленнєвій активності, усунення логоцентричного суб'єкта досвіду з центру уваги філософії) є реакцією на обмеженість філософського поняття досвіду,

визначеного історичним та фактичним вимірами досвіду, характерних для західних філософських концепцій XIX-XX ст.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів полягає в осмисленні особливостей еволюції поняття досвіду в західній філософії в XIX–XX ст., розкритті засобів концептуалізації досвіду в сучасній філософії. Теоретичні положення, фактичний матеріал і результати цього історико-філософського дослідження мають значення як внесок у вивчення історії філософських понять, відкриває новий теоретичний горизонт для аналізу підстав філософського мислення.

Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані в практиці викладання історії філософії і науки, епістемології, логіки, теорії наукового досліду та аналізу мовленнєвих актів, а також у побудові науково обґрунтованих наукових політик.

Апробація результатів дисертації. Основні результати дисертаційного дослідження апробовані автором у педагогічній роботі під час викладання курсів “Німецька класична філософія”, “Критична філософія І. Канта” та “Філософія неокантіанства” для студентів Національного університету “Києво-Могилянська академія” у 2003 – 2007 роках.

Головні положення та результати дисертації представлені в одноосібній монографії “Історія поняття досвіду” (26,6 друкованих аркушів) та двадцяти одній статті в українських фахових виданнях (загальний обсяг 18 друкованих аркушів) та тезах доповідей у збірниках матеріалів всеукраїнських та міжнародних конференцій.

Окремі ідеї, теоретичні положення, висновки та науково-методологічні розробки автора було викладено у виступах на наукових та науково-практичних конференціях і семінарах: Спільне засідання Інституту філософії НАНУ імені Г.С. Сковороди та філософського факультету КНУ ім. Т. Шевченка з нагоди 280-ліття з дня народження І. Канта (Київ, 2004); Міжнародна конференція “Досвід і мова” (Брайтон, 2004); XI Міжнародні Кантівські читання (Калінінград, 2004); Міжнародна науково-практична конференція “Герменевтика, досвід, розуміння”

в Російському державному гуманітарному університеті (Москва, 2005); Міжнародна конференція Українського феноменологічного товариства (Київ, 2005); Щорічна конференція Кантівського товариства в Україні “Розум та самоафектація” (Київ, 2006); Міжнародна філософська конференція “Епістемологія і політика” Аспенського інституту (Аспен, 2006); методологічний семінар з епістемології та філософії науки Джоржтаунського університету (Вашингтон, 2006), Філософсько-антропологічні читання “Філософська антропологія та сьогодення” (Київ, 2007).

Кандидатську дисертацію на тему “Кантове поняття віри розуму в контексті німецького просвітництва” захищено 2000 року. Матеріали кандидатської дисертації у тексті докторської дисертації не використовувалися.

Структура дисертації. Мета дослідження, його головні завдання та методологічні засади визначили структуру дисертації. Дисертація містить вступ, два розділи, висновки та список використаних джерел. Обсяг основного тексту дисертації — 367 сторінок машинопису, список використаних джерел — 41 сторінка. Список використаних джерел налічує 567 позицій, серед них 314 — іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1

ДЖЕРЕЛА І МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ

1.1. Місце історії поняття серед методів історико-філософського дослідження

Історія філософії є філософською дисципліною, яка має подвійну ідентичність. З одного боку, вона належить філософії як спосіб утримання єдності та зв'язності філософської думки в часі і просторі. В цьому аспекті історія філософії є інституціолізованою філософською практикою побутування, відтворення та перегляду філософської традиції. З іншого боку, історія філософії належить до числа історичних дисциплін. Разом з історією культури, науки, релігії і мистецтва, історія філософії бере участь у формуванні розуміння певних епох в історії людства. Маючи таку подвійну ідентичність, історія філософії постійно наражається на проблему із визначенням власного методу. Філософський спадок для історії філософії полягає передусім у тому, що філософія передає історії множинність своїх позицій. Наявність постійної плюральності філософських позицій є фактом, який слід брати до уваги під час аналізу будь-якого питання історії філософії. Вплив історичних наук на історію філософії видно передусім у постійних намаганнях виробити критерій для оцінки, які матеріали стосуються історії філософії, а які — суміжних історій. Ці спроби самовизначення історико-філософської дисципліни проявляються в дискусіях щодо того, чи слід залучати до вивчення тільки філософські тексти, чи можна брати до уваги тексти, що виявляють “науковий дискурс”, тобто дають можливість побачити культурне підґрунтя філософських текстів. Чимало дискусій ведуть навколо важливості біографії філософа, його особистого виміру у вивченні історії філософії. Фактично, в межах історії філософії ми маємо майже той самий блок проблем, які розглядають методологи історії загалом.

З огляду на впливи і філософських, і історичних дисциплін, маємо всі підстави для висновку про проблематичність історико-філософського методу. Невизначеність історико-філософського методу, з одного боку, є особливістю цієї дисципліни, яка дає можливість постійного пошуку власних методологічних підстав задля оновлення самоусвідомлення філософії, а з іншого — становить загрозу для неї. Чимало дослідників говорили про загрозу методологічній цілісності історії філософії. Зокрема, В.С. Горський писав про постійні коливання історії філософії між родиною історичних наук і блоком філософських дисциплін, які іноді виглядають як тяжіння історії філософії до самогубства [57, с. 4]. Про “суїцидальність” пошуків історії філософії говорить і П. Рикьор [189, с. 57]. Проблема методу історії філософії є спадком від філософії, яка має настанову критики власних засад і методів. Однак як дисципліна, що має справу з текстами та їх взаємодією в різних історико-культурних контекстах, історія філософії має цілком визначений матеріальний предмет вивчення. Особливість, визначальну властивість і методологічну привабливість історії філософії становить напруження між філософською настановою, методичною невизначеністю, частою зміною методик та конкретністю матеріалу вивчення.

Попри зазначену методологічну міждисциплінарність історії філософії, слід наголосити на її залежності від філософії як її власної матерії. Цей зв'язок філософії та її історії є сильним єднальним імпульсом, який долає всі небезпеки пошуків історії філософії. На цей зв'язок вказував уже Г.В.Ф. Гегель в “Історії філософії”, від якої веде свій початок історія філософії у систематичній формі. Гегель бере наявність відмінних позицій у філософії за вихідний факт. Відмінність філософських позицій є таким історичним фактом, який у парадоксальний спосіб приводить до оптимістичного висновку: філософія в своїй історії свідчить про свою розумну природу. Відмінність позицій не є підставою відмовлятися “пізнати істину”. “Якими б різними не були філософські вчення, — пише Гегель, — вони все-таки мають спільне поміж собою, адже всі вони є *філософськими* вченнями” [49, т. 1, с. 83]. Філософські вчення влаштовано у вигляді послідовних, або не дуже послідовних ієрархій, які

виходять з простих “продуктів мислення” і ведуть до мислення (формального мислення), потім до поняття (визначеної думки) і, нарешті, до ідеї (тобто цілісної думки в її в-собі та для-себе визначеності). В цих ієрархіях присутній сутнісний вимір філософії: її поступ у поняттях, що відмінні за значенням і наближеністю до цілісної філософської ідеї. Розмаїття філософських позицій Гегель визначив за необхідну умову існування філософії. Також, Гегель поклав в основу своєї системи історії філософії ідею того, що вона є процесом, який витворює і знаходить логічний вираз категорії розуму. Певною мірою, у Гегеля йдеться про те, що розвиток філософії — це діалектичний процес боротьби та долання відмінностей, в якому підважування відмінностей означає їх збереження. Седиментації підважених досвідів перебувають у постійній єдності в понятті філософії. Тож розвиток філософії — це розвиток поняття філософії. Він тотожний розвитку ключових філософських понять в певних філософських формах чи епохах, який має певну мету. Ця мета — досягнення саморозуміння духу. Завершене саморозуміння духа — це повне вираження ідеї розуму у вигляді абсолютної систематичної філософії.

Хоча гегелівські лекції з історії філософії і заснували однойменну дисципліну, головна вада гегелівського підходу очевидна: панлогізм його філософської позиції, попри грандіозність задуму і важливості для розуміння абсолютного ідеалізму, зумовив своєрідну редукцію реального історичного поступу філософії до рівня еволюції певних елементів філософії Абсолюту, в якій втілено філософію як таку. Історико-філософський проект Гегеля слід розглядати не тільки як суто дослідження історичного виміру філософії, але й працю, яка мала доводити положення “Науки логіки” і почасти “Феноменології духа”. Історія філософії у Гегеля мала надто важливу роль доведення вищості “філософського абсолютизму”. З огляду на полемічну спрямованість лекцій з історії філософії, філософ наголошував на пов’язаності різних філософських позицій і применшував важливість особливостей кожної окремої позиції. Фактично, історія філософії у Гегеля — це схема поставання філософії Абсолюту. Сильні та далекосяжні тези “Історії філософії” Гегель не зміг довести,

не довівши і свого основного припущення, що філософські позиції минулого втілюють лише стадії однієї й тієї ж філософії в процесі її розвитку. Він обмежився зведенням розвитку філософії до іманентно-логічного “саморозвитку поняття філософії”. Попри зазначені вади, слід відзначити, що саме Гегель примусив філософів уважніше приглядатися до діалектичного характеру взаємодії відмінних позицій у філософії. Таким чином було заперечено стару тезу скептиків, що наявність протилежних, іноді взаємовиключних думок у філософії є ознакою її зайвості і безглуздості. Важливість суперечностей у філософії після Гегеля стало тим моментом, який покладають в основу історико-філософських студій сьогодення. Крім того, важливим результатом ідей Гегеля стала можливість уявляти філософію як єдиний процес, описати який можна в еволюції її змістів. Після того, як Гегель показав, що філософію можна мислити як єдиний процес, до історії філософії почали ставитися як до предмета вивчення, а не як до списку невдалих спроб послідовного мислення у попередників. Сталося принаймні те, що історія філософії долучилася до гурту філософських дисциплін і суттєво збільшила можливості для самоусвідомлення філософії.

Єдність філософії в її історичному вимірі було проблематизовано у радикальний спосіб ще раз за півтора сторіччя після Гегеля. Йдеться про підхід філософської герменевтики, зокрема той, який поклав в основу свого вчення про історію філософії Поль Рикьор. Французький герменевт загострив питання важливості історії філософії для філософії загалом. Він наполягав, що висхідний факт історії філософії полягає в тому, що “філософія існує і продовжує існувати лише через історію, яку творять філософи, і є для нас доступною тільки через історію, що її розповідають історики філософії” [189, с. 50]. Рикьор розуміє двоїсту природу історії філософії і віддає належне історико-науковій складовій історії філософії. Він, зокрема, зазначав, що “історія філософії виводить на поверхню такі аспекти історії, які без неї ніколи б не з’явилися; вона має потенцію виражати... історичні характеристики історії тією мірою, якою ця остання знаходить своє віддзеркалення в історії філософії, самоусвідомлює себе

у формі історії філософії” [189, с. 70]. Він продовжував цю тезу таким твердженням: “Історія філософії відкриває фундаментальний характер будь-якої історії бути водночас подієвою і структурною лише через власну діяльність, яка пригнічує історію...” [189, с. 84]. Саме цей наголос на “власній діяльності”, індивідуальному вимірі, став тим моментом, який дозволив Рикьорові несуперечливо поєднати уявлення про історію взагалі та перебіг філософських, особисто забарвлених дискусій в часі. Його позиція полягала у двох основних тезах. Перша проголошує, що універсальної історії не існує: “Ідея універсальної історії може бути тільки завданням, ідеєю розуму” [189, с. 85]. Друга стосується завдання практично здійснюватися в індивідуальних намаганнях філософів, в “особистих подіях” філософського штибу, спрямованих на розв’язання конкретних філософських проблем. Разом ці два судження дають можливість відбутися історії філософії як самосвідомій кодифікації подій філософії.

На основі цих двох тем і продовжуючи міркування щодо єдності філософії та небезпеки редукції історії філософії тільки до процесу становлення поняття філософії, Рикьор висунув тезу про історико-філософську сингуляризацію. Він наполягав на важливості особистого виміру у філософії. Основною тенденцією історико-філософського процесу він назвав “сингуляризацію”, тобто утворення систем, головну характеристику яких становить творча індивідуальність їхніх творців. Сингулярність автора, що проявляється в запитаннях, які той ставить, сполучається із сингулярністю самих проблем філософії. Разом з тим, на перше місце Рикьор висуває неповторність філософської індивідуальності мислителя. Поль Рикьор поширює принцип сингулярності також і на історика філософії. Він говорить про історика філософії не тільки як про історика, але й як про “філософа-історика”, тобто філософа, який “дозволяє бути філософії інших, [тобто] іншому своїй філософії” [189, с. 65]. Таким чином, Рикьор начебто здійснює поєднання двох уявлень про філософський процес — предгегелівського та власне гегелівського, де єдність окремих позицій забезпечує спільне завдання універсальної історії.

У тому розвитку, якого зазнала історико-філософська дисципліна за період між Гегелем і Рикьором, ми засвідчуємо появу її різних жанрів. Намагання утримувати дисциплінарну цілісність історії філософії справдилося у формуванні великої кількості жанрів історико-філософського дослідження. Ця внутрішня подільність — подільність на філософську біографію, історію філософських проблем, історію тем, історію понять, історію ідей, історію думки, історію дискурсу тощо — є даниною коливанням філософії між цілісністю та єдністю історії в гегелівському дусі та особистим виміром філософії у рикьорівському дусі. Схильність до першого полюсу дає історикові завелику можливість сконцентрувати поступ історії на одному, визначеному за центральний чиннику або, за влучним виразом В.С. Горського, “збиває оптику історії філософії” [57, с. 4]. Інший підхід примушує за одиничним не бачити загального. Розмаїття жанрів історії філософії можна зібрати в кілька основних класів. Найпродуктивнішою, здається, є класифікація, яку запропонував В.С. Горський, інтерпретуючи модель Е. Брейє. Всі жанри історії філософії можна поділити на три загальні групи: “історію філософської думки”, “історію філософської теорії” та “історію філософів”. Історія філософської думки реконструює філософську культуру, тобто “сукупність філософськи значимих ідей, що реально зароджуються й функціонують як духовна квінтесенція культури певної епохи, народу, регіону” [57, с. 6]. Історія філософської теорії стосується “процесу творчої діяльності, що здійснюється в межах спільноти, специфічно налаштованої на філософський пошук, яка вільно володіє філософською мовою, на ґрунті якої здійснюється комунікація між членами даної спільноти” [57, с. 7]. Нарешті, історія філософів стосується “поля діяльності” окремих філософів [57, с. 8]. Кожна з цих груп стосується історичних контекстів, в яких відбуваються філософські події. Першу групу пов’язано з культурним контекстом, другу — зі спеціальним контекстом, третю — з особистим виміром. Першу групу тісно пов’язано з історією культури і науки, політичною й соціальною історією. Жанри другої групи безпосередньо стосуються взаємодії філософських позицій, проблем, мов і тем. Третя група жанрів стосується біографічного підходу, де події філософії розглядаються крізь

події особистого життя філософа чи філософів. Кожен з цих класів має свою цінність і розкриває те чи інше питання з історії філософії. Визнання рівноцінності кожної групи не означає, що філософський процес однаковою мірою пов'язаний з кожною з них. Не буде перебільшенням сказати, що клас жанрів, який стосується історії філософської теорії, безпосередньо бере участь у спрямуванні розвитку ситуації філософії в кожен момент її історії. Це не применшує значущість інших жанрів, просто їхні впливи мають інші об'єкти та інший характер. Натомість історія філософської теорії відіграє роль динамічного чинника збереження єдності філософії, визначення основних векторів її поступу.

До центральних жанрів історії філософської теорії належать, на нашу думку, історія проблем, історія тем, історія ідей, історія змін та історія понять. Зазвичай, коли говорять про історію проблем, наводять історико-філософські твори неокантіанців, де еволюція філософії розглядається у термінах проблем, великих питань, відповіді на які шукали філософи певної епохи. В термінах розвитку філософських тем оперує історія тем, тобто свідомо поставлених завдань та потреб філософії, які визначали і питання, і відповіді, і мову аналізу тощо. Взірєць такої історії можемо знайти в книзі Г. Гаймзьота “Шість великих тем метафізики Заходу” [361]. Історія ідей описує поступ філософії, ставлячи наголос не на питаннях, а відповідях на ці питання з тих чи інших філософських позицій. За приклад такого підходу править книга Жаклін Рюс “Поступ сучасних ідей” [192]. Історія змін, або ще соціологія філософій, є своєрідним обліком подій, що втілюють поступ філософії, який проявляється у змінах структури філософської комунікації і дається взнаки на рівні тем, проблем та ідей. Класичним взірцем соціолого-філософського дослідження є праця “Глобальна теорія інтелектуальної зміни” Рендела Колінза [299]. Нарешті, історія понять розглядає процес філософії як перебіг зміни змістів або еволюції самоусвідомлення певних понять, через які можна зрозуміти і весь процес, і окремі його моменти. За класичний взірєць такого підходу можна вважати твір В. Татаркевича “Історія шести понять” [205]. Історія філософської теорії не обмежується цими жанрами, однак в останні два століття саме вони перебували в

центрі уваги філософів і, зрештою, становили невід'ємну частину самих філософських позицій.

Серед жанрів історії філософської теорії, на нашу думку, особливе місце посідає історія понять як засіб безпосереднього поєднання філософського процесу й історико-філософського дослідження. З огляду на те, що поняття за визначенням є місцем зустрічі різночасових філософських позицій, вивчення історії поняття є водночас історико-філософською роботою і підготовкою філософського аналізу, можливість якого обумовлено визначенням і усвідомленням своєї позиції, а отже й відмінністю цієї позиції від інших, ймовірно суперечливих. Предметом історії філософських понять є історична семантика філософії, зміна змістів понять, що засвідчують переміни і в загальному стані філософії, і в її культурному тілі, і події в особистому вимірі процесу філософії.

Твердження про особливість історії філософських понять, яке ми поділяємо та підтримуємо, пов'язано із визнанням того, що є основним топосом філософського мислення. В другій половині ХХ століття розпочалася дискусія щодо того, чи є таким топосом саме філософське поняття. Філософські поняття визначають віхами на шляху філософії, які дозволяють краще зрозуміти еволюцію філософії та її сучасну ситуацію. В цьому плані визначальною стала позиція Г.Г. Гадамера, який вважав поняття справжнім предметом філософії. За його формулюванням, поняття є “істинним буттям” та “саморозкриттям мислення саме таким чином, як воно діє в розумінні та поясненні існуючого” [339, т. 2, с. 137]. Водночас історія філософії як історія поняття виявляється здатною сприяти розумінню і культурного, і теоретичного, і особистого виміру завдяки тому, що поняття є тим місцем, де зустрічаються філософські питання і відповіді щодо буття і пізнання, проблема мови і її зв'язку з філософією та вимовністю світу, буття і мислення. Крім того, через те, що історія поняття є історією предмета філософії, то ця історія має особливе значення в сім'ї філософських дисциплін: вона має “стежити за процесом розвитку філософії в той момент, коли ця “філософія” ще тільки постає” [339, т. 2, с. 141]. Таким

чином, завдяки історії філософських понять, історію філософії можна застосовувати не тільки до минулого і сучасного стану філософії, але й до її майбутнього. Історія понять дозволяє історикові-філософу слідкувати за розвитком філософії і бути співучасником цього процесу завдяки залученості до “поняттєвого прояснення” [339, т. 2, с. 145]. В процесі прояснення філософських змістів останні набувають нової форми, а філософія переживає акти самоусвідомлення і самовідтворення. На думку Гадамера, “історія понять має йти вслід мисленню, яке завжди протискається за межі звичайного слововжитку й відокремлює спрямованість значення слів від сфери їхнього первісного застосування в розширенні й обмеженні, порівнянні й розрізненні...” [339, т. 2, с. 151]. Історія понять дозволяє зрозуміти філософію як діяльність, де зміни й еволюції окремих змістів та їхніх словесних форм розглядають без гіпостазування понять і створення метафізичних систем.

Історія понять виступає своєрідним антагоністом щодо інших жанрів історії філософської теорії, головним чином щодо історії проблем. Справа в тому, що історія проблем, яку обстоювали неокантіанці і ті історики філософії ХХ століття, які зазнали значного впливу з боку некантіанської традиції, покладали в основу поступу філософії її проблемну ситуацію, тобто ситуацію нерозуміння. Натомість Гадамер розглядає історію філософії як намагання досягати розуміння за посередництва понять. Таким чином, Гадамер вступає в дискусію з неокантіанством з приводу сутності історії філософії. Ця дискусія має важливе значення для розуміння переваг історії понять. Неокантіанці вважали історію філософії важливою частиною філософування. Чимало своїх поглядів суто теоретико-філософського штибу Герман Коген, Пауль Наторп і Вільгельм Віндельбанд висловлювали саме в історико-філософських працях. Неокантіанці розглядали історію філософії як своєрідний обов’язковий самоаналіз філософа перед здійсненням суто теоретико-філософського аналізу. Оскільки позиція філософа виринає з попередніх дискусій, то власну ангажованість і потреби філософії, її основні сучасні питання слід зрозуміти в попередніх історико-філософських розвідках. Тут варто зауважити, що історико-філософський аналіз

неокантіанців було великою мірою спрямовано на філософські поняття. Так, Коген окремо вивчав поняття досвіду Канта, а Наторп доклав чимало зусиль для дослідження історії поняття ідеї. Чи має Гадамер рацію, коли закидає їм прихильність до історії проблем, що шкодило розумінню важливості історії понять?

Розглянемо позицію неокантіанців на прикладі основних історико-філософських положень В. Віндельбанда. Цей приклад — репрезентативний, оскільки положення про завдання і методи історії філософії Віндельбанда підсумовували позицію неокантіанців загалом, незважаючи на належність до їхніх окремих течій. Свою позицію Віндельбанд виводив з розуміння того, що загальний зв'язок історії філософії полягає в сукупності результатів, яких досягають філософи, попри все розмаїття їхніх завдань і змістів їхніх досліджень, завдяки самій природі їхньої науки. Цей зв'язок ми можемо вивчати саме через “результати”, які втілено у філософських поняттях. “Філософія давала свідомі вирази діяльності людського розуму... у формі понять... Історія філософії — це процес розробки європейськими народами і вираження в наукових поняттях їхнього світогляду й ставлення до життя” [39, с. 17]. Водночас історія філософії як дисципліна вивчає те, “як було створено ті поняття, на підставі та за допомогою яких ми судимо і мислимо в повсякденному житті і в сфері спеціальних знань про світ нашого досвіду” [39, с. 18]. З огляду на зазначене, можна було б припустити, що історію філософії Віндельбанд і його колеги мислять у термінах поняття. Однак це не зовсім так. Коли історико-філософський аналіз стосується цілісності філософського поступу, неокантіанці вдаються радше до вивчення суперечності між поняттями, до їхньої проблематизації. Як свідчить Віндельбанд, розвиток понять іде через “постановку питань”, через “проблеми”. Адже в історії філософії ми постійно натрапляємо на одні й ті ж “тези та постулати”, “однакові проблеми і однакові способи їх розв'язання... І саме ця постійність... доводить, що філософські проблеми є неминучими загадками людського духу” [39, с. 19]. Саме в цьому переключенні з понять на проблеми можна зафіксувати момент, який Гадамер

називав “догматизацією”. Зазначений догматичний момент полягає в тому, що розуміння проблем постійно спирається на ключові поняття, які застосовують як дані та незмінні. Це порушує можливість зрозуміти філософські проблеми і дискусії певної епохи, оскільки гіпостазує змісти понять, не помічає зміни в смислових структурах понять, відтінках застосування, концептуальній значущості для позиції окремих філософів. Тож слід погодитися з Гадамером щодо того, що в основу історії філософської теорії треба покласти історію поняття, після якої можна вибудовувати вірогідну історію філософських проблем.

Для остаточного з’ясування завдань і спрямованості історії понять слід визначити її відмінність від інших сучасних методів саме історичного дослідження. Протягом останніх десятиліть історія понять опинилася в полі зору історичної науки разом з двома іншими спорідненими історичними дисциплінами — історією дискурсу та історією метафор. Ці три методи історичного аналізу постали у відповідь на потреби, які не задовольняла історія ідей, оскільки була байдужою до мовного та дискурсивного виміру. Разом ці методи спрямовано на дослідження змістів і значень мовних виразів, зважаючи на те, що до мов зараховуємо й ідіолекти певних наук та дисциплін, і соціолекти, і “штучні мови” тощо. Тут мова розглядається не тільки як “комунікаційний посередник”, але і як головний фактор опрацювання певного досвіду епохи й реконструювання історичної “дійсності”. Через дослідження змістів і значень ці три історії приходили до можливості аналізувати стан культури певного періоду. Три зазначених методи постали приблизно одночасно в межах різних культур. Історія поняття (Begriffsgeschichte) постала на німецькому ґрунті. Її відповідником є англо-американська дисципліна “концептуальної історії” (conceptual history), зосереджену на вивченні змін смислу ключових слів і метафор. У Франції перевагу мав підхід на назву “аналіз дискурсу” (analyse du discours), що вивчає дискурсивні формації в основі тих чи інших практик, в тому числі й інтелектуальних. Завдяки цим методам, образ історичного дослідження за останні десятиліття значно змінився.

Серед цих трьох підходів чимало спільного. Однак історія понять постала значною мірою завдяки дискусіям саме історико-філософського характеру, постійно маючи на увазі філософські проблеми. В еволюції історії понять як філософської дисципліни значну роль відіграла підготовка академічного “Історичного словника філософії” [487], видання (і перевидання) академічного довідника “Історичні основопоняття” (Geschichtliche Grundbegriffe) та видання часопису “Архів історії поняття” [260], який видається по цей день. Під впливом переважно філософських досліджень історію понять закладали, окрім уже згаданого Г.Г. Гадамера, філософ Йоахім Ритер, історик Райнгардт Козелек і соціолог Еріх Ротгакер. Завдяки їм, історія поняття витончила свій аналіз, застосовуючи засоби порівняння лексикографії та історичної семантики, розгляд темпоральних структур еволюції понять, розрізнення між еволюцією самосвідомого (або саморефлексивного) поняття і зміною змістів, оформлених певним терміном і спричинених контекстуальними потребами певних філософських позицій.

Знахідки історії понять останніх десятиліть буде застосовано в нашому подальшому дослідженні. Однак слід зауважити, що історико-філософське дослідження в жанрі “історії понять” може відбуватися у вигляді узагальненого аналізу термінології, яка стосується певних понять, що визначають епоху (у нашому випадку, філософську епоху), та у вигляді дослідження історії одного поняття. В останньому випадку проблемою є евристична виправданість обрання одного поняття, що приводить до виникнення двох питань: (1) навіщо звужувати історико-поняттєве дослідження одним поняттям? і (2) якщо обмежитися одним поняттям, то за яким критерієм обрати це поняття?

На перше питання слід відповісти з урахуванням того факту, що серед сукупності філософських понять є кілька основних, які в певному контексті (скажімо, в межах певної епохи чи певного філософського напрямку) мають системотворче значення. Саме про такі поняття і говорить Гадамер, визначаючи їх “саморозкриттям мислення”. Таким чином, через обрання стратегії аналізу

певного поняття, яке в певну епоху мало значення основного, уможлиблюється її розуміння.

Відповідь на перше питання безпосередньо пов'язано з відповіддю на друге. Критерій визначення поняття, на яке слід спрямувати промінь аналізу, становить проблему подвійного порядку: з одного боку, обране поняття має бути центральним для філософії в певному історичному контексті, а з іншого — бути цікавим для тієї філософської ситуації, в межах якої і відбувається історико-філософське дослідження. Задовольнити обидві вимоги можуть тільки ті поняття, що відповідають двом критеріям. По-перше, такі поняття мають перебувати у вжитку в момент дослідження і в досліджуваній епосі. Зв'язок двох моментів в поступі філософії становитиме поле семантичного напруження, структуру якого має оприятити історико-філософський аналіз. По-друге, це поняття має стосуватися сутнісного осереддя філософії. Гегель мав рацію, коли розглядав історію філософії крізь призму самоусвідомлення розуму в своєму автентичному понятті — понятті філософії. Вада його підходу полягала у виключності центрального поняття, неспроможності дозволити іншим поняттям залишатися самостійно значущими. Разом із поняттям філософії в структурі філософських змістів перебували не менш важливі поняття, які лише разом можуть утримувати філософію від завершення, а розум — від припинення поставання його свободи. Досвід “Архіву філософських понять” показує, що цікавими є геть усі поняття, які філософи застосовували в різні моменти незавершеного і незавершуваного філософського процесу. Однак серед них є ті, що визначають сам прарегіон, який становить необхідність дії філософії. Своєю чергою, філософія оперує основними поняттями з метою мислити та описувати змісти цього прарегіону та його зв'язку з іншими регіонами. Тут основне поняття матиме одночасно характер значення і самої сутності, яку виражено в значенні. З огляду на попередні міркування, я вважаю, що саме такі два критерії необхідні для визначення поняття, яке стане предметом історико-філософського дослідження в жанрі історії поодинокого поняття. Якщо обране поняття відповідає зазначеним критеріям, воно як предмет дослідження поєднує і

історичний вимір, і суто теоретичний вимір. Тобто таке поняття не становить загрози релятивізувати дослідження, перетворити його на “гру в бісер”, до чого подеколи схильні дослідники в галузі історії філософії.

1.2. Поняття досвіду як предмет історико-філософського дослідження

До понять, які можна назвати основними та застосовними для висхідного прарегіону, ми зараховуємо поняття досвіду. В цій частині буде розглянуто підстави такого твердження.

Філософія з’являється в момент звернення думки до самої себе, в акті рефлексивної тематизації себе в термінах власного предмету і проблеми. Таке визначення філософії, звісно, не є повним. Воно не претендує на остаточність. Однак його перевага в тому, що воно не дає підстав для розподілу на історичне і логічне тлумачення філософії. Момент, про який тут йдеться, водночас є й історично-часовою, і трансцендентально-логічною ситуацією, основна властивість якої — засвідчення факту власної наявності. У намаганні зрозуміти себе, якимось визначити диво думки, мислення зустрічається з питанням про власний досвід. Це питання є невід’ємною проблемою будь-якої самосвідомої філософії і первинно виглядає як питання про себе як щось, тобто про свою даність, спосіб цієї даності та можливість свідчити про цю даність. У намаганні зрозуміти себе — і в аспекті власного поняття, і в аспекті власної історії — філософія наштовхується на питання про досвід як на центральне питання. Філософська думка постійно повертається до нього, оскільки постійно перевіряє те, що є очевидним. Очевидне та дійсність є двома аспектами одного питання досвіду. У формуванні свого бачення досвіду філософія може дати відповідь, яка стосується теоретичного та метатеоретичного рівнів. Як уже зазначалося, питання про досвід супроводжує будь-яку самосвідому філософію і первинно виглядає як питання про себе як щось, тобто про свою даність, спосіб цієї даності та можливість свідчити про цю даність. Однак думка, яка починає питати себе

щодо цього, на першому запитанні не зупиняється. Вона питає про те, які передумови дозволяють нам формулювати в поняттях набутий досвід. У зазорі, що залишається між цими двома способами запитування і стратегіями пошуку відповідей, полягає відмінність філософської і наукової теорії досвіду. Останню цікавить певний досвід, що оформлює настанову кожної окремої науки. Натомість філософію цікавить два питання: (1) про передумови можливості мати досвід (враховуючи і досвід про досвід), та (2) про завдання, структуру і межі значущості теорії досвіду як складової філософських досліджень. Тобто в кожній конкретній філософській позиції ми щоразу маємо водночас теорію і метатеорію досвіду.

З огляду на зазначене, теорію та метатеорію досвіду слід розглядати в рамках всієї будівлі філософії, а не в окремих її зв'язках із конкретними науками. Такий підхід вимагає від філософії докласти зусиль, аби не обмежуватися теорією досвіду і визначитися з метатеоретичними потребами мислення, тобто розглянути умови можливості концептуалізації та аналізу досвіду. Отже, слід визначити позиції такої метатеорії та опис її зв'язків із іншими розділами філософії: з теорією пізнання, з філософією науки, із філософією культури тощо.

Відповідно до зазначеного, нам слід знайти відповіді на два пов'язані між собою питання: де пролягають межі філософії як метатеорії досвіду і який статус має бути у категорій метатеорії досвіду, аби залишитися узгодженою зі своєю метою? Розглянемо докладніше питання про відмінність теорії та метатеорії досвіду. Філософська теорія досвіду має зробити зрозумілим у загальнозначущих висловах предметний досвід. Коли ж перед нами під час розгляду історії філософії кілька теорій досвіду, які було сформульовано в межах різних філософських концепцій, ситуація потребує, аби ми пристали на одну з них, або, у разі незгоди з усіма попередниками, створили нову теорію, або ж вдалися до методологічної редукції і вибудували метатеорію досвіду, тобто таку позицію, в межах якої можна було б напрацювати певні критерії, за якими можна було б оцінити значущість і послідовність тієї чи іншої теорії і спробувати підійти до досвіду свідомості впритул, враховуючи успіх і невдачі попередніх теоретичних

спроб. Критерії для метатеорії можна вивести лише в тому разі, якщо буде проаналізовано передумови цих теорій, основні поняття і припущення, способи аргументації, їхні взаємозв'язки та здатність привести до задовільних результатів, що матимуть перевагу над можливими варіантами. Така рефлексія над теоріями досвіду і є, власне, метатеорією досвіду.

У своїй фундаментальній праці, присвяченій філософській рефлексії щодо досвіду, В. Рьод, видатний австро-німецький філософ та історик, запропонував називати метатеорію досвіду “трансцендентальною філософією” [491, с. 24]. На думку Рьода, в трансцендентальній філософії Канта було вперше артикульовано думку про те, що теоретична філософія неодмінно має містити в собі теорію досвіду. Натомість “трансцендентальна філософія... за тему має теорії досвіду, з приводу яких вона рефлектує, які вона експлікує, прояснює природу їхніх понять, обговорює їхні межі та спосіб їхньої значущості” [491, с. 24]. Така позиція має рацію, якщо пригадати початкове значення цього терміну, а саме: трансцендентальна філософія — це філософія, що досліджує умови можливості і значущості знання, то така інтерпретація стає цілком виправданою, хоча й викликає подив своїм несподіваним зв'язком з історією філософії. Адже, відповідно до зазначеного, метатеорія досвіду як трансцендентальна філософія мусить аналізувати історичний досвід філософії, що закарбовано у різноманітних теоріях досвіду від найдавніших спроб і аж до сучасних.

Справді, наскільки історична складова важлива для теоретичної філософії, в нашому випадку — для метатеорії досвіду? Чи не буде така метатеорія досвіду історично зумовленою, відносною? Для того, щоб відповісти на ці запитання, слід спершу подолати загальноусталене упередження щодо можливості мислити досвід. Загальновідомим є переконання, що, мовляв, у філософських теоріях досвіду відображено наслідки філософської рефлексії над потребами епохи. Приклад такого упередження, скажімо, артикулював Дж. Д'юї у “Реконструкції філософії”. Зокрема, Д'юї говорить, що поняття досвіду щоразу є таким філософським конструктом, в якому відображено очікування філософів та сучасна їм теоретична ситуація. “Старе поняття досвіду було само по собі

продуктом досвіду — єдиним типом досвіду, що на той час був доступний людям. Якщо тепер можлива інша концепція досвіду, то лише тому, що якість досвіду, за якої його тепер можна переживати, зазнала величезних соціальних й інтелектуальних змін у порівнянні з досвідом давніших часів. Поняття досвіду, яке ми знаходимо в Платона і Аристотеля, — це поняття про те, що справді було досвідом у греків” [80, с. 80]. Д’юї пише про залежність поняття досвіду від орієнтації філософії чи філософа в певну епоху. Так, Платон і, меншою мірою Аристотель, у спробі визначити універсальне і доступ до нього у досягненні цієї мети не визнавали важливості досвіду. Натомість у Новий час філософія мала емансипативну мету — зруйнувати “величезний мертвий тягар” традиції, що поневолював мислення людства і обмежував їхню наукову творчість [80, с. 82]. У тій ситуації досвідові відводили роль кінцевого критерію перевірки відмерлих структур. Якщо перешкоди традиції знищити, соціальні структури і наука, вважали просвітники, зазнали б швидкого розвитку. Але з часом змінився і цей підхід. Відповідно до історичних змін, що сталися в XIX столітті, філософія на початку XX століття не мала іншого завдання окрім того, аби створити вже іншу концепцію досвіду — таку, щоб відповідала вимогам нової епохи. Розвиток біології і психології змінили уявлення про досвід в його психологічному аспекті. Тепер досвід, вважає Д’юї, можна застосувати, “щоб запропонувати методи і цілі для розвитку нового і покращеного досвіду” [80, с. 89]. Фактично, у Д’юї йдеться про таку сучасну концепцію досвіду, як знаряддя панування над середовищем, як засіб переорієнтації (покращення) поведінки людини відповідно до умов шляхом зміни самих умов. Як наслідок, “досвід стає конструктивно саморегульовальним” [80, с. 89]. А так, і поняття незалежного і вищого від досвіду розуму набуває зміни. Тепер слід говорити про “експериментальний інтелект”, що є джерелом породження емпіричних пропозицій, “які можна застосувати в конструктивній формі для нових цілей” [80, с. 90]. Тут важливо наголосити на тих нюансах, які Д’юї помітив і зартикулював у своїх міркуваннях. Зокрема, він указав на те, що всі зміни в уявленні про досвід відбувалися в “справжній природі досвіду, в його змісті і методах, у тому, як його насправді переживають” [80, с. 83]. Оце

“насправді”, про яке йдеться у Д’юї, визначено прагматичним виміром знання. Так, скажімо, якщо поняття досвіду у І. Канта примушувало підкорятися розумним принципам і приписам, тобто забезпечувало “абсолютизм” підкорення суб’єкта досвіду розумові, то на початку ХХ століття розум стає помітно залежним від приписів досвіду, що, як припускають, приведе до зміни соціального устрою на краще [80, с. 91].

Прагматичний підхід у визначенні змісту понять диктує логіку зв’язку передумов, що містяться в спільноті інтерпретаторів, і логіку змістоутворення поняття. Однак цей зв’язок не є історичним, як про нього говорить Дж. Дюї та, зрештою, і Ч.С. Пірс, принаймні з огляду на його теорію мелонізації. Пірс вважав, що кожне погодження наукової спільноти щодо істинності того чи іншого знання має обмежений характер. Однак така обмежена істинність не є підставою зупиняти процес мислення, відмовлятися від нього. Для того, щоб колись досягти істини, мислення має продовжуватися. Однак мислителям слід завжди пам’ятати, що остаточна істина є ідеалом, і її можна досягти в ідеально віддаленому часі. Цей принцип, який Пірс називає принципом мелонізації, є історизацією наукового процесу, створення чи зміни змістів науки. Ми знову повертаємося до старої скептичної тези: історизація прагматичного виміру смислу губить будь-яку цінність визначень мислення (враховуючи філософію та науку), адже за певних умов і через певний час будь-які твердження виявляться хибними. Історичне прочитання прагматичного виміру смислу визначеного поняття знецінює його. Винесення моменту визначення того, чи є той чи інший вислів істинним, у невизначений ідеальний момент в майбутті не може бути аргументом для філософії “тут і тепер”. Погодження з такою позицією має логічно завершитися утриманням від суджень, нерозумінням того, як можлива комунікація, та й, зрештою, будь-якого філософського вислову взагалі, як про це чесно звітує Вітгенштайн у сьомій останній тезі “Логіко-філософського трактату” [560, с. 85].

Погодитися з відмовою від остаточності суджень важко. Однак на її користь є добрі аргументи. Розв’язати проблему, яку поставлено історико-

прагматичним підходом (тобто Пірсом і Д'юї), можна лише у трансцендентально-прагматичний спосіб. Смысл можна артикулювати у певному тлумаченні “як”: щось є як щось. Цей герменевтичний момент “як”, момент тлумачного опосередкування, відбувається за допомогою знаків, які мають три семіотичні виміри: синтаксичний, семантичний, прагматичний. З огляду на цей підхід, прагматика займається умовами можливості зрозуміти той чи той смысл, чи порозумітися щодо значущого тлумачення цього смыслу. Головною умовою такого розуміння є ідеальна комунікативна спільнота, а не похідна від неї реальна, історично наявна спільнота інтерпретаторів. Це дозволяє зрозуміти можливість комунікації змістів між епохами та одночасну зумовленість смыслів історією.

Якщо подивитися на наше попереднє питання про те, чи не зумовлено метатеорію досвіду в її трансцендентально-філософському тлумаченні історією, то можна відповісти: так, зумовлено. Однак ця зумовленість часткова і має братися до уваги філософом як обмеженість філософського дослідження, про яку слід постійно пам'ятати. Водночас є надісторичний прагматичний вимір смыслу поняття досвіду з яким, власне, і слід мати справу.

Яким же чином ми маємо оформити метатеорію досвіду, аби працювати з досвідом як філософським поняттям, артикуляція смыслу якого зазнає значних змін у кожній окремій філософській позиції? На мій погляд, єдиною прийнятною відповіддю може бути така: слід працювати зі смислами, які постають в наявних та можливих філософських теоріях досвіду. Завдяки цьому історія філософії зазнає вирішального вивільнення від минулості позицій і здогадок. Історія філософії має бути не так описом реального процесу появи та зміни філософських позицій, як дескрипцією філософських позицій (топосів) певного поняття. Таким чином, у послідовному трансцендентально-прагматичному тлумаченні історія філософії має розглядатися як переважно історична топологія філософії, яка можлива у поєднанні історико-поняттєвої настанови та метатеоретичного дослідження.

До важливості історії філософії, з огляду на її можливість створити метатеорію досвіду, приходять і В. Рьод. Однак його думка рухається дещо в інший спосіб. Він, зокрема, акцентує увагу на тому, що будь-яке позитивне визначення досвіду у філософії поміщує цей філософський вираз на рівень теорії досвіду. Рівень метатеоретичності філософія утримує тільки тоді, коли вона працює з проблемними виразами, що постають внаслідок порівняння та аналізу теорій досвіду. Рьод говорить, що трансцендентальна філософія (тобто метатеорія досвіду) “має завдання рефлектувати над тими припущеннями, через які визначено предметний досвід як можливий, а також визначено характер значущості таких припущень” [491, с. 161]. У такий спосіб метатеорія досвіду не підтримує якусь певну теорію досвіду як істинну, а розглядає теорію досвіду як проблему, через що Рьод і називає свій підхід “проблематизмом” [491, с. 162]. Попри відмінність шляху обґрунтування метатеорії досвіду, запропонованого Рьодом, від нашого шляху, вони приводять до одного висновку: метатеорія досвіду можлива лише за умови відмови від дефінітивного та позитивного обґрунтування якоїсь певної теоретико-досвідної позиції. Однак щойно ми визначаємо позицію проблемативізму за єдино можливу послідовну метатеорію досвіду, як одразу виникає питання про плідність цієї позиції. Адже небезпідставним буде побоювання, що відмова від позитивних висловлювань призведе до переривання чи завершення мислення: мислити — означає стверджувати. В. Рьод звернувся до цієї проблеми, коли готував своє обґрунтування проблемативізму трансцендентальної метатеорії досвіду. Він визначив відмову від ствердження як “евристичну невизначеність” проблематистичної метатеорії досвіду. Вихід з цього він бачив у редукції висловів, що містять предикацію існування. Послідовна трансцендентальна філософія (в сенсі метатеорії досвіду), вважає професор Рьод, має утриматись від висловів про існування і Я, і речі, тобто забути і про суб’єкта, і про об’єкта як традиційних реперів побудови теорій досвіду. Таку політику утримання від суджень існування В. Рьод веде аж до того моменту, коли опиняється перед тим самим питанням: якщо досвід не оперти на бодай примару існуючого предмета,

то буде втрачено остаточно і евристичну, і науково-прагматичну складову досвіду. Тому, зрештою, він був змушений говорити про “залишок (Residuum) у досвіді” [491, с. 178]. “Залишок” у досвіді — це те саме невизначене “розмаїття” чуттєвості Канта, а тому, фактично, Рьод — хай обережніше — продовжує кантіанську традицію теоретизувати з приводу досвіду і тлумачити поняття досвіду як обмежене чуттєвістю, тим самим позбавляючи метатеорію її методологічного значення. У В. Рьода метатеорія досвіду має загрозу втратити свою проблемативістичну чистоту у позитивних висловах про екзистенційні залишки.

На нашу думку, уникнути безплідності радикального проблемативізму можна, якщо дотримуватись трансцендентально-прагматичного підходу до визначення метатеорії досвіду. Відмова від гіпостазування таких традиційних понять філософської теорії досвіду як Я (чи суб’єкт) та річ (чи предмет, чи об’єкт, чи стан справ) не означає відмову від цих понять. Мало того, відмова від суджень про існування суб’єкта чи об’єкта, водночас означатиме перетворення самої екзистенційної предикації на предмет дослідження в метатеорії досвіду. Евристичне виправдання проблемативістичного підходу полягає в тому, що оперування проблемативістично артикульованими поняттями дає можливість досягнути до найглибших структур досвіду без того, щоб покладатися на застосування досвідних актів в осягненні досвіду. Тут йдеться про створення топології досвіду, ґрунтованої на аналізі теорій досвіду минулого як експлікацій досвіду, здійснених у певних історико-культурних та теоретичних контекстах. Саме такий підхід, на мою думку, може надати чіткішого розуміння досвіду як такого і, разом з тим, уникнути недоліків епістемології та історизму в тлумаченні значення поняття досвіду.

Зазначені міркування можна резюмувати в двох висновках. По-перше, метатеорію досвіду слід розглядати як трансцендентальну філософію, що бере до уваги висновки дискусії між історично-прагматичною та трансцендентально-прагматичною позицією. По-друге, метатеорія досвіду має ґрунтуватися на історико-філософському аналізі попередніх систем із врахуванням досвіду

топологічної дескрипції теоретичних дискурсів. Ці два висновки свідчать про те, що підхід, який поєднає історію поняття із метатеорією досвіду, становить цікаву можливість розглянути поняття досвіду у неепістемологічній та несцієнтичній спосіб, що відкриває нові шляхи до розуміння генези саморефлексивного мислення і філософії, а також пов'язаних з ними життєвими практиками та пізнанням. З огляду на зазначене, моя гіпотеза полягає в тому, що трансцендентальний прагматизм може бути тією історико-філософською позицією, в межах якої можливо доповнити проблемативізм В. Рьода засобами для проведення дескрипції поняття досвіду.

Цю гіпотезу слід перевірити в історико-філософському дослідженні, яке спиратиметься на такі положення.

1. Зосередити увагу на дескрипції поняття досвіду в розвитку його самоусвідомлення.

2. Провадити дескрипцію еволюції поняття досвіду в термінах метатеорії досвіду, утримуючи позицію нейтральних висловів про досвід у його розкритті у філософських концепціях.

3. Сумістити історію поняття з топологічним підходом.

Перше положення обґрунтовано у попередніх міркуваннях. Друге положення ґрунтується на такому. Зміни, яких зазнає поняття, має два рівні:

1. Зміни кількісно-семантичні. У цих змінах визначення певного стану справ переживає корекцію без втручання у сутність поняття та характер зв'язку виразу і сутності в понятті.

2. Зміни якісні. На цьому рівні поняття, увірвавшись до центру уваги філософії, стає самосвідомим, починає свою еволюцію чи прочитання власного поставання разом із процесом поставання, де зустріч зі своїм минулим поняття робить його засобом просування вперед. З огляду на відмінність цих змін, евристично-виправданим предметом дослідження історії поняття має бути саме еволюція самосвідомого поняття.

Зміни поняття можна описати у вигляді його історії, заснованої на певній теорії досвіду. В цьому разі опис матиме характер оцінювального дослідження,

спрямованого на верифікацію власної теоретико-досвідної позиції історико-філософськими засобами, що цілком виправдано. Однак якісні зміни в понятті потребують опису, який зміг би редукувати принаймні теоретико-досвідну ангажованість. Це можливо в межах нейтральної метатеоретичної настанови дослідження еволюції поняття, яке одночасно стає і знаряддям саморозуміння досвіду у філософському міркуванні.

Перші два положення неможливо реалізувати в історико-філософському дослідженні без тієї настанови, яку в сучасній філософській та історико-філософській думці називають “топологією”.

Перш ніж почати розгляд підстав нашого твердження про те, що топологічна дескрипція є важливим і адекватним підходом до метатеоретичного аналізу досвіду, слід зробити стислий екскурс щодо значення терміну топологія. Топологія як аналітична стратегія має відношення до двох наукових практик: філософської та математичної. Математичну топологію пов’язано з вивченням засобами математичних дисциплін явища неперервності, а також властивостей геометричних об’єктів, що не залежать від способу їхньої заданості. Математична топологія — явище відносно нове, початок якої можна віднести до робіт Ейлера, однак свого розвитку вона зазнала наприкінці XIX та в XX ст. в працях Мориса Фреше, Георга Кантора, Фелікса Гаусдорфа, Жюля Анрі Пуанкаре та Павла Александрова. В математиці топологія зосереджує увагу на феномені неперервності, що має значення і для філософських досліджень.

Однак я передусім маю на увазі саме філософське тлумачення топології, яке своїм корінням уходить у “Топіку” Аристотеля. Назва “Топіки” походить від *τοπικός* — “місцевий”, “просторовий”, а в переносному сенсі — “тематичний” та “аргументований”, що пов’язано із іншим давньогрецьким словом — *τόπος*, тобто “місце”, чи “аргумент”. “Топіку” Аристотеля присвячено вивченню топів-топосів, тобто “діалектичних місць” як засобів аргументування. Слід погодитись із О.Ф. Лосевим, який стверджував, що “під цими ”місцями” Аристотель розуміє взагалі будь-які різноманітні факти, обставини, події і поняття, що не мають прямого логічного відношення до ймовірнісного силогізму, але які діалектик

застосовує в тому чи іншому сенсі, намагаючись зробити свої положення максимально переконливими...” [119, с. 105]. Топоси — це ті чи інші факти життя і думки, котрі здатні зробити силогізми переконливими, попри їх матеріальну невідповідність і незрозумілість. Аподиктичний силогізм, тобто силогізм, який можна довести, не потребує топосів, оскільки його єдність полягає тільки у формальній єдності і в узгодженості тез. Імовірнісний чи топологічний силогізм прагне доводити матеріальну істинність своїх висновків, однак його доведення не є необхідними чи реальними, безвідносними щодо істини і похибки. Топологічний силогізм не такий самоочевидний і потребує додаткових переконливих аргументів, які не мають відношення до логіки, однак матеріально глибинно пов’язані з ним. Топологічний силогізм тяжіє також до істини, але в стані її ймовірності. Топологічна діалектика є неабсолютною. Вона змінюється тільки під впливом епох, які також постають і зникають в діалектичному процесі. Ось ця неабсолютність, вивільненість від диктату логіки і наукової телеології, робить топологію придатною для аналізу таких смислів, що обумовлюють розвиток логіки і науки, а також пов’язують їх з діями людей, подіями історії.

Топоси потрібні таким типам діяльності людини, які не мають претензії на точне відтворення станів справ у своїй мові. Топологія, яку побудовано на такій логіці, стосується ймовірності і можливості, спілкування і комунікації. Діалектичну логіку засновано на випадкових та зовнішніх фактах, які Аристотель називає топосами, фактами місцевого та одиничного значення, які зрозуміліші людям тут і тепер, аніж вічні істини аподиктичного характеру. Тож О.Ф. Лосєв має рацію, коли говорить, що топологічна логіка є також логікою, але “не логікою чистого розуму і не логікою аподиктичного силогізму. Під цією логікою криється щось важливе і навіть в якомусь сенсі обов’язкове, хоча цю обов’язковість далеко не всі розуміють... Це — не що інше, як логіка самого життя, яку, з одного боку, начебто жодним чином не підпорядковано необхідній аподиктичній силогістиці, а з іншого боку — їй взагалі не підпорядковано, оскільки на кожному кроці її заперечено і приведено до таких несподіваних

висновків, про які не знає жоден максимально правильно побудований силогізм чистого розуму” [119, с. 243]. Звісно ж, логіка такого стибу може стати в пригоді для вивчення історії, яку прямо не пов’язано з подіями в науках, проте яка безпосередньо відсилає до підстав структурування і розвитку наук.

Можливості топологічної логіки, які в перших обрисах окреслено в аристотелівській “Топіці”, виявилися потрібними в нашу “критичну епоху”, яку, за словами Мішеля Фуко, позбавлено основоположної філософії, а отже приречено на перечитування і постійне реінтерпретування минулого, “лаштування дискурсу над дискурсом”, з одного боку, а з іншого — здатну зрозуміти складність наукових понять і навіть простих слів, наявність глибин і внутрішніх подвоєнь у смислах, які ще нещодавно здавалися простими і самоочевидними [221, с. 8]. Така особливість конкретно-історичного контексту, в межах якого відбувається самоаналіз наукових практик, до яких слід віднести й історію філософії, становить можливість застосування топології для вивчення “підсвідомого” понять.

Топологію як один з методів історії філософії сьогодні визначено переважно позицією Жюльє Дельоза. Свій топологічний підхід Дельоз формує як свідоме продовження ідей Ф. Ніцше [70, с. 158]. Для Дельоза ніцшеанська недовіра до руху “вгору”, визнання наявності “географії перед історією” становлять можливість до руху площиною мислення, яка потребує своєї географії. “Ніцше не довіряв орієнтації на висоту... Чи не свідчить вона, ще з Сократа, здебільшого про виродження і безвихідні манівці філософії, аніж про вірне виконання останньою своєї справи. Таким чином, Ніцше знов ставить проблему орієнтації думки...” [70, с. 159]. “Екзотична географія” мислителя має орієнтуватися на глибини, а не вершини, вважає Дельоз за урок Ніцше. Справді, і в “Людському, надто людському”, і в “Народженні трагедії”, і в багатьох інших творах Ніцше ми знаходимо топологічні метафори. Так, Ніцше порівнює епохи культури з кліматичними поясами, і сам факт цього порівняння дає можливість говорити про їхню географію [159, т. 1, с. 365]. Однак не метафори становлять важливість думок Ніцше для Дельоза, а критика платонізму у філософії, яку

німецький філософ вів у напрямі незгоди з орієнтацією платонівського мислення. Дельоз продовжує критику, спрямовану на переорієнтацію діалектики Платона. Одним з перших критиків Платона він називав Аристотеля і його міркуваннями у “Топіках”. Ще більшої уваги Дельоз приділяє кінікам і стоїкам, своїм попередникам у встановленні топологічного підходу у філософії: для них “вершини” Платона виявлялися поверховими ефектами, а не останніми причинами і взірцями, не сутностями, а подіями.

Уже в ранніх топологічних викладках стає очевидно, що для Дельоза топологія — це настанова мислення, яку присвячено вивченню “топосів”, тобто особливих місць мислення, де, завдяки кресленню “карт соціальних полів”, описано ідеї, їхні співвідношення, зв’язки та ієрархію, форми їхнього виразу і змісту та налаштованість розвитку цих змістів [72, с. 56]. Ж. Дельоз, який, на нашу думку, найпослідовніше розвинув топологію філософії та показав можливі межі її застосування в суспільно-гуманітарних дисциплінах, говорив про результат топологічного аналізу в термінах “карти співвідношення сил, карти щільності та інтенсивності, яка функціонує за допомогою висхідних, непридатних для локалізації зв’язків і в кожен момент проходить через всі точки” [72, с. 62]. Карта описує форми виразу і форми змісту, а також розриви між ними, тобто “не-місця” в термінології Фуко чи “фігури замовчування” у Вітгенштайна. Особливу увагу топологічної дескрипції приділено розривам між формами, в яких діє т.зв. “машина”, яку я інтерпретував би як особливу мисленнєву діяльність, що не стосується свідомості певного суб’єкта. Таким чином, в топологічній дескрипції ми можемо поєднати сингулярність розгляду філософії в термінах доробку певного філософа, не втрачаючи за особистими позиціями можливості вивчати роботу думки як такої, тобто неусобленої думки. В топології ми можемо несуперечливо описати логічні послідовні конструкції певних філософій, розмежовуючи ті поля, де суб’єкт є суверенним, і ті, де його суверенність заперечено. Пам’ятаючи про напруження і відмінності між цими формами і полями, ми можемо описати як функціонує знання і як мислення здатне до самопізнання.

Дельоз був одним з перших, хто послідовно і наполегливо застосовував топологічний аналіз для опису філософського процесу. Зазначимо лише кілька основних його положень, що мають значення і для нашого дослідження. Перш за все, слід згадати дельозівський опис історії філософії як суперечливого процесу наявності двох філософських “течій”: “течії більшості” і “течії меншості”. У книзі “Розрізнення та повторення” до течії більшості зараховано тих філософів, які відстоюють догматичний “образ мислення”: “Філософія більшості вірить в істину як незалежну від мислення інстанцію”, як внутрішнє явище свідомості [71, с. 172]. Це є догматичний по суті спосіб мислення, який апріорі приписує форму зовнішньому світові. Течія більшості неусвідомлено оперує “образом” — своєрідною, некритично сприйнятою настановою у філософському запитуванні, яку засновано на восьми постулатах, що можна звести до упередження в добрій волі розуміння і пізнання [71, с. 206-207]. Образ мислення філософії більшості позбавляв філософів можливості ставити питання по-новому і про нові справи. Цей “образ” також не давав можливості починати самоусвідомлення, перевірку і реалізацію багатьох можливих потенцій в поняттях.

До течії меншини Дельоз відносив філософів, які провокують нас вступити до “революційного розвитку”, тобто “примушують нас мислити про нашу реальність суттєво іншим чином” [94, с. 58]. Меншина визнає, що ще не вміє мислити, а тому перебуває в постійному пошуку, є “кочовим мисленням”, яке іноді стає тим, що дозволяє досвіду мислення повертатися до власних підстав [71, с. 234].

Розрізнення течій більшості і меншості у філософії стосується й історії філософії. Історики філософії також можуть належати до більшості і писати “сірим по сірому”. Вони нагромаджують моделі за моделями, перешкоджаючи таким чином собі та іншим мислити по-справжньому [71, с. 187-188]. Натомість історія філософії в душі меншини “невіддільна від практики революції” і становить справжнє мислення у вимірі історії філософії. Історія філософії, як її розуміє меншина, детериторизує “образ” і пов’язані з ним історико-філософські моделі більшості. Історики меншини ретериторизують філософію в “концепті”,

який є “не об’єктом, а територією. І замість об’єкта у нього — певна територія. Саме в цій якості він володіє минулою, теперішньою і, можливо, майбутньою формою” [74, с. 131].

Наявність двох течій у філософії та історії філософії стала підґрунтям для побутування двох типів історії філософії. Обидва типи розрізняються за ставленням до об’єктів історії філософії. Тип, притаманний історіям більшості, використовує об’єкти для доведення власних припущень, які мають вигляд наперед заданих моделей. У цих моделях мислення підпорядковано зовнішнім цілям — владарюванню і підкоренню, ствердженню режимів істини, які байдужі до долі філософії і вільного мислення. Тут панує аподиктична логіка доведення, аргументи якої підібрано відповідно до мети — встановлення наперед заданої істини. Інший тип історії філософії притаманний філософській меншині, до якої Дельоз зараховує і себе. Цьому типові історії властиво бути “коментуванням”, за виразом Дельоза, яке збігається з тим, що зазвичай називають історико-філософською “дескрипцією”, тобто несугестивним картографуванням. У цьому картографічному коментуванні-дескрипції можна у революційний спосіб коментувати попередників — і однодумців-революціонерів, і консерваторів-“більшовиків”. Тобто, мислення вивільняється з форм, встановлених режимом істини.

Загалом, Ж. Дельоз описує історію філософії як інстанцію постійного переслідування філософії. Філософія постійно виривається з рамок своєї історії для створення нових ідей, для щоразу ліпшого самоусвідомлення себе. Відповідно до кредо революційного історика філософії, події історії філософії розглядають як випадкові, такі, що не підпорядковано певній меті. Історія філософії — це ряд випадкових поєднань і розпадів ідей, що проявлялося в детериторіалізації та ретериторіалізації концептів. Аби закріпити ставлення до подій в історії філософії як випадкових, Дельоз встановлює примат “географії” над “історицизмом” [73, с. 34-35; 74, с. 49-50]. Географія руйнує рамки історичної форми, яка гарантує деспотію моделі над ідеєю.

Слід наголосити, що “примат географії” є тим моментом, в якому історія філософії стає топологією. За Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі, історія філософії, як її розуміє більшість, має за фундамент уявлення, за яким розвиток філософії — це переміщення в ієрархії певних ідей-значущостей з панівних позицій на підпорядковані, і навпаки. Прив’язка до послідовного історичного часу філософського процесу приводить філософію до нерухомості та жорстокої непорушної стратифікації понять, в яких цей процес відбувається. Справжньої еволюції у філософії немає, всі ідеї вже у полі філософії. Однак в різні моменти історичного часу їхня значущість і впливовість має різний характер. В історичному часі філософський процес — це поле боротьби новизни мислення і його розвитку, з одного боку, і пам’яті, з іншого. Пам’ять пунктуальна і послідовна, вона протистоїть новизні. Водночас, розвиток — це “антипам’ять”, діяльність проти послідовності і повторення, діяльність задля новизни. Філософія містить багатолінійні альтернативи пам’яті поза своїм часом, в яких полягає можливість розвитку мислення [74, с. 25-26]. З огляду на зазначене, історія філософії (в розумінні меншини) є дією, яка суперечить позаісторичним намаганням філософії і підтримує видобуток минулих ідей на поверхню сучасності. Історія філософії “актуалізує минуле задля майбутнього”, тобто відповідає за внесок новизни у філософський процес. “Думка міркує про власну історію (минуле) для того, аби звільнитися від того, про що вона мислить (теперішнє) і нарешті стати здатною “мислити інакше” (майбутнє)” [73, с. 127]. Історія філософії шукає в минулому елементи новизни, які дозволять переформувати проблематику теперішнього, де старі питання звертають наші думки до сучасності і заважають циклічному мисленню філософської більшості. Історія філософії дозволяє вибудувати в ієрархії вічно наявних ідей ті приховані моменти, які дозволяють побачити інші способи запитування, інші режими істини, ніж ті, що діють в теперішній момент. Слід погодитись з І. Карцевим, який запропонував своє тлумачення історико-філософської топології Дельоза в таких рядках: “Філософію слід розуміти не як історію, що вміщує в собі *перед* та *після*, незворотний прогрес та еволюцію, але як сукупність розвитків, уявляючи

можливість актуалізувати окремі елементи, складові різних частин різних концепцій з метою включення їхніх нових процесів” [94, с. 93]. В аналізі сукупності філософських процесів, топологічний підхід, або ще “геофілософія”, дозволяє бути історії філософії “фізичною, людською і ментальною, немов краєвид” [74, с. 124-125]. Топологія виринає історію з культу необхідності і демонструє цінність її незредукованої контингентності та іманентності. Завдяки переходу від філософії до “геофілософії”, історик філософії отримує можливість описувати філософський процес поза розумінням прямих відношень “наступництва”, поза генетикою ідей і понять, без рамок наслідування шляху філософії від філософа до філософа. Історія філософії отримує можливість з’єднати одні страти часу філософії з іншими, а історик перетворюється на картографа, що суттєво змінює його роль: з автора кальок, копій виразів мислителів минулого, які диктують можливі маршрути розвитку думки, він стає топографом, активним творцем відкритих карт, відвертих інтерпретацій, що мають свою окрему цінність і дозволяють виживати цінності інших ідей. Творець карт уможливорює неочікувані рухи думки у філософії, дає можливість історії філософії продовжуватися в межах “площини іманентності”. Площина іманентності — це той над-топос, де відбувається гра страт думки, всіх впливів свідомих і позасвідомих сил, які залишають слід у вигляді сформованих мисленнєвих процесів. Ця площина — місце кочування “племені” мислителів. Іманентність задає неіндиферентну рівність мислення, оприявнює хибність уявлень про його ієрархічність. У зв’язку з цим, завданням коментатора є постійне розкриття філософа для іншої проблематики і для інших авторів.

Внаслідок екскурсу до змісту терміну “топологія”, ми отримали набір можливих засобів аналізу історико-філософського процесу взагалі і опису історії поняття досвіду зокрема. Попри радикальність деяких положень топології Дельоза та їхню укоріненість у французькі інтелектуальні дебати другої половини ХХ століття, слід визнати корисними для історико-філософського дослідження поняття досвіду їхні основні ідеї. Топологія становить для нашого дослідження спосіб утримання у фокусі неперервність філософського процесу та

можливість створити опис минулого філософії без побудови ієрархії. Топологічні описи дають можливість бачити ймовірні розвитки поняття. Це уможливорює баланс між новизною та впливовістю пам'яті у мисленні. Поняття філософії в термінах топології можна інтерпретувати як топоси: тобто як такі місця, що уможливають та зумовлюють нашу здатність бути переконаними в їхній правильності, як місця тяжіння до можливості істини, топоси неабсолютності, що вкорінено в плин історії і які притаманні мисленню водночас. Такі поняття в якийсь момент процесу філософського мислення стають свідомі власної непростоти, зароджують в собі підозру щодо змістів і значення себе і знають про рівність своїх змістовних страт, своїх елементів, які б типи відношень їм не нав'язала б епоха.

Філософське поняття досвіду, як буде показано в подальших міркуваннях, зазнало в трансцендентальній філософії Канта і філософії Абсолюту Гегеля такого розвитку, що стало одним з понять, про якість яких говорилося вище і про які можна сказати, що вони володіють доречністю висновків самоаналізу. Тут йдеться про той самий статус поняття досвіду, який вміщено у феноменології Гусерля: досвід становить прарегіон, який окреслено можливістю взаємодіяти з даним, з очевидним, з речами і смислами. Через топологію досвіду ми можемо досягнути до “седиментації змістів”, де змістовні поклади розглядаються як елементи і можливості породження нових смислів, як опис і визначення страт, здатних утриматися від їх одночасного ієрархізування в побудові нової теорії досвіду. Така топологічна дескрипція відповідає вимозі В. Рьода щодо відмови від аподиктичних тверджень в метатеорії досвіду, але зберігає принципову можливість сприяти несуперечливому продовженню філософського мислення. Водночас, стає можливим втілити історико-філософське коментування, свідомо утримуючись від карбування нових дельозівських “образів” та аподиктичних приписів.

Топос поняття встановлює такі границі і межі досвіду, що уможливають його самопізнання, створення своєї карти. Тут слід наголосити на тому розрізненні межі (лат. — *limes*, англ. — *limit*, нім. — *Schrank*) і границі (лат. —

terminus, англ. — bound, нім. — Grenze), які оприявнив Марцело Штам у своєму топологічному аналізі кантівського критичного проекту [535, с. 1]. Поняття досвіду є топосом, де досвід дається нам взнаки як певна можливість даності і осмислення цієї даності, яке збігається зі своїм самоосмисленням. Це відбувається одночасно з тим, що поняття відрізняє в собі свої власні межі і границі. За визначенням Штама, межі є краєм усвідомленого себе, які в процесі самоаналізу поняття можуть посунути, аби описати свій новий зміст [535, с. 7]. Натомість границя є краєм можливостей поняття, абсолютною межею, яку поняття може помислити лише проблематично, як певний ідеал власної змістовної повноти [535, с. 8]. З огляду на зазначене розрізнення межі і границі поняття, топологія дозволяє визначати межі і проблематизувати границі поняття, що структурує самоаналіз поняття. Таке “рекогносцирування на місцевості” призводить до того, що, перефразуючи Дельоза, поняття аналізує власну історію, щоб відсторонитися від того, що в ньому мислиться зараз, розглянути його і бути придатним для інакшого мислення. В своїй історії поняття засвідчує кілька різних розвитків своїх змістів, архів мовних виразів власної сутності і припускає нові чи інші можливі вектори розвитку своїх змістів. Тож опис історії поняття досвіду є підготовкою до можливих інших розвитків цього поняття. Таким чином, суміщення історії поняття досвіду з його топологією виправдано тими можливостями, які розкривають перед філософською думкою нові перспективи.

Топологія показує відмінність поняття-інструменту від самосвідомого поняття, коли останнє вривається певного моменту до центру уваги філософії і починає свою еволюцію, тобто прочитання власного поставання разом із процесом поставання. Це вривання до центру уваги, про який ми говорили, суперечить саме собі: з одного боку, “центр уваги” є динамікою, встановленою характером відношень в полі не знання, а влади; з іншого боку, входження до центру, а значить посідання в ієрархії смислів певного чільного значення, призводить в карті філософії до заперечення ієрархії та унаочнення “рівноді” одного поняття з іншими. Так і поняття досвіду, яке у філософських системах Канта і Гегеля зазнало якісного ривку, загубивши у раціоналістів та емпіриків

значення інструментарію для аналізу знання, уможливило власну топологію як опис поняття досвіду в межах різних філософських теорій досвіду. Таким чином, топологія узгоджується з метатеорією досвіду. Адже тепер топологія досвіду як метатеорія має можливість карбувати нейтральні вирази, які описують різні смисли поняття досвіду без побудови ієрархії досвіду, а отже без творення теорії досвіду. Власне такий стан справ ми і називаємо “самосвідомим” поняттям.

1.3. Проблема історії поняття досвіду в історико-філософській літературі

Актуальність питання про досвід і його опрацювання в філософії та історії філософії стала особливо помітною в наслідок філософських дискусій останніх десятиліть. Осереддя дискусії точилося навколо того, чи має сучасна філософська думка адекватні методологічні засади для аналізу досвіду, і якщо так, то з яких позицій це можна зробити. Особливої гостроти дане питання набуло після того, як Ю. Габермас оголосив про завершення епохи “філософії свідомості” з відповідною їй проблематизацією суб’єктивності, пізнання і досвіду [343, с. 54]. Зазначена теза привела до дискусії між істориками філософії щодо статусу теорії досвіду в ученнях західної філософії в XIX-XX столітті. Здатності філософії, в тому числі і метафізики, опановувати досвід було присвячено праці П. Сросона [539], В. Рьода [490; 491], Д. Генриха [52; 362], Р. Бубнера [279], К. Крамера [399; 400], Р. Віля [550], К. Петруса [460], Г. Альберта [253], М.О. Булатова [26], Д. Разеева і Ю. Солоніна [127] і багатьох інших.

Перша спробу опису історій філософського поняття досвіду вміщена вже в “Лекціях з історії філософії” Г.В.Ф. Гегеля [49]. Щоправда, специфіка розгляду історії філософії у Гегеля спрямовувала увагу до еволюції поняття філософії, так що інші поняття розглядалися як своєрідні маркери стану розвиненості поняття філософії у певний момент історичного розвитку. Однак у “Феноменології духу” ми бачимо важливість поняттєвого оформлення досвіду свідомості, оскільки в

цьому понятті збирається та утримується зміст бесіди духа із самим собою в процесі самоосягнення [51].

Вже в ХІХ столітті поняття досвіду й особливості його узусу в Античності вивчали Ф.А. Ланге [403], П. Наторп [432; 434; 438; 440], В. Дильтай [78; 321], В. Віндельбанд [39; 554], П.Д. Юркевич [248] та інші. Для цього періоду було характерним розгляд місця і ролі поняття досвіду в античних філософських вченнях у зв'язку з епістемологічним тлумаченням поняття досвіду, значною мірою з кантівським поняттям досвіду. В ХХ столітті тема досвіду в Античності розглядалася з більш розмаїтих позицій, до яких входили як загальні історико-філософські розвідки, так й інтерпретації в межах певних філософських позицій ХХ сторіччя. Серед цих досліджень слід назвати праці таких філософів та істориків філософії як Е. Касирер [96; 286], П. Дюем [324], В. Татаркевич [205], О.Ф. Лосєв [119], Й. Ритер [487], Е. Ротгакер [501; 502], Р. Колінз [299], А.Г. Тихолаз [206], С.В. Пролєєв [179], К. Глой [340], Р. Віль [550] та Е. Гевлок [350]. Завдяки цим дослідженням поняття досвіду в досократичній філософії, в філософії Платона й Аристотеля, в пізніших філософських позиціях зазнало експліцитного опису та аналізу і було враховано в нашому дослідженні.

Особливості розуміння досвіду в філософії Середньовіччя було досліджено в фундаментальних працях П. Дюема [324], Г. Гаймзьота [361] і К. Глой [340]. Слід також згадати праці істориків філософії, які вступили в полеміку щодо тлумачення поняття досвіду в поглядах номіналістів і реалістів, а також специфіка розуміння досвіду у Вільяма Окама. До числа останніх належать праці П. Кінга [389; 390], Дж. Мердок і Е. Сили [429], М. Клагета [293] та А. Кромбі [301]. Результати цих досліджень було використано в описі передісторії поняття досвіду.

Застосування поняття досвіду в філософіях доби Відродження було досліджено в працях Я. Буркхардта [28], Е. Касирера [287], Л.М. Баткіна [11; 12], А.Н. Немілова [158], П. Дюема [324], К. Глой [340], Г. Гаймзьота [361] та А. Кромбі [301]. Еволюція змісту поняття досвіду від середньовічних до

новочасних філософських позицій значною мірою ґрунтується на висновках зазначених авторів.

Зміни в узусі поняття досвіду в філософіях Нового часу, відмінності філософського розуміння досвіду в цю епоху від попередніх було розглянуто та описано в працях Г.І. Челпанова [231], Е. Касирера [287], В.Ф. Асмуса [7; 8], Г. Гаймзьота [361], В.Н. Кузнєцова, Б.В. Меєровського та А.Ф. Грязнова [108], Ж. Дельоза [69; 72], М.К. Мамардашвілі [125], І.С. Нарського [155; 156], П.П. Гайденко [47], К. Глой [340], В.І. Гусева [61; 62], І.В. Огородника [160] та А. Кромбі [301]. На основі зазначених текстів в нашому дослідженні було описано контрверзу між раціоналізмом та емпіризмом, оформлення проблем філософії Просвітництва, а також формування передумов початку історії поняття досвіду у філософії І. Канта.

Аналіз теорії та метатеорії досвіду в межах трансцендентальної філософії Канта відбувався із врахуванням позицій Ф.А. Ланге [404], Г. Когена [295-298], К. Фішера [208-210], В. Віндельбанда [39-41], П.Д. Юркевича [247; 248], О.І. Введенського [35-37], С.С. Гогоцького [55], Г.І. Челпанова [229-231], Е. Касирера [95-98], В.Ф. Асмуса [7], І. Керна [388], Ж. Дельоза [69], І.С. Нарського [156], М.К. Мамардашвілі [124], В.І. Шинкарука [233; 234], Є.М. Причепія [178], В.А. Лекторського [112; 113], Г. Елісона [256], М.О. Булатова [23-25], А.М. Лоя [117], Ю.В. Кушакова [109], Дж. Бенета [270], Д. Генриха [52; 362], В. Рьода [490; 491], Р. Штерна [537] та Дж. Дікера [313]. Праці зазначених філософів та істориків філософії допомогли визначити основні елементи, що були покладені в основу історії поняття досвіду.

Завершення формування рамок історії поняття досвіду в філософії Г.В.Ф. Гегеля, описане в нашому дослідженні, великою мірою завдячує аналізу Гегелевої філософії Абсолюту в працях С.С. Гогоцького [56], А. Кожева [102], М. Гайдегера [357], Г.Г. Гадамера [337], І.С. Нарського [156], В.І. Шинкарука [233; 234], К. Крамера [300], М. Форстера [333; 334], Д. Генриха [52], В. Гьосле [372], Р. Піпіна [462], К.А. Сергєєва й Я.А. Слініна [197], А.М. Лоя [117], Ч. Тейлора [540], Ю. Габермаса [343], М.О. Булатова [23; 25], М.С. Плотнікова

[172], В.Г. Пушкіна [180], Р. Штерна [537], К. Вестфалія [548] та М.О. Кісселя [100]. На основі цих та праць, присвячених теорії та метатеорії досвіду Канта було сформовано і обґрунтовано нашу позицію щодо основних рис початку історії поняття досвіду як процесу досвіду досвіду у філософії Заходу.

Подальші лінії розвитку в межах історії поняття досвіду в західній філософії XIX-XX століть було описано у вигляді історико-філософської топології поняття досвіду в межах неокантіанства, прагматизму, аналітичної філософії, феноменології та герменевтики, тобто в межах тих філософських традицій, які заклали підвалини сучасної західної філософії.

Визначення топології досвіду в межах неокантіанства відбулося з урахуванням дослідницького доробку філософів та істориків філософії, серед яких праці В. Віндельбанда [553-555], Г.Г. Гадамера [338; 339], М. Фридмена [336], Т.І. Ойзермана [161], В.А. Лекторського [113], І.С. Нарського [156; 157], Й. Штольценберга [538], І. Керна [388], А.С. Богомолова [22], Г. Арльта [262], Г. Гольцея [368], Н. Йегелки [380], Й. Кляйна [392], К. Лембека [408], П.П. Гайденко [46], Б. Науман [441], Г. Оліга [442-444] та А. Поми [463]. Зазначені праці сприяли глибшому аналізу текстів марбурзьких і баденських неокантіанців, а також пізньої філософії Е. Касирера.

Дослідження теорії та метатеорії досвіду прагматичної філософії відбулося в зв'язку з теоретичними та історико-філософськими працями К.О. Апеля [258; 259], М. Фридмена [336], Г. Папе [447; 448], М. Бергмана [271; 272], Ж.-К. Вольфа [562], Ж. Рюс [192], Т. Баєра [267], Дж. Бухлера [280], Дж. Кемпбела [282], П. Чіасона [292], К. Делані [304], У. Еслера [328], К. Фана [331], Д. Гола [345], Ч. Гуквея [369; 370], Дж. Лізки [411], М. Мерфі [430], Ч. Прадо [464], Дж. Ренсдела [478; 479], Т. Роквела [488; 489], С. Тулміна [542], Ю.К. Мельвіля [128], І. Джохадзе [77] й О.Є. Рибаса [191]. Наведені праці допомогли встановити зв'язок теорій досвіду Ч.С. Пірса, Дж. Д'юї, В.В.О. Квайна та Р. Рорті, а також того, як в їхньому доробку експліцитного вираження зазнає прагматична настанова на інструментальне тлумачення досвіду, яке повертає філософію до

вивчення структур відкритості досвіду з урахуванням виміру історичності та фактичності.

Місце і значущість поняття досвіду в аналітичній філософії мови було досліджено в четвертій частині другого розділу нашого дослідження. Аналіз філософії ідеальної мови та філософії повсякденної мови було проведено з урахуванням результатів попередніх досліджень. Зокрема, до уваги було взято праці П. Гакера [344], Ж. Рюс [192], Т. Александера [255], М. Даміта [325], Б. Гатчісона [377], Т.І. Ойзерман [161], Ю.К. Мельвіля [128], С. Кріпке [401], К.О. Апеля [259], Ю. Габермаса [342; 343], Е. Савіньї [513], Е. Тугендгата [543], Е. Клемке [393], В. Крафта [398] і В. Руднева [190].

Особливості феноменологічного й герменевтичного осягнення досвіду, прояснення його смислу та еволюція його поняття було вивчено з урахуванням праць сучасних західних та вітчизняних філософів й істориків філософії. Серед них слід зазначити дослідження Р. Інгардена [87], Г.Г. Гадамера [339], П. Рикьора [186; 484], М. Фридмена [336], Е. Гуфнагеля [373], Д. Велтона [547], В. Рьода [490; 491], І.С. Нарського [156], Т.І. Ойзерман [161], Б. Вальденфельса [33; 34; 545; 546], А. Гурвича [60], Г. Годжеса [366], Г. Бранда [278], І. Керна [388], Ж. Рюс [192], Г. Альберта [253], Г. Арльта [262], Н. Авгеліса [266], Г. Біруса [273], М. Браха [277], Т. Буш [281], Г. Коенена [294], Н. Крослі [302], М. Ділона [316], А. Добсона [322], Ф. Еванса [329], Д. Ферчайлда [330], М. Юнга [382], Р. Кірні [385], Г. Кремера [399], М. Ленгера [405], С. Луфта [412], Н. Малколма [414], Е. Орта [445], К. Петруса [460], С. Пріста [465], П. Шліпа [514], М. Зомера [533], В.А. Лекторського [112; 113], Є.М. Причепія [178], А.М. Лоя [117], В.С. Лук'янця [121], М.С. Плотнікова [173], С.О. Кошарного [106], І.С. Вдовиної [38], В.І. Ярошовця [250], О.Л. Вольського [43], Х.С. Гафарова [48], Р.В. Кобця [101], А.Л. Богачова [19], В.І. Кебуладзе [99] та М.А. Кісселя [100]. З урахуванням зазначених праць було описано феноменологічне та герменевтичне розкриття досвіду як саморефлексивного чи самосвідомого поняття, здатного тематизувати у філософському пошуку непояснені регіони свого змісту.

В цьому дисертаційному дослідженні було розглянуто окремі аспекти, пов'язані з визначенням окремих типів досвіду (зокрема наукового, культурного, повсякденного досвіду тощо), та з історико-філософською методологією вивчення історії поняття досвіду, враховуючи положення західних філософів і методологів аналізу науки, серед яких А. Тарський [204], Л. Флек [211], Дж. Д'юї [80; 307], В.В.О. Квайн [468; 470], Р. Рорті [494], Ф. Леїнг [402], П. Рикьор [484], Й. Ритер [487], Р. Козелек [396; 397], Т. Ренделл [478; 479] та інші. Завдяки працям зазначених авторів в історико-філософську методологію увійшла концепція еволюції філософського поняття.

Вихідна позиція цього дисертаційного дослідження була сформована з урахуванням українського історико-філософського контексту, як він постає в працях російських, радянських та вітчизняних філософів й істориків філософії, зокрема в працях П.Д. Юркевича [247; 248], С.С. Гогоцького [55; 56], О.І. Введенського [35-37], І.І. Лапшина [110], Г.І. Челпанова [230; 231], С.І. Гессена [53], Ф.А. Степуна [202], Г.В. Плеханова [171], О.М. Малиновського (О.О. Богданова) [20; 21], В.І. Ульянова (В.І. Леніна) [114; 115], І.А. Ільїна [86], Г.Г. Шпета [237-239], Е.В. Ільєнкова [85], В.А. Лекторського [112; 113], В.І. Шинкарука [233-235], М.К. Мамардашвілі [123-126], П.В. Копніна [103-105], Ю.К. Мельвіля [128], П.П. Гайдєнко [45-47], М.В. Поповича [174-176], М.О. Булатова [23-27], С.Б. Кримського [107], В.С. Горського [57-59], Є.М. Причепія [178] та багатьох інших. Слід вказати, що наприкінці ХІХ ст. та на початку ХХ ст. теорія досвіду була складовою системою вітчизняних філософів. Однак уже в другій половині ХХ ст. головні позиції посів філософський матеріалізм зі своєю власною теорією досвіду, пов'язаною з європейськими філософськими системами середини ХІХ ст. Діалектичний матеріалізм довгий час перебував у центрі уваги радянської філософії, залишаючи теми західної філософії на маргінесі вітчизняного філософського процесу. В останні півтора десятиріччя в Україні з'явилися філософські та історико-філософські праці, в яких розглянуто проблеми, дотичні до історії поняття досвіду. Серед таких досліджень слід відзначити твори вітчизняних філософів та істориків філософії А.М. Лоя [117],

Ю.В. Кушакова [109], Є.К. Бистрицького [29-31], Б.А. Парахонського [166], Т.І. Ящук [252], С.О. Кошарного [106], А.М. Єрмоленка [81; 82], В.І. Гусєва [61; 62], В.В. Ляха, О.М. Йосипенко, В.М. Купліна [122], С.В. Пролєєва [179], В.Л. Чуйка [232], В.С. Лук'янця [121], В.І. Ярошовця [250; 251], А.Л. Богачова [19], Р.В. Кобця [101], В.І. Кебуладзе [99] та М.Ю. Савельєвої [193]. Загалом, завдяки цим працям постала можливість розглянути еволюцію поняття досвіду як єдиний процес, хоча механізм і рушійні сили цього процесу потребували подальшого прояснення.

Особливість сучасного філософського процесу в Україні зумовила можливість поєднання в чинних філософських та історико-філософських дослідження ідеї як вітчизняної філософської науки, так і західної. Це, зокрема, дозволяє вивчати історію західної філософії XIX–XX ст. і зсередини, і ззовні, застосовуючи результати досліджень для подальшого ведення філософського процесу, в якому більше немає розриву з філософською традицією Заходу. З огляду на переваги та недоліки існуючих праць, присвячених поняттю досвіду та його історії в західній філософії, очевидні дві потреби: по-перше, з'ясувати зміст поняття досвіду в застосуванні основних напрямів західної філософії, та, по-друге, розробити історико-філософську методику, адекватну особливостям досвіду як предмету філософського дослідження. У запропонованій роботі дисертант здійснить спробу задовольнити ці потреби.

1.4. Джерельна база дослідження історії поняття досвіду

Джерельна база даного дисертаційного дослідження включає ті філософські тексти, в яких засвідчено розвиток поняття досвіду в рамках, визначених тематизацією фактичності досвіду у І. Канта та історичності досвіду у Г.В.Ф. Гегеля. Таким чином, рамки джерельної бази укладено відповідно до часу та географії написання філософських текстів: до аналізу були взяті тексти, написані в XIX–XX столітті в межах західної філософії. Також, рамки

джерельної бази уточнено завдяки трьом методологічно обумовленим вимогам до аналізованих текстів: до аналізу було залучено тексти, що 1) належали до одного з п'яти чільних напрямів західної філософії зазначеного періоду (неокантіанство, прагматизм, аналітична філософія мови, феноменологія і герменевтика), 2) закарбували важливий етап в еволюції поняття досвіду і 3) мають вплив на сучасну філософську ситуацію.

Відповідно до зазначених вимог для визначення основних рис, етапів, механізмів та рушійних сил еволюції поняття досвіду в західній філософії такі тексти було покладено в основу історико-філософського топологічного аналізу:

1. Тексти І. Канта, видані в чотирнадцятитомній збірці “Kants gesammelte Schriften” [383; 384] та збірці творів, перекладених російською мовою “Собрание сочинений в восьми томах” [88-93]; тексти Г.В.Ф. Гегеля (в оригіналі та російському перекладі), поміщені в академічній багатотомній збірці “Sämtliche Werke” [352], академічному Інтернет-виданні “Феноменології духу” в оригіналі [351] та окремих російських академічних виданнях [49-51].

2. Неокантіанство: 1) тексти Г. Когена [295-298]; 2) тексти П. Наторпа [431-440]; 3) тексти Г. Рикерта (в оригіналі та російському перекладі) [187; 188; 482; 483]; 4) тексти Е. Касирера (в оригіналі, в англійському та російському перекладі) [95-98; 286-290].

3. Прагматизм: 1) тексти Ч.С. Пірса (в оригіналі та російському перекладі), видані в академічних збірках “Collected Papers of Charles S. Peirce” [449], “Philosophical Writings of Peirce” [451], “Selected Writings” [453], “Semiotic and Significs” [454], “The Essential Peirce” [455], “Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition” [456], окремими виданнями, а також у перекладній (російською мовою) збірці “Избранные произведения” [167]; 2) тексти Дж. Д'юї, видані в академічних збірках “Early Writings”, “Later Writings” і окремими виданнями [306-312], а також у перекладах російською [80] та українською мовою [66; 67]; 3) тексти В.В.О. Квайна [468-477]; 4) тексти Р. Рорті (в оригіналі та російському перекладі) [492-499].

4. Аналітична філософія мови: 1) тексти Г. Фреге (в оригіналі та російському перекладі) [215; 216; 335]; 2) тексти Л. Вітгенштайна (в оригіналі та російському перекладі) [42; 558-561]; 3) тексти Б. Расела (в оригіналі та російському перекладі) [181-185; 503; 504]; 4) тексти Дж.Е. Мура (в оригіналі), видані в академічній збірці “Selected Writings” та окремими виданнями [419-428]; 5) тексти Дж. Остина (в оригіналі та російському перекладі) [163-165; 264; 265]; 6) тексти Дж.С. Сьорла (в оригіналі та російському перекладі) [198-200; 519-522].

5. Феноменологія та герменевтика: 1) тексти В. Дильтея, видані в академічній багатотомній збірці “Gesammelte Schriften” [317-321] та академічній збірці творів, перекладених російською мовою в “Собрании сочинений в шести томах” [78; 79]; 2) тексти Е. Гусерля (в оригіналі та російському перекладі) [63-65; 376]; 3) тексти А. Шюца (в оригіналі та українському і російському перекладі) [242-246; 516; 517]; 4) тексти М. Гайдегера (в оригіналі та російському перекладі), видані в академічній багатотомній збірці “Gesamtausgabe” [353-356; 358; 360] та окремими виданнями [357; 359; 223-228]; 5) тексти Г.-Г. Гадамера [337-339].

1.5. Рамки дослідження історії поняття досвіду

Таким чином, сутність нашого підходу до вивчення еволюції поняття досвіду слід зазначити в таких теоретичних положеннях.

1. Історико-філософське дослідження досвіду виходить із завдання розкрити поняття досвіду як одне з фундаментальних понять філософії, підходи до тлумачення якого визначають характер вимог до обґрунтування істинності положень філософії, логіку побудови філософських систем і особливості світосприйняття, характерного для культури певної доби. Реконструкція підстав і рамок тлумачення поняття досвіду, еволюції філософського поняття досвіду є ключовими для розуміння філософського процесу, його засад і механізмів.

2. Історія філософських понять відіграє важливу роль у здійсненні функції історії філософії поєднувати спрямування сучасного філософського дискурсу і утримання їх у генетичному зв'язку з минулими філософськими позиціями та тлумаченнями. Філософське поняття є основним топосом філософського мислення, зміна змісту якого є виразом загальної ситуації в поступі філософії. Історико-семантичний аналіз поняття розкриває взаємодію минулих і сучасних змістів, які вкладаються в дане поняття, визначають напрям еволюції як окремого поняття, так і філософії загалом. Предметом історії філософських понять є історична семантика філософії, зміна змістів понять, що засвідчують переміни і в стані філософського процесу, і в статусі філософії в межах певної культури.

3. В історико-філософському дослідженні поняття досвіду слід утримувати увагу на теоретичному та метатеоретичному вимірі досвіду. Вивчення теорій досвіду розкриває еволюцію філософського осягнення передумов спроможності мати досвід, а вивчення метатеоретичних елементів у вченнях про досвід різних філософів дозволяє зрозуміти завдання, структуру, передумови та межі значущості теорії досвіду як складової філософування взагалі. Історико-філософське дослідження поняття досвіду розкриває умови можливості концептуалізації та аналізу досвіду, утримуючи безпосередній зв'язок історії філософії із теорією пізнання, філософією науки, філософією культури, естетикою і багатьма іншими окремими філософськими дисциплінами.

4. Історико-філософське дослідження поняття слід провадити як топологічний опис, заснований на упорядкуванні даних історико-семантичного аналізу. Топологічна дескрипція поняття, розглянутого як топос, описує різноманітні і різночасові змісти поняття у багатоманітті їх зв'язків, співвідношень, ієрархій, форм виразу і налаштованостей на розвиток, а також незмінність границь та рухливість меж, що уможливають самопізнання поняття, здатність створювати карти власного змісту. Тож історія філософії як топологія дозволяє визначати межі і проблематизувати границі поняття, тим самим структуруючи самоаналіз поняття.

5. В топології філософського поняття досвіду слід чітко розмежувати поняття в його двох різних формах, в формі поняття-інструменту і формі самосвідомого поняття. Поняття в його інструментальній формі є прикладним означенням, яке застосовується для філософського аналізу проблем, відірваних від змісту даного поняття. Самосвідоме поняття є предметом топологічного дослідження, оскільки в його застосуванні службова функція нерозривно поєднана із поступовим усвідомленням свого змісту і власної історії, яка відбувається в межах різних філософських теорій і метатеорій досвіду західної філософії XIX-XX століть.

РОЗДІЛ 2

КОНКРЕТНО-ІСТОРИЧНІ ФОРМИ ВИЯВУ ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ

2.1. Початок історії поняття досвіду

Історія поняття досвіду складається з двох частин: передісторії та власне історії. В обох частинах поняття досвіду перебувало в різних якостях. У своїй передісторії досвід був здебільшого інструментальним терміном, який завдяки радикальній проблематизації в Новий час отримав змогу стати самосвідомим поняттям вже у трансцендентальній філософії. В західній філософії ми засвідчуємо появу мислення про підстави можливості досвіду і його границі та межі лише з метатеоретичних спроб І. Канта і Г.В.Ф. Гегеля, з яких почався основний етап історії філософського поняття досвіду. В обох станах, поняття досвіду перебувало предметом як епістемологічного розгляду, так і метафізичного та онтологічного.

2.1.1. Передісторія поняття досвіду. У попередньому розділі вже йшлося про важливість переходу поняття від інструментального до самосвідомого стану. Цей момент можна описати як перехід поняття від атрибутивного стану, тобто від стану, коли це поняття слугує для опису інших сутностей, до сутнісного стану, який створює нові поняттєво-термінологічні ряди, що утворюють для цього поняття можливості рефлексії з власного приводу. В момент передісторії інструментальне поняття не спроможне мати свою історію, воно радше є засобом історії інших понять. Так, поняття досвіду до Канта і Гегеля не було топосом, тобто єдиним полем утворення смислів, що перебуває у сталому неперервному розвитку з необмеженою кількістю векторів.

Почати опис передісторії досвіду доведеться відповідно до історико-філософської традиції, тобто з Античності. За вже усталеною моделлю, начало філософії ми уявляємо як розділення міфопоетичного способу світосприйняття і “наукового мислення”. Цей доволі уявний момент можна описати як подію

застосування даних індивідуального людського досвіду для пояснення подій чи фактів, причина яких не є очевидною і безпосередньою, тобто коли міфічне пояснення і міметичне сприйняття перестають бути найпростішими, найкомфортнішими і найочевиднішими.

Міфопоетичне сприйняття, чи “магічно-міфічна картина світу” в термінах касирерівської школи філософії культури, є найпримітивнішим розумінням світу. “Розуміння” в межах такого світосприйняття має тотожність із іншими актами, серед яких переживання, сприйняття і відчуття світу. Міфопоетичне сприйняття є агломератом різних культурних практик взаємодії зі світом, заснованих на мімесісі. Карен Глой, відома як фахівець у сфері філософії культури, виділяє кілька характерних рис міфопоетичного світосприйняття: динамізм, гілозоїзм, органічність, антагонізм, симпатетичність та нерозривну єдність теорії і практики [340, с. 40]. Термін “динамізм” описує ту властивість первинного світосприйняття, відповідно до якої світ розглядається як скупчення різноманітних реально суцільних сил, впливів та тенденцій, що є елементами єдиної системи владних потоків Всесвіту. Гілозоїзм описує ту рису міфопоетичної картини світу, відповідно до якої світ сприймається як суцільно живий та одушевлений, згідно з чим поділ на духовне та матеріальне є неможливим так само, як і уявлення про те, що щось у світі може бути не персоналізованим, поза виміром індивідуальної душі. Відповідно до динамізму та гілозоїзму міфопоетичне світосприйняття вирізняється тим, що взаємодіє зі світом як із єдиним організмом. Органічність веде до висновків позалогічного штибу: частина може репрезентувати ціле, зв’язок частин у цілому не потребує прояснення, життя сповнене аналогій, які функціонують в тій же якості, що й логіка в науці. Антагонізм стосується того, що в міфопоетичному сприйнятті частини цілого часто є протилежними, ворожими одна одній, що пояснює динамічність природи в новій категорії. Організм світу живе і розвивається завдяки ворожнечі та взаємодії його органів-елементів. У цьому розвитку людина посідає місце одного з органів світу, функціональність якого великою мірою визначена терміном “симпатетичності”, тобто спільним діянням і

переживанням з природою її подій і перебігів. Ще одною рисою міфопоетичного світосприйняття є нерозривність мовлення, мислення і діяння. Так, будь-який описовий вираз про природу чи власне переживання міститиме тут необхідний етично-ціннісний момент, а будь-який помітний вчинок людини з необхідністю знає вираження в пісні. Міфопоетичне світосприйняття, як бачимо, є загальним терміном, яким описуємо переднауковий та передфілософський тип сприйняття іншого і себе. Елементи цього світосприйняття ми виявляємо і в теперішньому повсякденному світі й, навіть, у метафориці філософії і науки.

Звісно, поява філософії не нищить міф, він не зникає з обширів людської культури, однак його вплив стає опосередкованим. Антична філософія постала з сумніву в тому, що за кожним явищем реальності стоїть певний намір і якась сила. Античність розриває ціле та індивідуальне, що одночасно викликає потребу в поясненні точної взаємодії всезагального та окремого. Таке пояснення спирається на нову мову, яка оперує поняттями, сформованими відповідно до ідеалу точності і адекватності. Логіка цього поділу приводить до поділу на суб'єкта та об'єкта, а також на виокремлення людини з природної суцільності. Античність починає науково-технічний шлях розвитку людства, який спирається на розрізнення теорії і практики, тобто спроектованого, розумного та цілеспрямованого мислення, відповідно до теоретичних цінностей, і вимушеного діяння в рамках природних потреб. Інша справа, що Античність не завжди є деміфологізованою у пропозиції своїх філософських відповідей. З появою своєрідного “здорового глузду” аналогічні події не обов'язково пояснюють аналогічними причинами. Зрештою, саме дослідження принципу причиновості перебуває в центрі уваги “теорії пізнання” Античності.

Уже з самого початку грецького філософування досвід постає як щось варте уваги. Наприклад, вже у Геракліта йдеться про досвід, коли він говорить про таке: “Цього логосу, що існує вічно, люди не розуміють ані перш ніж почути, ані після того, як почули. Адже, хоча всі зустрічаються напяму з цим логосом, вони подібні до тих, хто не знає його, хоч і пізнають на досвіді ті самі слова і речі, які описую я, поділяючи їх за їхньою природою і висловлюючи їх так, як

вони є. Що ж стосується інших людей, то вони не усвідомлюють того, що роблять наяву, подібно до того, як не пам'ятають ті, хто спить” [314, с. 89 (фрагмент DK22B1)]. Геракліт, здається, вказує на те, що досвід слів та справ може просвітити тих, хто здатен помічати їхнє значення. Серед таких він бачить і себе: “Тому, що можна побачити, почути та вивчити, я віддаю перевагу” [206, с. 85 (фрагмент DK22B55)]. Однак згадки про досвід усе-таки належать до маргінальних. У центрі уваги філософії — загальне, спільне і вічне, тобто логос, а також те, що йому протистоїть.

Давньогрецьку філософію напередодні Платонової доби також характеризують все частішим застосуванням поняття “душі”, яку уявляють як певного суб'єкта пізнання, як того, хто здатен пізнати логос. Поділ на знане та знавця призвів у греків до того, що мімесис поетів загубив своє принципове значення: відтепер у філософських міркуваннях розрив між знаним та знавцем формуватиме постановку проблеми. І тут досвід знавця стає проблемою, з якої починається неминуча редукція людської самості до суб'єкта пізнання, а знаного — до об'єкта пізнання. Разом з цією редукцією постає можливість лаштування логіки, діалектики, теорії пізнання та багатьох інших філософських дисциплін. Проте в дедуктивних практиках філософії починається процес, який М. Гайдегер називав “забуттям буття”. В цих умовах поняття досвіду здобуває можливість бути об'єктом мислення, однак губить чимало зі здобутків того, що забезпечувало міфопоетичне сприйняття до філософського періоду людства.

Особливої значущості поняття досвіду здобуває в філософських вченнях Платона і Аристотеля. Платон і Аристотель розглядають досвід передусім як термін позначення сфери чуттєвого, через який можна описати походження знання. Досвід також виступає маркером, який стосується “нижніх” типів наук. Термін “досвід” стає часто вживаним у мові філософування і набуває певної ваги, так що потім впродовж майже півтора тисячоліття його зміст буде визначатися тими положеннями, які заклали саме ці філософи.

Тема досвіду у Платона розглянута в контексті поділу світу на вічний космос ідей та царину становлення. Цей універсальний поділ задає рамки для

платонівської онтології та епістемології. Так, поняття теорії виявляється одночасно поняттям онтологічним та епістемологічним. З одного боку воно виявляє здатність вічного буття бути пізнаним, а з іншого є пізнанням космосу незмінних ідей. Теорія ізольована від реальних відношень світу становлення. Теорія дозволяє досягати ідеального пізнання, тобто пізнання формальних законів і умов. Натомість пізнання світу становлення є чимось майже неможливим, нездатним до точності. Вимога раціональності та математичності недосяжна у знанні про світ, тут людині доводиться оперувати неточними та приблизними відомостями. Як писав у “Тімеї” Платон, зазначені два типи знань набувають свого вираження в двох типах речень: твердженні про ідеї та твердженні про чуттєвий світ. Ці вирази тотожні двом типам пізнання. В той же час вони є виразами про щось, завжди стосуються суцього. Але в першому випадку вони виражають стан справ у ідеальному праобразі, а в другому — у речовому відображенні.

У Платона поняття досвіду пов’язано з пізнанням наявного світу, обумовленим просторовими і часовими рамками. Час і простір “викривляють” ейдоси у відображеннях світу становлення. В цих рамках змісти вічного світу розпадаються на одиничні речі чуттєвого світу. Платон говорить про досвідне сприйняття так: “Наче певне буття неодмінно має бути десь, в якомусь місці і посідати якийсь простір, а те, що не перебуває ані на землі, ані на небі, наче і не існує” [170, с. 455]. Досвід пов’язано зі сферою неадекватного застосування простору і часу до ідей, тому досвід визначено як непридатний до опрацювання ідей, принципово неспроможний виражати істинне. Через це в ієрархії пізнавальних здібностей досвід має малозначуще місце: знання не є ані досвідним відчуттям, ані гадкою, ані поєднанням гадки і смислу, як доведено у “Теететі” [169, с. 192 і далі].

Однак неспроможність досвіду бути засобом пізнання вічного не приводить Платона до думки про відмову досвідові у хоча б частковій значущості для пізнання взагалі. У тому ж “Теететі” Платон підводить читача до думки, що досвід — у поєднанні з умом — відіграє позитивну роль у становленні

знання. А в “Меноні” ми бачимо, що від поєднання правил ума з досвідом ми отримуємо спроможність ефективно діяти [168, с. 583]. Разом з тим, виділяючи проблему досвіду як окреме питання епістемології, Платон застосовує його переважно як негативний приклад в описах найкращого способу сприйняття ідей, які лежать потойбіч досвідного. Поняття досвіду у Платона — службовий термін, застосовний для опису помилок у розумінні ідей, окремого правильного застосування основних засобів пізнання й перешкод, які слід подолати, аби отримати доступ до сфери справжнього буття.

Більше уваги досвідові приділяє Аристотель. Аристотель продовжує ієрархічний підхід Платона до аналізу знання, хоча робить це послідовніше. Аристотель будує ієрархію видів пізнання, де найвищим є наукове знання, нижче розташовано мистецтво, ще нижче перебуває досвід, і за ним — гадка. Цю ієрархію пов'язано з можливістю доступатися до буття, що виявляється в предметі кожного з видів пізнання. Буття як таке є предметом наукового знання, що ґрунтується на спостереженні, теоретизуванні та висновуванні. Предмет мистецтва — творення речей в діяльності, яку пов'язано з практикою і виробництвом. Досвід здобуває певні знання, предмет яких — окремі факти. Досвід в описах Аристотеля — особистий і супроводжується судженнями, які мало стосуються істини [3, с. 64]. До того ж, досвід важливий і для науки, і для мистецтва як їхня висхідна точка [3, с. 64]. Проте, на відміну від науки та мистецтва, предмет досвіду — тільки одиничні факти, а його основа — в відчутті, пам'яті і звичці. Між знанням і відчуттям є принципова відмінність. Хоча пізнання починається з досвіду і знання набуває свого предмета через відчуття, однак “відчуття залежить від завжди перемінних умов простору і часу. Натомість те, що оприявнює в речах наукове пізнання, не залежить ані від простору, ані від часу. Наукове осягнення предмета — зупинена думка...” [3, с. 82]. Досвід є інстанцією, яка забезпечує зв'язок знання і часу: в часовому порядку знання отримує свій предмет з відчуття. Однак в момент поєднання знання із предметом вони стають неподільними. Предмет, взятий тільки в досвіді, є можливим, натомість актуалізація знання можлива лише в науці.

Досвід не стосується буття, тоді як знання — це рід володіння, а отже спосіб буття певного роду. Завдяки тому, що наукове знання є родом буття, воно може бути доведеним (оскільки має об'єктивність і всезагальність); його можна пояснити і повідомити; воно єдине, але може ділитися в ієрархії конкретного. Наука здатна визначити сутність і всезагальні застосування своїх положень, а отже, дійти до пізнання причин. Наукове знання досліджує не факт, а його сутність, його причину: знати — означає знати причину факту, і роль досвіду тут невелика, хоча й більша, ніж їй відводить Платон.

Якщо у Платона все знання перебуває в певній ієрархії, де на вершині — ідея Блага, то у Аристотеля “все знання” неможливо звести в єдину науку: окремі науки “не можна звести в одну науку чи до одного єдиного роду”, вони висловлюють суще в різних формах [3, с. 102]. Разом науки становлять певну єдність, яка веде до пізнання причин. Натомість ті, “хто має досвід, знають “що”, але не знають “чому”, тоді як ті, хто володіє мистецтвом, знають “чому”, тобто знають причину” [3, с. 63].

Своє розуміння досвіду Аристотель дещо уточнив у “Нікомаховій етиці”, запровадивши поняття фронесісу. Фронесіс (φρόνησις) — це чеснота морального способу мислення і діяння, практична мудрість та благочинність. Це слово ми подеколи можемо зустріти й у Платона, однак саме в Аристотеля воно стає поняттям, принципово відмінним від мудрості. Поняття фронесісу постає як альтернатива іншому — поняттю софії-мудрості. Софія-мудрість є інтелектуальною чеснотою, що зумовлює нашу спроможність правильно мислити, зокрема розуміти природу світу, його закони і принципи. Софія-мудрість є тим, що складає умову можливості науки, забезпечуючи доступ до всезагальної істини. Фронесіс є також інтелектуальною чеснотою, але він стосується того, як і чому ми маємо діяти заради зміни на краще речей, подій та власного життя. В понятті фронесіс Аристотель підкреслює те, що досвід є важливою частиною людського інтелекту, яка не тільки планує конкретні дії задля досягнення певної цілі, але й komponує гадку, уможлиблює міркування про ціль, її визначення [4, с. 177]. Фронесіс — це розсудливість, природжений дар,

який, тим не менш, потребує часу, щоб стати здібністю правильного мислення дорослої досвідченої особи: розсудливість зважує альтернативні рішення проблемних ситуацій й обирає вірні рішення [4, с. 190]. Відповідно до свого досвідного походження, фронесіс спрямовано на особливе в речах та подіях, а не на загальне, хоча останнє почасти відкрите йому. Фронесіс має цінність у випадках, коли потрібно застосовувати принципи в діях повсякденного життя: тільки досвідчена особа може правильно прикласти універсальний моральний принцип до конкретної життєвої ситуації без заподіяння шкоди іншим чеснотам, без порушення інших універсальних принципів. Фронесіс, життєва мудрість, протипага теоретичній мудрості, допомагає знаходженню міри, середнього шляху між етичним і егоїстичним, загальним принципом і ситуативною потребою, хоча фронесіс “не головніша мудрості і найкращої частини душі”, оскільки може бути застосована як заради добра, так і заради зла [4, с. 190]. Як зазначав Й. Ритер, вчення про фронесіс стало важливим додатком до аналізу пізнавальних здатностей людини та їх зв'язку з діяльністю [487, т. 2, с. 128]. Розгляд досвіду в зв'язку теорії і практики довгий час відіграв надзвичайно важливу роль у філософії для розуміння цілісності людських спроможностей.

Внаслідок роботи Аристотеля, в період від Античності й аж до початку німецької класичної філософської думки, філософію уявляли як знання того, що є: знання сущого чи дійсності, які мають протилежності — форму і матерію, явище і сутність тощо. В рамках цього підходу терміном досвіду позначали пізнання зовнішньої дійсності, зорієнтованістю поза себе, невизнання себе. І саму філософію як *мислення про мислення* розглядали як зумовлену досвідом, який опосередковує мислення і дійсність, теорію і практику. Фактично, в інструментальний період, зумовлений значною мірою аристотелізмом, поняття досвіду і філософія взаємообмежують глибину власної саморефлексії.

Розвиток філософії в післяаристотелівський період можна описати як поступове витіснення платонізму аристотелізмом, яке за високого Середньовіччя завершилося появою схоластичної філософії і формуванням середньовічних наукових практик. Поділ дійсності на форму і матерію в Середні віки мали

наслідком філософію, яка концентрувала свою увагу на дуалізмі сутності і існування, всезагального і одиничного. З огляду на передісторію досвіду, Середньовіччя можна було б і не виділяти в окремий період: аналіз досвіду тут відбувався в рамках, встановлених Платоном і Аристотелем. Проте слід зазначити, що міркування про досвід поживали в період постання і розквіту схоластики. Як уже зазначалося, в Високе Середньовіччя філософія зазнає значного впливу саме аристотелівської філософії. Досвід тоді розглядали в термінах його співвідношення із розумом, відповідно до визначеного в першому розділі першої книги “Метафізики”: досвід стосується одиничного, розум стосується загального. Ця концепція визначила філософське міркування про досвід на віки: здатність мати враження, що через повторення і пригадування складаються в уявлення про світ.

Сприйняте християнським Заходом аристотелівське розуміння досвіду відбулося у вигляді засвоєння двох особливостей, притаманних його позиції: менталізму та редукціонізму. Менталістична концепція наполягала на тому, що досвід стосується душі, психічних переживань, а тому він є поєднанням когнітивних здатностей душі. Редукціонізм же обмежував опис досвіду суто у поєднанні з дослідженням зазначених когнітивних здатностей, які формують наш досвід. Загалом, середньовічні філософи переймалися проблемою співвідношення віри і розуму. Досвід вони розглядали як один з контроверсійних чинників розумового пізнання. Пізнання аналізували здебільшого в межах, запропонованих Аристотелем, хоча аргументи на користь концептуальних положень середньовічної гносеології могли наводитися й іншого штибу, переймаючись “роллю інтелекту, співвіднесенням роду з відчуттями та мисленням, надійністю когнітивного апарату для індукції, природою і функцією пам’яті тощо” [390, с. 1]. Проте, разом із наслідуванням Аристотеля, вже в Середні віки були спроби неортодоксального тлумачення досвіду. Одною з таких спроб нехтування аристотелівським потягом до універсального можна вважати позицію Вільяма Окама та кількох його прибічників, які тлумачили досвід як

особливий тип знання, визначений як “компетентність у ставленні до певного предмета, взаємодії зі світом” [390, с. 2].

Цікаво те, що, як свідчать сучасні розвідки з історії середньовічної філософії, протилежний погляд на досвід в Середні віки також походить від Аристотеля, особливо з тих його міркувань в “Метафізиці”, де він порівнює досвід з наукою і мистецтвом. Деякі вирази Аристотеля дають підстави для припущення, що досвідне знання таки становить певну конкуренцію і науці, і мистецтву. Особливу увагу привертала міркування Аристотеля з приводу того, що досвідчена людина може мати переваги перед вченою людиною без досвіду. Тож досвід, хоча й нижчий тип знання, все-таки є типом знання, а не просто збирачем сирого матеріалу для роботи розуму. Це тлумачення ближче до грецького слова “ἐμπειρία”, тобто звияга, спромога, компетентність, досвідченість. У цьому тлумаченні досвід стосується компетентної взаємодії зі світом.

Серед тих, хто в Середні віки виокремив з питання про віру і розум проблематику досвіду, був Гуго Сен-Вікторський. У “Дидаскаліоні” він, зокрема, говорить про чотири типи знання (scientia): теоретичне, практичне, механічне та логічне. У взаємодії з цими типами знання перебуває наука, яка складається з семи механічних мистецтв [374, с. 56] або типів ремесел, заснованих на досвіді, які, своєю чергою, є здатностями до навчання і здобуття компетенції. Ці ремесла засновано на особливому типі знання — на знанні досвідному.

Проблему досвідного знання розглядав і Альберт Великий, який справедливо вважав, що обидва тлумачення значущості досвіду — і в авероїстичній формі, й у вигляді положень Гуго — походять з Аристотелевої “Метафізики”. Разом з тим, він пристає на бік тих, хто визнає значущість досвідного знання, хоча і наголошує на необхідності його додаткової обробки. Так, на думку Альберта, у “Метафізиці” йдеться про те, що для отримання справжнього знання з досвіду, мають відбутися принаймні три когнітивні акти: 1) імпресія чи враження від об’єкта, 2) повторна імпресія чи принаймні ще одне враження від подібного об’єкта, 3) оволодіння (tentio) двома послідовними

враженнями, одне з яких походить вже з пам'яті [254, с. 12]. В останньому акті, оволодіння двома імпресіями — та їхнє порівняння — є формальним аспектом досвідного знання, а самі враження — їхньою матерією. Таке знання, що походить з чуттів, можна порівняти із знанням розуму, оскільки воно буде визнавати наявність родів у світі, даному нам в досвіді. Альберт дає визначення досвідові, яке стало важливою віхою в передісторії поняття досвіду: “Досвід — це пізнання одиничного з множини сприйнятого в спогадах” [254, с. 14].

Зазначені положення Альберта про досвід мали далекосяжні наслідки для філософської стратегії реалізму. Через визнання досвіду пізнавальною здатністю Альберт іде до положення про те, що універсалії з початку пізнавального процесу “confusi et permixti” (сплутано та змішано) з одиничним [254, с. 13]. Роль розуму в пізнанні полягає здебільшого в очищенні (depuratio) універсалій від домішків сингулярностей в акті абстрагування. Таким чином, цілком можливо говорити про те, що є універсалії, які ми здобуємо через свої відчуття, а є універсалії, які творить розум в очищенні наших чуттєвих даних. Фома Аквінський продовжив думку Альберта, стверджуючи, що форми матеріальних об'єктів є інтелігібельними тільки потенційно, оскільки має бути ще якийсь додатковий принцип, який їх актуалізує. Цей принцип Фома Аквінський називає діяльним інтелектом і приписує йому дві функції: 1) обробку чуттєвих родів у такий спосіб, що вони стають інтелігібельними; 2) імпресію створених в інтелекті “інтелігібельних родів” [212, т. 1, с. 29]. Справді, в межах реалізму увага до досвіду мала сенс, оскільки апеляція до досвіду аргументувала на його користь.

Проте справжню революцію в середньовічній традиції тлумачень досвіду зробив Окам. Він запропонував розглядати досвід як певну компетенцію у взаємодії зі світом у певних звичках (habitus), або як їх описує Пітер Кінг, дослідник фундаментальних положень середньовічної науки, “складний набір взаємопов'язаних спроможностей” [390, с. 17]. Окам продовжує і загострює інтенцію Гуго Сен-Вікторського, відволікаючи увагу філософії від питання про взаємовідношення родів та одиничних речей, а також про властивості об'єктів,

фокусуючи аналіз на людині і її здібностях. Головним є той факт, що людина — це одна єдина душа. Натомість всі форми зовнішнього мають умовний і вторинний характер. За цих умов, зовнішній об'єкт є матеріальною причиною знання, а звичка — нематеріальною спів-причиною. Внаслідок дії цих причин, ми приходимо до розуміння. Для формування звички агентом є зовнішній об'єкт, а умовою його можливості — душа. В природі душі закладено можливість відчувати і розуміти предмети, тож чуття і розуміння — два наслідки однієї й тієї ж причини [552, с. 49 (1, 16-47)].

Таким чином, напередодні Ренесансу і Нового часу середньовічна філософія мала два основні типи тлумачення досвіду, які дещо змінюють значущість поняття досвіду, закладену в античній філософії. Перший тип — традиційне поняття досвіду. Воно було детерміновано індуктивною спрямованістю на універсалії, на “справжнє знання” того, що є. Другий тип репрезентувала окамівська альтернатива, де йшлося про компетенцію жити в світі і важливість мати в ньому успіх, заснований на обізнаності, що може бути дорівняно за своєю дієвістю до наукового знання. Надалі обидві альтернативи мали проблематичне продовження: зв'язок Відродження і Середньовіччя є надто складним питанням. Досьогодні тягнеться дискусія, як саме теологічні і філософські дебати вплинули на появу гуманізму і, пізніше, новочасної науки. Щодо цього є дві крайні позиції. Одну започаткував П'єр Дюем, який вважав, що теорію кінематики та динаміки Галілея, його наполягання на важливості досвіду в науці було передвизначено ще середньовічними дебатами про сутність руху і підстави наукового знання [324, т. 1, с. 39]. За приклад правила положення Буридана, думка якого в аргументації на підтримку теорії впливу спирається на категорії пережитого досвіду та спостереження. Загалом, позицію Дюема поділяли М. Клагет [293, с. 13] та А. Кромбі [301, с. 43]. Іншу позицію репрезентують ті дослідники, які не схильні переоцінювати вплив середньовічної науки на Відродження і Новий час. До таких належать Дж. Мердок, Е. Сила [429] та П. Кінг [389; 390]. Останні дослідники також розглядають вчення Буридана. Противники Дюемової концепції погоджуються з тим, що Буридана цікавить і

досвід, і експеримент. Однак вони показують, що його “експеримент” стосується не висунення “запитань до природи”, а пошуку позицій, прийнятних для більшості людей. Для цього в своїх аргументах він посилається на повсякденний досвід своїх можливих читачів. Такий експеримент середньовічної фізики є “уявним експериментом” (thought-experiment): він не має прив’язки до того, чи справді можна його перевірити певною сконструйованою дослідницькою практикою. Слід зазначити, що фізику і в XIV-му столітті визнавали наукою, однак ця чи не єдина досвідна наука в Середньовіччі перебувала все-таки в межах іншої парадигми, яку ми, погоджуючись із Пітером Кінгом [389, с. 45-46], описуємо таким чином. Середньовічна фізика мало впливала на новочасну, оскільки перша за основне знаряддя перевірки гіпотез використовувала уявні експерименти, які будувалися на вмінні висувати аргументи та контраргументи на користь гіпотези в уявних дебатах з прибічниками та противниками такого положення. Натомість експеримент науки Нового часу покладався на емпіричну перевірку та порівняння гіпотези зі станом справ у явищному світі. Середньовічна фізика спиралася на метод уявного експерименту, який зазвичай в фізичних трактатах називали *obligationes*, тобто “обов’язкові міркування”. *Obligationes* становили підґрунтя філософії наукового методу відповідно до середньовічних наукових практик і були уявною дискусією в трактатах, під час якої автор доводив власну правоту. Ці уявні дебати і були по суті основою середньовічних “уявних експериментів”, де досвід передусім був можливим комунікативним досвідом. Натомість експеримент Нового часу — це процес запитування природи щодо правильності висунутих гіпотез.

В дебатах про філософію Відродження окрему позицію посідали Е. Касирер і, пізніше, Л.М. Баткін. Касирер, аналізуючи особливості ренесансного способу ставлення до проблеми пізнання і науки, наголошував на тому, що наука, її метод і досвід розглядалися як спосіб існування людини, індивіда [287, с. 115]. На індивідуальному вимірі науки Відродження зосереджував увагу історико-філософського аналізу і Баткін [12, с. 89]. Обидва автори указували на тому, що науковий досвід між Середніми віками та Новим часом тлумачився як

досвід особистого переживання. Слід зазначити, що наука Середньовіччя — це *scientia*, зорганізована в дедуктивний спосіб як структура знань, де клас універсальних пропозицій самоочевидний, необхідний і не потребує виправдання, а логічні висновки, які висновують за чотирма формами виведення, становлять всі можливі положення цієї науки. Середньовічна наука не пояснювала застосування знання, а говорила про його останню найвищу форму. Ця наука мала три основні наукові системи (метафізику, математику, фізику), що оперували уявними експериментами. Між новочасною та середньовічною науками Ренесанс виявляє себе як процес повернення світу людини в центр уваги наукових студій, тобто процес, який історики культури називають “гуманізацією”. Гуманізм Відродження змінив структуру наук, принаймні в її суспільно-гуманітарній сфері. За вірець переоцінки науки і пов’язаної з нею концепції досвіду може правити позиція Ф. Петрарки. За словами великого гуманіста, наука має перейти зі стану “науки понять” до стану “реальної науки”. Відтак філософія як утілення всіх наук має покладатися не на слова, а на речі. Цей перехід можливий через вивчення взаємодії людини з речами. Цю взаємодію Ф. Петрарка описує словом “досвід”: “Досвід — володар речей” [458, с. 840]. Цей досвід ще не є досвідом Нового часу, джерелом пізнання, що спирається на сукупність пережитих сприйнять речей, і суперником розуму в науковій значущості; його передусім пов’язано з застосуванням життєвих навичок. Але на відміну від аристотелівського та окамівського тлумачень, досвід Ф. Петрарки має зміст сукупності переживань наслідків активної взаємодії з речами. Відтепер досвід є основою “застосовного мистецтва”, тобто нової, справжньої *sapientia*, досягнення якої є метою філософії.

Завдання філософії Петрарки полягає в тому, щоб зрозуміти людину як носія активного досвіду. Феномен людини можна описати в таких термінах: “Дух, спогади, передбачення, мовлення, багато відкриттів, чимало мистецтв, що слугують її духові і її тілу”, і всі вони потребують застосування “на славу Божу... та потребу людську” [459, с. 191]. Людське життя і філософію слід засновувати на досвіді життя: “Немає нічого шкідливішого для мандрівника, ніж не знати,

куди він хоче йти, а для людини — чого вона прагне. Ти будеш вітрилом, яке не може скерувати штурвал: ти прагнутимеш того, чого хоче не твій розум, а твоя доля. Маємо одразу встановити, куди ми хочемо потрапити, ... користуючись тим, що нам дано від Неба!” [457, с. 21]. Нарешті, Ф. Петрарка змальовує життя людини як один експеримент: людина має встановити мету, висунути гіпотезу свого життя, піддати перевірці спроможність досягти мети. Коли ж мети досягнуто, людина досягає в досвіді своєї мудрості [457, с. 25]. У цих міркуваннях очевидно, що Ф. Петрарка протиставив “нову людину” гуманізму схоластичному поняттю людини. Ренесансна настанова стосувалася питання, чи відповідає структура реальності структурі необхідності та всезагальності наукового знання. Мислителі Відродження бачили реальність як сферу, віддану Богом людині, тож і реальність ця існувала відповідно до людських здатностей. Разом з цим, в поняття “нової людини” було закладено ідеал активного громадянина, що беззастережно суперечив середньовічному ідеалові ченця. Тож перевірка реальності в ренесансних міркуваннях іде не на її відповідність істині науки, а на відповідність дійсності потребам людини.

У Середні віки поняття досвіду розривалося між протилежністю істин віри і розуму, між християнським Одкровенням і наукою. В цих умовах наука мала в раціональний спосіб подбати про те, як притлумити, а то й примирити ці суперечності. Натомість гуманісти Ренесансу не мали напередзаданої істини: людині слід розвинути певні здібності, що дозволять встановити істину в життєвому експерименті, іноді ціною власного життя. Через таке оновлене розуміння експерименту постає потреба в системі знання, яке здобувають в п’яти науках. Цю систему було названо *studia humanitatis*. До неї було включено граматику, риторику, поезику, історію та моральну філософію. Ця система була засобом операціоналізації нової філософської концепції людини, світу і знання.

Настанову Ф. Петрарки щодо *studia humanitatis* продовжили та розвинули Л. Бруні і М. Пальм’єрі у вченні про безпосередній досвід особи та опосередкований досвід гуманістичних наук, що разом ведуть до мудрості. Через моральну філософію ми встановлюємо, що “досвід — володар речей”, а через

історію, що вона — володарка життя. Веронезе продовжив цю ідею вченням про історію як про спосіб наставляти людей щодо правильних вчинків, тобто про поєднання моральної філософії та історії. Окрім досвіду традицій (тобто історії і формальної філософії), науки сприяють особистому досвідові через оволодіння мовою, в якій засвідчуємо власний досвід індивіда. Серед гуманітарних студій граматики мала подвійну природу: з одного боку, в ній ішлося про історично встановлені правила, а з іншого — про особисте, іноді свавільне, застосування цих правил. Риторика і поетика більше концентрували увагу на навичках особи у застосуванні традиції. Риторика підміняла логіку, встановлюючи на місце наукової істини консенсус. Через алегорії поетика вчила розглядати глибини власного досвіду і тлумачити їх. Разом всі п'ять наук *studia humanitatis* операціоналізували гуманістичну настанову як спроможну та значущу альтернативу схоластичній освіті. Довгий час впродовж епохи Нового часу ці дві системи співіснували в школах та університетах Європи.

Новий час виростав із суперечки між Відродженням і Середніми віками. Його виникнення пов'язано з постанням нової науки, для якої досвід став набагато важливішим поняттям, хоча в його аналізі усе ще панувало намагання тлумачити досвід в гетерономний спосіб, в рамках інших проблем філософії і теології. Однак тут було зроблено той крок, який підготував можливість філософії впритул підійти до можливості мислити досвід як свою центральну проблему. Подивімося на формування новочасного поняття досвіду. Попри всі відмінності в тлумаченні досвіду від Аристотеля до Галілея, один вимір залишався незмінним: досвід розглядали як переживання специфічного, одиничного чи окремого. В Новий час довід уявляють як структуру, незалежну від носія досвіду і спільну для всіх. Такий досвід легко методизувати. Від Аристотеля до Петрарки досвід визначали через сферу речей, щодо яких маємо досвід. Досвід одного типу речей відрізнявся таким чином від досвіду іншого роду речей. Такі досвіди були поза порівнянням. Після гуманістичної критики аристотелівського досвіду, в Новий час досвід стає порівнюваним, та ще й таким, що має щось незмінно спільне для всіх речей і суб'єктів. Цей досвід уможлиблює

справжній *дослідницький експеримент*. Новочасна наука питає в інший спосіб, ніж аристотелівська наука і *studia humanitatis*. Вона питає: чи може наука допомогти пізнати незнане? Відповідь на це питання дано в новому понятті досвіду, яке задовольняє потреби новочасної науки і заперечує аристотелізм, для якого досвід був неприйнятним для пізнання невідомого. Від стратегії доведення наука переходить до стратегії дослідження і відповідно змінюється узус поняття досвіду. Стратегія дослідження потребує методики, тож наука стає методом.

Відповідно до нової стратегії, Новий час висуває вимогу до філософії і точних наук розробити нову логіку, яка б задовольняла потреби не доведення, а особливого дослідницького, провокативно-експериментального досвіду. Така логіка мала працювати на науковий метод. Також новочасне розуміння досвіду постає у зв'язку з науковою теорією: досвід має не тільки провокувати природу в експериментах, але й після ряду експериментів вести до теоретичних висновків. Застосування нової наукової логіки привело до радикальних зсувів у світобаченні. Миколай Копернік, якому понтифік доручив провести можливі поліпшення чинного календаря, був змушений висунути у своєму дослідженні єретичну геліоцентричну гіпотезу, підтверджену логікою новочасної науки. За тією ж логікою Галілей доводив правильність припущень Коперніка та висноував про незалежне існування матеріального світу від світу духовно-символічного. Відповідно, позиція науковців, заснована на новому досвіді, позбавляла Церкву права вирішального голосу у справах науки. Разом з цим від логіки, природознавства та історії було відділено етику. Тепер наука заперечувала не тільки досвід схоластів, але й досвід гуманістів.

Відрив від попередніх концепцій досвіду відбувався як дискусія про право людини вивчати профанний світ і перевіряти його засобами досвіду і розуму. Як наполягав Ф. Бейкон, найкращий спосіб зрозуміти задум Божий — це спостерігати за Його творіннями. Новочасні науковці заперечують “економіку мислення”, наполягаючи не на простоті, а на об'єктивності істини, яку можна встановити через принципово повторюваний досвід. Бейкон розвинув науково-дослідницьку настанову Галілея далі. Довіра до результатів повторюваного

досвіду стала у Ф. Бейкона підставою відмови від доробку науковців попередніх епох. Він закликає наново будувати науку, результати якої матимуть очевидний і безсумнівний вплив на повсякденне життя. Бейкон започатковує емпіризм. “Наш спосіб настільки легкий у вираженні, наскільки складний у справі. Адже він полягає у тому, що ми встановлюємо ступені достовірності, розглядаючи відчуття в його власних межах і здебільше відкидаючи ту частину роботи розуму, яка іде за відчуттям, а потім відкриваємо і прокладаємо розумові новий і достовірний шлях від самих сприйнятів” [32, т. 2, с. 7–8.]. Треба наново створити розум, заснувавши його на досвіді.

Позиція Бейкона негайно отримала полярно протилежну позицію — позицію раціоналістів. Раціоналісти погоджувалися з тезою про необхідність нового фундування науки, однак їх не задовольняли підстави такого будівництва: справжня основа полягає в розумі, точніше в тій його глибині, що сягає Божественного світла. Раціоналісти міркували в такий спосіб: світло, яке опромінює нам шлях до пізнання, іде із середини людини, “не від чуттєвих речей, а від регіону ідей і вічних істин” [98, с. 116]. Проте, це світло належить не людині, а вказує на Божественному.

У розриві між емпіризмом і раціоналізмом, який характеризував філософський ландшафт Нового часу, поняття досвіду здобуло тих рис, які пізніше дозволили Кантові поставити питання про досвід у радикальній спосіб і перевести це поняття в якісно нову ситуацію можливого самоусвідомлення. В тлумаченні досвіду раціоналісти й емпірики мали за спільне радикальне розведення суб’єкта й об’єкта у пізнанні, а також зведення проблематики досвіду до рівня суто науково-пізнавальної проблематики. В Новий час, після Ф. Бейкона, Дж. Лока і Дж. Берклі, з одного боку, і Р. Декарта, Б. Спінози та їх континентальних послідовників, з іншого, Галілеєве розлучення логіки і етики далось взнаки в звуженні проблематики досвіду. В той же час, загострення проблеми досвіду поставило проблему на такий рівень, що філософія мала з необхідністю облаштувати трансцендентальну філософію. Про необхідність

такої філософії свідчать вагання Г.В. Ляйбніца і Д. Г'юма, які уможливили виникнення кантівської філософії.

Радикальне розлучення суб'єкта й об'єкта у Бейкона і Декарта виявило себе в суперечності дуалізма і монізма серед представників наступного покоління європейських філософів. Філософія мала подолати розрив субстанцій та здатностей, і виконати це завдання, як здавалося, можна було через моністичні системи. Спіноза намагався обґрунтувати істинність раціоналістичних побудов Декарта в моністичній системі, яку засновано на відмові від тези про подвоєння субстанції. Спроба Спінози також мала характер повернення до єдності досвіду, принаймні до його інтерсуб'єктивної етичної складової. Натомість Т. Гобс і Дж. Лок наполягали на доречності емпіризму, застосовуючи аргументи, в яких поступово проявляється ідея виключного єдиного чуттєвого опосередкування між свідомістю та природою, між ідеєю та предметом. Інтуїтивну очевидність покладено в основу наукового доведення [118, т. 4, с. 18]. Тож і тут ми бачимо подолання дуалізму за рахунок визнання активності розуму, який перетворено на орган сприйняття вражень від речей.

Континентальна й острівна традиції ще більше наблизилися у філософських пошуках Ляйбніца і Г'юма. Ляйбніц погоджувався з необхідністю раціонального монізму, і завдяки визначенню статусу людини як творіння Божого, доводив можливість висхідної значущості розуму як співвідного за змістом іншим створеним речам. У той же час, вчення про монади і пізні твори Ляйбніца говорять про пошуки іншого шляху. Тут ми бачимо Ляйбніца як мислителя, який намагається протистояти і раціоналістичній трансценденції, і емпіричній іманентності. Його теорія іманентності заснована на тому, що “все, чим володіє монада, походить з її власного підґрунтя” [98, с. 143]. Пізніше все німецьке Просвітництво намагатиметься описати це підґрунтя, в якому природа духу і природа речей збігаються. Тут перед нами очевидний місток до трансцендентальної філософії.

Д. Г'юм, відповідаючи на питання Берклі і йдучи шляхом пошуку нового обґрунтування емпіризму, з'ясовує, що емпірична наука може бути тільки

знанням очікувань, які мають свою застосовну значущість, однак не можуть бути знанням як таким, знанням, узгодженим із науковими ідеалами. Г'юм має скептичне рішення щодо розуму. Розум не здатен контролювати досвід і відчуття, він, зрештою, задля власної мети сам постійно вдається до цих можливостей. Фактично розум зводиться лише до одного типового умовиводу: від наслідків до причин. А цей вид зв'язку не має логічної основи. Пояснити його може лише психологія з її цікавістю до інстинктів нашої душі. Все виглядає так, наче розум засновано на позалогічному принципі, на інстинкті. А інстинкт не є ані задовільним поясненням джерел наукового знання, ані надійним фундаментом для емпіричної науки. Г'юм через захист емпіризму приходив до скептицизму: ліміт значущості інструментального поняття досвіду вже вичерпано. Одночасно стає зрозуміло, що поняття досвіду необхідне для філософії, оскільки інакше вичерпаною стає сама філософія. Вихід було знайдено у вивченні умов можливості поділу на внутрішнє і зовнішнє, в апіорних структурах досвіду і мисленні.

Зрештою на ту саму еволюційну перепону в філософії виходять і французькі сенсуалісти, серед яких П.А.Д. Гольбах, К.А. Гельвецій, Е.Б. Кондільяк, і М.Ж.А.Н. Кондорсе. Вони також намагаються виконати науковий проект Галілея – Бейкона щодо перетворення розуму на підставах емпіризму. Однак вже з Кондільяка з'являється уявлення про важливість здатності бажання, яка стає головною рушійною силою в детермінації процесів взаємодії суб'єкта й об'єкта. Натомість теоретичні здатності людини гублять свою виключну роль, що також було передумовою постановки трансцендентальної філософії.

Зважаючи на перетворення, які зазнає поняття досвіду в Новий час, слід погодитися із думкою Е. Касирера, що весь розвиток філософії в цей період було зумовлено суперечністю між природою і пізнанням. Новочасні філософи не піддають сумніву розрив між природою і пізнанням, одночасно визнаючи потребу в подоланні цього розриву. “Природу і пізнання слід поставити на їхньому власному підґрунті і пояснити з їхніх власних умов”, утримуючись від забігання в потойбічний світ [98, с. 116]. Тут наука потребує, щоб “між

пізнанням і дійсністю, між суб'єктом і об'єктом... не стояло жодної сторонньої інстанції. Проблему слід ставити на підставі досвіду і саме на цій основі її розв'язувати; адже будь-який крок за межі досвіду означав би просто вигадане розв'язання, пояснення чогось невідомого через щось ще менш відоме" [98, с. 116]. З цього почалася секуляризація мислення Просвітництва і торування шляху до трансцендентальної філософії. Теоретико-пізнавальну проблему ставлення пізнання до об'єкта неможливо розв'язати за допомогою метафізики. З цього ж постала і критична філософія, принаймні в її негативному оцінюванні метафізики попередників. У той же час, безпосередність зв'язку суб'єкта й об'єкта в Просвітництві породжувало уявлення про існування прямого "враження", якого зазнає суб'єкт під впливом об'єкта, а тому весь час спрямовувало питання про умову можливості досвіду на характер взаємовідношень суб'єкта і об'єкта.

У викладених вище міркуваннях ми стисло змалювали передісторію поняття досвіду, яка показує, що хоча впродовж виникнення і розвитку філософії досвідіві і приділяли увагу, однак він мав ознаку застосовної проблеми, своєрідного маркера, який допомагав визначати позиції філософського дискурсу в певні моменти поступу. В цьому описі ми зважали лише на найпомітніші риси поняття досвіду в його передісторичний період. Цей опис, окрім поверховості, має ще одне обмеження. Його засновано на схемі, за якою ми описали попередню еволюцію поняття досвіду: від давніх греків, через Середньовіччя, до новочасної філософії. В цій схемі думка пересувається з півдня Європи і закріплюється на Заході. Схема дуже зручна для критики тих, хто помітить, що ній бракує поваги до інтелектуальної історії Китаю, Індії, Близького Сходу та багатьох інших культурних світів. Справді, викладена історико-філософська схема має недоліки. Однак слід визнати також і те, що ми описували процес підготовки поняття досвіду. Це поняття, разом із його змістом, гіпонімами, гіперонімами та синонімами, сформувалося на підставі саме такого уявлення про своє минуле. Застосовану схему просякнуто налаштованістю на поняття досвіду в його історії, на той зміст, який було схоплено і закріплено як фундамент топосу

в трансцендентальній філософії. Цю налаштованість слід визнати фактом, який, з одного боку, говорить про неповноту і постфактичну реорганізацію “пам’яті” поняття, а з іншого — свідчить про те, що саме ці змісти передісторії чи актуалізовано в понятті як такому, чи на них з необхідністю посилаються як на такі, що є референтними для цих змістів. Саме це дозволяє зрозуміти живучість моделі попри всі відмінності історико-філософських підходів.

2.1.2. Рамки історії поняття досвіду, закладені в філософіях Канта і Гегеля. Інструментальний період для поняття досвіду завершився разом із постанням трансцендентальної філософії, яка, з одного боку, змінила ставлення до досвіду, а з іншого — змінила характер застосування понять у філософії. У трансцендентальній філософії поняття досвіду стає самосвідомим і починає свою історію, завдяки аналізу умов можливості і понять, і досвіду. Трансцендентальна філософія — це філософія, що пориває з “метафізикою розсудку” і визначає себе як саморозвиток методичної рефлексії, увагу якої прикуто, передусім, до “умов можливості” мислення та “відношень” у сфері суб’єктивного. У “Критиці чистого розуму” на прикладі *догматичної метафізики* Кант показує, як “пустопорожні поняття” з необхідністю призводять до “беззмістовних побудов” метафізики. Цю інтенцію кантівської філософії підтримали філософи наступних поколінь — Гегель, Гусерль, Вітгенштайн, Гайдегер, намагаючись лаштувати свою філософську позицію разом із переосмисленням філософського поняттєвого апарату та, як наслідок, створенням власних понять. Необхідність критики філософських понять, яку розкрила трансцендентальна філософія, сприяла поступові їхньої справжньої історії. Справжня історія філософського поняття — це поступ змін у значенні, значущості та узусі філософського поняття, який вимірюємо принаймні у двох взаємопов’язаних вимірах: у вимірі історичної семантики, тобто контексті питання про те, звідки походив та як змінювався зміст поняття, та у вимірі, для якого варто застосувати гегелівський термін “самоусвідомлення поняття”, тобто як процес еволюції поняття збігається з аналізом підстав і меж власного значення

та застосування. Як було зазначено, це дослідження виходить з припущення, що історія філософських понять, яка б задовольняла обидві вимоги, починається в епоху німецької класичної філософії. Саме тут відбувся, прорив до трансцендентального виміру, який відкрив філософії нові можливості розвитку. Однак Кант, Гегель та інші філософи одночасно застосовували знахідки власних методологічних студій у побудові своїх філософських позицій. Зокрема, ці знахідки застосовувалися і до кшталтування нових чи переосмислення старих понять. До того ж, такі ключові філософські поняття, як *субстанція*, *категорія*, *розум*, *досвід* чи *суб'єкт*, залишилися, хоча і зазнали послідовної реконструкції і обережнішого застосування.

Завдяки досвіду філософування в межах кантівської та гегелівської позицій, історія філософських понять почалася як процес, в якому історія філософії набула вагомих рис і оформилася як окрема філософська дисципліна, що втілила намагання філософського мислення утримувати власну увагу на собі не тільки як логічній чи теоретико-пізнавальній проблемі. Усвідомлення потреби аналізу історичного виміру мислення суті справ, схопленого в понятті, стало підставою для розвитку філософії. Від свого початку в межах трансцендентальної філософії, як у її критичному вигляді, так і у вигляді абсолютного ідеалізму, історія філософського поняття створила сприятливі умови для мислення власних підстав у філософії та дала можливість нового розвитку суміжних суспільно-гуманітарних дисциплін. Завдяки такій настанові, трансцендентальна філософія уможливила зв'язок нашого розуміння історії з власне історичним процесом. І тут постає проблема, яка вказує на певний порядок, який трансценденталізм укладає в розгляд історії філософських понять. Поняття *досвіду* виявляється *ключовим поняттям*, тобто таким, з якого починаємо аналіз інших понять. Цей патерн трансценденталізму не раз спрацьовує у межах різних філософських позицій: у Канта в — ототожненні теоретичної філософії із вченням про досвід, у Гегеля — в концепції феноменології духа, та у Гусерля — в концепції прарегіону досвіду. Особливості трансценденталізму спричинили те, що рамки історії філософських понять стали

і рамками історії поняття досвіду. Вихід філософії на метарівень забезпечив можливість вивчення досвіду не тільки як об'єкта, але і як суб'єкта дослідження. Таким чином, історія поняття досвіду стала своєрідною історією “досвіду досвіду”, яка почалася з того, що еволюція поняття досвіду збіглася з поступом власне досвіду у самоосягненні.

Початок і рамки історії поняття досвіду заклали Кант і Гегель. Аргументи на користь цієї тези ми знайдемо в аналізі понять досвіду, як його вживали в своїх філософських системах І. Кант і Г.В.Ф. Гегель, пам'ятаючи, що початок, який трансцендентальна філософія дала історії поняття досвіду, мав амбівалентний характер. Можна говорити про два основних тлумачення досвіду в межах історичних форм трансцендентальної філософії кінця XVIII – першої пол. XIX ст. [150, с. 27]. Два титани німецької класичної філософії — Кант та Гегель — стали засновниками двох основних традицій проблематизації теорії досвіду. Перша традиція — епістемологія досвіду, друга — те, що з певною обережністю можна назвати герменевтикою досвіду. Вже у філософії Фіхте і Шеллінга з'явилися підстави для аналізу досвіду поза межами теорії пізнання. Ці тенденції було найкраще сформульовано в феноменології духу, першому великому філософському проекті Г.В.Ф. Гегеля. З появою діалектики постала змога інтерпретувати досвід як здатність розуміти себе, осягати первинне в собі і в реальності, виходячи з розуміння їх єдиної природи. Оскільки тут йдеться про самоосягнення, що в подальшому стали тлумачити в термінах розуміння, цю традицію можна назвати герменевтичною. Герменевтична та епістемологічна традиція в подальшій ході філософії пережила чимало змін. Однак вони склали своєрідні рамки, в межах яких, за великим рахунком, досвід і продовжує аналізувати себе.

Як уже зазначалося, кантівську настанову до тлумачення досвіду можна назвати епістемологією досвіду. Це тлумачення засновано на підході до досвіду як такого, який потрібно розглядати саме в рамках теоретико-пізнавальної проблематики. Цей підхід укорінено ще в новочасних дискусіях раціоналізму, емпіризму та скептицизму. Вже тоді у філософських міркуваннях намагалися

зрозуміти вагу емпіричного в пізнанні та його зв'язку з раціональним та позаемпіричним. У критичній філософії Канта суперечність досвіду і розуму було знято завдяки трансцендентальному підходові, який проблематизував самоочевидність “речі”, показав її неоднорідне походження в термінах “явища” та “речі самої по собі”, вимагав досліджувати категоріальну будову “предмета”. Щойно догматично-метафізичний концепт “речі” було подолано, досвід став придатним для аналізу як поняття досвіду, важливими елементами якого були концепції “синтезу”, “можливого досвіду”, “чистої предметності”, “схеми”, “продуктивної здатності уяви”. Інтерес до поняття досвіду було поглиблено ще й тим, що став можливим аналіз підстав, на яких аналізують досвід. Власне це і було осередком трансценденталізму у вивченні досвіду.

Розгляд рамок поняття досвіду в межах критичної філософії Канта важливо почати з перегляду того ототожнення, на якому, згадаємо, фокусує увагу В. Рьод: “Кант був першим, хто побачив, що теорія досвіду і теоретична філософія — одне й те саме” [491, с. 29]. У вченні про начала “Критики чистого розуму” трансцендентальні естетика і логіка визначили Кантову теорію досвіду, яка, своєю чергою, базувалася на переосмисленні поняття досвіду, такому переосмисленні, яке становило підстави уможливлення метатеорії досвіду. В кантівській теоретичній філософії питання досвіду стало наріжним: без нього неможливо було звести будівлю критики розуму. Завдання своєї філософії Кант формулює у топологічній метафорі “коперніканського повороту”: розглянути проблему співвідношення споглядача (суб’єкта) і спогляданого (об’єкта) як проблему споглядача [383, с. XVI]. Вже у вступі до першої “Критики” Кант запроваджує проблему чіткого розрізнення апріорного і апостеріорного, чистого та досвідного. Топографія розуму, яку він почав у першій “Критиці”, почалася з опису меж досвіду [150, с. 50].

Вихідне питання критичної філософії — співвідношення досвіду і розуму у пізнанні [383, с. XVII]. Відповідь Канта на стару проблему Нового часу — “що є джерелом пізнання: досвід чи розум?” — досить проста: пізнання неможливе без взаємодії чуттєвого досвіду та інтелекту. Ця відповідь була наче ілюстрацією до

гегелівської історії філософії: у розвитку мислення дві суперечні тези підважує третя синтетична теза. Цей підважувальний синтез має характер якісного переходу, що і продемонстрував Кант. Критика чистого розуму не просто примирила дві непримиренні філософські традиції. Вона говорить про необхідність вивчити підстави, з яких ми робимо ті чи інші судження, і з вивченням підстав знаходить синтетичну позицію.

Епістемологічний підхід Канта започатковано його первинною інтенцією: розв'язати проблему догматично-метафізичних суперечок про досвід і розум через дослідження меж значущості знання. Всі запитання, які Кант формулює у вступі до першої “Критики”, вказують на це. Кант питає: “Як можлива чиста математика? Як можливе чисте природознавство? Як можлива метафізика як наука?” [383, с. 19-22]. Відповідь на ці питання слід шукати у такій тезі: “Всі емпіричні судження — синтетичні!” [383, с. 11]. Її уточнено розмежуванням апіорного та апостеріорного у досвіді. Дати відповідь на поставлені запитання — означає почати редукцію досвіду до його апіорних структур. Після цього первинного критичного кроку філософія, а не попередня метафізична “філодоксія” раціоналістів та емпіриків, зможе побачити перший чіткий топос у структурі мислення. Звідси, з цього топосу, який можна порівняти з “місцем” (Stand) у феноменології Гегеля, де відбувається звернення природної свідомості до своєї абсолютної сутності, Кант розпочинає розчистку Августинських стаєнь, на яку філософія перетворилася в догматичних обнубіляціях.

З огляду на це, перед нами постає складність запитання, сформульоване Кантом. Питати про межі значущості знання — означає питати про досвід в його апіорному вимірі. Приріст знання — ось той факт, через який ми можемо вийти на апіорні структури досвіду і розуму взагалі. Тож питання про знання є одночасно питанням про досвід і синтез. Таким чином, спростити це складне питання стає можливим у вигляді запитання такого ґтибу: як можливе синтетичне судження апіорі?

Після критичної редукції питання про знання як питання про синтетичні судження Кант починає експлікувати можливості, які закладено в настанові

такого запитання. Він, зокрема, констатує той факт, що претензію знання на загальну значущість пов'язано з саме синтетичними судженнями. Оскільки ці претензії неможливо висунути без того, аби предмети, про які винесено судження, мали щось спільне з тим, хто судить, він припускає, що предмет досвіду залежить від суб'єкта, адже він є результатом тлумачення даного з допомогою і чуттєвості, і інтелекту. Щоб розглянути ролі та повноваження чуттєвості і розуму в продукуванні знання і предмета, слід вивчити їх апіорні структури. Це, власне, і є предметом трансцендентальної естетики і трансцендентальної логіки, двох основних розділів вчення про начала першої частини “Критики чистого розуму”. В обох частинах Кант досліджує предметний досвід як такий, що містить і витлумачені досвідом предмети, і принципи їхнього тлумачення. У цей спосіб ми достапаємося до двох основоположних здатностей пізнання — чуттєвості і розсудку: “чуттєвість дає нам предмети, а розсудок їх мислить” [383, с. 30].

У трансцендентальній естетиці ми розглядаємо апіорні форми споглядання — простір і час. Споглядання — це те, що вступає у взаємодію з мисленням і містить у собі дане предмета [383, с. 33]. У критичній редукції чуттєве споглядання приходить до репрезентації своїх апіорних принципів як своєрідних залишків. Ці залишки репрезентовано двома апіорними формами споглядання — простором і часом. Обидві форми жодним чином не є тим, що репрезентує якості речей самих по собі чи їх відношень, тобто не є визначенням предметів. Ці форми оприявнюють лише те, що свідомість укладає у споглядання від себе, тобто умови можливості сприйняття речей. З огляду на це, Кант формулює і основні визначення цих форм. Простір — це “форма всіх явищ зовнішніх чуттів, тобто суб'єктивна умова чуттєвості... [Вона] є необхідною умовою усіх відношень, у яких предмети споглядаються як такі, що перебувають поза нами” [383, с. 42-43]. Час — це форма “поєднання суперечливо-протилежних визначень в одному й тому самому предметі” та “форма внутрішнього відчуття, тобто споглядання нас і нашого внутрішнього стану” [383, с. 48–49]. Разом, простір і час становлять чисті форми будь-якого чуттєвого

споглядання і уможлиблюють апріорні синтетичні положення. Такий висновок веде до формулювання однієї з найголовніших тез першої “Критики”: “Однак ці джерела апріорного пізнання, завдяки... тому, що вони — лише умови чуттєвості,... визначають свої межі і стосуються предметів лише настільки, наскільки їх розглядають як явища, а не речі самі по собі” [383, с. 56]. Це є висхідний принцип досвіду, як його розуміє Кант. Час і простір, як їх описано в трансцендентальній естетиці, становлять межі можливого досвіду взагалі, а їх важливість обмежено тим, що вони мають значущість лише в межах чуттєвості.

Дійшовши таких висновків у трансцендентально-естетичному розгляді досвіду, Кант переходить до трансцендентально-логічного дослідження, яке має проаналізувати здатність пізнавати на підставі уявлення предметів. Чуттєвість — це рецептивність, “сприйнятливість до вражень”, тоді як здатність пізнавати (розсудок) — це спонтанність понять. Як споглядання є змістом чуттєвості, так поняття є змістом розсудку. Обидва змісти можуть бути емпіричними і чистими. Рецептивна здатність бере уявлення як таке, що дано ззовні. Спонтанність же є здатністю продукувати уявлення. Обидві здатності — рівноправні джерела утворення уявлення про предмет, які, щоправда, вимагають застосування цілого ряду динамічних “механізмів”, продуктивних спроможностей на кшталт інтелектуального синтезу та уяви, чи образного синтезу, а також особливого акту, що називається схематизмом — переходом від чистих категорій до їх застосування у витлумаченні в термінах часовості. Трансцендентальна логіка вивчає здатність пізнавати предмет через уявлення, а тому, в багатьох аспектах, відповідає на питання, пов’язані із трансцендентальною естетикою.

Трансцендентальну логіку Кант визначає як науку, що вивчає “походження, обсяг і об’єктивну значущість” апріорних знань [383, с. 81-82]. Ця наука має справу лише з законами розсудку і розуму, а також розглядає взаємодію рецептивності і спонтанності. На відміну від формальної, трансцендентальну логіку апріорі співвіднесено з предметом. Ця наука складається з двох частин, з аналітики, що стосується начал і принципів, згідно з якими можливо мислити предмет, і діалектики, що критикує суперечності

розуму. Обидві частини також важливі для кантівського розуміння досвіду. Перша дисципліна трансцендентальної логіки становить канон оцінки емпіричного застосування розсудку, а друга — критику розуму і розсудку у їхньому застосуванні до позафізичного світу.

Головні положення і основний висновок трансцендентальної аналітики можна сформулювати так. По-перше, зв'язність та єдність між “окремими досвідами” є умовою для конституювання досвіду об'єктивного та закономірного світу. По-друге, поняття, які застосовано у досвіді, становлять правила такої єдності і зв'язності. По-третє, поєднання досвідів за певними правилами під поняттями є необхідною умовою єдності свідомості, тобто самосвідомості. Ця необхідна єдність, тобто єдність самосвідомості — це “трансцендентальна єдність апперцепції”. Ще Кант визначає трансцендентальну єдність апперцепції як “ту єдність, через яку все дане у спогляданні поєднано у понятті про об'єкт”, тобто як об'єктивну, а не суто суб'єктивну єдність свідомості [383, с. 139]. Таким чином, досвід виявляється можливим, коли чуттєвість підведено під поняття. Стара, добре опрацьована формальна логіка свідомо уникала зв'язку із чуттєвістю. Натомість трансцендентальна логіка, як уже зазначалося, апріорі стосується предмета. Завдяки такому зв'язку, трансцендентальна аналітика тлумачить дванадцять форм формальних пропозицій традиційної логіки у їхньому застосуванні до уявлень. У такому тлумаченні форми формальних пропозицій стають категоріями, тобто чистими поняттями розсудку [383, с. 106]. Категорії — це апріорні поняття розсудку, які визнають “апріорні можливості досвіду (і можливості споглядання, і можливості мислення)” [383, с. 126]. Аналітика також дає правила об'єктивного застосування категорій у таблиці основоположень. З огляду на вчення про категорії, розсудок розкриває свою природу як “здатність апріорі зв'язувати і підводити багатоманітність даних уявлень під єдність апперцепції” [383, с. 135].

Разом апріорні форми споглядання і таблиця категорій складають рамки того, що після Канта в німецькій філософії починають називати “справжньою”, “цілісною” та “системною” наукою, тобто системою самосвідомого знання. Кант

вчив, що маючи розуміння апріорних форм споглядання та категорій розсудку, ми можемо скласти “план науки як цілого” з “усіма моментами спекулятивної науки, яку треба створити, ба навіть її порядком” [383, с. 109]. Ця наука є виразом усвідомлення фатуму спекулятивного пізнання: предмет пізнання — це споглядання, підпорядковане умові синтетичної єдності свідомості. “Тож синтетична єдність пізнання є об’єктивною умовою будь-якого пізнання;... будь-яке споглядання, аби стати для мене об’єктом, має підкоритися цій умові, оскільки іншим шляхом і без цього синтезу багатоманітність не могла би поєднатися у свідомості” [383, с. 138]. До того ж, цю чисту науку засновано на фундаментальному положенні: “Можливість досвіду є тим, що дає об’єктивну реальність усім нашим апріорним знанням” [383, с. 195].

Внаслідок синтезу, який відбувся за умов застосування категорій до багатоманітності поданого у просторово-часових формах споглядання, постає явище. З огляду на продукування феноменів, розсудок у трансцендентальній дедукції Канта постає як законодавець: явища утворено у відповідності до законів-категорій. Тут феномени постають як такі, що “перебувають у просторі і часі як безпосередні чисті споглядання” [69, с. 23]. Підпорядкування феноменів категоріям, а отже і розсудку, відбувається на тих підставах, що 1) усі феномени є в просторі й часі, 2) апріорний синтез уявлення апріорі стосується самих простору та часу, і 3) феномени мусять підкорятися трансцендентальній єдності такого синтезу, а також категоріям, що репрезентують цю єдність апріорі. Саме в цьому сенсі розсудок є законодавцем: він дає закони, яким підкорюються феномени з огляду на їхні форми, тобто він встановлює стан, коли ці закони формулюють чуттєво-сприйману природу взагалі.

Розсудок судить, застосовуючи категорії. Однак є певний тип синтезів, через які розум застосовує категорії до роботи з даними чуттєвості. Тут передусім слід назвати уяву. Уява через свої синтези схематизує. Синтез — це заданість певного часу і простору, за посередництвом яких завдяки категоріям багатоманітне пов’язується з об’єктом взагалі. А схема — це часово-просторова заданість, яка завжди й усюди відповідає категоріям. Вона є умовою,

просторово-часовим відношенням, що створює концептуальні відношення. Тобто, схема — це умова, за якої “законодавчий розсудок виносить судження за допомогою своїх понять” [69, с. 34]. Схема відповідає не на питання “чому” феномени підпорядковано розсудку, а “як” їх підпорядковано. Схематизм є одним з найтаємніших актів уяви, який справджується саме завдяки наявності розсудку, законодавчого для сфери феноменального.

Уява і проблема схематизму лише почасти описують застосування категорій. Систематичне застосування описано в аналітиці основоположень. Об’єктивна реальність апріорних знань здобувається завдяки правилам об’єктивного застосування категорій, які викладено у таблиці основоположень. Таблицю складають чотири основоположення: аксіоми споглядання, антиципації сприйняття, аналогії досвіду і постулати емпіричного мислення взагалі. Перші два основоположення — математичні, вони розкривають екстенсивну природу споглядання та інтенсивну природу сприйняття. Відповідно до першого основоположення, всі явища є “екстенсивними величинами”, а отже чиста математика здобуває право застосування до предметів досвіду, оскільки вони не речі самі по собі, а продукт синтезу явищ зовнішнього досвіду [383, с. 206]. Згідно з другим основоположенням, реальність предмета сприйняття має інтенсивну величину, тобто ступінь впливу на відчуття. Внаслідок цього, вся реальність у явищі має інтенсивну величину, яку схоплено як єдність і в якій множинність можна уявити тільки через заперечення нуля, тобто за браком впливу на відчуття [383, с. 210]. Два інших основоположення є динамічними. Аналогії досвіду засновано на принципі, що “досвід можливий тільки за посередництва уявлення про необхідний зв’язок сприйнятів” [383, с. 218]. Цей необхідний зв’язок є у часі, що має три модуси: постійність, послідовність та одночасне існування. Відповідно до цих модусів, визначають і три аналогії досвіду, тобто “правила усіх часових відношень між явищами, за якими можна визначити існування кожного явища відносно єдності усього часу” [383, с. 219]. Ці правила розглядають існування явищ і відношення між ними, тому вони не можуть бути конститутивними, як перші два основоположення, адже

конституювати існування неможливо. Динамічні основоположення мають характер регулятивних принципів, що стосуються відношення існування як такого. Саме тому тут не йдеться ані про аксіоми, ані про антиципації. Априорні судження не можуть стосуватися того, яким є існування взагалі чи за його величиною. Воно може стосуватися лише того, як одне сприйняття зв'язано з іншим сприйняттям у певному модусі часу. Тож перша аналогія досвіду стосується постійності субстанції, без зміни її кількісних параметрів. У другій аналогії йдеться про часову послідовність за законом причиновості: “Всі зміни відбуваються за законом зв'язку причини і наслідку” [383, с. 232]. Нарешті, третя аналогія стосується одночасного існування в комунікації: “Всі субстанції, оскільки їх можна сприймати в просторі як одночасно наявні, перебувають у повній взаємодії” [383, с. 256]. Таким чином, аналогії досвіду є принципами визначення існування явищ згідно з модусами часу: за ставленням до часу як до величини, до певного порядку і до сукупності існування. Разом аналогії ведуть до висновку, що “всі явища мають полягати у єдиній природі, оскільки без цієї априорної єдності не була б можливою жодна єдність досвіду, а відтак і жодне визначення предметів у ньому” [383, с. 263].

Останнім основоположенням є набір постулатів емпіричного мислення взагалі. Термін “постулат” Кант застосовує у математичному розумінні, тобто як положення, “що не містить у собі нічого, окрім синтезу, за виключного посередництва якого ми даємо собі предмет і складаємо його поняття... вони не розширюють нашого поняття про речі, а тільки показують, як узагалі воно зв'язується з пізнавальною здатністю” [383, с. 287]. Таким чином, відповідно до цього визначення і модальної групи категорій, постулати емпіричного мислення взагалі є такими: (1) узгоджене з формальними умовами досвіду (тобто спогляданням і поняттям) є *можливим*; (2) пов'язане з матеріальними умовами досвіду (відчуттям) є *дійсним*; (3) *необхідно* існує те, зв'язок чого з дійсним визначено згідно з загальними умовами досвіду. Ці постулати оприявнюють надлогічне значення категорій. Тут їх репрезентовано у відношенні з речами і їхньою можливістю, дійсністю та необхідністю. Разом вони показують себе як

розсудкові рамки можливого досвіду і його синтетичної єдності, в якій можуть бути даними лише предмети досвіду, а також підстави для критики змістовного ідеалізму.

Слід зауважити, що чимало сучасники філософів вважають, що Кантова метатеорія досвіду закладена саме в трансцендентальній аналітиці з квінтесенцією Кантового вчення про досвід у трансцендентальній дедукції. Таку думку поділяють, зокрема, Д. Генрих та Г. Дікер, для яких трансцендентальна дедукція в “Критиці чистого розуму” полягає в проблематизуванні досвіду [362, с. 49; 313, с. 46]. Слід погодитись з тими аргументами, що наведені Генрихом та Дікером на користь їхнього тлумачення. Справді, трансцендентальна дедукція Канта знаходить та чітко описує тотальність мисленнєвого простору. Ця тотальність сконцентрована в поняттях, які забезпечують в кожному окремому пізнавальному акті, в найменшому синтезі наявність єдиного і незмінного горизонту у вигляді структури досвіду взагалі. Тотальність досвіду є тотальністю особливого роду: її позбавлено ієрархічної вищості щодо розуму, розум не є обумовленим розумом попри досвідний горизонт понять, самого мислення; досвідна зумовленість мислення доповнена тим, що розум обумовлює єдність і незавершуваність самого досвіду. обмовлення досвіду. Ідеї розуму забезпечують динамічну єдність досвіду в постійному русі, в безперервній активності. Тому досвід не може бути остаточним, завершеним. Також, розум обумовлює єдність досвіду в його зростанні. Тож трансцендентальна дедукція виявляє досвід в нерозривності відчуття і мислення, форм споглядання і понять розсудку. Але також, трансцендентальна дедукція показує потребу краще зрозуміти функції розуму. Фактично, трансцендентальна дедукція висуває вимогу проаналізувати підстави мислення, яке дає рамки цілісності і зв'язності досвіду, в його діалектичності, що визначає негативним чином зв'язок досвіду і розуму. Тож, попри нашу згоду з тезами Генриха і Дікера, що трансцендентальна аналітика і дедукція репрезентують сутність Кантового вчення про досвід, слід додати, що в цих

частинах “Критики чистого розуму” міститься тільки частина вчення; не меншу вагу мають трансцендентальна естетика і трансцендентальна діалектика.

Ми бачили, що аналітика начал та основоположень визначає межі значущості досвіду в позитивному плані. Однак аналітика завершується розмовою про ноумен — уявний предмет поза досвідом чи негативне уявлення про річ саму по собі. Ноумен — надзвичайно важливе поняття у топографії розуму: воно, з одного боку, опукло показує межу досвіду і значущості знання, окресленої чуттєвістю, а з іншого — вводить тему позадосвідного і проблему “схильності розуму” судити про надчуттєве. Обмеженість досвіду і зазначена схильність розуму становлять те, що прокладає місток до другої частини трансцендентальної логіки, а саме: до трансцендентальної діалектики. Діалектику Канта повністю присвячено критичному аналізу розуму “у вузькому розумінні” цього слова, тобто здатності давати принципи самому собі та здатності оперувати ідеями та поняттями без адекватного предмета в чуттях [383, с. 384], тобто поза зв’язком із досвідом. Зокрема, як трансцендентально-логічний органон, діалектику спрямовано на вивчення суперечностей розуму, його видимості чи позірності, що з необхідністю приводить до створення метафізики [383, с. 352]. Трансцендентальна діалектика аналізує паралогізми, антиномії та ідеали чистого розуму і виходить з цього аналізу з важливим відкриттям необхідного характеру суперечностей розуму. У тому ж, що стосується питання досвіду, діалектика веде до двох важливих висновків. По-перше, ще раз надано аргументи на користь того, що знання є собою лише в межах досвіду. По-друге, стає очевидним природа розуму завжди воліти долати межі досвіду, що свідчить про наявність і дієвість певних регулятивів розуму, які мають неспекулятивну природу. Таким чином, у вченні про начала “Критики чистого розуму” трансцендентальні естетика, аналітика і, певною мірою, діалектика визначили Кантову теорію досвіду і підстави можливості створення метатеорії досвіду. Як теорія досвіду, вона розглядає основоположні передумови, завдяки яким ми можемо сформулювати досвід предметів в понятті; теорія досвіду має завдання зробити досвід предметів загальнозрозумілим. Як

метатеорія, кантівський трансценденталізм вивчає ті акти, що дозволяють розглядати досвід у теоретичних поняттях. Завдання метатеорії — “рефлексія щодо тих припущень, за допомогою яких слід визначити досвід про предмети як можливий, а також визначити характер значущості цих припущень і їхній зв’язок із основоположним визначенням досвіду з метою мати можливість піддати критиці певні позиції теорії досвіду у випадку їхньої недолугості” [491, с. 161]. Критичне дослідження чистого розуму сполучило побудову теорії досвіду з побудовою можливості для філософії вивчати підстави створення теорій досвіду. Кант справді був першим, хто побачив, що теорія досвіду і теоретична філософія — одне й те саме.

Той агломерат, що становлять теорія і метатеорія досвіду у Канта, можна назвати метафізикою досвіду. Цей термін запропонував П. Стросон у відомій праці “Межі смислу” (Bounds of sense). Стросон, представник третьої генерації в аналітичній філософії, розробляв дескриптивну метафізику як спробу проаналізувати метафізичні системи, намагаючись визначити основні патерни мислення. У цих пошуках Стросон з’ясував, що Кант був одним з тих мислителів, хто зробив найсумліннішу спробу зрозуміти “можливу загальну структуру досвіду” [539, с. 15]. Звісно, термін “метафізика” у Стросона не є тією догматичною дисципліною і витвором природної схильності розуму до похибки, про які йшлося у Канта. Для П. Стросона метафізика — це спосіб мислення, який складається з усталених завдяки природі смислу і значенню моделей послідовності думки. Цю послідовність він знаходить у “Критиці чистого розуму” (в єдності трансцендентальної естетики, аналітики та діалектики), а разом з тим і рефлексію з приводу того, якими є умови цієї послідовності.

У накладанні зазначених інтерпретацій В. Рьода і П. Стросона стає зрозумілим особливість позиції філософії Канта, якої не знали позиції філософів до нього. Тут йдеться про трансценденталізм як настанову вивчати умови можливості мислення перш ніж братися за аналіз структури і змісту мислення. У саморефлексії, яка відбувається за критичної редукції, проблема досвіду стала місцем розриву із наївністю і догматизмом метафізики і виходом філософії до

такої позиції, звідки стало можливим поступово розгортати самосвідоме мислення із самоаналізом, де тотожність теорії досвіду і пізнання та теоретичної філософії стала очевидною.

Кант показав, як даність досвіду — єдина даність, з якої розум може почати справу самоаналізу — обмежено умовами, що становлять апіорно-споглядальні форми простору і часу та категорії. Принципи, які сформульовано категоріями і пов'язано з просторово-часовими умовами, уклали межі тієї теорії, згідно з якою предмети досвіду є явищами, тобто предметами, які засновано на просторово-часовому та категоріальному витлумаченні даних. Оскільки у витлумачених предметах, у явищах можна знайти принципи витлумачення, судження про предмети, які засновано на цих принципах та їхніх логічних наслідках, то вони є об'єктивно значущими. Це значить, що розум має справу з цариною феноменальної дійсності, з предметами якої наперед-узгоджуються судження самого розуму. Отже, Кантова теорія досвіду полягає у припущеннях щодо суб'єкта, “суб'єктивних” форм просторовості, часовості та категорій. Кант був переконаний, що в рамках цієї теорії можна описати той факт, що предмет досвіду та суб'єкт досвіду не є абсолютно гетерогенними. Натомість суб'єкт і предмет досвіду пов'язані один з одним, і цей зв'язок означає, що суб'єкт, його принципи та поняття продукують предмет, як ми маємо його у досвіді. Основні тези Кантової теорії досвіду такі:

1) досвід — це та даність, з якої розум може почати справу самоаналізу чи “критичної редукції” змістів досвіду для виходу на “апіорні форми”;

2) умовами можливості досвіду є апіорні форми споглядання (форми простору і часу) та чисті поняття розсудку (категорії);

3) предмети досвіду є явищами, тобто предметами, які засновано на просторово-часовому та категоріальному витлумаченні даних чуттєвості;

4) у явищах можна знайти обов'язкові та об'єктивно значущі принципи витлумачення (судження про предмети); знання про предмети формується у відповідності з цими предметами і обмежується чуттєвістю;

5) розум в досвіді має справу з цариною феноменальної дійсності, з предметами якої наперед-узгоджуються судження самого розуму, тобто предмет досвіду та суб'єкт досвіду пов'язано в такий спосіб, що принципи та поняття суб'єкта (апріорні поняття) регулюють утворення предмета досвіду;

б) мисленнєвих простір досвіду є тотальним, єдиним і невинно зростаючим; в кожному досвідному акті присутня вся структура досвіду, цілісність якого забезпечена динамікою регулятивних ідей розуму.

Разом із кшталтуванням теорії досвіду Кант створив підстави для аналізу цієї теорії і взагалі теорій досвіду. Водночас, кантівський трансценденталізм як метатеорія досвіду вивчає ті акти, що дозволяють розглядати досвід у теоретичних поняттях. Завдання метатеорії — провадити рефлексію щодо тих припущень, за допомогою яких маємо визначити досвід в його можливості, значущості його смислів та здатності піддати критиці свої самовизначення з метою встановлення уточнених самовизначень Звісно, Гегель почасти має рацію, коли говорить, що філософія Канта “віддалила форми об'єктивного мислення тільки від речі, але залишила їх у суб'єкті у тому вигляді, в якому їх знайшла. А саме: вона не розглядала ці форми самі по собі за їх змістом, а прямо запозичила їх за допомогою лем із суб'єктивної логіки” [51, с. 36-37]. Однак його власне мислення перебуває у тому вимірі філософії, який відкриває Кант. Та й гегелівська система не вичерпала її можливостей, а лише показала на можливі напрями подальших досліджень у трансцендентальній філософії. Можна стверджувати, що І. Кант відкрив епоху досвіду досвіду і уможливив досвід у формі саморефлексивного поняття, “досвід колективного інтелекту” [117, с. 169]. Таким чином, критична філософія Канта стала поворотним пунктом у становленні досвіду і започаткувала його історію.

Стратегія трансцендентальної філософії, як її було започатковано у філософії Гегеля, продовжила та доповнила епістемологічний підхід в аналізі досвіду, виводячи його у вимір, звідки досвід міг знайти підстави тотожності власного розвитку та еволюції свого поняття. Власне ця стратегія дозволила Гегелю запровадити поняття “досвіду свідомості” у рефлексію щодо проблеми

досвіду. Проблематичність поняття досвіду у Гегеля пов'язано з тим, що він виявив *позірність відмінності теорії та емпірії*. За Гегелем, поняття у своєму становленні розкриває себе як реальність. Під час становлення дух проходить шлях від засвідчення відмінності поняття і реальності до встановлення їхньої тотожності. Така позиція, на перший погляд, мала б узагалі відмовитися від поняття досвіду, адже досвід є сферою-здатністю опрацювання відмінностей, зведення їх разом без ототожнення. І все-таки у філософії Гегеля поняття досвіду зберігає статус ключового, що знає свого виразу у феноменологічній спосіб як “досвід свідомості”.

Гегель виводив свою феноменологію з розуміння обмежень кантівської теорії досвіду. У критичній філософії Канта досвід залишається редукованим до рівня “пізнаннєвого засобу”. Вчення про досвід Канта — це частина теорії пізнання, навіть коли йдеться про естетичний досвід, моральний досвід, чи досвід релігійного почуття. Цей підхід став першим магістральним напрямом в аналізі досвіду, однак топологія досвіду потребувала інших підходів, картографування інших змістів площини досвіду.

Поява альтернативного підходу не забарилася. Вже у філософії Фіхте і раннього Шелінга з'явилися підстави для аналізу досвіду поза межами теорії пізнання. Ці тенденції було сприйнято та сформульовано у феноменології духу — першому великому діалектичному проекті Г.В.Ф. Гегеля. З появою діалектики у межах філософії постала змога інтерпретувати досвід як здатність розуміти себе, осягати первинне в собі і реальності, виходячи з розуміння тотожності себе і реальності. Оскільки тут йдеться про самоосягнення, що в подальшому стали тлумачити в термінах розуміння, то цю традицію ми пропонуємо називати герменевтичною [150, с. 28].

Герменевтична та епістемологічна традиція в подальшому поступові філософії пережила чимало змін. Однак вони склали своєрідні рамки, в межах яких, за великим рахунком, досвід і продовжує аналізувати себе в історії власного розвитку. Нам слід розглянути генезу тієї стратегії діалектичної філософії, як її було започатковано у філософії Гегеля. Ця стратегія доповнювала

епістемологічний підхід і виводила його у вимір, звідки досвід міг знайти свої нові виміри. Основним текстом для цього “Феноменологія духу”. Саме в цьому творі зосереджено гегелівське розуміння досвіду. У “Феноменології духу” Гегель розвиває концепцію “досвіду свідомості”, яка задає структуру викладу всього матеріалу книги. Тут, як точно зауважив М. Плотніков, природна свідомість вчиться “оперувати логічними категоріями у процесі встановлення на досвіді, що достовірність, яку має свідомість, не збігається з істиною чи предметністю” [172, с. 180].

Проблематичність поняття досвіду у Гегеля пов'язано з тим, що у самовивченні думки, яке відбувається у філософії, відмінності між теорією та емпірією, врешті решт, немає. Поняття у своєму становленні розкриває себе як реальність. У цьому процесі дух проходить шлях від засвідчення відмінності поняття і реальності до встановлення їхньої тотожності. На перший погляд, така позиція мала б взагалі відмовитися від поняття досвіду. Адже карта досвіду, як її було складено в попередніх розвідках, описувала його як місце засвідчення відмінностей, фіксації і зведення їх разом без ототожнення. Однак Гегель веде опис досвіду в напрямі самодосвідування, засвідчення свідомістю себе в розмаїтті своїх елементів і відношень, що і закарбовано у мовному виразі “досвіду свідомості”.

З виразом “досвід свідомості” ми зустрічаємося вже у назві самого твору. Назва праці, яку традиційно називають “Феноменологією духа”, спершу була іншою: вона звучала як “Наука досвіду свідомості”. Ця назва перейшла в текст праці, у концепцію феноменології, і залишилася своєрідним ключем до системи Гегеля. В праці вказано шлях, який свідомість проходить від природного стану до своєї абсолютності. Гегель писав: “У безпосередньому бутті духу, в свідомості, є два моменти: момент знання і момент негативної щодо знання предметності” [51, с. 16]. Ці два моменти є гештальтами свідомості. Наука, що проходить і вбирає у себе ці обидва гештальти, є “наукою досвіду, яку здійснює свідомість; субстанцію тут розглядаємо у тому вигляді, в якому вона та її рух становлять предмет свідомості” [51, с. 16]. У цій науці зміст є “набутком

субстанції як чогось, що вже було в думці,... перетворенням відновленого в пам'яті у форму для-себе-буття” [51, с. 16]. Посередником між наукою і свідомістю є досвід, як це є в самій назві *науки досвіду свідомості*. Це посередництво має надзвичайно важливе значення для всієї феноменологічної традиції, що доводить Гайдегер у “Гегелевім понятті досвіду” [357, с. 183]. Тут досвід репрезентує собою скупчення змістів в єдиному русі, здатному на усвідомлення себе як такого.

Досвід свідомості передусім зосереджено на негативності свідомості. Гегель писав щодо цього: “Наявна в свідомості нерівність між “я” і субстанцією, що є її предметом, становить їхню відмінність, негативне взагалі” [51, с. 19]. Це є, зрештою, нерівність субстанції з самою собою. “Те, що, здається, відбувається поза нею і виглядає як діяльність, спрямовано проти неї, є її власним діянням, і вона істотно виявляється суб'єктом. Коли вона з'ясовує це повністю, дух прирівнює своє наявне буття зі своєю сутністю; вона є для себе предметом так, як він є, а абстрактну стихію безпосередності та відділення знання від істини подолано. Буття абсолютно опосередковане; воно є субстанціональним змістом, що так само безпосередньо є набутком “я”, має характер самості чи є поняттям. На цьому завершується феноменологія духа. Те, що дух готує себе у ній, є стихією знання” [51, с. 19]. Тут свідомість більше не розпадається на протилежність буття та знання.

Гегель приходить до поняття досвіду через концепцію історії. Досвід як поняття філософії здобувається не одразу: філософія потребувала певної підготовки до цього процесу. Гегель говорить про “розрізнення філософських систем як поступовий розвиток істини” [51, с. 2], що в аспекті нашої проблеми можна зрозуміти як розвиток поняття досвіду, яке містить частину істини як еволюції самого досвіду. Суть справи історичного процесу розглядається таким чином: “Суть справи вичерпується не своєю метою, а своїм здійсненням, і не результат є дійсним цілим, а результат разом зі своїм становленням” [51, с. 2]. Тут суттєвим моментом є становлення результату, в якому відбувається зняття суперечностей метафізики розсудку метафізикою абсолютного духу.

Перебуваючи на позиції абсолютного духу, Гегель мав усі підстави домагатися володіння абсолютною істиною, оскільки будував свою філософію як систематизацію раніше виявлених в історії філософії принципів. Діалектика, певною мірою, і була засобом такої систематизації, адже її засновано на принципі, що процес відбувається, доки не знаходимо такого визначення дійсності, яке би вміщувало в себе усі її минулі визначення, які історично подолано.

В історично-діалектичному процесі самоосягнення думка звертає увагу на різні аспекти. Вона починає з Божественного, але в якийсь момент історії увага людей від потойбічного пересувається до земного. Це є “увага до дійсності як такої, що було названо досвідом” [51, с. 5]. Це був історичний момент, надзвичайно важливий для процесу розвитку мислення, який Гегель називає Bildung: терміном, що поєднує поставання форм духу, набуття ним освіти, виховання і своїх історичних культурних форм. Процес Bildung є надзвичайно важливим, оскільки показує необхідність форми науки як справжньої форми досвіду духу. Bildung — це досвід себе, який дух набуває в історії. У передмові до “Феноменології духу” Гегель пише про це: “Bildung та вивільнення з безпосередності субстанціонального життя завжди і необхідно починається з набуття знання про загальні принципи і погляди, аби спочатку тільки підійти до думки про суть справи взагалі... Але передусім цей початок оформлення-створення дасть місце для тієї серйозності, яку сповнено змістом життя і яка вводить до досвіду самої суті справи” [51, с. 3]. У набутті досвіду себе як осягненні “суті справи” дух засвідчує тотожність суб’єкту і субстанції. Вся феноменологія духу описує цей процес і показує його діалектичну закономірність та онтологічну виправданість. “Уся справа полягає в тому, щоб зрозуміти та виразити істинне не тільки як субстанцію, але й суб’єкт... Субстанціональність тією ж мірою містить в собі всезагальне або безпосередність самого знання як ту [безпосередність], що є буттям або безпосередністю для знання” [51, с. 9]. У тотожності суб’єкта і субстанції дух відкриває “живу субстанцію” — “буття, що істинно є суб’єктом, або, що те ж

саме, ...дійсне буття... Субстанція як суб'єкт є чистою простою негативністю, і саме тому вона є подвоєнням простого або протипоставлене подвоєння, що, знов-таки, є негачією цього байдужого розрізнення та його протилежності” [51, с. 9]. Це відкриття є основою для формулювання справжньої науки духу. Ця наука має неоднозначну природу. З одного боку, вона є втіленням процесом саморозуміння абсолютної свідомості, а з іншого боку — вона є “неочікуваним, ... непотрібним насиллям, що йому завгодно творити над собою” для “природної свідомості”, для наївного стану духу [51, с. 14]. Насилля стосується подолання духом власної непроникливості чи того, що Кант називав “неповнолітністю” розуму, предмета насилля з боку Просвітництва. Гегель продовжує тему Просвітництва і насилля у “Феноменології духу”. Можна погодитись із А. Кожевим, що факт Просвітництва для Гегеля став чи не останнім фактом, який переконав його в можливості діалектичної науки досвіду свідомості, що здатна описувати і, водночас, перебувати в процесі агональної еволюції думки і світу [100, с. 209].

В історії духа, щоб стати собою, наука проходить довгий шлях. На початку, в межах природної свідомості, наука виступає як знання чи “безпосередній дух”, який “позбавлено духу, [і є] саме чуттєвою свідомістю” [51, с. 14]. Однак, почавши свій рух у безпосередності природної свідомості, наука йде до моменту звернення, де зможе стати самосвідомою. В цьому процесі для окремого індивіда наука становить Bildung-рух, метою якого є “проникнення духу в те, що таке є знання” [51, с. 15]. Змістом цього руху є “набуття субстанції як чогось, що вже було в думці, ...перетворенням відновленого в пам'яті у формі для-себе-буття” [51, с. 16]. Тут наука засвідчує наявність у безпосередньому бутті духу, тобто в свідомості, два моменти: момент знання і момент негативної предметності. Ці два моменти є вже згадуваними гештальтами свідомості. Згадаємо, що наука, яка проходить ці гештальти, є “наукою досвіду, яку здійснює свідомість; субстанцію тут розглядаємо у тому вигляді, в якому вона та її рух становлять предмет свідомості” [51, с. 16]. Таким чином, свідомість знає та має поняття тільки про те, що є в її досвіді, в її діалектичному русі. У цьому русі

істина предмета стає співмірною свідомості. Для того, щоб це стало можливим, свідомість має змінити своє попереднє знання про предмет. У цьому процесі, як зауважив Гайдегер, “поки знання про предмет змінюється, сам предмет також змінюється” [357, с. 165]. У цих перегонах торується наука досвіду свідомості: у збиранні та перевірці себе свідомість та наука збігаються у відкритті своєї істини. Це є та тотожність, на якій засновано діалектику.

Саме з огляду на ототожнення дійсності та істини в досвіді свідомості можна зрозуміти ключове положення Гегеля про справу науки: наука є істиною. “Істинною формою, в якій існує істина, може бути лише її наукова система” [51, с. 2]. Це пояснюється тим, що саме в науці в її найвищій формі свідомість більше не розпадається на протилежність буття та знання. Відповідно до суті і справи науки досвіду свідомості, чи феноменології духу, має бути визначено і її структуру. Науку має бути зорганізовано відповідно до тотожності буття і знання, що виражено у понятті як такому. Гегель наполягав: “Науку має організувати лише власне життя поняття” [51, с. 28]. Ця організація відповідає нерівності між Я і субстанцією, тобто негативності свідомості, яка підважується в процесі самопізнання свідомості, в її досвіді, де вона збирає себе наново, коли вона з’ясовує себе як суб’єкта і прирівнює своє наявне буття до своєї сутності. Під час переживання себе у власному досвіді, свідомість у науці стає для себе своїм власним предметом і долає стихію безпосередності та відокремлення знання від істини.

Для розуміння досвіду у Гегеля, а потім й у всій “герменевтичній традиції”, важлива не тільки діалектична рухливість досвіду, але й його незавершуваність. У герменевтичній традиції Г.Г. Гадамер виразив це у концепції злиття горизонтів, що є нескінченним процесом. У досвіді свідомості Гегеля йдеться про одночасний нескінченний колообіг знання і конкретний скінченний процес пізнання. Колообіг знання засновано на тому, що невідоме, яке стає в акті пізнання тотожним чомусь відомому, а отже і відомим самим по собі, продовжується без кінця, оскільки пізнане у рухливій свідомості виявляється запізніло відомим: пізнане в природі виявляється невідомим, оскільки пізнаний

предмет перебуває в процесі змін. Ця “дурна нескінченність” може зазнати підваження лише в Абсолютному, де скінчений акт є частиною нескінченного процесу пізнання природи.

Феноменологію духу була засновано на методі діалектики. Цей метод убезпечував феноменологію від платонівської гадки, від індивідуальної заданості в науках, про які говорить Кант у “Передмові” до другого видання “Критики чистого розуму”. Феноменологія як наука є збиранням-описом діалогу духу зі своїми гештальтами. Однак, разом з тим, вона може бути такою лише за умови, що немає жодного втручання у процес мислення. Ніхто не може обирати тут те, що Гадамер називає “перспективою розгляду мислення” [337, с. 54], а Гайдегер формулює як неможливість “вступу” індивіда до феноменології, як неможливо мислителю вступити в мислення, тобто туди, де він уже перебуває [357, с. 201]. Для першої науки, яку починає феноменологія як наука досвіду свідомості, важлива її засаднича іманентність: хода думки від одного стану до іншого відбувається відповідно до іманентної необхідності. Таким чином, розділи “Феноменології духу” влаштовано так, що діалектичні суперечності можна виводити з загального поняття, тематизованого в певний момент розгортання свідомості. Свідомість у самоописі починає з чуттєвої достовірності, тобто з понять, якими вони є “для нас”, і йде до діалектики, тобто такого руху, що переживає свідомість як така і що змушує її змінити своє ставлення до об’єкта.

“Феноменологія духу” пройшла шлях, в якому свідомість збирає себе і виходить на щабель абсолютного знання, тобто мистецтва, релігії та філософії. Тут, в абсолютному знанні, ми отримуємо науку інакшою, ніж та, про яку ми говорили на початку шляху. Тут наука має за частини уже не форми свідомості, а певні поняття. Тож для того, щоб описати першу науку в цілому, вона від феноменології, тобто від науки досвіду свідомості, має перейти до стану “науки логіки”. Згадаймо, що “Феноменологія духу” має і загальнішу назву: вона є першою частиною “Системи науки”. Гегель говорить про це: “Я вважав, що за першою частиною “Системи науки”, яку складає феноменологія, йтиме друга частина, що мала б містити логіку й обидві частини реальної філософії —

філософію природи і філософію історії, — так, щоб цією частиною завершувалася система науки. Однак необхідність розширити обсяг логіки, узятую саму по собі, змусила мене видати її окремо; вона таким чином становить... перше продовження “Феноменології духу” [50, с. 20]. Початок системи науки засновано на результаті досвіду свідомості, який починається з “чуттєвої достовірності” і завершується в абсолютній формі духу. Абсолютне знання є абсолютним, оскільки більше не є гадкою свідомості. Абсолютне знання є результатом очищення свідомості, під час якого істина Фіхтевого поняття трансцендентального “Я” постає як розум і дух, як тотальність реальності. Гадамер прокоментував це так: “Гегель покладає свій власний фундамент, на якому він вибудовує абсолютне знання як істину метафізики..., а так і універсальну логіку: вона експлікує можливість ідеї Бога [у тому вигляді, якою вона була ще] перед творінням” [337, с. 51]. Тобто феноменологія духу вводить нас до руху свідомості, що пізнає буття створеного світу, буття сущого. Однак система першої науки не задовольняється цим, оскільки онтологія не вичерпує всієї проблематики духу. На це звертав увагу уже Гайдегер, коли критикував Гегелів перехід від онтології “Феноменології духу” до теології “Науки логіки” [357, с. 183]. Ця теологія мала показати дух як Бога до його втіленості у предметах, до його “явленості”. Гегель писав: “Логіку слід розуміти як систему чистого розуму, як царину чистої думки. Ця царина є істиною як вона є, без лаштунків, в собі та для себе самої. Тому можна висловитись і так: цей зміст є зображенням Бога, яким він є за своєю вічною сутністю до створення природи і кінцевого духу” [50, с. 39]. Теологія мала описати найглибший рівень духу як діалектики поняття від підстави найвищого синтезу до моменту уможливлення онтології. Таким чином, система науки набула свого завершального титанічного обриса: феноменологія і логіка разом.

У межах кожної окремої частини системи науки роль діалектики є різною. Діалектика в феноменології духу є допоміжним опосередкуванням природних установок свідомості. Основним опосередкуванням все-таки є той досвід, який переживає свідомість і за яким ми споглядаємо як за справжнім об’єктом

феноменологічної науки. Як би А. Кожев не заперечував, у феноменології Гегель розвиває іманентну негативність поняття, що веде це поняття до самообмеження і подальшої детермінації себе. Таким чином, у феноменології діалектика становить навіть своєрідну перешкоду для досвіду прозоро описати “розмову свідомості”. Діалектика задає своєрідний ритм феноменології: свідомість весь час коливається між тим, що вона говорить та самозапереченням. Тут постійно стверджуємо те, що в подальшому буде заперечено. Тут знання на відміну від свого змісту, постійно трохи забігає вперед, весь час перевіряючи гадку про себе. З приводу цього Гадамер зауважує, що у феноменології духу “ми постійно мусимо відкидати те, що виявилось недостатнім, і знов стверджувати щось, що ми думаємо”, аби незабаром відкинути і те [337, с. 54]. В цьому полягає особливість діалектичного методу феноменології духу, який веде до своєї мети: до розуміння того, що знання справді існує там, де ми йому віримо і де воно більше не є відмінним.

Мета феноменології Гегеля полягає в тому, щоб розуміти досвід не в рамках завдання певної наукової дисципліни чи навіть певного питання, а так, як він сам себе розкриває в своєму русі. Однак достовірність свідомості виявляється поза нею. Справжнє життя поняття, на думку Гегеля, неможливо описати в межах онтології свідомості. Необхідно повернутися до трансцендентальної логіки Канта і розвинути її з огляду на настанову першої науки, заснованої на діалектиці. Тут, у царині, ще не описаній в критичній карті досвіду, немає місця “для нас”. Філософія Канта “віддалила форми об’єктивного мислення тільки від речі, але залишила їх у суб’єкті у тому вигляді, в якому їх знайшла. А саме: вона не розглядала ці форми самі по собі, за їхнім змістом, а прямо запозичила їх з допомогою лем із суб’єктивної логіки” [50, с. 36-37]. Тут, у “Науці логіки”, Гегель виправляє “недолік” Канта і, таким чином, знаходить підстави, з яких знання перестає відрізнятися від свого змісту. Так, феноменологія завершується там, де підважено відмінність між знанням і гадкою. В абсолютному знанні мистецтво зливає у творі і Я, і річ; філософія здобуває позицію абсолютної свідомості; релігія поступається до Бога у творінні. У мистецтві, філософії та

релігії індивідуальне мислення підважене, не має значення, хто мислить, однак навіть у знятому, підваженому вигляді гадка індивіда наявна тут негативним чином. У логіці ми маємо першу науку як науку можливих модусів буття, в межах якої ми переймаємося чистим змістом мислення. Тут думка принципово позбавлена виміру “для нас”, її звільнено від того, що Гегель називає “суб’єктивною гадкою індивіда”. Феноменологія духу завершується, а логіка починається там, де дух сягає своєї найвищої форми — універсальності розуму.

Як видно з усього зазначеного, Гегелеве поняття досвіду свідомості було важливим для “Системи науки” і перебувало у складному необхідному взаємозв’язку з діалектичним методом. Концепція досвіду свідомості передбачає досвід як посередника між наукою і свідомістю, що репрезентує собою скупчення змістів в єдиному русі самоусвідомлення суцього духу. Досвід, що є вмістилищем духовної субстанції як свого предмета, складає рамки того, про що свідомість може знати і мати поняття.

Досвід у загально-історичному плані уважно ставиться до дійсності, тимчасом як людський дух починає в мисленні віддавати перевагу не Божественному, а повсякденному. Цей перехід уваги є необхідним моментом початку Bildung-руху, тобто процесу поставання форм духу та створення своїх історичних культурних форм. Bildung — це досвід себе, який дух набуває в переживанні історії.

Досвід свідомості становить не тільки опосередкування науки і свідомості в межах феноменології духу, але і її лейтмотив. В історії духу, щоб стати собою, перша наука проходить довгий шлях. На початку, в межах природної свідомості, наука виступає як чуттєве знання чи “безпосередній дух”, де свідчить про наявність знання та негативної щодо знання предметності. Далі наука йде до моменту звернення, коли скепсис щодо здатностей природної свідомості примушує її побачити свої абсолютні задатки.

Для того виміру, який становить герменевтика досвіду для історії поняття досвіду, важливо наголосити на незавершуваності досвіду свідомості. Навіть те, що дух у межах феноменології сягає абсолютного знання, не завершує рух

свідомості. У Гегеля в концепції досвіду свідомості йдеться про одночасний нескінченний колообіг знання і конкретний скінченний процес пізнання. Колообіг знання засновано на тому, що невідоме, яке стає в акті пізнання тотожним чомусь відомому, продовжується без кінця: пізнане в природі виявляється невідомим, оскільки пізнаний предмет перебуває в процесі змін. Тут дух постає як конститутивна феноменальність свідомості і фактор спрямування її розвитку. Дух у процесі розгортання своєї конкретності проходить крізь різноманітні гештальти і форми власної втіленості в них як події. У цьому процесі дух убирає в себе всі ці форми, підважує їх і долає. Тут досвід свідомості виявляє помилковість своїх первинних засад, а саме: позірність поділу на знання і реальність, на буття і знання, на істину і пізнання. Таким чином, досвід свідомості виявляє себе шляхом Абсолютного в явленні.

У зв'язку з цим, стає очевидною важлива заслуга Гегеля в оприявненні того факту, що нібито “безпосередньо даний у спогляданні предмет”, який слід тільки сприйняти, виявляється залежним від тлумачення, та ще й не є безпосередньо даним. Усвідомлення зв'язку проблеми досвіду, з одного боку, та інтерпретації, з іншого — стало важливим кроком для історії поняття досвіду. Концепція досвіду свідомості, безумовно, відкрила чималі можливості для аналізу досвіду поза пізнавальною проблематикою. Однак вона має свої обмеження, які стають очевидними у порівнянні з епістемологією досвіду. Обмеженість поняття досвіду у Гегеля, передусім, полягає у неможливості визнати речі за предмети чуттєвої достовірності. Для Гегеля в будь-якому істинному пізнанні Абсолют пізнає самого себе: той, хто пізнає, і те, що пізнають, в основі своїй — одне й те саме. Особливість гегелівського підходу до досвіду полягає в тому, що предмет і свідомість відрізняються лише в межах переживання природної свідомості, а для справжнього філософського вивчення вони постають як тотожні і Абсолюті. Таким чином, неможливим виявляється визначення, як можливе пізнання дійсності, що не залежить від свідомості, тобто система наук унеможлиблює природничі та, по суті, точні науки.

Головний внесок Гегеля у встановлення рамок поняття досвіду полягав у започаткуванні герменевтичної інтерпретації досвіду, яка вносила в карту досвіду суттєві корективи. Власне, мета феноменології Гегеля становила можливість герменевтики досвіду у встановленні такої максими: *досвід слід розуміти* не в рамках завдання певної наукової дисципліни чи навіть певного питання, а *так, як він сам себе розкриває і розуміє в своєму русі*. Саме це саморозкриття і має бути історією його поняття.

2.1.3. Взаємодоповнюваність концепцій досвіду Канта і Гегеля. У попередніх дескрипціях ми бачили, як нові методологічні побудови змінювали підхід філософії до своїх понять і, зокрема, поняття досвіду. Розмаїття передісторичних підходів вилилися в кантівське епістемологічне тлумачення досвіду і гегелівське герменевтичне. Однак головним є те, що Кант, разом із формулюванням своєї теорії досвіду, створив підстави для аналізу теорій досвіду. Гегель продовжив розробку можливості самоусвідомлення поняття досвіду, встановивши максимум, за якою слід утримуватись від позитивних виразів щодо досвіду відповідно до завдань окремих наук і шанування того, як поняття досвіду саме себе розкриває і усвідомлює себе в своєму русі, русі усвідомлення і відбування, що зрештою і є історією цього поняття. Амбівалентність такого початку історії поняття досвіду — можливість самоаналізу в термінах епістемології і герменевтики — дозволило поняттю посісти місце, стати топосом, через який філософія може наблизитися до виконання своїх завдань.

Епістемологічні рамки засновано на думці про те, що досвід є джерелом і межами пізнання, що і примушує мислити його в рамках теоретико-пізнавальної проблематики. Це призводило до того, що карту досвіду описували в термінах проблематичної самоочевидності “речі”, іманентності “явища”, гетерономності “речі-самої-по-собі” та категоріальної будови “предмета”. В епістемологічній інтерпретації досвід проаналізовано в концепціях “синтезу”, “можливого досвіду”, “чистої предметності”, “схеми” та “продуктивної здатності уяви”.

Однак головним досягненням було те, що поняття досвіду аналізували з урахуванням тих підстав, на яких цей аналіз відбувається. Філософське вчення про досвід отримує настанову мислити підстави власної можливості, умови можливості тотальності мисленнєвого простору в поняттях, що забезпечують найменшому досвідному актові присутність в ньому всієї структури досвіду взагалі. Епістемологічна настанова в тлумаченні досвіду створила не тільки рамки, але й вектор еволюції поняття досвіду, на який ми подивимося в подальших дескрипціях.

Якщо Кант виходив в аналізі досвіду з вивчення значущості розрізнення суб'єкта і об'єкта пізнання, то у феноменології духа Г.В.Ф. Гегель інтерпретував досвід, виходячи з розуміння тотожності буття і мислення та тотожності поняття і реальності. У зв'язку з цим, стає очевидною важлива заслуга Гегеля в оприявненні факту, що нібито безпосередньо даний у спогляданні предмет, який ще тільки слід сприйняти, виявляється залежним від тлумачення. Усвідомлення зв'язку проблеми досвіду, з одного боку, та інтерпретації, з іншого — стало важливим кроком для історії поняття досвіду.

Концепція досвіду свідомості, безумовно, відкрила чималі можливості для аналізу досвіду поза пізнавальною проблематикою. Однак і вона мала свої обмеження, які стають очевидними у порівнянні з епістемологією досвіду [148, с. 9]. Обмеженість поняття досвіду у Гегеля полягає, передусім, у неможливості визнати речі за предмети чуттєвої достовірності. Для Гегеля в будь-якому істинному пізнанні Абсолют пізнає самого себе: той, хто пізнає, і те, що пізнають, в своїй основі — одне й те саме. Особливість гегелівського підходу до досвіду полягає в тому, що предмет і свідомість відрізняються лише в межах переживання природної свідомості, а для справжнього філософського вивчення вони постають як тотожні в Абсолюті. Таким чином, неможливим виявляється визначення, як можливе пізнання дійсності, що незалежна від свідомості, тобто система наук унеможлиблює природничі науки.

Попри свої вигоди та недоліки, разом епістемологічний та герменевтичний підходи встановили рамки, в яких, за великим рахунком, досвід починає і

продовжує аналізувати себе в процесі власного розвитку. Їх єднає переконання і Канта, і Гегеля щодо того, що мислення є каркасом, який забезпечує цілісність і зв'язність досвіду. Однак перспективи двох настанов різні, тому в полі напруження між цими двома позиціями мислення опиняється в сприятливих умовах для осягнення досвідної проблематики, що стає очевидним в тих студіях, вибух яких відбувся після епохи Канта і Гегеля. Попри різноспрямованість цих двох підходів, вони доповнювали одне одного у формуванні рамок історії поняття досвіду: відтепер теорії досвіду мали з необхідністю будуватися разом із певними метатеоретичними підходами, що забезпечувало можливість досвіду досвіду, в процесі якого еволюція поняття досвіду збігається з поступом самоосягнення досвіду.

2.2. Межі і зміст тлумачення досвіду в неокантіанстві

2.2.1. Генеза неокантіанського підходу до досвіду. Поняття досвіду в рамках неокантіанства стосується опису взаємовідношення розуму і досвіду переважно в термінах епістемології. Тут перед нами в новому вигляді постає стара проблема взаємозв'язку розуму й досвіду, яку намагалися розв'язати платоніки й аристотеліанці, раціоналісти й емпірики, але з урахуванням кантівської критики метафізики. Нарешті, саме ця проблематика скеровувала критичну філософію Канта на її теоретико-досвідному рівні. В історичний період розвитку поняття досвіду неокантіанці намагалися розв'язати цю проблему в межах доведення автономії розуму. Для аргументації на користь автономії досвіду неокантіанці чимало уваги приділяли топографії того регіону досвіду, де йдеться про афектацію та самоафектацію, поле боротьби епістемології й онтології.

Слід відразу зауважити, що говорячи про неокантіанство, ми застосовуємо максимально можливе розширення цього терміну. Неокантіанство — це тип філософії, що розвинувся відповідно до критичного імпульсу кантівської думки в

умовах, коли філософії потрібно було знайти шлях для продовження життя думки після проголошеного Гегелем “завершення філософії”. До такого максимально розширеного неокантіанського загалу ми відносимо т.зв. “метафізичне спрямування”, якого дотримувалися О. Лібман, Г. Целер, К. Фішер та Й. Фолькельт. До неокантіанської традиції, принаймні в загальному напрямі аналізу досвіду, можна віднести науково-фізіологічну школу, до якої належали Г. Гельмгольц, Г.Т. Фехнер, Ф.А. Ланге та Е. Дюбуа-Реймон. До неокантіанського руху, із певним застереженнями, слід віднести емпіріокритицизм як систему критики досвіду, де дійсним вважали тільки чуттєвий досвід, описаний в термінах психофізичних станів суб’єктивного сприйняття. Положення емпіріокритицизму було обґрунтовано в працях Р. Авенаріуса, Е. Маха, Г. Гомперца, А. Штьора та В.В. Лесевича. До цього ж загалу, поза сумнівом, слід віднести марбурзьку та південно-західну неокантіанські школи. Марбурзька школа наполягала на сприйнятті філософії як теорії точних наук і намагалася застосувати кантівську трансцендентальну дедукцію для прояснення начал логіки, логічних умов природничих наук та математики. Школу заснували Г. Коген та П. Наторп. До цієї ж школи належали Е. Касирер та К. Форлендер. Південно-західна чи баденська школа постала близько 1890 року і до 1930 року базувалася в університетах Фрайбурга та Гайдельберга. Основні позиції цієї школи було закладено в працях В. Віндельбанда і Г. Рикерта. До цієї ж школи належали Б. Баух, Й. Кон, Г. Піхлер та Е. Ласк. До неокантіанського напрямку слід віднести також таких російських філософів, як Г.І. Челпанов, О.І. Введенский та Ф.А. Степун. Особливу когорту в неокантіанському русі репрезентували неокантіанці-соціалісти, серед яких був Е. Бернштейн, Р. Штамлер, Ф. Штаудінгер та Л. Вольтман. Нарешті, до неокантіанського руху належали представники “Als-ob” філософії (філософії “Так-наче”), а саме: Г. Файнгер та А. Нейман. Такий значний філософський рух мав суттєво розмиті контури. Один з небагатьох чинників, який єднав таких різних філософів, стосувався інтересу до підстав автономії розуму та значущості афектації і

самоафектації. В розгляді зазначеної проблематики філософія опрацьовувала той регіон досвіду, який визначає відношення досвіду і розуму.

Проблематизування досвіду в неокантіанстві за основу мало дискусії середини ХІХ ст., в яких було артикульовано потребу відновити зв'язок між наукою та філософією. У філософії наукова настанова виявилася в настійливій вимозі до остаточної секуляризації німецької університетської філософії. Провісником цієї вимоги став К. Фішер. Основна теза Фішера полягала у запереченні того, аби утримувати єдність і відповідність положень релігії та філософії. Адже філософія за своєю природою пантеїстична, тобто шукає смисли у тварному світі, що негативно впливає на релігійну думку. Крім того, відмінність душі і духу створюють природну прірву між релігією та філософією. “Філософія — це раціональне осягнення світу”, що веде до розуміння порядку в цьому світі, досвіду світу [цит. за: 394, с. 129]. Фішер став провісником того, що німецька академічна філософія починає шукати підстав для власної “реформи”, зміни умов власного існування у післягегелівські часи. Одним з перших інтелектуалів, хто їх запропонував, був професор Кільського університету Ф. Гармс. У програмній книзі “Пролегомени до філософії” Гармс висуває вимогу повернення до “Критики чистого розуму”, застосування його методу, який він називає “дійсно системним” [347, с. 7]. Однак не можна не погодитися з Кьонке, який говорить, що це “системне повернення до Канта” тлумачилося виключно у фіхтеанському розумінні, тобто коли наука і філософія зливаються воедино [394, с. 131]. Гармс радше мав на увазі систему філософії, яка визначає свою мету в порівнянні з науковими. Фактично, йдеться про узгодження сфер повноважень наук і філософії, а не про їхнє чергове підпорядкування у той чи інший спосіб.

Важливими для формування засад неокантіанства також були праці Г. Гельмгольца. Як зауважував А. Риль, Гельмгольц був тим інтелектуалом, який артикульовав та обґрунтував потребу співпраці науки і філософії [485, с. 224]. Саме з праць Гельмгольца починає відлік “епоха наукової філософії”, характерною рисою якої було узгодження того, що тоді називали “кантіанством”, з окремими науками. Ця злука філософії і науки дозволяла Гельмгольцеві

протистояти матеріалістичному тлумаченню науки і спрощенню її методичних засад. Фізіолог і медик, Гельмгольц висував тезу про повернення до критичної філософії, яку аргументував суто в доктринальний спосіб, власне у той спосіб, на який і мала б реагувати філософія. Його аргументи висіли в повітрі: з ними погоджувалися, однак їх не приймали, оскільки вони не були пов'язані з бодай якоюсь чинною філософською німецькою традицією. Прокантівську позицію Гельмгольца сприймали як прагматичне застосування наявного зводу текстів для застосування проти матеріалістів, як нефілософську заангажованість, яка нахабно руйнує межі факультетів.

Під впливом Гельмгольца і Фішера кантіанство набувало все більше значення у філософсько-науковому дискурсі Німеччини. Піком цього процесу став 1865 рік, коли було видано філософській памфлет О. Лібмана “Кант та епігони”. Із катонівською наполегливістю Лібман доводив головну тезу своєї книги: єдиний спосіб просуватися вперед у філософії — це повернутися до Канта. О. Лібман оголосив, що чотири філософські течії після смерті Канта — ідеалізм (Фіхте, Шелінг, Гегель), реалізм (Герbart), емпіризм (Фриз) та трансценденталізм (Шопенгавер) — були епігонними, похідними течіями. Проте їхню діяльність було зумовлено невірними інтерпретаціями текстів Канта, а тому виправити нашарування їхніх помилок можна лише через повернення до критичної філософії Канта. Лише після засвоєння кантівського філософського доробку можна буде рухатися уперед, як наполягав Лібман [410, с. 6].

Ще одним важливим кроком у становленні неокантіанства була філософія Ф.А. Ланге. Саме він сформував тенденцію, яку розвинув Г. Коген, формуючи принципи марбурзького неокантіанства. Ланге наполягав на “чуттєво-психологічній” інтерпретації Канта, ядро якої становили його слова: “Я тяжію до того, аби завершити те, що Кант довів лише до половини: знищити метафізику. Я вважаю будь-яку метафізику свого роду безумством, яке засновано на естетичних та суб'єктивних засновках. Моя логіка — розрахунок вірогідності, моя етика — моральна статистика, мою психологію засновано суто на психології. Тобто я намагаюся перебувати суто в точних науках. Книга, яку я так

хочу написати, має бути критикою психології (науки, що переважно є безглуздя та самооманою) і містити другий значний крок до Кантової “Критики чистого розуму”” [цит. за: 394, с. 232]. Кілька років потому, у 1866 році, Ланге видав двотомову “Історію матеріалізму”, одну з найголовніших праць для раннього неокантіанства, де було започатковано неокантіанську теорію пізнання і метатеорію досвіду. Свою позицію в цьому питанні він артикулював через інтерпретації “Критики чистого розуму”. Свої міркування Ф.А. Ланге починає із засвідчення того факту, що критична філософія знає виключно “емпіричне та відповідне до розсудку” пізнання, а отже має суто “натуралістичне світосприйняття” [403, с. V]. Кант, який сформулював такий підхід, мав на меті розробити поняттєво-категоріальний апарат пізнання світу саме в цьому річищі і з метою створення спільної підстави для філософії пізнання та емпіричної науки. Завдяки цьому, акти суб'єктивного сприйняття та “сумнів у дійсності світу явищ” стають науковим законом, який спрямовано проти метафізики та матеріалізму [403, с. 4]. Мало того, Ланге вважає, що форми споглядання і категорії в філософії Канта вже набули статусу “природного апарату” пізнання [403, с. 55]. Ланге прочитує трансцендентальний ідеалізм Канта в термінах психології, що приводить до висунення тези про статус філософії: філософія — це спосіб пізнання “психофізичної організації” людини, яка визначає нашу природну здатність пізнавати, мислити й воліти. Позицію Ланге можна викласти в таких тезах. По-перше, кантівське розрізнення розсудку і розуму приводить до розрізнення науки, яка походить з розсудку, та світогляду, заснованому на метафізичному застосуванні розуму. Науку засновано на розсудку, який дає правила, що руйнують матеріалізм через емпіричні та точні дослідження. По-друге, усі налаштування, чи, в кантівській термінології, інтереси розуму та трансцендентальні ідеї, притаманні загальній організації нашого розуму і не обов'язково суперечать точним дослідженням на підставі розсудку. Це пов'язано з тим, що розум і розсудок насправді нерозривно пов'язані і не суперечать одне одному, якщо їх застосовувати у відповідних до їхніх спроможностей сферах. По-третє, критика ідей, яку засновано на висновках трансцендентальної

аналітики і діалектики розуму, сприяє відновленню критичної філософії. Це, своєю чергою, створює можливість будувати нову ліберальну моральну філософію, яка має привести у відповідність засновки наук і стан суспільних відносин в європейських країнах. Всі ці тези висунуто на користь його загальної теорії “природного устрою” людського розуму. Свою позицію Ланге, з одного боку, протиставляє матеріалізму та механістичному світобаченню, а з іншого боку, гегельянству. Однак головним наслідком цієї роботи було те, що теорія пізнання і практична (в деяких аспектах навіть політично-практична) філософія знов набули єдності.

Як бачимо, неокантіанський рух постає як свого роду радикальна спроба відновити комунікацію з емпіричними науками, яку значною мірою пошкодив гегельянський рух першої половини XIX століття. Брак комунікації з науками, які засновано на досвіді, відновлення єдиного мисленневого каркасу для філософії та емпіричних наук, став одним з факторів, які змусили неокантіанців повернути філософію до розгляду питання про досвід і спробувати дати на нього задовільну (і для науки, і для філософії) відповідь. Це намагання стало чи не найважливішою темою і регулятивною ідеєю неокантіанства попри всю його “різновекторність”.

У нашому описі ми візьмемо за основу позиції кількох філософів, що впливали на позиції інших неокантіанців та які репрезентували важливі кроки в цій регіональній еволюції поняття досвіду. До числа таких слід віднести Г. Когена, П. Наторпа, Г. Рикерта та Е. Касирера.

2.2.2. Поняття досвіду в марбурзькому неокантіанстві. Одним з перших, хто артикулював неокантіанську відповідь на питання про досвід, був Г. Коген, авторитет якого набагато перевищував авторитет ним же заснованої марбурзької неокантіанської школи. Коген розвинув інтенцію Ланге про “природній устрій” розуму в річищі епістемології, приводи для якої ми можемо знайти і у Канта. Однак Коген тлумачить теорію “природного устрою” у новий спосіб: головним положенням теорії досвіду, яка стала панівною в межах марбурзького

неокантіанства, було положення про конструктивну природу актів розуму. Справді, головне положення марбуржців полягало в тому, що предмети досвіду не “дано”, а “витворено”, чи “сконструйовано”, завдяки апріорній суб'єктивності. Це положення засновано на двох інтерпретаціях кантівської філософії досвіду. Перша стосується тлумачення трансцендентальної естетики і діалектики в термінах “конструювальної природи досвіду”. Друга інтерпретація є спробою повернути до центру уваги філософії Кантову аргументацію на користь суб'єктивності часу і простору. Висновки з цих положень стали лейтмотивом “Кантової теорії досвіду”, першої й основної книги Когена, яку присвячено опису досвіду як регіону конструювання зовнішнього і внутрішнього світів людини. Слід зауважити, що ця праця стала основним текстом для розвитку теорії досвіду й теорії пізнання неокантіанства взагалі, і марбурзької школи зокрема.

Спосіб аргументації в “Кантовій теорії досвіду” має подвійний характер: з одного боку, Коген аналізував тексти Канта і намагався зрозуміти його положення у той спосіб, у який сам філософ себе розумів, а з іншого боку, він вів свою лінію і шукав в “Критиках” ті положення, які могли підтвердити його власні положення. Так, пояснюючи свою інтерпретативну позицію, він писав: “Щоб зрозуміти Канта відповідно до його саморозуміння, необхідно перевірити цінність усіх його — незалежних одне від одного — положень щодо теорії пізнання: систематична участь частин у цілому неминуча. Адже немає зовнішніх фактів слів, котрі необхідно було б встановлювати, а є лише зв'язки цілокупних ідей, чий смисл з'ясує історичне дослідження попри особливість їхнього способу вираження та значення, оскільки вони походять з цілокупного світогляду мислителя. Неможливо висунути жодного судження про Канта без того, аби в кожному рядку не виразити світу, що міститься в голові [інтерпретатора]” [298, с. V]. “Окрема думка стає зрозумілою тільки в системі”, — наголошує Коген [298, с. IV]. Такі вислови Когена посилюють його намагання слідувати вимозі систематичності філософських поглядів. Разом із ним в неокантіанський рух приходить систематизм, який спочатку вважався надбанням радше кантівських

епігонів. Когенівський систематизм, який потім було засвоєно й іншими неокантіанцями, є дедуктивним типом системи, що виростає від одного єдиного “абсолютного” центру і який спрямовано на підтримку однієї ідеї та одного підходу. Така настанова виявилася й у власних працях Когена, і в інтерпретаціях інших філософів.

Саме з огляду на цю настанову Коген і писав свої твори, які багато хто вважає коментарями до критичних текстів Канта. Але це не так. Сам Коген заявляв про свої цілі в термінах нового “обґрунтування Кантового вчення про апріорі” [298, с. III]. Справді, він працював задля створення нової задовільної аргументації на користь свого тлумачення висновків кантівської філософії. А це тлумачення засновано на центральному для його системи припущенні, що вчення про апріорі є основним вченням Канта у “Критиці чистого розуму”. Вчення ж про апріорі у Канта він розумів як наслідок критики досвіду. Це тлумачення, своєю чергою, можна вважати даниною основному питанню сучасних Когену дискусій між прибічниками ідеалізму, матеріалізму та позитивізму. У напруженні, що утворилося між цими філософськими позиціями, засновник марбурзької школи помітив можливість підійти до опису досвіду як до своєрідного способу оприявлення помилковості положень матеріалізму та його противників. Коген навіть прохоплюється симптоматичною фразою: “Завдяки відкриттю апріорності часу і простору, а також завдяки аподиктичності в чуттєвості, знищено будь-які прояви ідеалізму та матеріалізму” [298, с. 270].

Опис досвіду Коген починає із висунення тези про його природу. Марбурзький філософ проголошує, що в критичній філософії досвід ніколи не був “емпіричним поняттям”. Справді, Г. Коген мав підстави так твердити, адже апіоризм кантової філософії не дозволяє емпіричних тлумачень і не зв’язує досвід із буттєвим виміром. Слід погодитись із П.П. Гайденко, яка писала, що “Коген різко заперечував як передкантівський тип онтології..., так і післякантівську онтологію суб’єкта” [46, с. 221]. Вчення Канта про простір і час, які походять із внутрішнього виміру суб’єкта, Коген брав за основу свого розуміння досвіду: “Простір — це саме те, що конструє зовнішні предмети, від

яких походять враження досвіду” [298, с. 7]. Не можна не погодитись із Кьонке, який помітив, що в такому розумінні Коген поміняв місцями поняття і форму споглядання: емпіричне та апіорне джерело [394, с. 275]. І саме з цієї підміни починається вчення “виробництва предмету” марбурзького неокантіанства, в якому описано основи афектації досвіду та самоафектації розуму. В цьому аспекті топографія досвіду стосується регіону внутрішньої активності досвіду, його внутрішньої структури. Цей аспект самоусвідомлення поняття досвіду стосується переважно тієї частини змістів, які було вперше зачеплено трансцендентальною філософією Канта, однак цим не обмежувався.

Книга “Кантова теорія досвіду” заклала основу теорії конструювання предмета, що стало основною тезою епістемології марбурзького неокантіанства і вплинуло на інші неокантіанські школи і системи. Цю теорію легко зрозуміти на тих прикладах, які наводить Коген: досвід має різні застосовні аспекти і, наприклад в природничих наук, він конструює поняття досліду, геометричний трикутник конструює математичне поняття апіорі, а простір і час як такі конструюють досвід взагалі [298, с. 11]. Відповідно, предмет як матерія і форма пізнання “від самого початку задано в нас як цілокупність досвіду” [298, с. 44]. Фактично, за Когеном, поняття досвіду набуває свого значення саме від суб'єкта, що розглядається як чинна інстанція апіорних форм, де всі події відбуваються в силу внутрішніх причин. Суб'єкт досвіду, як справедливо зауважила П.П. Гайдено, було постульовано не як “єдність субстанції”, а “єдність функції” [46, с. 221].

Хоча в усіх своїх формулюваннях Г. Коген посилається на положення критичної філософії І. Канта, розуміння досвіду у них різне. Зв'язок даного в інтуїції та досвіду, за Кантом, можливий тільки в математиці. Лише математика може “без допомоги досвіду, з самої себе, успішно просувати уперед чистий розум” [383, с. 740]. Відповідно до цього, Кант розрізняє сфери математики й філософії: “Філософське пізнання — це розумове пізнання через поняття, а математичне пізнання — це пізнання через конструювання понять” [383, с. 741]. Тобто у Канта конструювання є критерієм розрізнення математичного і

філософського способу пізнання. Коген же змінює це положення Канта і вважає досвід за продукт певного процесу конструювання: “Трикутник не з'являється для геометра як об'єктивна просторовість, його сконструйовано завдяки формальній структурі суб'єктивного споглядання простору. Саме так і саме в цьому полягає апріорі. І якщо трансцендентальний спосіб розв'язання має пояснювати можливість апріорі, яке витворює об'єкт, то цей спосіб обґрунтовує суб'єктивність виключно через саму суб'єктивність, в якій перебуває апріорність споглядання зовнішнього. Тобто я конструюю будь-який досвід засобами чистого споглядання, і якщо можливість будь-якого досвіду, що конструює споглядання, має своє підґрунтя у формальній структурі суб'єкта, то питати про його подальше підґрунтя не можна: адже наприкінці постають об'єкти зовнішнього досвіду! І саме тоді питання повертається до свого початку: в який спосіб продовжувати апріорний досвід?” [298, с. 49].

Коген описує досвід в термінах, де “суб'єктивне походження об'єктивного значення” не знімає проблему розрізнення суб'єктивного і об'єктивного остаточно. Коген пояснює, що “свідомість, яка конструює досвід”, може висловлюватися щодо “сутності об'єкта”. Тобто йдеться про те, що цей об'єкт в онтологічному розумінні об'єктом не є. Це — гносеологічний суб'єкт і об'єкт, який уможливорює апріорне пізнання лише через взаємну референцію. Це положення пізніше з'ясував учень Когена П. Наторп: “Немає жодного іншого об'єкта, окрім спроможності до пізнання; однак немає й іншого суб'єкта, окрім неї...” [435, с. 8]. Зрештою, досвід розглядають як певну спроможність до пізнання.

Якщо уважно розглянути настанову, яку артикулював Коген і поділяли неокантіанці Наторп, Віндельбанд і Рикерт, то стає очевидно, що її засновано на теорії конструювання предмета. Ця теорія є дивним поєднанням змістів, про які йшлося у Платона і Канта. Теорія конструювання предмета є платонічним прочитанням Кантової теорії досвіду. На користь цього припущення свідчать і вихідні позиції тлумачення кантівських положень, і те, що Коген та його учні видали чимало праць присвячених саме Платону. Коген у платонічний спосіб

читає Кантове “творення предмета” в синтетичному судженні апріорі, що продемонстровано у математичних конструкціях і в самому понятті “умови можливості досвіду”. Коген перетворює поняття синтетичного апріорного творення предмета, обмежене математичним застосуванням, у незалежну силу, яку можна вважати за підґрунтя можливості для досвіду. Улюблена фраза Когена тільки наголошує на правоті такого припущення. Він говорив, що “ми знаходимо в речах те апріорі, що самі й заклали” [298, с. 76]. Те, що у Канта було способом пізнання основоположних форм, аналіз яких мав би дозволити провести межі між знанням, метафізикою і вірою, у Когена набуло значення “теорії досвіду”. В цій теорії поняття досвіду отримало значення досвіду, створеного завдяки апріорним формам. А це означає, що такий досвід має значущість лише для наук: лише науковий досвід може стати критерієм всезагальної значущості і необхідності суджень, тому лише він є чистим апріорним мисленням щодо області застосування розуму. Фактично, для досвіду в його науковому застосуванні йдеться про спробу і опису, і припису. Тут слід розмежовувати, що твердить теорія досвіду Когена, а що стосується метатеоретичного рівня його положень. Щодо останніх слід сказати, що когенівський аналіз досвіду відкриває поняттю досвіду проблематичність регіону “наукового досвіду”. Йдеться про те, що є елемент топосу досвіду, який конструйовано відповідно до діалектичного процесу обґрунтування наукової раціональності і підстав для її саморозвитку.

Тут слід зазначити, що на теоретико-досвідному рівні кантівське поняття досвіду перетворилося у Когена на сцієнтичний фантазм, котрий може дати “даність” самого себе і лише самому собі. Однак у негативний спосіб цей фантазм веде до самоаналізу досвіду, про який пізніше писав Коген, що саме “в трансцендентальній логіці закладено апріорі формальних умов досвіду. Через усвідомлення цього досвід сам стає своїм власним поняттям, яке ми конструємо у чистому спогляданні і чистому мисленні: формальні умови його можливості — час, простір і синтетична єдність апперцепції — мають значущість тільки як апріорі, оскільки лише із їх застосуванням ми можемо конструювати сам досвід... Простір є апріорі, оскільки він є формальною

умовою досвіду” [298, с. 104]. В такий спосіб Коген вибудовує свою теорію досвіду і теорію пізнання, де апріорі витлумачено за конструкції, що потрібні для уявлення синтетичної єдності. Ці єдності Коген тлумачить як категорії, як апріорні, необхідні та всезагальні категорії. І саме вони складають основу для регіону наукового досвіду.

Слід наголосити на суттєвій відмінності кантівської та когенівської теорій досвіду. Ті предмети, про які йдеться у Когена, для Канта є предметами метафізики, тобто предметами, яких не може бути дано у досвіді. Кант попереджав про небезпеку тлумачення предметів чистого розуму з позицій природничих наук [383, с. XVIII]. Однак Коген припустився саме такої помилки у підготовці основи своєї системи, він забув про завдання обмежити сферою можливого досвіду претензії на значущість елементів чистого розуму. З цієї підміни і почалася історія марбурзького неокантіанства.

П.Г. Наторп, учень і наступник Г. Когена, значною мірою розвинув вчення про досвід, характерний для неокантіанців. Неокантіанство для Наторпа — це філософування в дусі Канта. Цей кантіанський дух для нього полягав у “центральному понятті, до якого з необхідністю кожен має виробити ставлення, зрозуміти і оцінити все інше у Канта”, тобто у трансцендентальному методі [436, с. 194]. Цей метод становить “непорушне керівництво всього нашого філософування” [436, с. 196]. Евристична виправданість такої поваги до трансцендентального методу прив’язує філософію до фактів досвіду, завданням якої стає створення умов їх можливості та пояснення [436, с. 196]. Це завдання має регулятивний характер, уберігає філософію від спекуляцій і дозволяє дотримуватися “раціональної об’єктивності” в філософському аналізі. Філософія “зберігає науку в її автономії та укриває її від руйнування” [436, с. 197-198]. Така роль трансцендентальної філософії єднає її із завданням критичної філософії, адже вона постійно перевіряє себе на застосування метафізичних аргументів, що веде до формування ідеальних умов для наук.

Тут слід також вказати на постійне пов’язування марбуржцями зв’язку теорії досвіду з практичною філософією. Вони в такий спосіб підтримували

кантівську ідею, що філософія має перебувати у зв'язку з іншими царинами життя людини: мораллю, мистецтвом, релігією. Коген і Наторп наполягали на постійній увазі до зв'язку філософії і науки як до засобу утримання єдності теорії і практики. Філософія має починати з аналізу досягнень культури та досліджувати підстави їхньої значущості. Ця філософія має бути новим, виправленим ідеалізмом, оскільки тільки така позиція уможлиблює факт нерозривності науки, моральності та мистецтва. Цей ідеалізм намагається експлікувати ідеї, що впливають на розвиток культури. Нарешті, всі об'єкти досвіду оцінено як продукти саме активності мислення. До того ж, марбуржці заперечують спекулятивне завдання філософії за межами досвіду. Досвід і його іманентні змісти становлять все, з чим закономірно може працювати філософія.

Слід зауважити і про те, що іманентність розглядали як гарантію автономності філософії, а отже і розуму, про що відверто писав Наторп [439, с. 285]. Завдяки автономії, філософія може розкрити умови і регулятивні ідеали активності людського духу, що власне і становить той регіон досвіду, який намагаються описати неокантіанці.

Важливою передумовою автономії розуму є збереження його історії, виражену, зокрема, в історії філософії та науки. Для цього Коген, Наторп і чимало інших неокантіанців працюють у вивченні і тлумаченні положень попередніх філософів, аналіз яких дає доступ до чинного стану людського духу в його історичній перспективі. В цьому аспекті увага до попередніх філософських позицій проявилася не тільки у тлумаченні кантівських текстів. Наторп і його послідовники опрацьовували основні філософські позиції, зокрема Платона, Аристотеля, Бейкона та інших. Тлумачення попередників стало способом, в якому досвід зустрічався із самим собою в попередніх спробах описів і так міг виходити на ще не описані чи описані в спотворених перспективах змісти. Так, у “Вченні Платона про ідеї як вступ до ідеалізму”, Наторп висловлює своє вчення про ідеї як інтерпретацію філософії Платона. Саме у вигляді коментарів до позицій інших філософів висловлюють позиції Коген і Віндельбанд. Історія

розуму була однією зі спроб збереження автономії розуму під час його іманентного самоаналізу та аналізу структури знання.

Стратегія іманентного аналізу мала забезпечувати найвищий принцип раціональності, який обумовлюють і науки, і мистецтва, й інші царини культури [298, с. 443]. Однак попри те, що цей принцип є принципом єдності теоретичної і практичної сфери застосування розуму, він утримує пріоритет теоретичного. Науки мають перевагу в аналізі знання: наука як така репрезентує втілення парадигми пізнання. Тож тільки філософський аналіз може з'ясувати раціональність у формі логіки пізнання, де стає очевидним, що наука — єдиний задовільний приклад роботи мислення. Поняття науки стає “головним питанням логіки і фундаментальним питанням філософії” [298, с. 445].

Пріоритет науки перед усіма іншими проявами духу має методологічний характер. У реальності ж науку і етику однаковою мірою поєднано поняттям закону як своєрідним принципом досвіду самого по собі. Це поняття закону розкриває філософія: її справою є “визначити знання закону, чи ліпше значень закону” [298, с. 445]. В такому переході марбуржці йшли тим самим шляхом, що й думка Канта, яку було засновано на факті науки в своїй філософії. Проте, їм було вже зрозуміло, що їх теорії пізнання і поняття наукового досвіду суттєво відрізняються. Коген, Наторп й інші неодноразово декларували, що досягнення завдань їхньої філософії має супроводжуватися процесом очищення кантіанства від психологічних домішків. Зокрема, це означало перегляд правомірності поєднання в першій “Критиці” завдання трансцендентального заснування наук та завдання трансцендентальної логіки людського пізнання. Завдання заснування наук, на думку марбуржців, полягає у виявленні автономних джерел об'єктивного знання, тоді як завдання трансцендентальної логіки пізнання — у вивченні суб'єктивних джерел наук. Зайвою також вважалася здатність до споглядання (і чистого, і емпіричного), оскільки вона не бере участі у становленні наукового знання. Споглядання є загрозою для гомогенності раціонального знання, а тому має бути відкинута. До того ж, у марбуржців як зайве губить сенс поняття речі самої по собі. Всі ці положення, виражені в

процесі “депсихологізації Канта”, забезпечували аргументами положення про автономність розуму. Автономія вимагає виправдання спонтанності і самоафектації розуму, що забезпечено відмовою визнавати за спогляданням важливу роль у становленні наукового знання. А поняття речі самої по собі було відкинуто, оскільки вона, навіть як гіпотеза, заперечує автономність розуму, потребує перегляду статусу розумності як сутності духовної діяльності.

“Депсихологізація” трансцендентальної філософії приводить неокантіанство до нового тлумачення трьох філософських понять — науки, досвіду і категорій. Науку, попри кантіанський пафос Когена і Наторпа, визначено через цінність не в методично упорядкованому доступі до даного в спостереженнях, а в математичній точності її висновків, що є, радше, платонівським висновком. Зміст науки вони бачили в правильності розрахунку, тобто в “спонтанній діяльності” розуму, послідовність, чистота і автономність якої становлять критерії істинності науки. Сутність науки — в її об’єктивності, яку забезпечують закони. Формально-логічна законність науки становить підстави інтересу філософії до науки. Цей інтерес постає у вигляді двох філософських запитань. Як можлива закономірність? Які є умови можливості закону? Відповідь філософія дає через аналіз автономної природи розуму і конструктивності досвіду.

Досвід неокантіанці розглядали передусім як досвід науки. В такому формулюванні досвід описують в регіоні ідеалізації і формалізації первинних змістів, де його зв’язок із чуттєвістю та спогляданням постає як щось сконструйоване відповідно до спонтанності розуму. Якщо порівняти це тлумачення з кантівською теорією досвіду, то неокантіанці, особливо марбуржці, пересувають центр ваги від продуктивної здатності уяви і трансцендентальної схеми, що забезпечують синтез рецептивності і спонтанності, чуттєвості і розсудку, до спонтанності як джерела досвіду. Досвід, як його тлумачать неокантіанці в своїй теорії досвіду, це не особистий досвід, не досвід переживань, а саме “Erfahrung” — науковий досвід, який уже дано і який є фактом для науки і філософії. Філософія має лише з’ясувати його походження,

джерело і вивести принципи, на підставі яких можна будувати закони досвідних наук [433, с. 13]. Цей досвід не є ані експериментальним досвідом модерної науки, ані досвідом умінь аристотеліанців. Науковий досвід неокантіанців означає закономірний акт “покладання основ” чи “гіпостазування” науки.

Слід зауважити, що в межах неокантіанського підходу, як ми його бачимо у Наторпа, наука не була *завершеним фактом*. Наука — це ще тільки завдання, це факт у процесі поставання [433, с. 14]. Науку як таку ми можемо розглядати в її поставанні лише через еволюцію її методу. Факт науки можна схопити як факт її методу, регулярний та регульований (навіть саморегульований) спосіб її прогресу. До того ж, метод є субстантивним визначенням науки, науковістю як такою, що тотожна із об’єктивністю і закономірністю. Філософія, що, з огляду на її завдання, є трансцендентальною критикою науки і досвіду, має з’ясувати відношення закономірності до методу в новому розумінні категорій.

Вчення про категорії висвітлює проблематику досвіду і його залученість до активності розуму. Підійти до марбурзького розуміння поняття категорій можна лише через визначення т.зв. “загального закону розуму”. Цей закон, своєю чергою, формулюється на підставі вчення про метод. Наторп зосереджує філософський аналіз на методичному аспекті мислення. Він пише: “Слово “метод”... має зміст не просто “ходи” чи руху взагалі; також він не містить, у що вірив Гегель, простого загального руху; натомість метод означає рух до цілі, чи принаймні впевнену ходу: воно означає “переслідування”” [436, с. 199-200]. В цьому наголосі на налаштованості мислення на досягнення мети, на переслідуванні загальної цілі, полягає один з постулатів нового ідеалізму марбуржців: розвиток науки ведуть регулятивні ідеї чи граничні поняття. В цьому підході кантівське розрізнення ідей і категорій не дотримано. Наприклад, Пауль Наторп чимало уваги приділяв розвиткові концепції “ідей-категорій” — регулятивів розуму, що мають особливий статус у відношенні до реальності. Ці ідей-категорії Наторп запропонував називати “гіпотезами”, що пізніше було розвинуто у роботах Е. Ласка, Н. Гартмана і багатьох інших філософів. У Наторпа йдеться про те, що ідеал є поняттям речі самої по собі. Річ сама по собі

у розумінні марбуржців — це “чисте граничне поняття, яке обмежує досвід у його власному творчому законодавстві” [436, с. 199]. Річ сама по собі не є чимось незалежним від розуму, це щось невідоме для наукового досвіду, “основне поняття наукового знання” [435, с. 19], з якого розум детермінує досвід, встановлює рамки його афектації. Якщо наука є виключно справою мислення, то і річ сама по собі є раціональним основоположенням, необхідним для мислення і узгодженим із автономією розуму. Якщо процес науки незавершений і незавершуваний, то й істина в кожен момент розвитку науки є новим питанням, новою проблемою для розв’язання. Річ сама по собі — це “нескінченне завдання”, ідеал повного остаточного знання про об’єкт, межа можливості досвіду [435, с. 19]. Саме гонитва з цим ідеалом, за Наторпом, і є методом науки.

Таке розуміння методу пов’язано з уже згаданим поняттям гіпотези. Гонитва науки відбувається за допомогою гіпотези. Ми вже розглядали вище розуміння сутності методу, де пересвідчилися, що метод — це переслідування “постійно недоступної мети” [433, с. 97]. У зв’язку з цим, Наторп визначає гіпотезу буквально як *hypo-thesis*, тобто “посадження” (“*Ge-setz*”) чи “покладання в основу” (“*Grund-legung*”). Тут проявляється основний зміст поняття гіпотези — її активність і засновуваність. Гіпотеза — це акт, в якому мислення, тобто чистий акт розумової діяльності, стає досвідом. Щодо цього Наторп пише: “Неможливо уникнути ризику [висунення гіпотези], якщо починаємо і просуваємо процес досвіду: так само моя нога має стояти, аби почати ходу. Ось це стояння необхідне, але завжди маємо залишати його позаду” [436, с. 203].

Поняття гіпотези має два основних змісти. По-перше, гіпотеза є законом та основоположенням, що також означає, що вона є умовою можливості наукового досвіду, який, своєю чергою, є послідовним раціональним осмисленням феноменів. Ці феномени не мають жодного відношення до чуттєвості суб’єкта та його психічних переживань: феномени — це теоретичні конструкти, змістовні інтерпретації. Ці інтерпретації засновано на гіпотезах нижчого рівня, які є поняттями, що опосередковують об’єктивне знання із суб’єктивними

враженнями. З огляду на цей аспект гіпотези, об'єкти завжди є мисленнєвими об'єктами, гіпотетичними за своєю природою, а їхні атрибути — маса, рух тощо — лише раціональними конструктами. По-друге, в певному аспекті гіпотеза є мисленням як таким, мисленням без психологічних домішок та логічних парадоксів. У цьому аспекті гіпотеза є за своєю природою саме науковим досвідом, адже вона єдина породжує знання, тобто “об'єктивну істину”. Наука і знання перебувають в процесі становлення, змінюються, розгортаючись в часі. Ця еволюція має правила: вона становить процес переслідування ідеалу повноти знання, вираженого у щоразу точнішому досвіді. З огляду на це, правила досвіду — предмети вивчення наук. Тоді завданням філософії є аналіз умови можливості регулярності методичної визначеності досвіду. Ці умови в повному складі містяться в актах висунення гіпотези, яка інтерпретується як закон. Власне досвід можливий тільки тоді, коли дано закон, який функціонує як основа для інтерпретацій чи “основоположення”. І перша гіпотеза в мисленні — це гіпотеза про закон підпорядкування законам: постулат, за яким досвід, щоб справді бути джерелом об'єктивного знання, має відповідати законові, тобто ґрунтуватися на раціональних засадах. Цей загальний закон розуму є категоричним імперативом мислення, за яким весь досвід підпорядковано законам. Загальний закон розуму — це висхідний акт розуму, на якому засновано його автономію. Ця ж автономія забезпечує нормальний процес перебігу досвіду. Цей же висхідний, суто формальний закон встановлює фундамент для законів окремих об'єктів досвіду (наприклад гравітація, струм, хімічний процес, асиміляція тощо). Визначення загального закону розуму з'ясовує картину підлеглості досвіду автономії розуму і описує характер підпорядкованості досвіду. Однак цей закон створює нову проблему. Якщо загальний закон має для окремих сфер досвідних і точних наук статус фундаментального, то яким чином формуються ці сфери?

Як ми бачили, і досвід, і мислення марбуржці тлумачать як суто “наукові”. Наука як хода методу через гіпотези є прийнятною в ролі моделі, однак залишається чимало питань щодо того, як саме відбувається висунення гіпотез. На це питання мала відповісти логіка. За словами Касирера, Наторп розробляв

логіку не як аналітичну дисципліну, а як “синтетичну та генетичну логіку”, що вивчає походження математичної та фізичної об’єктивності [290, с. 278]. Відповідно до цього, стає зрозумілою теза Наторпа про те, що логіка вивчає синтетичні конструкції мислення і його об’єктів [439, с. 283]. Пізніше він щодо цього писав: “Справді, мислення діє (в науках) відповідно до певних законів синтезу, хоча великою мірою воно діє без усвідомлення цих законів. Цих законів стосується не інтерес мислення, а науковий зміст, утворений за їхньою допомогою. В будь-якому разі, мислення сфокусовано на конкретному предметі. Суцільно новий рівень рефлексії потрібен для дослідження не окремого предмета, а законів, за якими, власне, цей предмет та інші наукові предмети взагалі можна конституювати як такі. Цей новий тип рефлексії ми називаємо “логікою” [433, с. 10-11]. Таким чином, наукові закони та гіпотези, за допомогою яких наука методично і *синтетично* прогресує, не є прозорими для наукової раціональності — раціональність потребує критичної логіки. Наука виступає як процес кодифікації законів, в чому і полягає “висування гіпотез”. Логіка ж є філософією і вивчає закони, за якими відбувається визначення законів та їх кодифікація, і так вивчає конституцію розуму.

Очевидно, що внесок Наторпа в неокантіанство полягає у визначенні досвіду і мислення через їх спільну характерну ознаку — активність, дію. Цю ознаку в неокантіанській традиції називали терміном “функція”. У Наторпа, як потім і в Касирера, функція є операцією мислення з установаження гіпотези, яка в цьому аспекті описується як поняття, що накладає єдність на феноменальну багатоманітність. Функція є актом поєднання чи синтезу. Згадаємо, що у Канта “функцію” пов’язано з категорійною спонтанністю та їхньою синтетичною активністю, а “справжнє пізнання” обумовлено синтезом, в якому явища, дані у спогляданні, зазнають схематизації. Наторп відходить від кантівської позиції, оскільки вважає всі поняття функціональними і категоричними: всі вони слугують уніфікації багатоманітного. Якщо у Канта схематизація була актом, пов’язаним з виведенням спонтанності на онтологічний рівень, на якому вона зустрічається з чуттєвістю, то у Наторпа обґрунтовується позиція, де зустріч з

чуттєвістю є актом зустрічі конструктивної здатності досвіду з конструктами самого досвіду. Наторп описує споглядання як акт синтезу, що становить “інший аспект мислення”, де об’єкт мислять в термінах часу і простору [436, с. 204]. Тож час і простір є формами актів мислення, які уможливають взагалі числимість об’єктів. Вони є своєрідними формами багатоманітного, в яких слід спершу виразити об’єкт, а вже потім віддати під синтетичну дію інших категорій [436, с. 203]. У зв’язку з цим явища постають як продукти роботи споглядання, що є актом мислення серед багатьох інших актів мислення.

Функціональний опис подає об’єкт поза його чуттєвою даністю, як набір часово-просторових локусів, що утримують на собі всі детермінації якості, кількості й відношення. Річ сконструйовано. Її можна пізнавати тільки через виявлення тих актів та законів, за якими її було створено. Відповідно до цього, досвід описано як центральну синтетичну активність розуму, власне розум в його застосуванні. Тут слід зазначити, що картографування межі, яка пролягає між досвідом і розумом у марбурзьких неокантіанці, залишалося проблемою. І Наторп, і Касирер з часом мусили полишити неокантіанську позицію заради пошуку прийнятної відповіді щодо ролі досвіду [153, с. 16]. Наторп, як видно з його пізніх робіт, зокрема у “Філософській систематиці”, все більше схиляється до розгляду досвіду в межах діалектичного підходу Гегеля [437, с. 17-18]. Касирер створює посткантіанську систему символічних форм, де творчу силу досвіду описано в термінах “культурного досвіду”, який відбувається у вигляді саморозвитку окремих, символічних форм людського життя, які не можна звести одну до одної.

2.2.3. Ціннісний горизонт досвіду в баденському неокантіанстві.

Топографія межі досвіду і розуму стала для неокантіанського руху очевидною проблемою для епістемологічного підходу, який уникав онтологічного розгляду емпіричного. Однак відповідь на цю проблему можна було дати не тільки за межами кантіанства, але й в її межах. Задля цього потрібно було більше уваги приділити іншій кантівській інтенції, на яку марбуржці мало зважали —

цінності. Цю інтенцію було розвинуто в іншому векторі розвитку неокантіанства, який в історико-філософській літературі здобув назву “південно-західного” чи “баденського” завдяки тому, що до цього загалу належали переважно академічні філософи з Фрайбурзького та Гайдельберзького університетів.

Якщо марбуржці приділяли увагу здебільше теорії точних наук і намагалися застосувати кантівську трансцендентальну дедукцію для з’ясування логічних умов можливості природничих наук і математики, що привело до висновку про єдиний науковий досвід і єдину будівлю наук, то баденські неокантіанці вийшли через проблему цінності на розрізнення культурних та природничих наук, де поняття досвіду здобуло можливість пройти в описі межі між досвідом і розумом як таким далі. Баденське неокантіанство, таким чином, було таким способом філософування, яке намагалося за допомоги аксіології розв’язати проблеми, породжені епістемологічним способом опису досвіду.

Засновником баденського руху був В. Віндельбанд, який в ряді своїх праць увів проблему критерію розрізнення типів наук. Віндельбанд висуває ідею поділу наук відповідно до функціональної природи та статусу їхніх законів. З одного боку, ми маємо природничі науки, які діють “номотетично”, тобто описують свій предмет в загальних законах. Цей тип законів визначає своєрідні правила фактичності, які засвідчує досвід у вигляді повторюваних переживань; цим законам неможливо не підкорятися [555, с. 145]. З другого боку, культурні науки апелюють до досвіду унікальних переживань, неповторних подій, з індивідуальним та особливим в предметі; їхні правила — “ідеографічні” [555, с. 26]. Предмети цих наук радикально відрізняються: природничі науки мають справи з загальним в своєму предметі, редукуючи всі особливі характеристики, аж доки вони не становитимуть ряд ознак; а культурні науки не редукують свої предмети до їхніх загальних характеристик.

На підставі розведення природничо-наукового і історичного методів Г. Рикерт, учень В. Віндельбанда, створив своєрідну топологію наук, яка вивела баденців до проблеми досвіду. В “Границях природничо-наукового утворення понять” Рикерт доводить, що поняття природничих наук і наук культури мають

різний характер. Границю між ними прокладено емпіричною реальністю. “Границю, яку природничо-наукове утворення понять ніколи не зможе подолати, покладено нічим іншим, як самою емпіричною реальністю” [187, с. 215]. В поняттях природничих наук все дійсне ретельно викинуто, ці поняття постають в результаті насилля над безпосереднім досвідом. Таке насилля є природничо-науковою універсалізацією індивідуальних подій емпіричної дійсності. За висловом Рикерта, природничі науки “відділяють “істинну” дійсність від даної” [187, с. 218]. Фактично, те, що дає досвід, не має відношення до природничої науки, вона конструює істину науки і бере з досвіду лише те, що підтверджує мисленнєві конструкти. Лише зміни в мисленні природничих наук, тобто те, що Т. Кун називав зміною парадигм, приводять до змін у розумінні досвіду і його цінності.

Доступ до справжнього досвіду можливий тільки через аналіз наук і передусім наук культури. В межах утворення понять цього типу наук також є підстави говорити про певну універсалізацію, однак ці акти мають не обов’язковий і мінливий характер, вони збігаються з історичним процесом. Якщо проаналізувати розбіжності між змістом і характером понять двох типів наук, ми виходимо до “досвіду емпіричної дійсності”, аналізувати яку має філософія, а точніше той її розділ, який називають теорією пізнання чи гносеологією.

Теорію пізнання слід переглянути і наново обґрунтувати відповідно до тієї критики науки, яку вже було здійснено неокантіанцями, але радикальніше. Опис досвіду, умов його можливості, а також опис умов можливості функціонування свідомості взагалі можливі тільки за розгортання радикальної гносеології, тобто такої теорії пізнання, яка почалася з перевірки поняття пізнання. Рикерт починає свій радикально-гносеологічний проект з запитання: “Чи можна розвинути теорію пізнання, яка виростає з... протиставлення буття і свідомості, чи необхідно переформувати звичне поняття пізнання?... Хіба існує незалежна від свідомості дійсність?” [188, с. 19-20]. Ці питання сформульовано в рамках радикального гносеологічного сумніву: “Там, де взагалі можна питати, теорія

пізнання має питати. Вона має бути “вільною від передумов” [188, с. 23]. Це твердження і є позицією гносеологічного сумніву, який вивчає і те, якими слід зробити передумови, аби сумнів взагалі мав сенс. Цей сумнів виправданий як методологічно допоміжний засіб, який має задовольняти чисто гносеологічний інтерес до розуміння пізнавання. В акті сумніву ми, на думку Рикерта, здатні вийти на метапозицію, з якої можна аналізувати свідомість в її цілісності і фундаментальності.

Як уже говорилося, ми маємо здійснити певне очищення позиції, з якої відбувається наше мислення. В порівнянні методів двох типів наук ми маємо позбутися універсалізацій, дійти до первинного досвіду, а в радикальності постановки питань — вийти на позицію, з якої можемо дослідити первинний досвід. Усі ці зусилля Рикерт пропонує зробити шляхом потрібної редукції. Перший акт редукції долає розрізнення між “зовнішнім світом як просторовим відношенням” і “внутрішнім світом” людини [188, с. 25]. Тут ми відкидаємо лаштунки природничих наук. Другий акт знімає протиставлення іманентного світу і трансцендентного, завдяки чому отримуємо чистий суб’єкт, але ще невизначений. Тут ми редукуємо особливості утворення понять в науках культури. Нарешті, в третьому акті ми редукуємо змісти свідомості (уявлень, сприйнятів, почуттів, бажань), тобто у коректнішій формі відтворюємо критичний акт виходу до апіорних структур, який пропонує Кант. У цьому знятті перед нами залишається “визначений суб’єкт бажання-відчуття”; тут об’єкт — це зміст свідомості, а суб’єкт — “те, що усвідомлює себе цим змістом” [188, с. 26]. У потрібній редукції радикальної гносеології на першому кроці ми відкидаємо визначеність суб’єкта як “діяльної душі”, на другому — позбавляємося суб’єкта як “моєї свідомості з усім її змістом”, а на третьому — “змісту свідомості всупереч їй самій” [188, с. 26-7].

Після виходу до чистої суб’єктивності як самосвідомості, Рикерт загострює протиставлення існування і пізнаваності: “Будь-яку річ, яку дано мені в досвіді, можна розкласти на складові частини, які... є змістами свідомості. Однак цю визнану “суб’єктивність” речі обмежено її пізнаваністю, її не можна

застосовувати для запитування про її існування” [188, с. 28]. Гносеологія спирається на чітке розрізнення між “буттям об’єкта і його об’єктивним буттям” [188, с. 29]. З цього розрізнення постає метаправило іманентності: “Всі речі складено з основних частин, які можна розуміти як стани свідомості” [188, с. 29].

Слід зазначити, що свідомість, про яку йдеться в положенні іманентності, становить не тільки мислення, але й досвід, практичні дії, інтенції тощо. Однак головним висновком з положення іманентності є те, що аналіз з позиції радикальної гносеології має стосуватися не об’єкта як “світу, незалежного від змісту свідомості”, а “світу, незалежного від свідомості суб’єкта” [188, с. 32]. Після всіх кроків у редукції, суб’єкт стає чимось, “що більше не містить змісту, що не може стати об’єктом” і є “поняттям межі” [188, с. 33]. Тут суб’єкт губить саму можливість ознаки “моє”, губить індивідуальність, що для неокантіанців означає позбавлення психологічного виміру. На третьому кроці редукції аналіз виходить до безособової свідомості і її досвіду. Перед нами постає суб’єкт у найчистішому вигляді, “гносеологічний суб’єкт” як “безіменна, всезагальна, безособова свідомість, єдине, що ніколи не може стати об’єктом, змістом свідомості” [188, с. 33].

Чистий чи гносеологічний суб’єкт вже не має жодної імплікації реальності — ані трансцендентальної, ані іманентної. Гносеологічний суб’єкт є позицією свідомості перед її поділом на ці дві первинні визначеності, він — “тільки поняття”. З цієї позиції ми можемо аналізувати свідомість, не порушуючи правил несуперечності та послідовності, а також підважуючи можливі претензії онтології. На цій позиції “буття будь-якої дійсності маємо розглядати як буття в свідомості” [188, с. 64]. Переформулювання питання пізнання в рамках і в напрямі радикальної гносеології, на думку Рикерта, дозволяє долати проблему протиставлення трансцендентного і іманентного, а також статусу буття як змісту свідомості. Фактично, перед нами постає “площина”, на якій можна описувати карту свідомості і топос досвіду, де трансцендентне і іманентне виявляються відкритими для опису.

Переформулювання основного питання пізнання можливе лише в гносеологічному аналізі “акту пізнання, що веде до істини” [188, с. 69]. Тут від розуміння пізнання, яке традиційно розуміють процесом утворення уявлень, маємо перейти до пізнання як істинного пізнання, яке ще з часів Аристотеля вбачали у судженні. Тут слід зауважити, що судження є не тільки зв’язуванням чи розкладанням уявлень на складові, а й формою пізнання. “Словом “судження” ми користуємося, природно, для всіх мисленнєвих образів, до яких можуть застосувати предикати істинно чи хибно, і тільки так” [188, с. 70]. Таким чином, Рикерт намагається продивитися аналіз межових сфер досвіду і свідомості крізь призму судження, яке розглядаємо як модель акту пізнання.

Зосередження аналізу на судженні є традиційним для кантіанців кроком. Слова Рикерта — “будь-яке пізнання починається разом із судженням, розвивається в судженнях і може полягати тільки в судженнях” [188, с. 80] — більшою чи меншою мірою поділятимуть всі кантіанці. В цьому зосередженні той, хто намагається спостерігати за мисленням і спорідненими актами, помічає тільки гносеологічні змісти. Всі феномени свідомості ми можемо витлумачити тут тільки в термінах судження, що складається з суб’єкта, предиката та ідеї їхньої єдності. Ця редукція уваги, на думку Рикерта, — виправдана. “Ми виставляємо судження з тієї точки зору, що воно завжди намагається бути істинним, і питаємо, які складові воно мусить мати, аби взагалі бути спроможним досягти своєї мети, тобто ми питаємо тепер про... сутність логічного ідеалу судження” [188, с. 75]. А логічний ідеал судження неможливо мислити без позитивного чи негативного твердження. Судження має значення і значущість для пізнавання тільки тоді, коли воно щось стверджує або заперечує.

Стверджувати щось — означає пов’язувати елементи мислення через певну єднальну силу, через підставу синтезу. Синтез відбувається в межах суб’єкта. Пам’ятаючи про те, що судження є або ствердним, або заперечним, “теоретичний суб’єкт маємо розуміти як стверджувальний чи заперечувальний суб’єкт” [188, с. 80]. А це, своєю чергою, означає, що суб’єкт необхідно пов’язано з підставою можливості синтезу, тобто з цінністю.

Зв'язок суб'єкта пізнання із цінностями — надзвичайно важливе положення. Зі знайденням цього зв'язку перед гносеологічним аналізом основ пізнання постає можливість визначити горизонт свідомості, на підставі чого можна буде ще точніше визначити взаємини чистого мислення та досвіду як такого. Рикерт наголошує на тому, що “судження не веде до стороннього розгляду, в процесі ствердження чи заперечення завжди висловлено схвалення чи несхвалення, [тобто] ставлення до цінності” [188, с. 82]. Саме цей домішок становить в уявленні те обумовлене начало, що робить його продукування пізнанням в межах суб'єкта.

Домішок, що становить синтетичну активність, є тим, що ми називаємо відчуттям. “Будь-яке переконання про пізнавання має, зрештою, ґрунтуватися на відчутті, тож відчуття скеровують наше пізнання. Сам акт пізнання може полягати тільки у визнанні цінності відчуття, а звідси прямо впливає: пізнавання є процесом визнання або заперечення” [188, с. 84]. Логічне осереддя в судженні є процесом ствердження чи заперечення, тобто необхідним зв'язком із цінністю.

Відчуття, простий досвідний акт, є своєрідним містком між цінністю, уявленням та суб'єктом. Воно становить не просту страждальність, чи пасивність, про яку розводилися емпірики, а певну активну налаштованість — “переконання”. Це переконання закладено в самій цінності судження. “Пізнавана в будь-якому судженні цінність, оскільки вона позачасова, не залежить від жодного індивідуального змісту свідомості... Тож відчуття, яке я стверджую в судженні, повідомляє моєму судженню характер безумовної необхідності” [188, с. 86]. Саме необхідність, яку дає уявленню відчуття, і є логічним фундаментом переконання судження. “Необхідність у судженні становить для нас начебто провідну лінію процесу судження, оскільки сенс будь-якого судження полягає у визнанні пов'язаної з ним цінності, і ми найкраще висловлюємо це в тому, що позначаємо її як необхідність *належного*... Те, що керує моїм процесом судження, а отже, моїм пізнаванням, є безпосереднім відчуттям, що я *мушу* міркувати так, а не інакше” [188, с. 87]. В цих положеннях Рикерт висловлює

безпосередню фундаментальну пов'язаність істини, дійсності і цінності. З огляду на це, ми приходимо до нового визначення предмета теорії пізнання: “Якщо ми хочемо назвати предметом те, з чим узгоджується пізнавання, то предметом пізнання може бути тільки належне, яке визнається в судженні” [188, с. 91]. В цьому висновку ми виходимо на те, що визначаємо належне за предмет пізнання. Коли відбувається мисленнєвий акт, зв'язок його елементів узгоджується завдяки обумовленості належним, що перетворює процес мислення на пізнавання.

Належне є тим чинником, що забезпечує об'єктивність досвіду. Зважаючи на фундаментальні приписи теорії пізнання, об'єктивну значущість досвіду має приписувати щось, що має статус трансцендентного. “Слід вести мову про трансцендентне належне як предмет пізнання, оскільки без цього трансцендентного характеру належне не було би предметом, який може поручитися за об'єктивність” [188, с. 94]. Це судження виводить нас до досить небезпечного для будь-якого гносеологічного аналізу рівня, де постає питання про статус наших думок про трансцендентне. Трансцендентне, про яке йдеться у Рикерта, є ознакою належного, що позначає його наявність в самій матерії нашого міркування, аж доки це міркування відбувається істинно. Трансцендентне належне є найменш сумнівним в усьому процесі міркування. Водночас, заперечення безсумнівності належного нищить саме себе, оскільки заперечення є також судженням і з необхідністю посилається на трансцендентальне належне, яке щойно заперечило. Трансцендентальне належне є принципом мислення. Такі безсумнівні судження становлять факти свідомості, які постійно вказують на щось потойбічне іманентному станові справ.

Визнання трансцендентного належного за предмет пізнання створює проблему, яку неокантіанство намагалось розв'язати після панування гегельянства — проблему статусу предметів окремих наук. Якщо наш попередній висновок про предмет пізнання має рацію, то “предмети” окремих емпіричних наук виглядають беззмістовними. Чи не заважає гносеологія і її редукція наукам в їхньому поступі? Або як запитує сам Рикерт, — “чи може

знайдений нами предмет пізнання дати шукану об'єктивність також і науковому пізнанню?" [188, с. 117]. Аби дати відповідь на зазначене запитання, ми маємо розглянути відповідь позитивістичну, яку всі досвідні та точні науки схильні беззастережно сприймати як єдино можливу. Позитивізм як пізнавальна настанова має рацію, стверджуючи, що немає іншого буття ніж те, що дано нам в уявленні. Але позитивізм помиляється, коли вважає, що пізнання обмежується тільки процесом уявлення. Фактичне, з погляду емпіричного реалізму, тільки дане — з цього починають науки. Однак фактичне, яке ми маємо на увазі, є “гносеологічно останнім”: належне є в судженні набагато раніше за буття факту. Радикальна гносеологія рухається в тому ж напрямі, що й позитивізм, але заходить далі, ніж він. “Тож рефлексивному суб'єктові ми протиставляємо як предмет, якому він має відповідати, саме належне, що не існує, а є дійсним поза часом, і трансцендентна значущість якого через це захищена від будь-якого скептичного нападу, оскільки визнання його є передумовою будь-якого судження, навіть будь-якого запитання” [188, с. 118]. Таким чином, радикальна гносеологія як трансцендентальний ідеалізм справді має підстави бути тією філософською позицією, що уможлиблює емпіричний реалізм наук без нищення і нелогічного обґрунтування підстав позитивних наук. Цей філософський підхід змальовує регіон “передфактичного” досвіду — особливе поле, що слугує фундаментом для розмежування інших регіонів досвіду, не порушуючи особливу значущість і окремішність інших регіонів досвіду.

Як бачимо на прикладі вчення Рикерта про досвід, баденське неокантіанство відстоювало вчення про судження як про акт пізнання, що є переходом від належного до буття. В цьому переході міститься якісний стрибок від трансцендентного і того, що зумовлює, до іманентно-наявного і зумовленого. Цей якісний стрибок є категорією. “Категорія позначає визнання належного як акту на противагу... продукту судження” [188, с. 123]. Категорія “як акт визнання вперше дає форму продуктові пізнання, і цим також пояснюється значущість форми для смислу судження, тобто для цінності як істини... Цю форму ми називаємо *трансцендентною формою*” [188, с. 123]. Категорію, визначену як

перехід, нерозривно пов'язано з синтетичною функцією відчуття, але завдяки глибшому розумінню природи цього переходу ми описуємо відчуття в термінах досвіду.

Регіон досвіду, який намагалися описати баденські неокантіанці, пов'язано з категорією даності, чи даності в аспекті фактичності. Категорія даності в такому розумінні завжди є “необхідним корелятом до... належного щоразу, коли ми у формі чисто фактичного судження отримуємо один з одного норму, категорію і форму у вужчому сенсі” [188, с. 127]. Це означає, що і окремий досвід, і “досвід взагалі” є регіоном, детермінованим категорією даності. Рикерт зазначає, що “теорія пізнання ніколи не починається чистим досвідом як *логічно* першим” [188, с. 128]. Однак ми не можемо протиставляти мислення і категорії тому, що називаємо досвідом взагалі, чи сукупністю всіх можливих конкретних досвідів. “Будь-яке судження засновано на необхідності в судженні і, тому зведення окремого досвіду до визнання трансцендентного належного має на меті тільки встановити найзагальніше формальне поняття пізнання” [188, с. 128]. На підставі досвіду, границі якого описано за моделлю судження пізнання, знищено підстави для розведення емпіризму і раціоналізму. За своїм змістом, судження наук в цілому співвідносяться із буттям, тобто з “іманентною дійсністю”. Натомість “за формою” судження науки “співвідноситься із належним, яке визначає твердження” [188, с. 129]. З огляду на це, єдність і послідовність в обґрунтуванні об'єктивності будь-якого пізнання відбувається завдяки тому, що матеріал пізнання ми розуміємо як запозичені визначення даного у змісті, тимчасом як предметність, що надає форму пізнання, спирається на належне, яке визнається в судженнях.

Розглянуті міркування баденських неокантіанців продовжують опис досвіду в регіоні, який можна було окреслити як регіон безпосередньо пов'язаний з чистим досвідом. Цей регіон можна назвати досвідом наук, де засвідчено неоднорідну природу науки, принципову плюральність її інтересів і предметів. Разом з тим, тут ще бракує опису підстав плюральності. Посилання на трансцендентні цінності, що фундують буття і нашу можливість пізнавати його,

діяти в ньому, залишають радше як проблематичні. Гусерль і, пізніше, Гайдегер великою мірою формуватимуть феноменологічну позицію на запереченні положень Рикерта.

Межі регіону досвіду, описаного баденцями, визначено іншими регіонами єдиного досвідного топосу. Серед цих регіонів — регіон первинного досвіду і регіони досвідів окремих наук. Саме тут ми бачимо підстави суб'єкт-об'єктного розрізнення і розрізнення двох великих досвідних стратегій, що даються знаки у двох типах наук. Іntenційність досвіду описано як гетерогенний принцип, накладений на сферу досвіду трансцендентним належним. Належне виявляється водночас і трансцендентним принципом цінностей, і трансцендентальною визначеністю всіх функцій розуму. Досвід опинявся в ситуації, яку можна описати як залежність від синтетичної здатності судження. Судження стає ключовим актом поціновування (ствердження чи заперечення), в якому даються всі детермінанти для функцій свідомості, враховуючи і досвід. Досвід стає одним з місць, де відбуваються поціновувальні дії людей, які, з одного боку, редукують речі природи, перетворюють їх на щось, що дає можливість побачити необхідні та всезагальні закони природи, а з іншого боку, дійсність в цих діях здобуває ціннісну значущість, речі стають артефактами, культурними витворами.

2.2.4. Прафеномени і багатоманітність форм досвіду. Завершення неокантіанського проекту у філософії символічних форм. Філософія неокантіанства стала губити свою впливовість в академічній філософії уже на початку ХХ століття. Баденська та марбурзька школи дали можливість європейській філософії повернути до сфери розгляду кантівські теми, переоцінити вагомість гегелівської діалектики та сформувати новий тип епістемології. Однак нові філософські спрямування не вдовольнялися неокантіанськими забуттям онтологічної проблематики, зокрема і в описах досвіду. Феноменологія, аналітична філософія, герменевтика, прагматизм тощо висували чимало аргументів проти основоположних ідей та систематичних принципів неокантіанців. У межах неокантіанського руху так само стало

виникати чимало суперечливих доктрин, серед яких була і філософія “Так-наче”, і нова діалектика Наторпа, і німецький канто-марксизм тощо. Однак неокантіанський рух в Європі завершився спробою Е. Касирера створити плюралістичну філософську систему, названу “філософією символічних форм”.

Свою філософську працю Е. Касирер присвятив створенню ідеалістичної філософії, покликаної утримувати зв’язок науки і культури, думки і філософії, філософії і свободи — і все це в умовах ХХ ст., коли філософія стрімко змінює свою мову, свої ідеали, полишаючи крок за кроком свої позиції у сфері людського духу. За цих умов слід подивитися на те, як Касирер інтерпретує первісний досвід та, розвиваючи концепцію прафеноменів, намагається втримати впевненість у доступі своєї філософії у “безпосередність присутності”, у той шар досвіду, у який попередні неокантіанці свідомо закривали собі шлях, акцентуючи увагу на відношеннях досвід — розум. В пізній етап творчості Касирер відмовляється від більшості епістемологічних упереджень, однак його посткантіанській метафізиці культури бракувало онтологічної визначеності.

Першою найважливішою проблемою у формуванні нової ідеалістичної теорії досвіду було виявлення того рівня, з якого слід починати аналіз досвіду. Касирер вважає виправданим починати побудову власної філософської системи з дослідження підстав мислення, які він бачив у “примітивному” досвіді, в його первісних формах, виражених в історії людства. Важливо зазначити цю плюральність: початок філософування Касирера виводив з кількох фундаментальних форм, а не одної, як це було у Когена, Наторпа і Рикерта. Ця позиція викликала критику з боку багатьох філософів, включно з М. Гайдегером, який і сам паралельно розробляв ідею наявності екзистенціалів, що не можна звести один до одного. Однак Касирер наполягав на тому, що аналіз досвіду має відбуватися із урахуванням історичних форм втілення досвіду. Такий досвід слід аналізувати не з рівня “речі” та природної свідомості, як це робить Гегель, а з міфу, тобто з того рівня, де вперше виявляє себе *досвід людини як виражальна функція свідомості*, з того моменту, коли світ вперше можна відчутти — виразити як взаємодію різноманітних сил. До того ж, увага до міфологічної форми досвіду

вказує ще й на альтернативу шляху Гегеля, представленого в “Науці логіці”. Тут філософ демонструє, як у розгортанні духу єдина форма метафізичної логіки всмоктує індивідуальні форми досвіду. Форми досвіду у Касирера неможливо скоротити до єдиної протоформи. Касирер визнає множинність вихідних точок досвіду, що означає відмову від принципу Абсолюту, оскільки, завдяки йому, усі форми досвіду слід виводити із якогось прасинтезу, де ці форми нівелюють одна одну, йдучи від культури як такої. Гегелівську *діалектику розвитку*, яка відбувається через інстанцію зняття суперечностей, Касирер пропонує замінити *діалектикою функції*, яка не потребуватиме Абсолюту. “На місце субстанційної концепції розуму, яка пронизує усю філософію Гегеля та керує нею, ми маємо поставити функціональну концепцію” [96, с. 115]. Стосовно ж мислення у душі діалектики функцій, філософія набуває можливості значуще висловлюватися щодо будь-якого моменту культурного життя без того, щоб доводити культурні форми до логіки, заснованої на єдиному принципі.

Тенденція пошуків єдиного фундаменту мислення та буття — лише одна з ознак надмірного оптимізму Гегеля. Тільки оптиміст міг стверджувати, що “усе розумне — дійсне, усе дійсне — розумне”. Саме цей оптимізм веде до наївного умовиводу щодо можливості завершення процесу самопізнання буття. “Ми ніколи не зрозуміємо істинну природу розуму в умовах простої екзистенції, завершені та наявної. Навпаки, ми маємо шукати в ній постійну роботу духа, що сам цю роботу відновлює” [96, с. 115]. Зрозуміти природу розуму та реальності можливо, якщо відмовитися від претензій на єдність і одиничність субстанції, а також по-стоїчному непохитно прийняти звістку про нескінченність взаємодії життя і духа.

Варто зазначити, що Касирер не тільки критикує Гегеля, а й приймає багато з його положень, які часом суперечать духові кантівської філософії. Безумовно плідною ідеєю Касирер вважав положення філософії Гегеля про історичні межі досвіду. В описі метаморфоз досвіду ми знаходимо причини і мету трансформації досвіду і його первісних форм. Також, однією з найважливіших ідей Касирер вважав налаштованість гегелівського аналізу на свободу. Свобода

— “початок і кінець ідеалістичної філософії... Свобода — це не просто факт свідомості, в який належить вірити, спираючись на свідоцтво самої свідомості. Свободу слід творити й досягати, до того ж, її не можна досягнути інакше, ніж через саморозвиток розуму” [96, с. 153]. Мистецтво, релігія та філософія — стадії саморозвитку духу. Цей факт Касирер інтерпретує як те, що і *вся культура* є процесом самореалізації людини.

Прибічником феноменології як науки досвіду Касирер виявляє себе і в опозиції до дескриптивної феноменології Гусерля. Феноменологія має розглядати розвиток, як це представлено у Гегеля. Вона має описувати шлях розвитку форм людського досвіду від міфічного вираження через репрезентаційну думку до стадії сигніфікативного мислення, де символ породжує значення через інші символічні системи.

Багато в чому завдяки саме реінтерпретації Гегеля, Касирер виходить за межі кантіанства і знаходить аргументи на користь відтворення послідовного та *нефундаментального* ідеалізму. Наслідком цього стало те, що сферу зацікавлень неокантіанства — сферу пізнання та науки — Касирер розширив, вивівши філософське дослідження до обшару культури взагалі. Разом з тим, слід визнати і вирішальність впливу кантівського мислення на касирерівське філософування. Саме у продовженні кантівського проекту Касирер береться до створення філософії культури, заснованої на аналізі форм людського досвіду. Таким чином, Касирер спрямував викривальний погляд критицизму на проблематику міфу, звичаїв, релігії, закону, мистецтва, технології, буденної мови та, разом з ними, на науку. Так критика розуму взагалі у філософії символічних форм стає критикою культури.

Основоположну концепцію символічних форм — концепцію символу — побудовано в річищі кантівської філософії. У “Критиці чистого розуму”, в аналітиці основоположень, Кант запроваджує поняття трансцендентальної схеми та схематизму, що описує особливий тип уявлення, яке є, з одного боку, *чистим* та *інтелектуальним*, а з іншого — *чуттєвим* [383, с. 177]. Касирер накладає функцію схеми на поняття символу. Він бачить у символі функцію синтезу, коли

відчуте набуває загального значення. У символічному акті відбувається актуалізація змісту в чуттєво даному. Завдяки символізму, форми знання проявляють себе у формах культури, а символічний акт перетворює смисл у відчуте. Через таке розуміння символу стає можливим увійти у творчий процес, для якого сам символ виступає у ролі засобу.

На бік Канта Касирер стає ще й тому, що це відповідає його баченню складності початків світу. Критичний ідеалізм скромніший у передбаченнях: на відміну від Гегеля, він логічно не дедукує усе розмаїття культури до єдиного моменту. Критичний ідеалізм Канта засновано на приматі функції над предметом, що дозволяє філософу визначати форму у кожному окремому предметному полі, не використовуючи гетерогенні форми для аналізу [289, т.1, с. 16]. Більше того, згадані форми тотальні у своїх межах, а відношення між ними та їхніми предметними сферами — діалектичні. Філософія ж, завдяки застосуванню категорії форми, символа та символічної форми, може описати і зрозуміти процес розвитку форм, взаємовідношення між формами, а також визначити полюси, в напруженні між якими відбувається розвиток форм культури. Критичний ідеалізм є зручним як вихідна точка для філософії символічних форм, оскільки дозволяє зрозуміти культуру як складну єдність універсуму культури. Разом з тим, історичний критичний ідеалізм, тобто ідеалізм Канта і його нечисленних прибічників, є придатним для Касирера лише як вихідна позиція. “Доки філософія переймається аналізом тільки чистої *пізнавальної форми* та обмежує себе рамками цієї проблеми, наївно-реалістичного світогляду остаточно подолано не буде”, — писав Касирер [289, т.1, с. 17]. Потрібно відмовитися від вузькості погляду філософії лише на “загальне поняття світу” на користь розширеного розгляду “загального поняття культури”. За влучним виразом Т.А. Баєра, Касирер вибудовує свій ідеалізм “між Сцилою Канта і Харибдою Гегеля” [267, с. 86]. Фактично, врятувати ідеалізм як плідну філософію, здатну зрозуміти культуру у її розмаїтті та поліморфізмі, можна залишаючись водночас із Кантом і Гегелем.

Зробити радикальний крок від історичних типів ідеалізму Канта і Гегеля Касирерові допомогли міркування Гьоте. Гьоте допоміг Касиреру тим, що свого часу повернув у німецьку думку тему прафеноменів. До Гьоте та проблеми прафеноменів Е. Касирер приходять завдяки зведенню позицій ідеалізму Гегеля та філософії життя. Дух та життя суперечать один одному, але це не обов'язково означає, що вони виключають можливість один одного. Метафізичну дуальність духу та життя можна подолати за допомогою філософії символічних форм. Тут Касирер інтерпретує філософію Абсолюту Гегеля у тому ключі, що розвиток духа у нього збігається з трансформацією життя. Життя в розуміння Касирера є життям форм. Життя і дух — рівнозначні полюси, між якими існує постійне напруження. Життя та дух є викликом один для одного. Цей виклик має таку силу, що його неможливо ігнорувати, на нього неможливо не відреагувати. Як знайти вихідну позицію, з якої почався процес такого напруження та яка при цьому не призведе до насильного зведення розбіжностей в єдине ціле? Що забезпечує пов'язаність рівнозначних полюсів та їхню активність? На ці питання Касирер намагається відповісти, звертаючись до поняття прафеноменів.

І поняття прафеноменів, і своє тлумачення позиції Гьоте Касирер висловлює у пізній роботі “Про прафеномени”, яку розміщено у четвертому томі академічного видання “Філософії символічних форм” англійською мовою. Цю роботу було написано в США 1940 року, через одинадцять років після видання останнього, третього тому головної праці Ернста Касирера. З чим пов'язано повернення до того, що не було експліцитно висловлено в трьох основних томах “Філософії символічних форм”?

Підставою повернення до висхідних положень філософії символічних форм була потреба ще раз подивитися на власну правоту у тому, що піддав сумніву М. Гайдегер. У §11 “Буття та часу” Гайдегер зазначає: “Повсякденність не збігається із первісністю... Первісна присутність (*primitives Dasein*) часто промовляє відвертіше завдяки первісному зануренню у “феномени” (які взято в сенсі, усталеному ще до феноменології)” [359, с. 50-51]. За незбігу підходів Гайдегера та Касирера, обидва чітко розуміли, що їхні філософські проекти залежать від

того, чи знайдуть вони вихід у первісну присутність. Тому невелика за обсягом та не дописана до кінця стаття “Про феномени” була своєрідною спробою самоперевірки філософії символічних форм.

Касирер починає другу, доконану частину цієї роботи довгою цитатою із “Максим” Гьоте. Він повністю наводить 391, 392 та 393 максими, що повідомляють погляди поета на прафеномени та статус первісності у сфері людського досвіду. Першою первісністю є життя, “обертання монади навколо себе, без відпочинку та спокою” [288, с. 127]. Її відчуває кожний, але те, що вона означає, є таємницею. Другий прафеномен — “життєво-рухливе вторгнення у довкілля” [288, с. 127]. Людина не бачить меж у собі, але усвідомлює зовнішні обмеження. Цей досвід зовнішнього є зрозумілим самому індивіду, але для інших є таємницею. Ми існуємо для них, а вони для нас — завжди назвні. Нарешті, третій прафеномен — “це те, що ми спрямовуємо у зовнішній світ у вигляді актів та дій, а саме мовлення та письма” [288, с. 127]. Касирер назвав це “спробою реконструкції життя відповідно до характеру його буття та способу, за допомогою якого ми та інші можемо прийти до знання життя відповідно до того типу знання, який можна про нього мати” [288, с. 128]. Тут Гете представляє перед нами три рівня життя, основною властивістю якого є здатність життя знати про себе. Перший рівень, представлений монадичним буттям у “плині свідомості”, слід приймати як феномен Я, уникаючи потреби пояснити його далші підстави за будь-яку ціну [288, с. 128]. Другий рівень є “впізнанням чогось” у розумінні дії та реакції. Тут монада виявляє себе у спрямованості на вплив та реагування, які внутрішньо вільні, але обмежені ззовні. Тут монада більше не є безумовною та самодостатньою. На цьому рівні монада звертається до інших живих сутностей. У цьому прафеномені Я зустрічається із феноменом любові. Тут же ми знаходимо джерело всього морального. В решті решт, третій рівень представлено об’єктиваціями монад у їхніх трудах та витворах. У цей момент результати праці, виникаючи, стають відчуженими, розташовуються у своїх власних порядках. Я монади вже не знаходить себе у своїх витворах. “У певному значенні ці роботи більші, ніж їхні творці, а тому мають особливий вид

трансцендентності. Праця має унікальну об'єкт — *форму* або *εἶδος*, який перебуває як щось постійне” [288, с. 131]. Усі три прафеномени Гьоте представлено як три стадії розвитку досвіду у його рухливості. Ці три стадії є точками, через які проходять цикли первісного людського досвіду, на яких засновано культуру.

Прафеномени цікавлять Гьоте як людину мистецтва, яка не потребує метафізичної глибини та критичного аналізу. Гьоте наполягає і закликає відмовлятися від зазирання за феномени, відкидає потрібність їхнього пояснення, навіть говорить про шкідливість цього зазирання. Він іде проти здорового глузду, який “виступає з метою опосередкування цієї безпосередності, але при цьому відриває її від істини та первісного значення через саме це опосередкування” [288, с. 132]. Недоречність пояснення для розуміння глибинних шарів культурного досвіду є очевидною. Касирер погоджується з такими положеннями: з погляду майстра, людини мистецтва, Гьоте має рацію. Тим не менш, рація Гьоте має сенс тільки в рамках установок митця, художника і поета. Натомість в інтелектуальному житті заклик утримати розум від спокуси, зазирнути за первісність є безпідставним і недоладним. З одного боку цей заклик суперечить чомусь підставовому в філософії, а, з іншої, сама можливість бути поясненим є невід’ємною частиною прафеномену. “Власне подільність є іманентною (діалектичною) необхідністю” [288, с. 133]. Здоровий глузд — це частина функції розуму, засадничої для філософії. Ця функція полягає у запитуванні: що є? У Сократа це питання здобуває ще радикальнішої заостреності: для чого? У такій трансформації питання відбувається і трансформація життя. “Життя надано нам, але ми мусимо відповідати за нього” [288, с. 134]. У цій відповідальності — початок філософської інтегральності. Крім того, питання “для чого?” в філософських інтерпретаціях поступово переживає прозріння: цілі визначаються через розвиток, наочно представлений, наприклад, у спілкуванні людей. Людська реальність є щось, що потребує уваги. Таким чином, починається процес рефлексії. Цей процес набуває строгості у Декарта, а у Канта стає ще й свідомо дисциплінованим.

Геніальність Гьоте привела нас до відкриття прафеноменів. Через них ми можемо прорватися до тієї первісної реальності. “Ми” — це “ті, хто відкриває себе, виявляє себе, маніфестує” [288, с. 137]. Тут “ми” — у тому, що феноменологи називають “originär-gebenden” інтенції, тобто первісно-даністю, що є джерелом знань про реальність. Важливо піклуватися про ці джерела, оскільки наш досвід і наша реальність залежать від їхньої чистоти. Прафеномени — “це вид на світ, який ми схоплюємо. Вони щось на зразок ока, яке ми розплющуємо. У першому розплющенні ока феномен реальності відкривається для нас” [288, с. 138].

У душі своєї філософії Касирер також інтерпретує всі три прафеномени, показуючи як і де філософія символічних форм зустрічає первинну присутність. Так, прафеномен Я (чи монади, чи життя як такого) є основним для усього іншого. Це не буття саме собою, а течія, рух, не пов’язані із жодним певним станом. Його неможливо описати у термінах присутності-тут-і-зараз (present), він є поза часовою визначеністю: “Я має досвід себе як того, що є зараз, у минулому та у майбутньому” [288, с. 139]. Прафеномен дії пов’язано з тим, що монада ніколи не буває одна. Ми маємо досвід себе не лише у відчутті переходу від стану до стану, але й у здійсненні, впливанні. Це другий за важливістю конститутивний аспект в усвідомленні реальності. Тут наш досвід засвідчує протидію нам, волю Іншого, присутності Ти. Це досвід загального простору взаємодії з іншими монадами. Врешті решт, третій прафеномен стосується зовнішнього світу у термінах “продуктів”, праці, справ. У цьому прафеномені протилежне Я набагато “об’єктивніше”, фіксованіше, висловленіше. Тут замість міфу про вплив, характерного для другого феномену, йдеться про міф праці, у якому буття також не надано у чистому вигляді. В ньому буття наявне в інструменті праці, в засобі виробництва К. Маркса, у “підручному знарядді” Гайдегера. Тут ми зустрічаємо дух об’єктивного, з яким ми, в решті решт, отримуємо остаточний доступ до реальності. “Саме звідси починається остаточна путь дослідження “структури” праці — підхід філософії символічних форм... Усю “працю” культури має бути досліджено щодо її умов та в її загальній

“формі”. Цю “форму” можна знайти тільки через занурення в емпіричний матеріал, але він є доступним для нас... тільки в історичній формі” [288, с. 165]. Таким чином, Касирер ще раз підтвердив первісну настанову філософії символічних форм. Розвиток культури відбувається у декількох паралельних, взаємопов’язаних вимірах, де виробляють множинні “функціональні” ієрархії. Наприклад, від форми міфу походять форми релігії та мистецтва, від форм мови — форми теоретичної думки. Символічне значення відбувається через основні функції:

1) *Ausdrucksfunktion*, тобто функцію вираження, пов’язано із переживанням подій у навколишньому світі як афективну та емоційну значущість, співвіднесену із міфом та індіферентну до розрізнення реальності та видимості;

2) *Darstellungsfunktion*, функцію демонстрації бачимо в тому стані, коли фізіогномічні властивості стають стабільними, помітними та визначними; це є стадія природної мови, яка прагматично орієнтується у світі та передбачає використання інструментів і артефактів;

3) *Bedeutungsfunktion* — це функція значення, через яку ми виходимо до можливості систематичного дослідження царини істин, найкраще формулювання якої — чиста категорія відношення.

Форми сприйняття, характерні для кожної із функцій, не можна звести одну до одної: з першої походять природничі науки, з другої — гуманітарні дисципліни. Але останні пов’язано ще й із можливістю вивчати фундаментальний досвід індивідів, які *містяться* в інтерсуб’єктивному світі — світі культурних значень, які *перебувають* у постійних інтерпретаціях та реінтерпретаціях. У цьому досвіді відбувається найвищий синтез, синтез природничих наук та наук духу.

Хоча Касирер значно відійшов від гьотівського тлумачення прафеноменів, основна ідея цієї концепції залишилася незайманою: філософія символічних форм визнає множинність та первісність прафеноменів, ба навіть плекає їх як засіб утримання себе від фундаменталізму логіки та тотальності систематизму. Можна погодитися з Б. Науманн у тому, що філософія символічних форм від

початку ґрунтується на понятті прафеноменів, завдяки чому зберегла “плюралізм” співвіднесення науки та культури [441, с. 89]. Концепцію прафеноменів було орієнтовано на факт культури та його плюралістичну природу. Як наслідок, виникає філософський ідеалізм нового типу, представлений особливою наукою культури, що здатна зрозуміти досвід культури, виходячи з її форм, функцій та цілей.

2.2.5. Основні риси неокантіанської топографії досвіду. Ми розглянули неокантіанську спробу опису регіону наукового досвіду та кількох дотичних регіонів, які загалом можна назвати регіонами наукового і культурного досвіду. Тут ми розглядаємо зв'язки і взаємовідношення досвіду науки і архітекtonіки розуму. Разом з тим, неокантіанці намагалися здійснити цей опис в межах кількох різних підходів: з позиції природничо-наукового досвіду, з позиції ціннісної обумовленості розумових актів та з позиції критичного ідеалізму. Еволюція поглядів неокантіанців відбувалася від суто епістемологічного підходу до з'ясування потреби доповнення епістемології онтологією досвіду.

Неокантіанський опис починається в межах кантівського підходу до досвіду, який вже Ланге визначає за фундамент поєднання практичної та теоретичної філософії. Тут досвід розглядають переважно в термінах його ролі в пізнанні, однак уже сам термін пізнання переживає певну еволюцію: його статус змінюється з аргумента на користь рецептивно-спонтанного синтезу на фундамент плюралістичної філософії, що виправдовує лібералізм та строгу науку як істинні вияви людського духу.

Ця інтенція проявилася в філософській позиції марбуржців. Коген інтерпретує досвід як тип конструктивної активності розуму. Предмети досвіду розглядаються не в аспекті їхньої даності, а як витвори розуму. Він описує досвід в тому його регіоні, де він проявляє себе в конструюванні зовнішнього і внутрішнього світів людини. В цьому регіоні онтологічний вимір “об'єкта” перебуває поза описом. Натомість перед нами з'являється можливість опису гносеологічних суб'єктів і об'єктів, які завдяки взаємній крос-референції

уможливлюють і апріорне пізнання, і апостеріорне. Кредо Когена: ми знаходимо в речах те апріорі, що самі й заклали.

Завдяки дескрипції досвіду, в працях Когена ми засвідчуємо недостатність і проблематичність регіону “наукового досвіду”. Ми описуємо елемент топосу досвіду, який сконструйовано відповідно до діалектичного процесу обґрунтування наукової раціональності і підстав для її саморозвитку. Також важливим здобутком когенівської дескрипції є засвідчення важливості досвіду досвіду, такого самозвернення досвіду, коли, завдяки трансцендентальній логіці, ми досліджуємо, засвідчуємо і водночас закладаємо формальні умови досвіду. В самоусвідомленні досвід сам стає своїм власним предметом, який ми конструюємо у чистому спогляданні і чистому мисленні, в категоріях часу, простору, синтезу, апріорі.

П. Наторп продовжив опис досвіду з позицій рефлексії над проблемами автономії розуму, вираженими в термінах спонтанності, самоафектації і речі самої по собі. Наторп виводить опис наукового досвіду до тих його аспектів, що стосуються точності наукового знання, математичної точності висновків науки. Зміст такого досвіду полягає в спонтанності, яка забезпечує правильність наукового розрахунку.

Загалом, марбуржці описували досвід передусім як досвід науки, як досвід в регіоні ідеалізації і формалізації первинного, де зв'язок із чуттєвістю та спогляданням постає як щось сконструйоване відповідно до спонтанності розуму. Обмеженість марбурзького підходу в описі досвіду дається взнаки в інтерпретації кантівської речі самої по собі. Річ сама по собі у розумінні марбуржців є граничним поняттям, яке обмежує досвід у його творчості. Річ сама по собі є не свідченням про первинність присутності, а *раціональним основоположенням*, необхідним для автономії розуму. Разом з тим, завдяки описові марбуржців, стала зрозумілою відкритість і незавершуваність досвіду, яку виражено в постулаті незавершуваності процесу науки. Тут річ сама по собі є питанням про істину, нескінченним завданням науки, уявленням про повне остаточного знання про об'єкт. Тут неокантіанці ставлять питання про горизонт

досвіду, завдяки чому здобуває своєї цілісності і топографія досвіду як така. Крім того, неокантіанці показали в своєму вченні про гіпотезу, що ми можемо аналізувати досвід поза психологізацією проблеми. Тут відтворюється можливість знайти правила логіки досвіду, що намагається редукувати будь-які залишки психологізму. Нарешті, очевидним внеском Наторпа й інших марбуржців до топографії досвіду є його визначення в аспекті активності і функціональності досвіду.

Ми бачили також, що баденські неокантіанці піддали реінтерпретації предметності як ключову детермінанту досвіду. Вони описали предметність в її залежності від трансцендентного предмета, що ототожнюють з належним. Досвід продовжують описувати в рамках пізнання, однак саме визначення пізнання здобуває дещо нових обертонів. Пізнання відбувається в судженні, основний характер якого не в мисленні, а в ствердженні чи запереченні. Фактично, моделлю переживання в досвіді певного предмета є судження як чиста форма мислення, що засновано на волінні. Мислення є здійсненням впливу належного. Належне як фундамент істинного пізнання є безумовно необхідним і незалежним від буття. Належне має трансцендентний статус, що також означає, що воно фундує буття. Таким чином, завдяки структуруванню пізнання відповідно до вимог належного, зміст пізнання набуває буттєвої визначеності. Досвід предмета — це щоразу створення світу відповідно до конститутивних принципів волі. Досвід зумовлено трансцендентними цінностями, які є апрорі для змістів, що описують суще.

На підставі зумовленості досвіду сферою трансцендентного належного, стає зрозумілою продуктивність поділу всіх наук на дві частини: номотетичну (науки природи) та ідеографічну (науки культури). Треба зазначити також і дві сфери досвіду: загально-повторювані досвіди й унікальні досвіди. Ці типи досвідів мають за відповідники і два типи наук, що є раціональними самосвідомими втіленнями цих двох типів досвіду, і два типи предметів, що репрезентують здатність досвіду, з одного боку, творити предмети наук природи, а з іншого — бути спроможними до рецепції одиничних неповторних подій у

світі людини. Перед нами топографія регіону наукового досвіду розпадається на кілька додаткових регіонів. Досвід науки стає досвідами наук, де виникає вже тема не тільки науки, але й культури, її ціннісного виміру. Разом з тим, зумовленість досвіду цінностями все ще здається такою, що опосередковано розумом у вигляді прагнення істини в мисленні, блага у волі та прекрасного у відчутті. Розум все ще зберігає статус своєрідної детермінанти всіх функцій свідомості, що структуровано сфокусованістю на належному.

У топографії наукового досвіду роль Касирера є непересічною. Він зводить здобутки і недоліки неокантіанської позиції, а також позицій Канта і Гегеля в спробі описати досвіди двох типів наук вже як культурний досвід, де проблематика волі, цінності, належного і первинно-буттєвого стає проблемою символічної функції і плюральності форм людського досвіду. Касирер описує науково-культурний досвід і завдяки цьому впритул підступає до регіону безпосереднього досвіду, зберігаючи ідеал множинності форм людського досвіду [147, с. 120]. Касирер намагається описати регіон первинного досвіду, що сфокусовано на безпосередності присутності, утримуючи здобутки неокантіанської дескрипції регіону наукового досвіду. В його дескрипції виявлено інші регіони досвіду, що за джерело мають щось первинне, проявлене у культурних формах. Те, як співвідносяться регіони досвіду, що постійно посиляються на первинний досвід, Касирер намагається описати в термінах культурних форм. Ці форми неможливо вивести одну з одної, вони рівноцінні в своєму опрацюванні безпосередньої присутності, символізації цієї присутності. Таким чином, Касирер, описуючи регіони культурного, мовного, міфічного досвіду, демаркував і межу цих регіонів із первинним досвідом. Цю межу можна назвати “виражальною функцією”, що насправді є не так функцією, як принципом культури, який полягає в необмеженості (за своїми формами) синтезу духу і життя, тобто синтезу різноманітних виражальних можливостей, притаманних людському духові та рецептивно-спонтанній даності людського життя.

Культурні синтези відбуваються завдяки тому, що їх засновано на прафеноменах. В термінах прафеноменів Касирер описує регіон первинного досвіду, застосовуючи проблематику і термінологію інших регіонів. Прафеномени є втіленням необхідної уваги життя до своєї реальності та піклуванням про джерела нашого досвіду. Прафеномени — це ті першокартини, які ми відкриваємо в одночасності себе і навколишнього. Щоправда, Касирер в аналізі первинного досвіду вибудовує ієрархію прафеноменів, чим обмежує свою можливість зрозуміти цей регіон. Вищість Я є, скоріше, відступом від ідеї критичного ідеалізму та тієї інтенції, яку і Гьоте, і сам Касирер закладали в понятті прафеноменів. Таким чином, ми розглянули одну з наявних у сучасній метафізиці культури дескрипцій наукового і культурного досвіду. Ця дескрипція мала характер опису лише частини регіонів єдиного топосу досвіду. До того ж, вона потребує інших дескрипцій, які доповнять і її опис, і опис дотичних регіонів досвіду.

2.3. Опис досвіду в прагматичній філософії

В попередньому розділі ми бачили як в некантіанській філософії відбувся опис регіону науково-культурного досвіду та проблематизація регіону первинного досвіду. Досвід, як він розуміє сам себе в описі цього регіону, є досвідом визнання множинності форм взаємодії “життя і духа”, людини і її довкілля. До того ж висновку, хоч і з протилежних позицій, приводить топографія регіону науково-культурного досвіду, здійснена прагматичною філософією. Прагматичний етап історії досвіду почався з позиції Ч.С. Пірса, де семіотична та епістемологічна перспективи опиняються в нерозривній єдності. Цю єдність було задано Пірсом, який аналізував досвід переважно в дусі філософських положень Канта, а філософи-прагматики, які неодноразово переглядали принципи взаємозв’язку цих перспектив, розвинули їх аж до повного заперечення епістемології у Квайна і Рорті.

Цей розділ присвячено тому, що нового приніс прагматизм в топографію досвіду в тих дескрипціях меж досвіду і розуму, які знаходимо в працях Ч.С. Пірса, Дж. Д'юї, В.В.О. Квайна та Р. Рорті. Передусім, ми розглянемо як прагматична філософія почала проблематизувати семіотичний вимір досвіду. Крім того, ми розглянемо підстави постановки концепції досвіду-перевірки (*inquiry*) в межах антиметафізичного мислення. Також, ми розглянемо намагання описати прагматичний вимір досвіду, вихід на який поступово привів у сучасній філософії до відмови від епістемології та проблематизації філософської мови, якою досвід послуговується в самоописі.

2.3.1. Прагматизм Пірса як філософія досвіду. Прагматичне опрацювання досвідного топосу почалося з філософських студій Ч.С. Пірса у сфері епістемології та семіотики. Пірс відкрив рівень прагматичних відношень, крізь призму яких проблематика досвіду здобула нових розв'язань і концептуалізацій.

Філософію Пірса часто вважають набором різних вчень, які слабо пов'язані між собою. Однак є кілька ключових понять, що дозволяють поставити таке упередження під сумнів. Одним з ключових понять Пірса, яке править за інстанцію зв'язку між його окремими концепціями та вченнями, є поняття досвіду. Це твердження стає очевидним, якщо ми подивимося на спробу Пірса показати, яким чином семіотика, прагматика та феноменологія можуть складати одну взаємопов'язану систему поглядів.

Відповідно до цієї системи Пірса, наука — це термін, яким ми позначаємо організацію людського знання. В межах науки як сукупності окремих наук філософії відведено непересічне місце: це чинник впорядкування знання, який уможлиблює “*inquiry*”, тобто вільну дію особливого типу досвіду, який можна назвати досвідом-перевіркою. В ієрархії наук Пірс розміщує філософію між математикою і природознавством. Таке структурування наук ґрунтовано на особливому розумінні співвідношення окремих наук: їхня ієрархія не є приписом підпорядкування однієї окремої науки іншій. Тут ідеться про те, що вища наука є

пріоритетним типом упорядкування знання на відміну від наступних, оскільки здобуває принципи, на яких засновано і які реалізують у своїй роботі наступні науки. Математика, з якої починає Пірс, є вступом до наук, оскільки вона стосується тільки загальних правил роботи думки. Про речі тут не йдеться взагалі. На відміну від цього, *філософія є виразом здатності людської істоти до досвіду*, здатності упорядковувати співвіднесення думки і світу. До того ж, це співвіднесення стосується не тільки “пізнавального досвіду”, але й діяльного досвіду. Перша ж філософська дисципліна — феноменологія — є наукою про “речі, як вони нам являються” [450, с. 25]. Друга частина філософії — нормативна наука — вивчає те, як ми маємо чинити. Нарешті, третя частина філософії, метафізика, вивчає те, що є реальним. Наприклад, у цій ієрархії логіка спирається на принципи, які віднайшли в структурі досвіду за допомогою етики та естетики. Однак загалом вся філософія залежить від прозрінь феноменології, а та — від установлень математики. Натомість метафізика, остання серед філософських дисциплін, є перехідною ланкою до природознавства [450, с. 25-26].

Якщо ми розглянемо детальніше кожен філософську дисципліну, то побачимо, наскільки у Пірса пов’язано філософію і досвід. Феноменологія — перша і найабстрактніша філософська дисципліна. Вона є наукою про явища. Її предметом є конструкції досвіду в загальних термінах. У своїх міркуваннях про феноменологію Ч.С. Пірс показує, як досвід структурується в термінах трьох категорій: одиничності, подвійності та потрійності. Слід зауважити, що ці категорії зазвичай вважають категоріями Пірсової семіотики. Тут він застосовує їх саме для феноменології, показуючи таким чином нерозривність семіотики і феноменології. Одиничність слід розуміти як загальне поняття, пов’язане з якістю та відчуттям. У досвіді нам відомо, що є певна чуттєво дана властивість, яка може бути притаманною різним предметам, які можна поєднати в певний ряд завдяки зв’язку з цією властивістю. Так, різних людей можна об’єднати в одну групу, якщо всі вони мають бороду; бородатість як одна окрема ознака буде властивістю, яку пов’язано з категорією одиничності. Подвійність розуміємо

через поняття опору, існування чи інакшості. Можливість не називаючи указати на предмет — приклад подвійності. Нарешті, потрійність розуміємо через опосередкування, інтелігібельність чи розуміння. Потрійність — це те саме, що й Гегелів “синтез”, її пов’язано з розвитком і зростанням. У першій категорії ми маємо досвід якості, в другій — досвід інакшості і незалежності зовнішнього предмета, в третій — наш досвід упорядковує себе і встановлює гармонію між нашим знанням та предметом. Крім того, всі три категорії присутні в усіх досвідах, але різною мірою [449, т. 1, с. 65 (1.344)].

З’ясування категоріальної структури досвіду у феноменології становить можливість діяльності нормативних наук. Нормативні науки вивчають норми взаємодії зі світом. Якщо феноменологія вивчала необхідні якості досвіду та умови можливості взаємодії з зовнішнім світом як своєрідні питання і виклики свідомості, і нормативні науки приписують, як відповідати на ці виклики. Тут естетика дає фундаментальні завдання для інших приписувальних наук. Етика застосовує ці завдання в діяльності, а логіка застосовує ці завдання в мисленні, особливій формі діяльності. Тут можна сказати, що Пірс перегорнув у нормативних науках структуру трьох “Критик” І. Канта і поставив їх у зворотньому порядку. І цим, можливо, довів ще Райнгольдове припущення щодо того, що викладати критичну філософію слід саме з “Критики здатності судження”. Пірс також використав кантівську термінологію в дескрипції співвідношення нормативних наук. Так, єдиний керівний принцип, який естетика дає етиці, є “останнім естетичним ідеалом”, від якого походить і головний припис: діяти заради необмеженого зростання розуму, “зростання конкретної розумності” і сприяти все більшому вивченню реальності. Цей припис естетики в етиці сформульовано вже інакше, у вигляді здивування: “Що такого дивного у людському вчинкові?” [449, т. 1, с. 43]. Етика досліджує питання: який тип вчинка призводить до зростання розуму і раціональності. Вона ж веде до кантіанського висновку, що правильний вчинок розширює інтелігібельний світ, натомість неправильний — його зменшує. Етичний вчинок є самоконтрольованим і довільним. У ньому досягнуто естетичного ідеалу, який

отримує в етиці надзвичайної впливовості: інші, дивлячись на вчинок, заснований на загальному правилі чи принципі, можуть його перейняти і застосовувати у своїх звичках. Фактично, йдеться про те, що в сфері етичного естетичний ідеал перетворюється на суспільну звичку, на конвенцію. Попри те, що такий хід думок може здатися позірно спрощеним, тут насправді йдеться про важливість соціального аспекту вчинка: зростання конкретної розумності потребує не просто разового вчинка, а *тяглого* вчинка, дії якого мають перспективу продовження і наслідування.

Своєю чергою, логіка приймає завдання естетики і принципи етики та застосовує їх до мислення. Логіка — це самоконтрольоване мислення, спрямоване на зростання конкретної розумності (reasonableness). За підрозділи логіка має філософську граматику, критичну логіку і методевтику. Філософська граMATика є теоретичним поясненням та дослідженням природи знаків. Тут ми бачимо, що все самоконтрольоване мислення відбувається через знаки. Тож філософська граMATика вивчає природу фундаментальних феноменів мислення — знаків. Знаки мають потрібний склад, враховуючи знаковий носій (sign vehicle), об'єкт та інтерпретант (чи інтерпретувальна думка, що застосовує знак як відображення об'єкта). З огляду на досвід, описаний у феноменології, носій знаку є проявом категорії одиничності, об'єкт — проявом категорії подвійності, а інтерпретант — проявом потрібності.

Продовженням логіки є “критична логіка” — особлива філософська дисципліна, що вивчає типи доведень. Тут Пірс говорить про дедукцію, індукцію та абдукцію. Всі вони виражають самоконтрольованість приросту розумності у мисленні.

Нарешті, методевтика становить дисципліну, де знаходимо місце для Пірсової теорії істини та дослідження, а також його прагматичної максими. Методевтику зосереджено на застосуванні знаків та аргументів для створення звичок і форм вчинків, які спрямовано на досягнення логічності естетичного ідеалу і вияв твердих переконань, характер яких є поза сумнівом. Поява твердих переконань походить з бажання подолати сумніви, які заважають мисленню.

Досвід на цьому рівні описано приблизно так, що щоразу, коли феномен викликає сумнів у наших звичках, ми переглядаємо правило наших звичок і змінюємо свій досвід, встановлюючи нові звички. З огляду на зазначене, методевтика — це студія, зосереджена на вивченні спроможності до досліджуваного, або на зростанні змістів мислення в дії.

Остання частина філософії — метафізика, яка вивчає реальне. Якщо феноменологія вивчає необхідні якості нашого досвіду, а нормативні науки приписують нашу відповідь на них, то метафізика вивчає, чи є об'єкт нашого досвіду реальним. Пірс описує метафізику в підкреслено антионтологічних термінах. Передусім, поняття мають вагу не для “буття”, а для практичних наслідків; “ап'іорна метафізика” попередників Пірса не стосується досвіду, чи практики, і тому є переважно беззмістовною. Але метафізика як така не є зайвою філософською дисципліною, як вважали позитивісти. Якщо вона обережна і підпорядкована логіці, то може бути корисною. Тут Пірс розглядає, як категорії досвіду працюють у застосуванні до реальності, тож і описує їх як загальні поняття-властивості досвіду.

У зазначеній системі наук Пірс дає не тільки підстави для розуміння його “пізніх поглядів” на науку, досвід і семіотику. Перед нами лежить спроба філософа показати, в яких взаємовідношеннях перебувають різні частини його філософського доробку. В системі наук філософію подано як таку, що вивчає структуру, правила і завдання досвіду. На підставі цього вивчення природничі науки вже можуть застосовувати методи, які засновано на досвіді і пов'язаному із ним експериментальному підході. Однак перш ніж природничі науки можуть братися до роботи, філософія з'ясовує три основних питання до досвіду: (1) які категорії структурують досвід, (2) як досвід співвіднесено зі знаком і знаковою функцією та (3) як співвідносяться пасивне й активне начала в межах досвіду?

Розглянемо відповіді Пірса на ці питання. Перш за все слід вказати на те, що феноменологія і семіотика Пірса тісно пов'язані, хоч зазвичай пізніші інтерпретатори намагалися їх розглядати окремо. В основі філософських поглядів Пірса є така максима: мислення і досвід відбуваються за посередництва

знаків. Неможливо не погодитися із Дж. Земаном, який твердить: “Пірс дотримувався думки, що будь-яке мислення і, я сказав би, будь-який досвід, є завдяки знакам; тому його теорія знаків — це теорія досвіду, теорія свідомості” [567, с. 23]. Справді, феноменологію Пірса засновано на тезі, що знак є об’єктом “у світі” і справляє різного роду впливи на нас та на вчинки інших. Водночас, семіотику засновано на поділі всіх знаків на три основних роди — ікони, індекси та символи, які відповідають трьом вже згаданим феноменологічним категоріям. Справа в тому, що зв’язок феноменології та семіотики ґрунтується на переконанні, яке Пірс проніс через всі етапи своєї творчості: немає висхідного поділу наук на природничі та суспільно-гуманітарні. Феноменологічний погляд дозволяє дивитися на річ як на щось, що не прив’язано до категорій аппрегензії, а так і не пов’язано з жодною метафізичною категорією. В понятті аппрегензії від початку є метафізичні категорії картезіанського стибу, не викоренені Кантом в критичній філософії. Наслідком концепції аппрегензії є переконання в тому, що чуттєво-сприйняте завжди “фізичне”, а уявне — “інтелектуальне”. Пірс доводить у своїй феноменології, що позаметафізичні знакові відношення лежать в основі мислення і досвіду. Семіотика Пірса є способом показати, що і поняття досвіду, і поняття емпіричного взагалі, хоч традиційно і пов’язані в філософії з аппрегензією, але їх досить легко можна від неї відділити. Пірс наполягає на тому, що досвід не обов’язково пов’язано зі здатностями чуттєвого сприйняття. Натомість досвід слід описати в термінах знакових відношень, які відповідають його категоріальній структурі. Все говорить про те, що семіотика Пірса — це, використовуючи термін Дж. Рендсела, “семіотика досвіду”, а феноменологія Пірса — це феноменологія знаку [479, с. 160].

Вчення про категоріальну будову досвіду і вчення про знак дають відповіді на два перших питання. Однак в їхній єдності міститься також і відповідь на третє питання — питання про активність досвіду. Цей зв’язок феноменології і семіотики безпосередньо пов’язано із практичною філософією, її прагматикою. Вже на самому початку своєї філософської діяльності Ч.С. Пірс реанімує у своїй філософії давньогрецьке розуміння досвіду, а точніше той його аспект, що

стосується активності і налаштованості досвіду на взаємодію зі світом, на перевірку зовнішнього засобами досвіду. Для нього важливим було розуміння того, що поняття досвіду в Античності походило з ідеї навчання через спробу, намагання пережити щось у дії, у перевірці. Адже в досвіді як перевірці закладено думку і про питання, і про відповідь, а також про присутність третього члена — того, хто запитує і намагається відповісти, тобто одночасно є суб'єктом і об'єктом запитання-відповіді, чимось автономним і незалежним. З огляду на цей третій член, Пірс зауважував, що відповідно до того, як його тлумачили, всі філософи поділяються на два основних табори — на реалістів та ідеалістів. Довгий час в самому понятті досвіду бачили натяк на те, що об'єкти наших ідей пасивні і відокремлені від нас, так наче вони через вплив наших пізнавальних здатностей гублять можливість мати безпосереднє відображення в свідомості, а тому слід говорити про ідеї як змісти свідомості. Така позиція є ідеалістичною. Насправді, на думку Пірса, досвід не має необхідного зв'язку з поняттям чуттєво-сприйнятого [439, т. 1, с. 59]. Досвід з'являється там, де присутнє щось незалежне від ідей, але не обов'язково чуттєве: це може бути і міраж, і вигадка, і витвір мистецтва. Пірс беззастережно пристає до гурту реалістів, на користь яких висуває ряд аргументів, що походять з його семіотично-філософської позиції.

Цю позицію можна описати як продовження інтенції кантівської трансцендентальної логіки. Фактично, семіотика, феноменологія і прагматизм Пірса є систематичною реконструкцією та реактуалізацією трансцендентальної філософії. Тезу про те, що філософія Ч.С. Пірса є подальшим розвитком філософії Канта, висунув ще 1952 року Ю. фон Кемпскіс [387, с. 57]. Для Кемпскіса філософія Пірса є семіотичною трансформацією трансцендентальної філософії, вираженої в “обмеженні” кантівських настанов, які привели старого філософа до помилок, пов'язаних із “трансцендентальним синтезом аппрегензії” [387, с. 57]. Ця теза викликала жваву дискусію серед філософів. Так, К.-О. Апель висунув інше тлумачення всупереч Кемпскісу. Апель розглянув соціальний апріоризм Пірса як продовження кантівської концепції “трансцендентальної єдності апперцепції” і єдності предмета-свідомості у вигляді єдності послідовної

семіотичної репрезентації світу, яку досягаємо у безмежній комунікативній спільноті [259, т. 2, с. 211]. Однак проти апелівської інтерпретації Пірсової філософії як “інтерсуб’єктивного аналогу трансцендентальної єдності свідомості до Канта” виступив Г. Папе. Підтримуючи Кемпскіса, Папе писав: “Насправді, Пірс не намагався описати поєднувальну функцію суб’єкта в “інтерсуб’єктивний спосіб”. Тож він, і не тільки в цьому, був більш ортодоксальним кантіанцем, ніж Апель, адже той тримався індивідуального суб’єкта у формі семіотичного суб’єкта, який має в своєму розпорядженні феноменологічні очевидності саме там, де він пропонує семіотичний аналіз” [447, с. 100]. Цю ж позицію підтримав і К. Цайдлер [565, с. 33]. Визнаючи в цій дискусії ґрунтовність обох позицій, слід вказати на те, в чому мовчазно зійшлися обидві сторони: положення Кемпскіса про походження Пірсової семіотики з кантівської трансцендентальної філософії залишилися поза сумнівом.

Слід окремо зазначити, що Пірс не є неокантіанцем, який намагається знайти сурогат поєднувальної функції трансцендентального суб’єкта в “єдності культурної свідомості” Г. Когена, у “нормальній свідомості” В. Віндельбанда, чи в “необмеженому інтерсуб’єктивному консенсусі” К.О. Апеля. Пірс не був епігоном Канта, хоч і продовжив його справу. Філософія Пірса є самостійною спробою зрозуміти підстави розрізнення формальної і трансцендентальної логіки, закарбоване у концепціях поєднувальної та фундаційної функції трансцендентального суб’єкта апперцепції. З огляду на це, Пірса краще було би порівнювати з Фіхте, Шелінгом та, більшою мірою, з Гегелем. Для такого порівняння є два аргументи, які сформулювали і на яких погодилися сторони згаданої дискусії. По-перше, на користь порівняння Пірса з Гегелем говорить те, що теза про “необмежену комунікативну спільноту”, яку Апель вважає за “вершину” філософії Пірса, “уможливила трансцендентальну дедукцію об’єктивної значущості науки” [259, т. 1, с. 100]. По-друге, “вершину” філософії Пірса безпосередньо описують в термінах “логічної структури”, яку і Гегель визнавав за “вершину”. Той факт, що Пірс сам постійно наголошував на відмінності своєї позиції від гегелівської, не спростовує наше припущення. Так,

у “Принципах філософії” (1893) Ч.С. Пірс пише, що його принципи “мають мало зв’язку з гегелівськими” [449, т. 5, с. 122]. Однак, подивімося на те, як Пірс тлумачить реальність: вона “посутньо включає в себе ідею спільноти, яка не має визначених меж і володіє спроможністю до необмеженого зростання пізнання” [449, т. 5, с. 112]. На нашу думку, коректніше було би порівняти “спільноту” (community) Пірса не з апелівською “трансцендентальною єдністю апперцепції”, а з поняттям “спільноти” (Gemeinde) Гегеля, яка, своєю чергою, пов’язана з кантівськими словами про ноуменальну царину цілей. Саме в такий спосіб всі три філософи намагалися описати те, що у повсякденній мові ми називаємо “об’єктивною реальністю”. Звісно, повсякденний розум прямо стосується “об’єктивної реальності”, забуваючи про її проблематичність. Натомість філософія, особливо коли намагається проаналізувати досвід, чимало уваги приділяє саме цій проблематичності. З огляду на це, поняття “спільноти” Пірса та “спільноти” Гегеля є спробою описати прямий доступ до реальності. Тобто ці поняття формують “цільовий горизонт” та останню мету, з якими з необхідністю пов’язано наші вчинки. Ця “вершина” у спрямованості наших вчинків безпосередньо пов’язана з трансцендентальним синтезом апперцепції, про який Кант говорив, що “у відношенні до нього має перебувати кожне застосування розсудку, власне вся логіка і, відповідно, трансцендентальна філософія” [383, с. 134].

У просторі між полюсами трансцендентальної єдності апперцепції і діяльнісної перспективи Кант описує відмінність чуттєвості і розсудку, а також теоретичного і практичного розумів. Ідентичність цих відмінностей Кант до кінця не обґрунтував, обмеживши себе темними поняттями трансцендентального схематизму здатності уяви та рефлексивної здатності судження. Німецький ідеалізм продовжив спробу Канта поєднати метафізичну і трансцендентальну дедукцію, і саме тому Фіхте називав своє науковчення “прагматичною історією людського духа”, а Шелінг говорив про необхідність “трансцендентальної історії Я”, в якій нерозривний зв’язок Я з необхідно уявленим зовнішнім світом засновано на емпіричній свідомості, яка передує трансцендентальному минулому

Я. Однак найпоспідовніше цю історію описує Гегель, у якого вона стає історією абсолютного Духа. Цей розвиток абсолютного ідеалізму в методичному плані збігається з “вершиною” Пірсової семіотичної та логічно-дослідницької трансформації кантівської трансцендентальної філософії. Ця спільність походить з висхідного поєднання досвіду і діяльній перспективи: у Гегеля і Пірса чуттєвість і розум — фундаментальні поняття кантівської архітекtonіки — поєднано загальним поняттям “діяльній перспектива”. Гегель виводить діяльній перспективу як розум, що має потрібну самоексплікацію Бога, а Пірс мислить її як знакову репрезентацію, розглянуту в трьох категоріях досвіду.

Маючи на увазі зазначений висновок про амбівалентність зв’язку філософських ідей Пірса та трансцендентальної філософії Канта, ми можемо зрозуміти і Пірсове вчення про досвід у його зв’язку з теорією знаку. Пірс питає про умови, які уможливають знак вступати у відношення з предметом. Зокрема, він говорить про це, коли визначає “логіку... як науку про умови, які утримують символи, здатні бути у відношенні з предметом” [454, с. 104]. І тут, цілком у кантівському дусі, він ставить три основних питання про умови можливості досвіду взагалі, пов’язуючи їх із можливістю знакової репрезентації. Перше питання стосується того, що таке символ, тобто опосередкованим чином запитує про знакову класифікацію. Друге питання, по суті, є трансцендентально-логічним і стосується структури тих умов, які уможливають спроможність символів перебувати у відношенні з предметами. Нарешті, третє, трансцендентально-семіотичне питання стосується зв’язку між семіотичною, трансцендентально-логічною та логіко-дослідницькою проблематикою.

Відповіді на ці питання Пірс дав у статті “Про новий список категорій”. Тут він визначив зв’язок семіотичної і трансцендентально-логічної проблематики в термінах зв’язку знакової класифікації (ікона — індекс — символ) і трансцендентально-логічної структури пізнання (абдукція — дедукція — індукція). Він розглядав структуру пізнання у вигляді взаємовідношення трьох шаблів. На одному з них пізнання формально опосередковане самим собою. А на інших двох воно співвідноситься із феноменологічними

очевидностями, які Пірс називає іконічними якостями та індексними об'єктними зв'язками. Абдукція дає нам висхідні поняттєві репрезентації ікон; індукція є репрезентацією індексу; дедукція — репрезентацією символів, оскільки вона одночасно експлікує середнє поняття функції предиката і суб'єкта, і тому опосередковує інтенсію та екстенсію поняття. Формальна логіка позначає цю опосередкованість інтенсії і екстенсії як формально-логічний безвідносний предметний зв'язок поняття і орієнтується суто на дедукцію. У зв'язку із зазначеним, Пірс розкриває паралельність ікон і індексів з синтетичними способами висновування, тобто з абдукцією та індукцією. Разом вони становлять феноменологічну передумову предикації і набувають легітимності як трансцендентально-логічні умови можливості знакової репрезентації.

Якщо зазначене вище є справедливим, то у нас є всі підстави визнати, що Пірсова думка є семіотичним аналогом гегелівської поняттєво-логічної трансформації критики пізнання, чия “вершина” для Гегеля має потрійний висновок. Він, разом із суб'єктивністю, мислив природну мету та потрійне поняття Бога, опосередковуючи таким чином “абсолютним методом” зміст кантівської трансцендентальної філософії, аристотелівської субстанціональної метафізики і християнської релігії.

Однак аналогія між Пірсом і Гегелем має обмежений характер. Гегель і Пірс розходяться у розумінні тотожності та її необхідності. Гегель розглядав тотожність у термінах “тотожності тотожності і нетотожності” та “опосередкування безпосереднього і опосередкованого”. Натомість Пірс наполягав на нетотожності і безпосередності моменту, який генетично зумовлює процес знакового опосередкування. Безпосередність іконічних якостей та індексних об'єктних зв'язків не знімаються у символічній репрезентації. Категорії, визначені Пірсом як одиничність, подвійність та потрійність, не редукуються одна до одної, хоч потрійність і є основою, на якій у феномені визначаємо одиничність та подвійність. “Подвійність і одиничність засновано на троїстості, але вони не можуть бути редуковані до неї” [449, т. 5, с. 23]. Зрештою, постійні відмови Пірса від порівняння з Гегелем свідчать про розуміння своєї

відмінності передусім у тому, що для нього аналіз логіки не був формальним завданням. Для Пірса це була робота зі створення фундаменту метафізики — важливої філософської дисципліни в системі наук.

Важливо вказати також на те, що категорії досвіду становлять у Пірса основу для типології знаків. Карта Пірсових знаків має три класи, шістьдесят шість видів та 59,049 різновидів. Як уже зазначалося, класи представлено іконами, індексами та символами. Ікони — це знаки, що позначають об'єкти через їхню подібність чи відображення їхніх якостей та атрибутів. Індокси — це знаки, що позначають об'єкти “лише засобами реального зв'язку з ними” [449, т. 3, с. 130]. До того ж, індекс є “найвиразнішою рисою” позначуваного об'єкта [449, т. 8, с. 49]. Натомість символ — це гіпотеза, слово, аргумент, який залежить від конвенційного чи узвичаєного правила. Символ — це знак, “оскільки його застосовують та розуміють як такий” [449, т. 2, с. 112]. Він з необхідністю має прагматичне значення, а також те, що Пірс називає “інтелектуальним задумом” (intellectual purport). Разом же всі три класи знаків є класами репрезентацій, в яких працюють категорії досвіду.

Згаданий “інтелектуальний задум” символа є ключовим поняттям для виявлення зв'язку семіотики і прагматизму. Інтелектуальний задум символу — це те, що Пірс називає ще й прагматичною значущістю. Прагматична значущість символів відрізняється від “внутрішнього значення” ікон і індексів. Значущість символів полягає в тому, що їх з необхідністю пов'язано з ціллю [449, т. 8, с. 69]. Символи, завдяки своїй прагматичній значущості, радикально відрізняються від перших двох типів знаків: символ має вплив на вірування інтерпретатора, на його поведінку, на зв'язок особистого досвіду із досвідом і поведінкою групи. Враховуючи це, Пірс формулює прагматичну максиму: “Інтелектуальна значущість будь-якого символа полягає у сумі всіх загальних способів раціональної дії, яка, за будь-яких умов та бажань, забезпечуватиме прийнятність символа” [449, т. 5, с. 221]. Це визначення засновано на ототожненні символа і поняття. Пірс щодо цього пояснює прагматичну максиму ще й так: “Поняття (conception), тобто раціональна мета слова або іншого виразу, полягає виключно

в його мислимому впливі на життєву поведінку; й оскільки, очевидно, ніщо з того, що не буде результатом експерименту, не здатне впливати на життєву поведінку, якщо ми зможемо точно визначити всі мислимі експериментальні феномени, котрі передбачено схваленням чи запереченням цього поняття, ми отримуємо повне і остаточне визначення поняття, і в ньому не буде абсолютно нічого...” [449, т. 5, с. 229]. Із зазначеного випливає, що символ-поняття є основою раціональної дії і саме завдяки йому інтерпретатор може змінювати свою поведінку, базуючись на досвіді іншого інтерпретатора.

Зміна поведінки, як результат роботи символу, безпосередньо пов’язана ще з однією Пірсовою інновацією. Засновник прагматичної філософії, щоб описати зміну поведінки, запроваджує у семіотику поняття “інтерпретант”. У класифікації Пірса є три типи інтерпретантів:

- 1) “безпосередній” інтерпретант, тобто придатність знака для розуміння його у певний спосіб, або ще сугестивність знаку;
- 2) “динамічний” інтерпретант — безпосередній вплив знака на окрему дію інтерпретатора;
- 3) “фінальний” інтерпретант — вплив, який зрештою буде визнано правильною інтерпретацією знакової сугестії.

Зрештою, спільним для всіх типів інтерпретанта є вплив, який засвідчуємо у зміні поведінки інтерпретатора.

Інтерпретант, як зазначалося, є терміном, який Пірс застосовує суто в межах семіотики. У філософії ж поза її семіотичним виміром, Пірс говорить про досвід-запит, тобто такий досвід, сутність якого полягає в змінності заради істинної інтерпретації. Тут семіотика виявляється лише одним з шаблів підготовки нової теорії експеримента і встановлення прагматичного емпіризму. Цей емпіризм у Пірса набуває вигляду “процесу індукції”. За Пірсом, цей процес відбувається в три етапи: (1) висунення гіпотези, тобто теорії без експериментальної перевірки на істинність; (2) застосування гіпотези з метою виведення її логічних та практичних наслідків; та (3) перевірка висхідної теорії відповідно до можливості застосування її у майбутньому досвіді. Ці етапи

встановлено так, щоб істинна теорія мала змогу передбачати і контролювати істинність своїх результатів. Оскільки перший етап, з огляду на його неперевіреність, позірний і ризикований, теорії не тільки потребують перевірки, але й перебувають у конкуренції між собою. Теорія, яка доводить що вона краще передбачає і контролює світ, ніж інші теорії, ближча до істини.

У наведених міркуваннях перед нами постає ще один аспект прагматичної максими як вираз прагматичної теорії досвіду. Пірс виражає його такими словами: "...ми маємо зважати на наслідки наших понять для того, аби правильно розуміти їх" [449, т. 3, с. 3]. Перед нами — твердження про зв'язок між розумінням поняття і знанням того, що слід очікувати від цього поняття залежно від того, істинне воно чи хибне. У статті "Як зробити ясними наші ідеї" Пірс пояснює прагматичну максиму так: "Ми сприймаємо об'єкт нашого поняття залежно від тих впливів, які можуть мати відчутні практичні наслідки. Тоді наше поняття цих [наслідків] є цілісністю нашого поняття про об'єкт... Знати значення виразу значить знати його практичний вплив — вплив, прямий чи опосередкований, на нашу чуттєвість" [456, т. 3, с. 266]. До того ж, впливи і наслідки, на яких наголошує Пірс, насправді є і такими, що можуть статися, а не тільки такими, що стаються. Фактично, прагматизм розуміє досвід як постійну роботу інтерпретації змісту символів-понять не тільки у вимірі відношень між знаками, між знаком і об'єктом, який репрезентує той знак, але й — першою чергою — у вимірі взаємозв'язку між знаком і інтерпретатором.

У плинні інтерпретацій досвід націлено на *правильність*, тобто на забезпечення зв'язку і відповідності задуму та його наслідків у практиці інтерпретатора. На правильну інтерпретацію інтерпретатор буде здатен лише за умов, коли він може вибрати об'єкти, яких стосується символ-поняття (тобто знає денотацію терміна), дати визначення термінові (тобто знає конотацію терміна) та знати, що станеться, якщо припущення щодо задуму поняття є істинним. Звідси і висновок, який був таким важливим для всього прагматичного напрямку: дефініція терміна, чи визначення поняття, більше не є головним завданням філософів, дефініцію більше не можна вважати за найвищий модус

чистого розуміння [439, т. 5, с. 4]. Сутність поняття полягає не у його дефініції, не у визначенні його змісту, а в прагматичному проясненні його змісту-значущості.

З огляду на зазначене вище, приходимо до висновку, що прагматична максима є приписом перевіряти наслідки понять і тверджень, чинних і для системи наук, і для повсякденного досвіду. Крім того, активність досвіду, постійний процес інтерпретацій знаків і порівняння їхнього значення з їхніми наслідками влаштовано так, що з необхідністю спрямовано на істину. Ми вже розглядали те, що сам знак у його символній формі з необхідністю є цілеспрямувальною силою. Мета, про яку йдеться у Пірса, полягає у встановленні істинності наших міркувань. Ця спрямованість до мети є досвідом-запитом, своєрідним регіоном досвіду, визначальною характеристикою якого є активність і налаштованість на перевірку .

Регіон досвіду-запиту Пірс описує за допомогою двох допоміжних понять: вірування (belief) та обмірковування (deliberation). Ці терміни описують перевірку поняття на істинність його прагматичного задуму. Вже йшлося про те, що прагматична філософія не збігається з логікою. Тому й істинність тут має не логічний характер. Ця істинність також не є і метафізичним поняттям. Пірс погоджується з кантівським міркуваннями, що ми не маємо справи з речами самими по собі і з істиною як метафізичною сутністю. Пірс наполягає на тому, що в досвіді ми маємо справу із сумнівами та віруваннями [449, т. 5, с.233]. Таким чином, істинність стосується наших очікувань щодо наслідків поняття чи твердження. Істина збігається з досвідом, а не трансцендує його [449, т. 1, с. 200]. Для нього “істинне положення є положенням, вірування в яке ніколи б не привело до... розчарування” [449, т. 5, с. 244]. Піддати щось розглядові в досвіді-запиті означає дослідити це щось і з’ясувати, що досліджене не містить хибних досвідів. Таким чином, істинність стосується вірування, яке перевіряють в обмірковуванні.

У зв’язку із викладеним, стає очевидним, що inquiry — це боротьба з нашими сумнівами для досягнення сталого і незмінного вірування. Процес

досвіду, як його розуміє Пірс, можна змалювати так. На початку дослідник має набір встановлених вірувань, щодо яких він не має сумніву. Однак “дивний досвід”, тобто практика, яка свідчить про недостатність сталих вірувань, примушує переглянути безсумнівні переконання. Пірс часто говорить, що досвід вчить нас через “зазвичай жорстокі, практичні жарти” [449, т. 5, с. 21]. Коли чинний досвід конфліктує з попередніми віруваннями дослідника, з’являється ситуація сумніву. В цій ситуації досвід-запит стає засобом отримання нового вірування на підставі подоланого сумніву. Тому шлях досліджу-запиту — це рух від усталеного вірування до здивування, потім — до сумніву, потім — до власне запиту-inquiry і обмірковування, внаслідок чого ми формуємо нове стале вірування. Оскільки філософія встановлює правильність цього процесу, Пірс визначає її як формальну науку досвіду-запиту. Після огляду основних положень філософії Ч.С. Пірса в цілому, можна з упевненістю говорити про три сфери, до яких дотичний досвід. Ці сфери Пірс подеколи називав трьома “всесвітами досвіду” — всесвіт ідей, всесвіт грубої реальності речей і фактів та всесвіт спроможності встановлювати взаємодію між речами й ідеями. Загалом же, досвід — це спроможність встановлювати взаємовідношення між речами та ідеями.

Маючи на увазі таке розуміння досвіду, стає очевидно, що Пірс продовжує епістемологічну кантівську лінію в історії досвіду, хоч і значно її змінює, зближує з гегелівськими інтенціями. Пірс сприймає науку за “трансцендентальний факт” своєї філософії, хоча значно переробляє розуміння науки. Наука — спосіб побутування досвіду, яке править за взірць для філософії. Пірс питає про те, чому може навчитися філософія у науки. Тому і епістемологія тут похідна від наявних наук, а не є теорією приписів для наукового пізнання, як у неокантіанців.

Настанова навчатися, тобто утримувати власну відкритість, стає у Пірса моделлю опису досвіду. Ця відкритість знайшла своє підкріплення в розширеному тлумаченні поняття об’єкта. Пірс показує, що коли відбувається зустріч суб’єкта із реальністю поза її чуттєво-сприйманою визначеністю, все ще йдеться про досвід. Досвід з’являється там, де є щось незалежне від ідей, але не

обов'язково чуттєве: це може бути і міраж, і віртуальна реальність, і марення, і фантазія. Креативність досвіду однаковою мірою працює з об'єктами, репрезентованими і піддослідною істотою природничих наук, і символом художнього твору.

У Пірса все пізнання відбувається засобами знаків; когнітивний процес — це семіотичний процес, який є сферою життя людини, цариною її досвіду. Таким чином, попри усвідомлену та декларовану належність прагматичної філософії до реалізму, перед нами постає своєрідний семіотичний ідеалізм. Тут усе, що має зміст і з чим ми можемо контактувати, є “знаками-думками” (thought-signs), які обумовлюють інші знаки і так без завершення. Зміст тут покладено не в ідеях, а в знаках. Цим вчення Пірса відрізняється не тільки від вчень реалістів, але й від традиційного ідеалізму. Воно також відрізняється від емпіризму, оскільки у такій картині немає місця для будь-чого, що можна було б назвати суцільно “емпірично даним”. Досвід, яким би простим він не був, завжди є знаком, значення якого залежить від того семіотичного процесу, в якому він перебуває. Ми, наприклад, не можемо мати досвід чогось як просто чорного: адже чорний колір пов'язано з річчю, а це пов'язування — складний семіотичний акт в рамках складного семіотичного тла. Ми довідуємося про реальність тільки завдяки знакам.

Завдяки своєму дивному поєднанню реалістичних та ідеалістичних тез, Пірс виправдовує одну з основних тез прагматизму: філософія свідчить не про фундаментальність мислення. Антифундаменталізм прагматичної філософії сьогодні є визначальною рисою цього типу філософування. У Пірса антифундаменталізм конкретизується у вченні про те, що реальність, яку становлять і засвідчують собою знаки, по-перше, має соціальну природу та, по-друге, зорієнтована на майбутнє. Реальність — це ідеальний остаточний результат інформування та розумування, і його можна досягти в межах певної спільноти дослідників. Пірс висновує, що реальність “суттєво містить в собі поняття безмежної СПІЛЬНОТИ (так в оригіналі — М.М.), здатної до невизначеного приросту знань” [455, т. 1, с. 20 (1:52)]. Тож суперечності між

реалізмом і обмеженим ідеалізмом Пірс долає твердженням про те, що ці суперечності зумовлені самим станом справ. Зрозуміти цей стан справ можна тільки завдяки сумлінному вивченню логіки відношень та соціальної природи мислення. Таким чином, Пірс поступово від кантівської постановки питань пересунувся в межі, передбачені радше гегелівським тлумаченням досвіду. Від зосередження на сфері знакових процесів Пірс переходить до фокусування на системних питаннях філософії науки і семіотичного характеру феноменів, а також прагматизму. Однак прагматичні теорії “гадки у довгій перспективі” та “консенсусу істини і реальності” безпосередньо пов’язані з семіотичними положеннями раннього періоду та їхньою антифундаменталістичною та антиметафізичною настановою.

2.3.2. Концепція досвіду у філософії Д’юї. Розкриття активності та принципової інтерсуб’єктивності досвіду в філософії Пірса стала провідною ідеєю прагматичного руху. Виправданість цього твердження стає особливо помітною, якщо подивитися на топографію досвіду в філософії Д’юї. Наголос на активності досвіду і його інтерсуб’єктивному характері було переосмислено та наново обґрунтовано в системі інструменталізму Дж. Д’юї, в рамках якого було виражено концепцію активного, єдиного та інструментального досвіду.

Д’юї побудував свою філософську позицію на критиці і реінтерпретації філософій Ч.С. Пірса і В. Джеймса. Від Пірса було взято уявлення про теорію досвіду як таку, що описує умови можливості мисленнєвих процесів та пов’язування змістів мислення із подіями в “реальності”. Завдяки Джеймсові, Д’юї перейнявся думкою про те, що жодного положення у філософії не має бути, якщо воно не перевірялося на досвіді. Ідеї Пірса і Джеймса стали поштовхом для Д’юї у виведенні інструменталістичної теорії досвіду, яка водночас становила дескрипцію регіону інструментального досвіду.

Для Д’юї досвід був ключовим поняттям, спрямованим на боротьбу з логічним позитивізмом. Фундамент своєї прагматичної філософії і критику логічного позитивізму Д’юї спирав на концепцію активного досвіду. Він вважав,

що досвід — це ключове філософське поняття, в якому ми досягаємо до такого стану справ, де епістемологія ще не працює. Епістемологія не є засадничою філософською дисципліною, вона не придатна для того, щоб бути основою для розуміння людини. До того ж, вона не може давати методологічні приписи іншим наукам. Досвід примушує нас вивчати не когнітивні акти і їхнє лінгвістичне оформлення, а те, що до них відбувається і їх зумовлює. Д'юї доводить, що вивчати пізнання і знання — значить вивчати дослід-inquiry, пам'ятаючи, що це лише одна з людських здатностей, яка, щоправда, унікальна і специфічна саме для людини. Вивчення досвіду відкриває нам не тільки природу знання, але й те, як нам у філософському мисленні підстав формулювати завдання дослідження та як правильно запитувати. Крім того, вивчення досвіду показує фундаментальний зв'язок питання про людину із питанням про зв'язок між людьми, про суспільство, та про зв'язок людини з природою. Тобто Д'юї бачить досвід як початок знання, що також має статус і його останнього арбітру [309, с. 112]. Далі ми детальніше розглянемо концепцію досвіду та її інструменталістичні висновки у філософії Д'юї, яку сам філософ називав “емпіричним натуралізмом, натуралістичним емпіризмом чи... натуралістичним гуманізмом” [307, с. 1a], а також те, яким чином концепція досвіду сформувала соціальну філософію Д'юї і пізніших прагматиків.

Однією з засадних концепцій, що було покладено в основу інструменталістично-прагматичної філософії, була нова концепція досвіду. У Д'юї ця концепція долає межі, які встановив для досвіду Кант. У визначенні своєї концепції Д'юї скоріше мислить у речіщі Гегеля, інтерпретуючи досвід як певну неподільну тривалу взаємодію між людиною, спільнотою людей і їхнім природним середовищем. Досвід включає в себе не тільки мислення, але й здатність відчувати, діяти, поводитися тощо. Досвід — це, радше, “органічний діалог” живих людських істот та їхнього природного і штучного середовища. Людина на первинному рівні пов'язана із середовищем, в якому перебуває і органічно з ним споріднена. Людина в своїй життєдіяльності змінює реальність,

а реальність — людей. Тому досвід — це більше, ніж просто відчуття, спостереження чи споглядання. Він включає в себе і активні, і пасивні начала.

За Д'юї, досвід складається з мислення, відчуття, діяльності, переживання зовнішнього впливу, подолання проблем, праці — будь-якого акту взаємодії зі світом. При цьому досвід поділено на чотири взаємодотичні виміри: вимір реального, феноменального, мисленневого та буттєвого. В цих вимірах досвід проявляє себе у вигляді “сумнівів, дослідження та висування гіпотез”, що як спроможності належать до “тваринного організму, який почасти належить природі”, а почасти — людині [307, с. 66]. Досвід створює інструмент, з допомогою якого переводить “заплутаність, незрозумілість та проблематичність на просвітлення, визначеність та послідовність”, тобто інтелект [307, с. 67].

Саме тому, що досвід витворює інтелект, досвід і інтелект не є тотожними. Досвід щодо інтелекту — первинний. Д'юї наполягає, що “речі в їхній безпосередності невідомі та не можуть бути відомі, і не тому, що вони далекі чи неприступні для чуттєвості та ідей, а тому, що знання не має жодного відношення до них. Адже знання — це пам'ятка (memorandum) про умови їхньої появи, що пов'язані, передусім, з наслідками, співіснуваннями, відношеннями. Безпосередньо на речі можна вказати словами, але не описати їх чи визначити” [307, с. 86]. Досвід фундаментально пов'язано із реальністю, і цей зв'язок є ще до знання і дискурсивних спроможностей інтелекту та мови.

Для Д'юї люди — це природні організми, які у взаємодії з середовищем розвинулися і здобули розум, інтелект. Інтелект — не природжена, а набута якість людського роду, це — здатність формулювати питання, міркувати, розв'язувати проблеми та адаптуватися до середовища. З огляду на це, процес еволюції виглядає як процес подолання нестабільності досвіду в момент його проблематичності. Людський досвід на виклики дійсності відповідає створенням поняттєвих рамок (conceptual frameworks) та мисленневих інструментів для створення сталіших та передбачуваніших ситуацій. Саме тому Д'юї має підстави вважати, що інтелект людини є інструментом для адаптації, зміни та уточнення

способу взаємодії з реальністю. Фактично, йдеться про те, що інтелект спрямовано на поліпшення якості досвіду.

Д'юї описує еволюцію інтелекту так. “У разі найпростіших потреб простих середовищ, практично достатньо наявних органічних структур для правильної участі; як наслідок відбувається інстинктивна дія... Однак органічну підготовку недостатньо застосувати до різних ситуацій через розмаїття їх факторів та далекосяжність наслідків. Ефективна участь тут залежить від застосування екстраорганічних умов, що доповнюють структурні агенти, а саме: від знарядь та інших осіб, завдяки мові в її усній та письмовій формі” [307, с. 347]. Досвід накопичує інтелект по краплині, по думці, по винаходу і зберігає це у вигляді спільноти людей. Тут якраз і проявляється те, що постання інтелекту і спільноти людей відбувається одночасно, в одному еволюційному процесі поліпшення організму.

В еволюції інтелекту і спільноти важливим фактором є виникнення знакового світу, про який вже писав Пірс. Для Д'юї символічні операції та відношення мають також велике значення, хоча його позиція далека від семіотики чи уваги до категорій Пірсової фанерології. Д'юї аналізує роль знаків у досвіді в межах загального прагматичного підходу. Зокрема, в “Досвіді і природі” Д'юї висуває свою теорію знаку. Знак є тим засобом і маркером, за яким ми можемо прослідкувати еволюцію інтелекту і суспільства. Першим етапом в цьому процесі є етап символу. Так, Д'юї розглядає явище символізму і відзначає його “надзвичайно велику роль для людського досвіду... Адже особливістю символізму є саме те, що річ, яку пізніше в рефлексії називаємо символом, є не символ, а безпосередній носій (*direct vehicle*), конкретне втілення, життєва інкарнація” [307, с. 82]. Символи — це найдавніші знаки, які з'явилися в ті етапи еволюції інтелекту, коли соціум ще тільки зароджувався, а інтелект не мав зв'язності, оскільки його розривали “емоційні сплески”. Саме емоційна складова та безпосередність зв'язку з реальністю природи в символах дозволяє Д'юї називати їх “не інтелектуальними знаками, а концентрованими сурогатами (*substitutes*) справжніх речей та подій... [Тут] значення ще інтелектуально

непрояснені і придушені, однак водночас піднесені та концентровані” [307, с. 82].

Знаки не обмежуються символною стадією. Природа створює такі умови для людини, пояснює Д'юї, що нам потрібно “дисциплінувати” свій досвід, а також поважати та зважати на перебіг подій, що “призводить до підкорення думки поступальному порядку простору і часу” [307, с. 121]. Знаки стають первинною технологією, найліпшим інструментом досвіду в утриманні інтелекту. Тут речі стають об'єктами в сенсі передбачуваних знаків. Знаки є передумовою можливості дослідницької роботи, висунення запитань і знайдення відповідей. Знаки уможливають науки, тобто способи послідовних досліджень, що найліпше та найефективніше ведуть до розв'язання поставлених завдань (наприклад до адаптації досвіду чи ситуації для досягнення повної чи найможливішої гармонії між ними). Тому після символу слід говорити про етап інтелектуального знаку, який стає важливою передумовою і засобом науки. “Інтелектуальний знак позначає те, що річ не береться безпосередньо, а посилається на щось, що може бути її наслідком. Інтелектуальними значеннями можна оперувати, бавитися або цінувати їх, але властивістю інтелектуального значення є інструментальність” [307, с. 128]. На цій стадії інтелект починає оперувати об'єктами, що за своєю природою є знаковими, пов'язаними з референцією на інші знаки-об'єкти. Принцип побудови таких об'єктів полягає в їхній застосовності й придатності для передбачення наслідків їхнього застосування.

Етапи знакової еволюції стосуються не тільки поставання інтелекту, а й виникнення суспільства. Знаки в обидва етапи їхнього розвитку забезпечують комунікацію. Комунікація є передумовою суспільства. Водночас вона уможливорює у вимірі людства тяглість та протяжність досвіду в часі, а не окремого людського організму. Завдяки комунікації, досвід може піддати “всі природні події перегляду та ревізії; їх слід реадаптувати для того, щоб вони відповідали вимогам спілкування — байдуже, чи то публічній дискусії, чи попередньому дискурсивному мисленню” [307, с. 166]. Саме завдяки

комунікації, досвід якісно змінюється, стає досвідом людства як такого, де “події перетворюються на об’єкти, тобто речі зі значенням” [307, с. 166]. У комунікації речі здобувають значення і значущість одночасно, стаючи застосовними в науці, поведінці спільнот і окремих індивідів. “Там, де є комунікація, речі здобувають значення..., яке набагато ефективніше в управлінні, постійніше та зручніше, ніж події в первинному стані” [307, с. 167]. Отже, комунікація і у мовній формі, і у формі мислення виявляється саме тим чинником досвіду, який закриває “розрив між існуванням та сутністю” [307, с. 167]. Пізніше, в “Пошуку достовірності”, Д’юї називає винайдення знаку “найвизначнішою подією в історії людини” [310, с. 121]. Знаки забезпечують діяльність інтелекта і суспільства, а також еволюцію суспільств і науки.

Тут слід зазначити, що хоча здобуття інтелекту та побудова суспільства важливі події в історії досвіду, не слід забувати, що досвід як такий передуює мисленню, зокрема як акт-сфера взаємодії з природою. Досвід описує людську ситуацію як таку, що нерозривно пов’язана із природним середовищем. Така початкова позиція Д’юї дозволяла йому називати себе “натуралістичним гуманістом” і “радикальним емпіриком”. Це значить, що він відмовлявся визнавати поділ на нелюдську та людську природу чи справу. Люди — не “душі”, а “організми”, вони перебувають у природі і не можуть вийти за її межі. За Д’юї, люди — це організми в природі, частина природи. Природу ж він визначає як плин речей і станів, що постійно змінюються різним та хаотичним темпом.

Натуралістично-матеріалістичний підхід до досвіду впливає також і на розуміння того, що таке річ чи, за Д’юї, що таке “природна річ”. Природна річ — це історія природи в певному місці, процес збігу та розбіжності багатьох природних умов, їх гармонія і конфлікт. Єдність речі — функціональна єдність, зібрання розмаїття енергій та рушіїв. Річ є результатом взаємодії з іншими речами в рамках природи. Тож і природу слід розглядати як сферу, де відбувається взаємодія трьох типів:

1) *фізико-хімічні взаємодії*: молекулярні та суто хімічні взаємодії, чинні і для живих і неживих речей;

2) *психофізичні взаємодії*: процеси між живими істотами та живими істотами і неживими речами поза ними;

3) *досвід*: взаємодії, що включають значення, які є результатом специфічно людських взаємин і дій щодо природи.

В останній сфері природи досвід спирається на попередні два типи взаємодій, але йде далі. Саме тому досвід людини є найвищим досягненням природи, а отже він є не іншим природи, а її “передосновою” (foreground).

У простому досвіді ми маємо за об’єкт не досвід (для цього потрібне інтелектуальне зусилля), а “просто природу — камені, рослини, тварини, хвороби, здоров’я, температуру, електрику тощо. Досвідом є речі, які взаємодіють певним чином; вони — це те, що переживаємо в досвіді” [307, с. 4а]. Тож у первинному своєму вимірі досвід є місцем зв’язку людського організму, інших організмів та природних речей. Досвід укорінено в природі, і навпаки. Тому першим розумінням цього первинного зв’язку є факт наявності природничих наук. “Саме існування науки є доказом того, що досвід як такий є подією проникнення в природу і поширення себе в ній без меж... У разі природничих наук ми сприймаємо досвід як початок, як метод для взаємодії з наукою та як мету, в якій природа розкриває те, чим вона є” [307, с. 1]. Досвід пов’язано не тільки з природою, але й з наукою. “Справа в тому, — пише Д’юї, — що все, що ми позначаємо словом “досвід” настільки адекватно втілено в наукових процедурах та їх справах (subject-matter), що сказати “досвід” — значить лише продублювати загальне поняття” [307, с. 2]. Разом наука, природа і досвід створюють агломерат спроможностей, які можна назвати загальним поняттям досвіду взагалі.

Однак попри цю тотожність, досвід має первинність щодо і науки, і природи. Це пояснюється тим, що досвід є упорядковувальною здатністю. Ця здатність водночас є і проваджує організацію в події та речі світу. З одного боку, самі події мають “організовану” структуру [307, с. 255], а з іншого — досвід є

діяльністю людини з класифікації змістів відповідно до закладеної в події і речі організації. Останню діяльність пов'язано з баченням якостей речей і подій та із перед-баченням їхніх впливів, наслідків їхніх дій. “Сказати, що знання — це класифікація, — значить стверджувати, що властивість чи характер додано та накладено на наявність та існування... Такі властивості, характеристики, особливості, сорти, універсалії та подібності належать всесвітові значення” [307, с. 330]. Досвід, перебуваючи в природі, поширює підстави взаємодії з природою тим, що створює змісти, які вже не належать природі і потребують знаків, інтелекту та спільноти людей.

З'ясувавши тотожність досвіду, природи та науки і поклавши їх в основу своєї філософської позиції, Д'юї мав на меті знайти таку позицію, яка б дозволила йому подолати метафізику в усіх її проявах: від вчення Аристотеля до позиції логічних атомістів. Головна помилка філософів–метафізиків полягала в тому, що вони визнавали розрив цілого на об'єкт і суб'єкт за основну характеристику фундаменту, з якого можна починати послідовне і розважливе мислення. Цей висхідний дуалізм редукує наявний “природний стан справ” і приводить до утвердження двох уявлень: до уявлення про людину як духовну річ, а також до уявлення про те, що все інше — це річ матеріальна. Метафізика приводить до того, що “замість розслідування та описання засадничих властивостей реальності (*generic traits of existence*), філософія перетворюється на намагання примирити та поєднати дві окремі царини буття” [307, с. 54]. Це похибка, породжена вірою в сталі та незмінні метафізичні реальності чи “субстанції”. За Д'юї, нічого незмінного і сталого в природі/досвіді немає. Люди і середовище змінюються постійно. З огляду на це, досвід — це постійно змінна контекстуальність людської діяльності щодо одне одного та щодо середовища. Рефлексія і мислення, які правлять для метафізиків за “трансцендентальний факт”, — лише мала частка досвіду. Під покровом поділу світу на окремі речі, на їхні класи, ховається континуум — унітарний досвід чуттєвості, володіння, страждання, переживання і діяння. Нашу здатність дискурсивного мислення засновано на чуттєво даній єдності зі світом. Знання лише позірно розриває світ

на об'єкти та суб'єкти. Індивід безпосередньо “естетично” сполучений з іншим індивідом і світом. Тотальність пережитого досвіду, неподільне ціле, можна розкласти на суму певних окремих досвідів чи ситуацій. Ці окремі ситуації вирізняємо, оскільки їх утворено навколо певних якостей, що передують ситуаціям. Ці якості не прості відчуття. Вони є властивостями ситуацій, що включають природні події, людські справи та відчуття індивіда. Ці якості можуть бути проблематичними, задовільними, дивними, сталими, неочікуваними тощо. Якість кожної з ситуацій наявна, а не відчута чи знана. Якість постає, коли хтось занурюється в ситуацію. Якість ситуації — це спосіб, в який ситуація складається чи не складається. Естетична ситуація є досвідом безпосереднього і приємного характеру. Проблематичний досвід потребує напруження думки, дослідницької роботи, і є досвідом неповноти, невпорядкованості і проблемності.

Тож філософія має відкинути метафізику, її спосіб аналізу і звернутися суто в царину досвіду. Фактично, Д'юї повторює висновок трансцендентальної філософії: філософія має стати досвідом досвіду, самоаналізом та метатеорією досвіду. “Філософія... — це загальна теорія критицизму. Її найвища цінність для життєвого досвіду полягає в тому, що вона постійно створює інструменти для критицизму тих цінностей..., які ми зустрічаємо в усіх аспектах досвіду” [307, с. IX].

Відмову від метафізики в межах прагматичного підходу ми бачимо вже у Пірса, а ще виразніше — у Джеймса. Заперечення метафізики приводило прагматиків до тлумачення досвіду в розумінні активної діяльності з відкриття світу та взаємодії з ним. З огляду на це, інтелект, що є конструктором досвіду, постає як тяглий, нескінченний експеримент, який намагається розв'язати проблематичні досвіди, тобто ситуації невідповідності і розірваності елементів досвіду. Конфлікти досвіду виявляються необхідними для досягнення і життя інтелекту. Конфлікт — джерело розумного життя. В напруженні між можливою узгодженістю досвіду і наявним конфліктом, досвід покладається на здатність до досвіду-запиту, який є джерелом інтелекту і його основним типом діяльності з упорядкування світу. Інтелект — один з інструментів виправлення досвіду і його

ситуації. Досвід стає задовільним, коли ситуація змінюється на краще, тобто коли завдяки діям людини досвід набуває характеристики єдності, порядку та завершеності — речі тут поєднано краще, ніж у попередніх станах.

Порядок — бажаний стан досвіду. Однак зазвичай ми маємо досвід проблем, коли щось не спрацьовує, щось суперечить нашим задумам та інтересам, і нарешті, коли умови діють проти нас. Конфліктна ситуація може відбуватися:

- 1) між зовнішніми речами;
- 2) в межах нас (незбіг наших очікувань та інтересів, моральних приписів тощо);
- 3) між нашим внутрішнім станом і зовнішнім.

Такий досвід веде до напруження мислення у пошуку розв'язання проблем, до створення науки, яка спирається на два правила:

- 1) правило емпіричного методу, яке потребує набрати достатню кількість випадків, щоб прийняти правильне рішення;
- 2) правило експериментального методу, яке вимагає “створення випадків”, що становитимуть фундамент для правильних рішень [310, с. 154].

За умови дотримання цих правил науковий прогрес буде неперервним та продуктивним, вважає Д'юї [310, с. 154]. Цей прогрес засновано на дотриманні зазначених правил в актах, коли спочатку ми намагаємося зрозуміти причини проблем, потім шукаємо засіб подолання перешкод подумки, нарешті, ці міркування порівнюємо з реальною ситуацією і передбачаємо події. Ми обираємо той спосіб дій, який приведе у певній ситуації до найкращих для нас наслідків. Сперше ми подумки, а потім на ділі реалізуємо план. І тут критерій вірності задуму виявляє свою очевидну значущість: наш план був правильний, якщо наслідки було передбачено вірно. У підготовці плану розв'язання ми застосовуємо вже набутий досвід і нові ідеї, які слід перевірити в дії. Такий шлях дій працює в усіх аспектах людської життєдіяльності. Отже, згідно з Д'юї, проблеми — це можливості для мислення, яке присутньо є розв'язанням проблем, основним завданням інтелекту, що, своєю чергою, є набутою спроможністю

досвіду в еволюції взаємин природи і людини. Рефлексія, міркування, судження та висновування — все це частини процесу, посталого з повторення і обрання найкращих способів взаємодії людей з природою.

Теза про цілісність досвіду стосується не тільки самого досвіду, природи та індивіда, але й спільноти. Вже говорилося, що досвід як ціле включає в себе все пережите, самого суб'єкта досвіду та спосіб, яким досвід стосується своїх об'єктів. Однак фактом є те, що індивідуальний досвід різниться від індивіда до індивіда. Кожен діє та відчуває по-різному, у кожного свій кут зору, своя неповторна перспектива. До того ж, немає сталих категорій розсудку та сталих форм чуттєвості. Досвід завжди є індивідуальним процесом. З іншого боку, досвіди різних індивідів сполучаються і перетинаються. В точці перетину у них чимало спільного. Це спільне становить основу культури і суспільства. Тож із визначення досвіду як тяглої взаємодії з середовищем, ми маємо як індивідуальні наслідки, так і суспільні.

Аналіз досвіду показує, що “немає такої речі”, як чиста чи ізольована індивідуальність. Для Д'юї людина — це складна суміш спільних властивостей, звичок та індивідуальних особистих підходів. Людська істота — це перетин багатьох факторів, де у досвіді індивідуальність є особистим краєм, який має і спільнотний полюс. Важко визначити, де завершується особа, починається природа та тягнеться спільнота. Справді, в людині чимало того, що ми називаємо своїм: “мої звички”, “моя мова” тощо. Але насправді суспільне та індивідуальне не мають чіткого розмежування. Прагматичний аналіз виявляє, що індивід значною мірою навчається “моїм звичкам”, які ґрунтуються в суспільних практиках, а “своя мова” переважно походить з правил і ролей у комунікації. Справді моїм є лише те, що індивід витворив у ставленні до світу — “мій індивідуальний досвід”. Але цей досвід “мій” настільки, наскільки я включений до нього. “Моє” — це функція ситуації. Навіть інтелект — це навчена поведінка, а не вроджена спроможність людини. Думки є “моїми”, оскільки індивід відіграв певну роль у їх виведенні, але не тому, що він є їх єдиним творцем. Тож

насправді, досвід як такий особистою справою не є. Досвід може бути й індивідуальним, і суспільним.

Те, що досвід одночасно може бути і окремим, і родовим говорить, що сам критерій поділу стосується визначальної для досвіду якості переживання і ситуації. Але будь-який окремий досвід завжди *принципово* поєднуваний з іншими, досвід є *принципово* континуальним. Одна з найважливіших властивостей досвіду — це його “просякнутість результатами соціальної взаємодії та комунікації” [307, с. VI]. “Соціальна співучасть під впливом комунікації, через мову та інші знаряддя, є тим природним зв’язком, який відкидає часто згадувану необхідність поділу об’єктів досвіду на два світи, фізичний та ідеальний” [307, с. VI]. Цілісність досвіду стосується цілісності природи і людини та людини і спільноти. Розрізнення досвідів на окремі типи є функцією надання значення окремим досвідам. Мислення і дія разом приводять до зміни умов досвіду, до встановлення сталості досвіду, до зменшення хаосу в природі і більшої “кооперативності” природи у взаємодії з людиною та поміж людей.

З теорії досвіду Д’юї виводить свою концепцію демократії. Спільнота — це більше ніж проста асоціація людей, вона є їхнім спільним життям, заснованим на спільному інтересі та проектах. Сутність спільноти — комунікація, спільне застосування значень у спільних символах, мові та інтелектуальних практиках. Комунікація є засобом індивідуального та суспільного зростання досвіду, де індивід, наприклад, здобуває свій особистий вимір у спілкуванні з іншими індивідами. З простих взаємодій між людьми постає вимір “мого” і “Я”. Разом з тим, досвід в цілому залежить від кожного окремого досвіду, тож випадіння зі спільноти загрожує не тільки людині, а й спільноті. Саме тому демократія є найкращою ситуацією для спільного життя людини і спільноти, оскільки вона сприяє вільному досвіду-запитові та вільній комунікації. Демократія — ідеальний стан для індивіда і спільноти, який *принципово* недосяжний. Саме завдяки цій остаточній недосяжності демократія може бути ідеалом у побудові комунікації та регулятивом у плануванні майбутніх рішень чинних проблем.

У зв'язку з теорією досвіду та похідної з неї теорією демократії, Д'юї розглядає і теорію освіти. Інтелект індивіда виростає із суспільної комунікації. Освіта тут — прискорення і поліпшення умов, які сприяють зростанню та посиленню досвіду, а також загострення інтелекту. “Справою освіти є... культивування глибинних та ефективних звичок відокремлення вірувань від простих оцінок, здогадок та поглядів; розвивати життєву, щирю та відкритую настанову на те, щоб висновки мали добре обґрунтування, і, нарешті, прищеплювати робочим навичкам індивідів методи дослідження і міркування...” [308, с. 27]. Освіта сполучає навчання міркуванню з передачею спільного спадку, традицій та звичаїв, що провокує особистий інтерес людини та імпульсивність її мислення і діяння. Завданням освіти одночасно є “емансипація і поширення знання”, тобто вміння розв'язувати проблеми і в науці, і в повсякденному житті — і це проблеми як індивіда, так і спільноти [310, с. 156]. Таким чином, якщо ціль людського життя — моральне та інтелектуальне зростання, а зростання може відбутися лише в сприятливому контексті, то мета освіти — “інвестиції” в цей контекст задля поліпшення соціальних умов. Освіта — це постійна соціальна реформа, яка має гнучко і швидко реагувати на зміни ситуації та неухильно триматися регулятивів демократії. Освіта не обмежується школами та університетами: освіта — це проект довжиною в життя, де люди, інституції, медіа та політики відіграють свою окрему роль. І тому освіта є спільною відповідальністю індивіда, окремих спільнот та суспільства в цілому. Відповідно до зазначеного, Д'юї формулює вимогу до перевтілення системи освіти: освіту слід заснувати на справжньому розумінні людського досвіду. Це значить, що освіту слід ґрунтувати на принципі протяжності (*continuity*) та принципі взаємодії (*interaction*). Протяжність досвіду говорить про те, що сьогоdnішній досвід впливатиме на майбутнє індивіда і спільноти. Взаємодія як принцип досвіду говорить про те, що наявний досвід індивіда є функцією взаємодії між минулими досвідами і чинною ситуацією.

Як ми пересвідчилися вище, на підставі свого вчення про досвід Д'юї спромігся у філософії побудувати позицію, яка для його теоретичного вчення

здобула назву “інструменталізм” та “меліоризм” для етичного. Інструменталізм засновано на припущенні, що думка, передусім наукова, є інструментом, який уможлиблює перехід від наявної проблематичної ситуації до нової кращої. Меліоризм є твердженням про те, що діяльність людини може привести до поліпшення своєї ситуації. Меліоризм закликає до активної праці, в чому і полягає основна максима етичного вчення Д'юї.

На підставі поняття досвіду Д'юї змальовує структуру реальності як несталу, залежну від діяльності людей. Ця діяльність відбувається у сфері досвіду, де досвід є органічним діалогом живих людських істот з їхнім природним та штучним середовищем. Для Д'юї люди — це природні організми, які у взаємодії з середовищем розвинулися і здобули інтелект в процесі власної еволюції. Еволюція — це процес подолання нестабільності досвіду тим, що людина на виклики дійсності відповідає створенням мисленневих інструментів для адаптації, зміни та уточнення способу взаємодії з реальністю.

Важливим також було положення про те, що досвід не обмежено здатністю до рефлексії і мислення. Пізнавальні здібності продовжено придатністю до переживання в формі чуттєвості, володіння, страждання, переживання і діяння. Крім того, досвід є цілісністю як індивідуальних переживань, так і групових процесів. Досвід — місце взаємодії людини з середовищем, що має як індивідуальні, так і суспільні наслідки. Індивідуальність та суспільність — це два полюси цілісного тотального досвіду, а також функція досвіду в конкретних ситуаціях. З огляду на це, інтелект постає як нескінченний експеримент, що намагається розв'язати проблематичні ситуації, які постійно виникають. Активний досвід як запит-inquiry є основним типом діяльності із впорядкування світу, а праця — необхідною умовою перетворення проблемних ситуацій на ліпші.

Досвід також є фундаментом для комунікації, яка забезпечує дієвість суспільного досвіду. Спільнота — це життєвий і спільний досвід, набутий та усупільнений засобами комунікації. Сутність спільноти полягає в комунікації, тобто застосуванні значень у спільних символах та мові. Комунікація ж

забезпечує одночасне індивідуальне і суспільне “зростання”, позитивне перетворення. Розрив суспільного і індивідуального — загроза для наявності і людини, і середовища. Фактор збереження спільноти та індивіда, а також механізм забезпечення найліпших умов для діяльності людини — демократія. Демократія сприяє вільній діяльності досвіду і в сенсі “inquiry”, і в сенсі комунікації. Тож демократія є ідеальним станом розвитку індивіда і спільноти, регулятивним і недосяжним ідеалом суспільних відносин.

Тож бачимо, що досвід у Д’юї включає в неподільну переддискурсивну єдність те, що переживається, того, хто це переживає, і сам спосіб переживання. У найзагальнішому визначенні Д’юї досвід є тим, що відбувається із залученням людини.

2.3.3. Епістемологія і проблема досвіду у Квайна та Рорті. Після філософської справи Д’юї прагматична філософія стала все більше покладатися на досвід як інстанцію підтвердження чи заперечення досягнень наукової теорії. Досвід набув статусу незаперечного авторитету. Однак прагматичні філософи не обмежували себе “емпірицистичною” риторикою і продовжили в другій половині ХХ століття топографію досвіду, описуючи все нові властивості на перетині топосів досвіду й інтелекту. Антиепістемологічні мотиви, присутні вже у Пірсовій філософії, стали основою нового способу філософування, який уникав і класичної онтології, і класичної гносеології, і критики метафізики.

Одним з тих, хто визначив напрям прагматичної топографії досвіду в прагматичній філософії другої половини ХХ ст. був В.В.О. Квайн. Квайн спрямував свій філософський проект на розкриття зв’язку досвіду і знання поза їхніми епістемологічними, логічними та лінгвістичними упередженнями. Для обґрунтування своєї прагматичної позиції, Квайн бере до уваги уроки досвідної топології аналітичної філософії. Він вважав, що аналітична філософія — за правильного застосування — дає послідовному прагматикові чимало приводів для роздумів щодо підстав істинності тверджень в символічній логіці та зв’язку семантики і теорій досвіду. Ця увага до аналітичної філософії мови та тих

логічних шкіл, що гуртувалися навколо цієї потужної філософської традиції, привела Квайна до утворення дивного симбіозу прагматизму і аналітичної філософії. Це проявилось, зокрема, у своєрідному застосуванні аналізу логічної структури мови для з'ясування статусу уявлень про світ, які походять з досвіду.

Окрім прихильного ставлення до аналітичної філософії, топологію досвіду Квайна характеризує критика логічного позитивізму. Його власний аналіз досвіду великою мірою спрямовано проти логічного позитивізму. Одну з найважливіших його праць — статтю 1951 року “Дві догми емпіризму” — присвячено висуненню аргументів на користь сумніву в можливості будувати науку, яка описує себе як таку, що безпосередньо заснована на досвіді. Квайн вивчає характер зв'язку між досвідом та знанням, що дозволяє виокремити “догми емпіризму”, своєрідні упередження в сучасній філософії, що заважають розумінню природи знання. Вчення Квайна про догми емпіризму спрямовано на заперечення основ можливості епістемології як обґрунтування послідовності і зв'язку досвіду та теоретичного знання. Квайн показує, що поділ на аналітичні та синтетичні твердження залежать від конвенційних рішень. Зміст досвіду має значущість за чи проти цілокупності вірувань людей. Однак ці вірування можуть суперечити одне одному і тоді відбувається погодження з одними віруваннями і заперечення інших безвідносно, який досвідний статус вони мають. Усі вирази науки, окрім відвертих тавтологій, завжди мають шанс бути запереченими в майбутньому, про що говорив уже Пірс. Системи наукових тверджень також можуть еволюціонувати відповідно до заперечення одних тез шляхом запровадження інших, які зберігають наукову систему, але не мають зв'язку зі змістом досвіду. Ще одне ключове положення Квайна стосується мови як посередника між наукою і досвідом. Квайн говорить про проблематичність встановлення синонімії між змістом досвіду та науковим терміном. Мова надає надто багато засобів для іменування змістів досвіду і одночасно тяжіє до створення надміру термінів. Така природна схильність науки веде до неможливості ідеально-об'єктивного встановлення значення. Мова має перехідну природу, в ній дуже багато досвідного в прагматичному розумінні.

Мова є налаштованістю до “вербальної поведінки” [476, с. 41]. Загальне кредо філософії Квайна: у нашого знання, вираженого в науках, бракує фундаменту для побудови положень, які б мали рацію у посиланні на досвід. Будь-яка наука мусить приділяти увагу своїй мові та застосуванню повсякденної мови для її потреб.

Свою позицію Квайн назвав голістичною епістемологією (“holistic epistemology”). Квайн заперечує значущість епістемології, яка була до нього: в теорії знання немає місця для знання. Свою епістемологію він пропонує заснувати на відмові від апріорі та розумінні потреби порівняння теорії з емпіричними даними, що, своєю чергою, вимагає і теорії досвіду, і метатеоретичних описів досвіду. З дев’ятнадцяти основних праць Квайна, вісім стосуються його вчення про досвід, а саме: “З логічної точки зору” [469], “Шляхи парадоксу та інші есеї” [473], “Мережа вірування” [474], “Коріння референції” [472], “Теорії і речі” [475], “Слово і об’єкт” [477], “Від стимулу до науки” [470] та “Онтологічна релятивність та інші есеї” [471].

Голістичну епістемологію, протилежну класичним теоріям пізнання, засновано не на вивченні судження як такого, а на розгляді епістемологічного та онтологічного статусу “спостережних тверджень”. Зміна предмета дослідження пов’язана з тим, що судження не є остаточно чистою формою логіки; воно містить в собі упередження щодо відповідності теорії реальності або ж іррелевантності питання про реальність. Натомість спостережні твердження є виразами, які безпосередньо містять впевненість і реалізацію цієї впевненості у тому, що вони здатні поєднувати теорію і реальність. З одного боку, ці твердження претендують на те, що в них тільки в зародку є можливість для теоретизування, а також те, що вони безпосередньо пов’язані з якимсь чуттєвим стимулом. З іншого боку, ці твердження в аналітичний спосіб можна піддати теоретичній інтерпретації. Ця подвійність статусу спостережних тверджень уможливорює наявність наукових теорій. Однак ці можливості мають певні складні аспекти і неточності, які наявні через особливості мови.

Згадана стаття “Дві догми емпіризму” зробила ім’я Квайнові в західній філософії, показавши водночас появу прагматично-голістичного емпіризму. У статті Квайн стверджував, що фактичні твердження (factual statements) логіки та математики, аби претендувати на істинність, мають пройти перевірку в рамках питання про досвід. За Квайном, вся теоретична діяльність людини пов’язана з кількома проблемами, які походять з двох ключових догм теорії пізнання і панівної теорії досвіду. Квайн писав: “Сучасний емпіризм було зумовлено здебільшого двома догмами. Одна — є віруванням у фундаментальний розрив між аналітичним істинами, тобто такими істинами, які засновано у значеннях незалежно від наявного стану справ, та синтетичними істинами, тобто заснованими на факті. Друга догма є догмою редукціонізму, тобто переконання в тому, що кожне значиме твердження є еквівалентом логічного конструкту відповідно до термінів, що посилаються на безпосередній досвід. Обидві догми... є необґрунтованими. Одним з результатів їх викриття є... зникнення уявної границі між спекулятивною метафізикою та природничою наукою. Іншим результатом є перехід до прагматизму” [476, с. 20].

Проблема в тому, про яке “значення” йдеться у Канта, коли той говорить про “аналітичне значення”, яке не пов’язано зі значенням факту. Вивчаючи аналітичне значення, постає питання про його об’єкт, а також чим саме є значення аналітичного типу? Ми даємо стару філософську відповідь — і значення, і його об’єкт аналітичного типу є ідеями. Ці ідеї є настільки нечіткими, з розмитими контурами, що у мові вони зазвичай мають чимало співназв, синонімів. Взагалі, теорія значення аналітичних виразів учить нас про важливість уваги до мовних виразів значень та відмінності смислу і значення: “Значення, як непевні посередницькі сутності, можна взагалі заперечити” [476, с. 23]. Догма про поділ на синтетичні та аналітичні істини виглядає самосуперечливою.

Зазначений висновок вимагає піддати критиці актуальну в п’ятдесяті роки теорію Р. Карнапа про аналітичність виразу, чи теорію “станових описів” (state-descriptions). За Карнапом, опис стану є вичерпним приписом істинного значення

до атомічного виразу мови, натомість всі інші мовні вирази побудовано за допомогою логіки на підставі атомічних виразів [285, с. 9]. Але тут, як зауважує Квайн, саму теорію станового опису побудовано на застосуванні критеріїв логічної істини. Таким чином, вона сама є терміном логічним і не має стосунку до можливих атомічних виразів [476, с. 25].

Проблема аналітичності, за Квайном, полягає в тому, що істинність дефініції і синонімії є більш ніж сумнівною. Так, дефініція “обертається навколо первинного свого відношення до синонімії” [476, с. 30]. Синонімія є встановленням продуктивної тавтології. Первинною ідеєю синонімії з часів Ляйбніца є синонімія двох лінгвістичних форм. Ця синонімія полягає у “їхній незмінності в усіх контекстах” [476, с. 30]. Але як показує Квайн, у такому підході і лінгвістична форма, і незмінність як концепти мають надто малозастосовну цінність. Фактично, для цього визначення синонімії ми не можемо знайти жодного гідного прикладу. Виявляється, що синонімія завжди неадекватна, постійно відсилає до позалогічних факторів, тобто факторів поза визначеним контекстом. Квайн робить висновок, що ідеал когнітивної синонімії — недосяжний. Незмінність змісту недосяжна, а тому критерій синонімії для філософії незадовільний [476, с. 32]. Крім того, для підтвердження догми аналітичності синонімія як така виглядає непевним аргументом. Синонімія і дефініція як аргументи на користь наявності аналітичного судження виглядають такими, що походять з догми аналітичності. Так, виявляється, що найочевидніше з положень епістемології, поняття аналітичного, позбавлене сенсу.

Щоправда, класична епістемологія намагається захиститися від критики під виглядом створення штучних мов, де семантичні правила правлять за граматику. Тут гіпотетичні мови позбавляються культурного контексту, таким чином вивільнюючи мови з-під диктату культурно-історичного досвіду. Але і тут виявляємо, що семантичні правила засновано на попередньому розумінні аналітичного. Коли так, то тут ми знову маємо коло взаємопояснень [476, с. 35]. Насправді, догма поділу на аналітичне та синтетичне — уявна, побудована на упередженні, тобто виразі, де фактичний компонент дорівнює нулю (аналітичні

твердження), і виразі, де фактичний компонент є максимальним. Це розрізнення надто залежить від віри в метафізичний зв'язок знання із досвідом за вищості знання.

Дослідження зв'язку досвіду і теорії Квайн продовжує у вигляді тези про радикальний редукціонізм, за яким “кожне значення вважається за таке, що можна перекласти як твердження (істинне чи хибне) про безпосередній досвід” [476, с. 36]. Цю тезу, наприклад, у своїх емпіричних філософіях висували Лок і Г'юм. Квайн з цією тезою почасти згоден, хоч і приписує значення не поняттям, як у Г'юма, а виразам: тільки вирази у їхній сукупності можуть перекладати досвід.

З цього редукціонізму починає будувати свою філософію і Р. Карнап. Але у нього редукціонізм виживає у тій ідеї, що “кожний вираз, взятий окремо від інших виразів, може взагалі щось стверджувати чи заперечувати” [476, с. 36]. Але тут Карнап недооцінює роль контексту виразів. Квайн наполягає на тому, що змістовність окремого виразу забезпечено сумою всіх можливих виразів мови чи теорії.

Догма редукціонізму пов'язана з догмою про розрив між аналітичною та синтетичною спроможністю. “Дві догми по суті ідентичні”, — стверджує Квайн [476, с. 37]. Їхня ідентичність у тому, що їх побудовано на одному нонсенсі — посиланні на “лінгвістичний компонент та актуальний компонент в істині кожного окремого виразу” [476, с. 36]. Квайн висновує, що “в цілому, наука має подвійну залежність від мови та досвіду; однак цю дуальність неможливо значуще прослідкувати у взятих окремо виразах науки... Одиницею емпіричної значущості є ціле науки” [476, с. 37]. На цій підставі Квайн будує “емпіризм без догм”. Тут “ціле науки є полем сили, чії межові умови є досвідом” [476, с. 38]. Ми не говоримо тут про емпіричний зміст окремих виразів науки, досвід радше є недосяжним змістотворчим горизонтом науки.

Тут нам слід говорити і про досвід як термін науки. Загалом, концептуальна схема науки є знаряддям для “передбачення майбутніх досвідів у світлі минулих досвідів” [476, с. 39]. Фізичні об'єкти є такими нередукованими

одинцями, які і не можна редукувати. Це свого роду “боги Гомера”, оперувати ними в науці, не вірячи в їхнє існування, є нонсенсом. Але при цьому філософія має утримувати і таке розуміння в науковців, що ці об’єкти є культурними покладами. “Міф про фізичні об’єкти є епістемологічно вищим щодо більшості інших міфів, оскільки він показав себе найефективнішим з міфів в сенсі засобу створення керованої структури у плині досвіду” [476, с. 39]. Тож, як наукове поняття, досвід є аналогом цих фізичних об’єктів, “покладів, що слугують суто для спрощення нашого ставлення до досвіду” [476, с. 40].

З цієї статті Квайн починає лаштувати філософську позицію, яка заперечує, що досвід може обґрунтовувати теорії, а також заперечує можливість розвести судження на два класи: один — спроможний покладати значення виразів, а отже бути апріорним в кантівському розумінні, і другий — залежний від застосування правил, що утворюють зміст виразів, та пов’язаний із зовнішніми речами. Фактично, Квайн стверджує неможливість трансцендентальної філософії, яка ґрунтується на теоретичних визначеннях досвіду. Проте це означає потребу нового обґрунтування і трансцендентального виміру в філософії, і аргументації на користь змістовності науки.

Пізніше позиція Квайна набула виразніших рис, що дозволяє краще зрозуміти його опис границі, яка розмежовує теорію і досвід. Подивімося уважніше на чи не найважливішу системну працю Квайна “Слово і об’єкт”. Тут Квайн зазначає, що пізнання — це дійсність, виражена мовними засобами. Відповідно до цього, аналіз пізнання має відбуватися як критика мови щодо її здатності позначати схоплення дійсності. Квайн конкретизує своє розуміння того, що таке мова. Мова — це набір диспозицій, що постали у міжособистісних стосунках людей. Мова інтерсуб’єктивно оперує зрозумілими поняттями. Мова позначає людські враження у вигляді “виразів аналогії”. Ці вирази індивідуальних переживань уточнюються у спілкуванні і лише тоді стають поняттями мови. А вже дійсність постає у застосуванні мови. З огляду на таку генеалогію мови, Квайн переформулює прагматичну максиму Пірса як новий прагматичний принцип: “Мова — це соціальна налаштованість” [477, с. IX].

Визначальна характеристика мови полягає в її цілісності, точніше в тому, що вона є цілісністю всіх наявних та можливих виразів. На додаток, мова є несталою цілісністю. Її диспозиції можуть змінюватися. Повсякденна мова не є чимось постійним, її поняття змінюються, здобуваючи нового звучання і нових змістів. Мова не є сталістю, в якій ми народжуємося, мова становить завдання для продовження її подальшого плетіння. Звідси походить і положення Квайна, де той наголошує, що здатність мови до перемін містить змогу для її “покращення”, тобто уточнення у застосуванні понять. Однак навіть аналітика мови оперує мовними засобами, тобто покращення мови опосередковано самою мовою [477, с. 167].

Зміна мови відбувається малими кроками, поступово і непомітно для мовців. Факт непомітності змін Квайн порівнює з непомітністю утворення і розпаду хімічних сполук в нашому організмі. А звідси він робить висновок: розкласти мову, або тілесні показання на складові ми можемо тільки в теорії, що однак не впливає на стан справ. Наш аналіз поняття не вилучає його з мовного опису світу і не змінює цей світ [477, с. 3].

Мова має кілька функціональних детермінацій. Вирази мови є соціальними інструментами. За їхньої допомоги встановлюються і втілюються соціальні норми. Мовці встановлюють норму правильного застосування виразів, але ця норма, відповідно до мінливої природи мови, не вічна [477, с. 7]. Окрім того, важливою функцією мови є повідомлення змістів. Однак проблемою є статус тих предметів, яких стосуються ці змісти. Квайн, відповідно до прагматичного принципу, обирає фізикалістичну відповідь, тобто стверджує, що мовні вирази про предмети є речами зовнішнього світу. Комунікація тримається на підставі несумнівності наших емпіричних виразів. Її засновано на реалістично-фізикалістичних інтерпретаціях нашої мови. До того ж, наш досвід настільки відмінний від того, що можуть передати мовні засоби, що тільки мовно-змістовні розширення вражень можуть мати бодай якийсь зміст. У розширенні емпіричні вирази співвідносять дані вражень з органами і так вибудовують картину світу

[477, с. 2-3]. Таким чином, стає зрозумілим, що у виражених відчуттях йдеться про *фізикалістичні речі*.

У цьому висновку Квайн по-своєму відтворює вчення Канта про явища, хоча й у значно зміненому вигляді. Річ взято в її інтерсуб'єктивному вимірі, а категорії її предметності розглянуто як мовні категорії. Таким чином, дійсність утворено у використанні мови. Сферу предметності визначено мовою, чії вирази предметності є власне предметом інтерпретацій. Тож вивчення дійсності вимагає вивчення мови.

Цікаво, що досвід опанування мовою розглядається Квайном як щось, принципово відмінне від усього іншого досвіду. Засвоєння мови відбувається через індукцію. Вивчення взагалі є індуктивною практикою [477, с. 3]. Це, на думку Квайна, пов'язано з двома особливостями, які ми засвідчуємо в процесі вивчення:

1) застосування приблизно однакових виразів учень сприймає як такі, що мають той самий зміст;

2) в цьому йому допомагає вчитель, який сприймається як представник мовної спільноти.

Міра приблизності однаковості проблематична, і щодо неї мовці домовляються в процесі комунікації. На питання “що вважати червоним?” можна відповісти по-різному, однак врешті-решт можна домовитися, що є і що не є таким кольором. У цьому домовлянні ми бачимо застосування соціальних норм, зумовлених мовою [477, с. 13].

Мета навчання мові полягає у компетенції складати речення, контекстуальні одиниці виразів. Справжнє навчання — це вивчення складання та застосування речень, в межах яких вирази здобувають свого значення [477, с. 17]. Розвинена мова — це мова, де речення формують судження, де є поняттєве мислення та поняттєве схоплення дійсності. З огляду на це, наука є правильним послідовним застосуванням мови, завдяки якому розкриваються нові предметні сфери. Правильність мови означає також те, що в ній може йтися тільки про існування у межах системи знань речей або їх класів, а не про існування поза

ними [477, с. 23]. З цих же причин і найзагальніше у мисленні є чимось віддаленим від світу наших відчуттів. Результати застосування аналізу, наприклад логічні закони, перебувають поза зв'язком зі світом, і саме тому мають доступ до різноманітних предметних сфер. Завдяки цьому, всі науки приписують відповідно до вимог науки певну організацію своїм спостереженням. З огляду на це, фізика і географія відрізняються лише тим, що їхні положення стосуються різних форм предметних областей: для фізики цікаві відносно загальні відношення між речами; для географії — властивості певного науково вираженого предмета, що називають поверхнею Землі [477, с. 274].

Серед наук тільки логіка має особливе значення, оскільки вона, на відміну від досвідних наук, репрезентує парадигму філософування. Логіка відрізняється від наук в кількісному вимірі, оскільки вона вивчає судження і їхні дедуктивні зв'язки, що потім можуть працювати в усіх науках. Але принципової *якісної* відмінності досвідно-теоретичних наук і філософії немає. Науки питають про класи предметів, а філософ — про онтологічний статус класів. Науки відрізняються класами предметів, про які питають, а не якістю питання. Науки єдині з філософією за якістю. Однак уявний квалітативний розрив наук і філософії приводить філософію до побудови теорії пізнання, а у науках — до виникнення проблеми із встановленням власних завдань. У системі наук філософія відповідає за “семантичний поступ”, в якому вона знаходить підстави можливості подолання суперечностей в теоріях, сприяє простоті положень наук, тобто повсюдно уможливорює процес критичного оформлення мовних визначень пізнання [477, с. 276].

Квайн описує співвідношення між спостереженням, тобто сукупністю переживань, які можуть стати предметом наук, та наукою у формі принципу простоти. Принцип простоти лежить в основі систематичної здатності науки. Спрощення є локомотивом наукового поступу. До того ж, спрощення є ключовим актом, в якому окремі переживання досвіду приносять в жертву вимогам науки, що обирають на користь більшості даних. У разі наявності конкурентних даних, наука має обрати найпростіше пояснення. Екстраполяція

теорії ведеться завдяки простоті. Простота — це знаряддя людей у формулюванні теорій [477, с. 21]. Наука утримує зв'язок із досвідом, щоб постійно підтверджувати свої положення. Науковий консерватизм є нормою, яка змінюється тоді, коли кількість винятків з наукових законів набуває великої значущості. Але і ця зміна відбувається тільки найпростішим шляхом, шляхом найменшої ревізії.

Зазначена картина співвідношення науки і досвіду вимагає від Квайна з'ясувати, що таке реальність. Квайн дає парадоксальну відповідь. Реальними є всі предмети нашого повсякденного досвіду, а також усі абстрактні сутності наук. Навіть такі теоретичні предмети, як електрон або клас — абстрактні предмети, які роблять саму науку чинною. Сумніватися у них — значить нищити науку [477, с. 243]. У праці “З логічної точки зору” Квайн формулює “онтологічний критерій”, який можна сформулювати так: буття є цінністю виразів класу “річ”, “щось”, “х” чи “сутність”, з яких можна вивести істинні вирази [469, с. 15-16]. Реальність, таким чином, є метавиразом не про буття чи небуття речі в дійсності, а про онтологічні антиципативні передумови (commitments) у застосуванні мовних теоретичних побудов.

З цього визначення видно, яку важливу роль відіграє мова у розриві досвіду як такого і теорії. Вона є засобом подолання межі між наукою та досвідом. Мова — це переклад вражень на вирази, які в принципі можуть бути науковими виразами. Мова є також засобом окультурення вражень, переведення їх у коло культури. Згідно з цим постає питання: на чому засновано мовну спроможність перекладу? Ця заснованість не може мати наукового характеру, оскільки наука сама містить в собі засновки мовного походження. До того ж, фундаментом перекладу не може бути і мова, оскільки істинність її виразів засновано на контексті всіх виразів цієї мови. Зрештою, відповідь Квайна полягає у факті неможливості визначити переклад в його семантичному вимірі. Натомість синтаксичний вимір дозволяє нам здогадуватися принаймні про наявність прперекладу і його граматичне самообґрунтування [468, с. 81]. Нічого іншого в мові та засобами науки виразити ми не спроможні.

Як бачимо, у праці “Слово і об’єкт” Квайн доводить неможливість універсальної системи вірувань: будь-яка теорія, яка описує світ, є відносною, передусім, через залежність від окремої мови. Невизначеність перекладу з досвідних вражень на вирази мови ускладнюється наявністю не однієї мови, а багатьох мов. Переклад з однієї мови на іншу за їхньої радикальної культурної відмінності призводить до побудови такої перекладацької ситуації, коли переклад не буде збігатися з жодною з мов і перебуватиме поза апеляцією до досвідних вражень. Ситуації радикального перекладу властива присутність безмежно рівнозначних варіантів перекладу. Невизначеність перекладу (*indeterminacy of translation*) призводить до “незбагненності референції” (*inscrutability of reference*). Оскільки немає незалежного від мови значення слова чи будь-якого іншого виразу, то немає і детермінованої класифікації того, що існує, тільки онтологічна відносність: те, що теорія вважає наявним, є відносним щодо перекладацької позиції.

Філософія в межах наук не має особливого значення з огляду на приреченість філософії до використання мови. Важливість філософії і єдина її підстава на особливість полягає у можливості бути онтологією. Онтологія Квайна — це метафізика, як пройшла через очищення радикальним емпіризмом. Її космологію віддано фізикам і астрономам. Її психологію віддано історії наукової думки. Як наслідок залишається метафізична онтологія, яка вбирає в себе частину спадку психології в тому аспекті, де метафізика працює над пропозиційними настановами як виразами суб’єктивного досвіду. Метафізична психологія — важлива частина вчення Квайна: він говорить про знаковий фізикалізм (*token physicalism*) як вчення про відсутність будь-якої ментальної субстанції і наявність “нередукованих ментальних засобів групування фізичних станів і подій” [471, с. 68].

Квайн називав свою позицію натуралізмом чи радикальним емпіризмом, тобто позицією, спрямованою проти кантіанства та логічного емпіризму. Антикантианство Квайна полягало у запереченні філософії, яку обмежено рамками синтетичного апріорі. Квайна не задовольняли також і логічний

емпіризм Віденського гуртка, члени якого наполягали на синтетичному апостеріорі та аналітичному апріорі. Голізм означав відмову від поділу на аналітичні та синтетичні вирази. Квайн вважав, що справжню філософію можна побудувати тільки як цілісну форму емпіризму, тобто як голістичний емпіризм. Ця філософія поважає апеляції до емпіричних даних та логічну потребу в систематичності, однак відмовляє у можливості поділу суджень та їх виразів на аналітичні і синтетичні, тобто, в термінології Квайна, на фактичні вирази та конвенційні вирази. Ми бачили, що голістичний емпіризм базується на двох засновках:

1) для науки будь-яке емпіричне свідчення (evidence) завжди є чуттєвою даністю; разом з тим, положення про даність є мовним вираженням і стосується мовнопороджених змістів, а не досвіду як такого;

2) значення слів мають посилатися на свідчення чуттєвості, але це посилення містить в собі постійний переклад досвідних вражень засобами мови, де емпіричний зміст руйнує в досвіді те, що було приводом для перекладу.

Голістичний емпіризм заперечує, що є “перша філософія” — метапозиція і для наук, і для досвіду. Знання, свідомість та значення є частинами одного й того ж світу. В межах наукової будівлі науковий метод є адекватним для визнання чогось за істинне. Він також допомагає зрозуміти те, що наука не несе відповідальності за висновки, які робитимуть на її висновках щодо справ, що лежать поза методом спостереження та дедукції. Філософія є невід’ємною частиною наук, відповідальною за систематизацію загальних логічних рамок науки, дослідження новопосталих метафізичних питань та епістемологічну перевірку нових наукових теорій.

Якщо Квайн залишає місце для епістемології в межах філософії, принаймні в її оновленому варіанті, то Р. Рорті продовжив справу Д’юї щодо нищення підстав можливості епістемології та перегляду місця філософії в житті людини. Рорті завершив прагматичне спрямування в дескрипції досвіду в аспекті його чіткої відмежованості від інтелектуальної сфери. Це розмежування, яке ми можемо помітити вже у Д’юї, Рорті подає у вигляді відмови від

“епістемологічного словника”, тобто набору фундаментальних вірувань, понять та упереджень, що лежать в основі теорії пізнання.

Серед гріхів західноєвропейської філософії чотири справили вирішальний негативний вплив на її позицію. По-перше, після Декарта, Лока і Канта, на думку Рорті, філософія остаточно прийняла віру в репрезентаціонізм, тобто в налаштованість на дзеркальне відображення об’єктивної реальності, заснованій на ідеалі “кореспондентної теорії істини”. По-друге, західній філософії притаманний нічим не виправданий фундаменталізм, налаштованість на віднаходження достеменного та онтологічного фундаменту, що проявляється у редукуванні дійсності до метафізичних сутностей та апеляції до досвіду і розуму як фундаменту такої можливості. По-третє, філософія приймає за безсумнівне суб’єкт-об’єктний дуалізм. Відношення між суб’єктом та об’єктом становлять підґрунтя для побудови ієрархії філософських понять. Нарешті, філософія є надто логоцентричною, тобто налаштованою на наявність раціональної структури у зовнішньому світі, на його передбачуваність та вимовність. Критика цих недоліків дає можливість, як сподівався Рорті, накреслити новий філософський проект, позбавлений епістемологічної та метафізичної метафорики.

Критику модерної філософії та підготовка нової філософії Рорті здійснив у двох книгах: “Філософія і дзеркало природи” (1979) [498] та “Наслідки прагматизму” (1982) [492]. В них Рорті піддає критиці розрив реальності на сфери свідомості та зовнішнього світу, який виливається в ученні про явище як мисленнєве віддзеркалення цього розриву. Свій поступістемологічний проект Рорті намагається заснувати на поєднанні натуралізму Д’юї та історизму Гегеля. Аргументацію на користь нового філософського проекту поміщено в працях “Випадковість, іронія і солідарність” (1989) [493], “Об’єктивність, релятивізм й істина” (1991) [497] й “Істина і прогрес” (1998) [499].

Критика епістемології Рорті полягала в тому, що він продовжив стратегію Селарса і Квайна щодо дезавуації епістемологічної претензії легітимізувати можливість стверджувати щось як реальне. Це твердження, на думку Рорті,

проблематичне не тільки саме по собі, а ще й тому, що воно пов'язане з прихованою претензією легітимізувати саму філософську рефлексію. Епістемологія з її чотирма огріхами перетворилася в Новий час на філософію як таку, підмінивши всі можливі способи самоосмислення думки. В момент посідання центрального місця епістемологія, з її претензією на легітимізацію філософської рефлексії, передала філософії упередження, що зміст знання можна встановити через суто методичне вивчення, приблизно в той самий спосіб, в який наука вивчає природу. Маючи свідчення про продуктивність цього упередження, наукова методологія намагається виявити себе в філософії як таку, що репрезентує форму знання взагалі. Ця методологія ще від Декарта є питома скептичною щодо досвіду: її положення не обов'язково мають підтверджуватися досвідом. У такий спосіб наука підтримує упередження про незалежність рефлексії від емпіричних даних і створює сферу можливості пізнавальної автономії розуму. Фактично, працею “Філософія і дзеркало природи” Рорті розпочав війну з позицією неокантіанців та інших класичних епістемологів, які через автономію розуму намагалися легітимізувати в теоретичному плані ліберальний постулат про автономію практичного розуму індивіда.

Критика філософських підстав сучасності має особливу місію через те, що філософія, великою мірою через власне самоусвідомлення, посідає в сучасній культурі особливе місце. Рорті пише, що “філософію можна розглядати як фундамент культури, оскільки культура — це сукупність претензій на знання, і філософія виносить вирок щодо них” [498, с. 2]. Разом з тим, справедливим є твердження І. Джохадзе, що “критика професора Рорті спрямована проти визнання філософії теоретичною основою і ядром сучасної культури, проти закріплення за нею статусу законодавчої дисципліни, що начебто володіє “привілейованим доступом” до реальності” [77, с. 95]. Ці тези примирюються там, де ми бачимо місію сучасної філософії: критично подивитися на підстави власного мислення і відмовитися від усіх своїх епістемологічних властивостей. Внаслідок цього, філософія більше не буде легітимізувати знання, але й

перестане битися в рамках самосуперечливого словника, який негативно впливає на життя людей, створюючи чимало загроз для існування людини.

Рорті критикує епістемологію із застосуванням положень з прагматичних філософських вчень (Дж. Д'юї, В.В.О. Квайна) та з аналітичної філософії (Л. Вітгенштайн, Дж.Е. Мур). Маючи такий фундамент для своєї критики, Рорті стверджує: “Кантівський образ того, як поняття і відчуття спільно утворюють знання, потрібен для того, щоб надати зміст ідеї “теорії знання” як специфічній філософській дисципліні, що відрізняється від психології... Це те саме, що сказати, мовляв, якщо у нас немає розрізнення між “даним” і “доданим свідомістю”..., то ми не знатимемо, що таке “раціональна реконструкція” нашого знання, що ми не знатимемо того, чим може бути мета і метод епістемології” [498, с. 168-9]. Рорті заперечує особливе значення епістемології у філософії, продовжуючи справу прагматиків. Щоправда, його попередники, на думку Рорті, не досягли остаточного звільнення філософії від епістемологічних упереджень. Невдача попередніх прагматиків полягає в тому, що вони не до кінця зрозуміли головну ваду епістемології: її найбільшими недоліками є не емпіричні догми і не міф про даність. Прагматики “... застосовують один і той самий аргумент, що однаково виступає проти розрізнення даного — неданого та необхідного — випадкового. Ключовою передумовою цього аргументу є те, що ми зрозуміємо знання, коли ми зрозуміємо соціальну виправданість вірування, а отже нам більше не потрібно розглядати знання як точність репрезентації” [498, с. 170]. Рорті наполягає на тому, що знання є справою соціальної практики, а не спробою віддзеркалити реальність. “Пояснення раціональності та епістемної важливості через посилання на те, що суспільство дозволяє нам говорити,... є сутністю того, що я називатиму “епістемологічний бігевіоризм”, спільне положення для Д'юї та Вітгенштайна” [498, с. 174]. Епістемологічний бігевіоризм Рорті долає намагання епістемології трансцендувати практику, але потрапляє в пастку релятивізму. На це в “Істині і прогресі” Рорті пише: “Моя стратегія полягає в тому, щоб уникнути самореферентних пасток, в які весь час потрапляє “релятивіст”, а також у пересуванні всього, що є в епістемології та метафізиці, до культурної політики,

від претензій на знання і посилянй на самоочевидність до думок про те, що ми можемо спробувати” [499, с. 57]. Справді, епістемологічний бігевіоризм Рорті відрізняється від інших форм релятивізму і суб’єктивізму тим, що дається взнаки у його критиці щодо вчення про явища та пов’язані з ними поняття. Рорті вважав, що релятивізм є похідною позицією від прийняття “репрезентаціоналістичної парадигми”, тобто віри в явища. Рорті відмовляється від традиційних поділів на структуру і зміст, від кореспондентної теорії істини, від поділу на суб’єкти та об’єкти, на явище і реальне. Ці поняття залежать від контексту, актуалізованого в епістемологічній парадигмі, і поза ним не мають змісту. Рорті вважає, що ми не можемо стверджувати, наче світ раціонально обмежує вибір словників, за якими його можна описати [499, с. 201].

Фактично, рортіанська критика епістемології означає, що він відмовляє науці в послідовній раціональності. Для нього наука — це спроба дістатися істини про те, як речі в методологічний спосіб дозволяють нам обмежувати свої вірування про світ. Мало того, наука як діяльність науковців давно була б забута, якби не мала сенс як мотивація соціального характеру. Цю мотивацію вірно описав О. Рибас: “Пізнання заради пізнання, як і намагання обійняти неосяжне, каталогізувати світ, в яких би формах вони не проявлялися... слід зрозуміти самі по собі як спроби піти від відповідальності за своє існування за посередництва апеляції до об’єктивності, безкомпромісної фіксації “самої справи”, якоїсь безособової інстанції, поклоніння якій становить смисл наукової діяльності дослідника” [191, с. 112]. Разом з тим, Рорті остаточно не заперечує досягнення науки. Але ці досягнення пов’язані з тим, що академічна сфера спромоглася створити інститути, засновані на демократичних правилах обміну інформацією.

Намагання досягти істини сприймається в філософії та науці як самоочевидна мета. Однак у “Істині” Рорті показує, що застосування поняття істини в філософії та науці є весь час незадовільним: воно наголошує тільки на деяких аспектах цього поняття. Це поняття не має “суттєвого критерійного змісту” [499, с. 78]. А так, епістемологічний бігевіоризм заперечує і всі інші, похідні від репрезентаціонізму обмеження теорії пізнання і залежної від неї

філософії. Висновок епістемологічного бігевіоризму: ми не можемо більше встановлювати авторитет науки в термінах онтологічних претензій.

Постметафізичний та постепістемологічний запал Рорті веде до послідовного дарвінізму, чи натуралізму. Натураліст — це той “антиесенціаліст, хто, як Д’юї, не бачить розривів у ієрархії все складніших поправок до нових стимулів — ієрархії, у якої є амеба, здатна адаптуватися до змін температури води на дні, танцюючі бджоли та, посередині, шахісти в момент мату, а також люди, які започатковують наукові, мистецькі та політичні революції” [497, с. 109]. Д’юї і Дарвін вчать філософів дивитися на словники як засоби, про які можна судити в термінах конкретних цілей, яким вони слугують. Словники “мають не більше явищного відношення до справжньої природи речей, аніж... вміння пташки вити гніздо” [499, с. 48]. Натуралістична оцінка пізнання як лінгвістично обумовленої практики показує пошук істини як мовну гру. Говорити про словник, який би допоміг нам з’ясувати істину, означало б те, що ми маємо знаряддя, щоб остаточно здобути те, чого ми хочемо, таким чином припинивши подальше мислення і воління. Це, зокрема, означає, що в словниках є своя обмеженість, за якою, слід вважати, і міститься справжній світ, справжнє життя. Дарвінізм для Рорті — це позиція, яка дозволяє встановити існування такого життєвого обширу, де немає жодного словника, який би правив за основу для всіх інших дескриптивних практик. “Наслідком антирепрезентаціоналізму є визнання того, що немає жодного опису наявного стану справ з погляду Бога, жоден засіб чинної чи ще-тільки-запланованої науки не може звільнити нас від випадковості нашої акультурації. Наша акультурація (acculturation) є тим, що робить певні можливі шляхи живими, важливими, необхідними, а інші — мертвими, тривіальними, виборними” [497, с. 13]. Тож дарвінізм чи натуралізм є наслідком епістемологічного бігевіоризму, що проявляється в життєствердній настанові для доступу до того, що можна назвати безпосереднім досвідом.

Маючи епістемологічний бігевіоризм та натуралізм як складові своєї позиції, Рорті переходить до ствердження філософії як нової прагматично обумовленої герменевтики. Щоб зрозуміти, як Рорті переходить до питання

герменевтики, слід подивитися на його ставлення до своїх попередників. Якщо феноменологія і екзистенціалізм допомогли становленню герменевтики, то зроблено це було найскладнішим шляхом. Потрібні були справи Гусерля і Гайдегера, аби герменевтика отримала змогу постати в творах Гадамера [498, с. 234]. Проте прагматичний шлях вів у тому самому напрямі і тільки випадковість не привела прагматиків до опису герменевтичного кола першими. Рорті писав: “Прагматизм покінчив з розрізненням на трансцендентальне та емпіричне, поставивши під сумнів загальне упередження про те, що є окремі відмінності між типами істини. Для прагматиків істинні вирази істинні не тому, що вони відповідають реальності, тож немає потреби дбати про цю реальність... і про те, що робить її істинною” [492, с. 5]. Прагматик питає про те, “чи виправдалася за своїми результатами практика, яка сподівалася знайти філософський шлях ізоляції сутності істини?” [4920, с. 23]. “Прагматик відмовляється приймати філософське розрізнення між першокласною істиною-за-відповідністю-до-реальності та другорядною істиною-в-яку-непогано-б-вірити.” [492, с. 28]. У цей спосіб прагматизм дозволяє філософії викинути старі словники, які апелюють до репрезентаціоністичного образу “стану справ”, і створити новий герменевтичний словник, який дозволить побачити безглуздість попереднього словника і його негативний вплив на життя. Рорті стверджував, що “герменевтика є виразом сподівання, що культурний простір, який залишився після смерті епістемології, не буде заповнено, що наша культура має стати такою, в якій вимоги протиставлення і стримування більше не будуть відчуватися” [497, с. 230]. Рортіанська герменевтика бореться з уявленням про те, що об’єкти протиставлено розумові і що обмеження наукового пізнання стосуються будь-якого дискурсу.

Якщо критична настанова Рорті може знайти розуміння, то його позитивне вчення обмежується суто соціально-політичною філософією обґрунтування неолібералізму. Після нападок на уявлення про пізнання як репрезентацію та на істину як кореспондентність, йому важко стверджувати щось про проблеми, пов’язані з класичними філософськими словниками. Однак твердження Рорті про

нашу неспроможність вирватися з мовних засобів інтерпретації, які, щоправда, можна зробити прозорішими та кориснішими, дозволяють побачити і його уявлення про досвід. Для Рорті за словниками, за лінгвістичною практикою є світ досвіду, який діє і дається знаки, але який важко описати і зрозуміти. Зрештою, Рорті мовчить про можливість опису світу досвіду. Цей світ у Рорті є трансемпіричною сферою, він містить у собі сфери людської діяльності, життєвий досвід людини і спільноти. Світ є середовищем досвіду окремої людини, натомість середовище — умова можливості досвіду. Воно є матеріалом, над яким працює людина засобами своїх інтелектуальних та мовних інструментів і творить речі своєї культури. Речі існують в “лінгвістичному досвіді світу”, а не до мови, не у середовищі. Світ речей складено з того, що є в наших словниках, і тільки тут досвід має проблему опосередкування, поділу на суб’єкт і об’єкт тощо. Досвід здається неописаним та байдужим до опису, аж доки філософія не погодиться з тим, що саме його і треба покласти в основу її практик.

2.3.4. Прагматична топологія досвіду. Прагматична дескрипція досвіду відбувалася, як ми бачили, в два способи: як побудова теорії досвіду, яка виводила критерій оцінки себе з самого себе, а отже, не стаючи трансцендентальною чи абсолютною, могла сама себе обґрунтувати, та як критика підстав самої можливості аналізу досвіду як такого. Прагматична дескрипція, попри весь пафос прагматиків, спрямований проти метафізики та епістемології, стосувалася тієї самої границі топосу досвіду, яку проблематизували неокантіанці. Йдеться перш за все про границю між розумом та досвідом. Однак, якщо опис неокантіанців стосувався зв’язку розуму і досвіду, прозорості горизонту досвіду, то прагматики, особливо завдяки топології досвіду в філософії Д’юї, звертали увагу на сталість границі топосу досвіду. Квайн і Рорті також проблематизували мову, засобами якої філософія намагається реалізувати досвід досвіду, її невідповідність завданню опису.

У своєму першому патерні прагматичну топологію досвіду звернено на досвід в тих термінах, в яких він розуміє сам себе в процесі самоопису. Це є

досвід множинності форм взаємодії “життя і духу”, людини і її довкілля. В прагматизмі перед нами постає еволюція особливої філософської мови, яка має на меті знайти свою ідеальну форму для впровадження завдання досвіду досвіду. Еволюція цієї мови проходить від спроби поєднання мови епістемології і граматики семіотики у Пірса до пошуку антиепістемологічних словників у Рорті.

Уже у Пірса феноменологія, яку той розуміє як суто послідовну мову досвіду, стоїть над естетикою і етикою, а логіку взагалі засновано на їх результатах. Завдяки цьому, філософія здобуває новий обрис як вираз здатності людської істоти до досвіду досвіду, в якому впорядковується взаємодія “думки” і “світу”. Цю взаємодію більше не обмежено ідеалами “пізнавального досвіду”, вона, в першу чергу, свідчить про діяльний досвід, чия істинність передусім походить з самого нього, зі здатності сформулювати такий стиль поведінки, який би передував викликам середовища.

Пірс лаштує свою граматику нової філософської мови на новому списку категорій. Перша категорія фундує досвід якості, друга — досвід інакшості і відокремленості зовнішнього, а третя категорія упорядковує досвід через встановлення гармонії між “нашим знанням” та “зовнішнім предметом”.

У поєднанні феноменології і семіотики Ч.С. Пірс формулює максимум своєї мови, за якою досвід відбувається за посередництва знаків, що мають три члени: знаковий носій, об’єкт та інтерпретант. У самій максимі втілено давньогрецьке розуміння досвіду з його налаштованістю на взаємодію зі світом, на перевірку зовнішнього своїми засобами і перевірку своїх засобів через зовнішнє. Активність досвіду, виражену в неперервному процесі інтерпретацій знаків і порівнянні їх значень з їхніми наслідками, влаштовано так, що вона з необхідністю спрямована на істину в її прагматично-символічному вираженні. Символ, за визначенням, — цілеспрямовувальна сила, мета якої полягає у встановленні істинності. Спрямованість на мету досвіду-запиту становить своєрідне відношення, що тримає в цілісності окремі регіони досвіду. Досвід-запит бореться з нашими сумнівами для досягнення сталого і незмінного вірування.

Завдяки попереднім етапам еволюції прагматичної філософії, Дж. Д'юї мав привілей перейматися самим досвідом без того, аби витратити час на виправдання необхідності аналізу прагматичного виміру поняття досвіду разом із його семантичним та синтаксичним вимірами. Д'юї вже має можливість працювати з досвідом-запитом, в якому ми доступаємося до такого стану справ, де епістемологія *ще* не працює, а отже досвід ще є цілісним. Цілісність досвіду є підставою говорити і про неподільну тривалу взаємодію між людиною, людьми та їхнім середовищем. Досвід включає в себе не тільки мислення, що тримає у фокусі епістемологія, а й здатність відчувати, діяти, поводитися тощо. Досвід є органічним діалогом людей як живих істот з їхнім середовищем. Цілісність досвіду також відмовляється від аналітичних поділів на зовнішнє і внутрішнє, людське (культурне) та природне, індивідуальне та суспільне. Ціле досвіду включає в себе все, пережите на досвіді, самого суб'єкта досвіду та спосіб, яким досвід стосується своїх об'єктів.

Щоправда, топографія досвіду приводить до спроби описати сам топос розуму в термінах досвіду. Досвід як упорядковувальна здатність впроваджує організацію в події і речі світу, яку пов'язано із баченням якостей речей і подій та із передбаченням їхніх впливів у застосуванні. Д'юї дещо руйнує неієрархічний принцип топографії, коли говорить про підставовість досвіду щодо науки. Д'юї починає застосовувати досвідні критерії до того, що слід оцінювати за іншими критеріями.

Д'юї наполягає на непорушності границі досвіду і розуму, принаймні в аспекті домагань розуму щодо автентичної сфери досвіду. Він указує, що регіон, який філософська мова називає "світом", "середовищем" чи "зовнішнім" є регіоном досвіду. Знання, як результат роботи розуму, надає форму досвідному об'єкту, дає мову для його вираження. Ось тут і постає той основний сумнів, який рухає неопрагматизм Рорті та голізм Квайна: чи може мова, яку створено в іншому топосі, бути адекватною для вираження досвідної реальності. Таким чином, прагматизм встановлює ще один патерн: критика підстав можливості

наукового і філософського аналізу досвіду як такого стає центральною ідеєю прагматизму.

Квайн реалізує другий патерн прагматичної топографії досвіду, маючи за основу аналіз логічної структури мови для з'ясування статусу досвідних уявлень про світ. Аналіз мови і логіка, фактично, заступають місце епістемології в топографії досвіду. До того ж, Квайн продовжує д'юїанську лінію обґрунтування шкідливості епістемології, яка обґрунтовує послідовність зв'язку теорії і досвіду. Проект цілісної епістемології Квайна засновано на відмові від приписування статусу апріорі будь-якому аспектові теоретичної здатності та потребі у створенні голістичних теорії та метатеорії досвіду. Голістична епістемологія принципово відрізняється від класичних версій теорії пізнання тим, що за безпосередній предмет вивчення бере не судження, а спостережні твердження. Завдяки такій зміні, нова епістемологія здатна позбутися двох ключових догм у тлумаченні досвіду, які не дозволяли філософії минулого зрозуміти висхідний життєвий вимір людини. Квайн створює новий емпіризм без догми, яка визначає науку як таку, що визначена досвідом. Досвід — змістотворний горизонт науки. Границя досвіду знову здобуває аргументи на користь опису її як границі між досвідом і розумом.

Опис границі досвіду і розуму Квайн позначає як проблему перекладу. Цей переклад є способом комунікації двох топосів зі спільною метою саморозуміння. Однак трагічною особливістю цієї комунікації є те, що значення слів мови з необхідністю є перекладами досвідних вражень засобами мови, де емпіричний зміст руйнує в досвіді те, що було приводом для перекладу. Особливо слід указати на увагу Квайна до культурного регіону досвіду, який засновано на міфі про фізичні об'єкти. Цей міф є проявом застосування мови до чуттєвості. Предметність визначено мовою, яка свої вирази приймає за предмет інтерпретацій. Звідси постає важливе ототожнення філософії із вивченням мови як вивченням реальності. Таким чином, реальність є метавиразом про онтологічні антиципативні передумови застосування мовних теоретичних побудов.

В своїй неопрагматичній герменевтиці Рорті завершив виконання другого патерна прагматичної топографії досвіду. Відмежування модерного розуму з його догмами, міфами та віруваннями в репрезентаціонізм та кореспондентну теорію істини, з одного боку, та з живим цілісним досвідом, з іншого, знайшло свого остаточного виразу в текстах Рорті. Це розмежування пролягає через всю матерію філософії, розриваючи її фундаментальні положення про істину, буття і пізнання. Через топографію досвіду прагматична філософія розкриває те, що мова філософії, чи “філософський словник” у термінології Рорті, є недолугою і неадекватною тим завданням, які філософія висуває сама собі. На противагу модерній хибній філософії, Рорті висуває проект “дарвінізму” — особливої філософської позиції, яка виражає потребу у встановленні такого життєвого обширу, де немає жодного словника, що слугував би підставою для всіх інших дескриптивних практик.

2.4. Топологія досвіду й аналіз мови

Приклад прагматичної топографії досвіду унаочнив потребу з’ясувати ті взаємовідношення, які мають досвід як тема і мова як засіб його самовираження. Для з’ясування цього питання, а також окреслення границі між топосами досвіду і мови слід провести огляд тих уявлень про досвід, які — коли імпліцитно, коли експліцитно — мали аналітики мови, поєднуючи в своїх тлумаченнях епістемологічні, метафізичні та онтологічні підходи на новому, досі незнаному рівні.

Слід одразу зазначити, що іменем “аналітичної філософії мови” позначають цілий агломерат філософських та логічних вчень, які поєднано однією визначальною рисою — переконанням у тому, що аналіз філософських проблем має відбуватися переважно засобами мовного аналізу. Таким чином, говорити про певну спільну мовно-аналітичну топографію досвіду було б необережно. В цьому розділі ми спробуємо подивитися на спроби топології

досвіду в філософії ідеальної мови та філософії повсякденної мови, для яких опис досвіду був значущим і чиї знахідки відіграли важливу роль для подальшого саморозуміння досвіду.

Для школи ідеальної мови в межах аналітичної філософії аналіз досвіду міг провадитись лише в рамках структури ідеальної мови. Це переконання постало на підставі праць Г. Фреге, ранніх творів Л. Вітгенштайна та праць Б. Расела. В усталеній історико-філософській традиції, зокрема в творах Е. Тугендхата і М. Даміта, витоком цієї школи аналітичної філософії визнано вчення про поняттєпис і теорію значення Г. Фреге. У 1879 р. Фреге видав книгу “Поняттєпис. Арифметично утворена формальна мова чистої думки”, де зазначав: “Якщо завдання філософії — зруйнувати панування слів над людським духом..., то мій поняттєпис (*Begriffsschrift*) буде створено саме для того, аби бути в цьому придатним знаряддям для філософів” [335, с. 2]. У Фреге мова ще знаряддя та засіб мислення, чиї похибки пов’язано значною мірою зі структурно зумовленими незрозуміlostями звичайної мови. Однак у нього ми повною мірою вже бачимо мовно-аналітичний підхід: Фреге все життя намагався створити ідеальну мову, за допомогою якої можна було б порозумітися щодо будь-яких наукових побудов. Л. Вітгенштайн продовжив цю думку в “Логіко-філософському трактаті” (1921), де йдеться про філософію ідеальної мови, яка засобами логіки і математики створює формальну мову, позбавлену неточностей і плутанини. Б. Расел, Р. Карнап та чимало інших філософів також досліджували можливість створення ідеальної мови.

Проте ідеальна мова була лише одним з регулятивів еволюції аналітичної мови. Внутрішню опозицію у розвитку аналізу ідеальної мови постійно репрезентувала проблема повсякденної, чи нормальної, мови. Філософи, які дотримувалися цієї думки, вважали, що логіка є завузькою для фундування ідеальної мови; відповідно, і досвідна проблематика має розглядатися на підставі опису топосу нормальної мови. До числа таких філософів належали Дж.Е. Мур, Дж.Л. Остин та Дж.Р. Сьорл. Для розвитку цього спрямування важливими є праці Л. Вітгенштайна протягом двох останніх десятиліть його творчості. Мур

запропонував зосередитися на аналізі понять повсякденної мови, а Остин і Сьорл розвинули інтенції філософії Мура і започаткували теорію мовленнєвих актів. Цю теорію було засновано на проблематизації аналізу і критичного опису повсякденної мови в її звичайному застосуванні. Таким чином, в аналітичній філософії мови ця лінія отримала назву “філософія звичайної мови”.

Філософія ідеальної мови та філософія повсякденної мови разом становили магістральний напрям аналітичної філософії. Розмаїття підходів, питань і відповідей в межах аналітичної філософії мови робить її надзвичайно складним предметом аналізу з погляду віднаходження топології поняття досвіду. Однак, відповідно до завдань нашого дослідження, може бути достатньо загальної експозиції характерних рис, які давалися взнаки в зазначених двох позиціях аналітичної філософії.

2.4.1. Імплікації теорії досвіду у філософії ідеальної мови. У цій частині ми розглянемо ті теорії досвіду, які було імпліковано в первинних філософських концепціях мовного аналізу. Ми розглянемо, які зміни відбуваються в структурі поняття досвіду, коли місце традиційної теоретико-пізнавальної проблематики і проблематики свідомості заступає питання мови. Є всі підстави говорити, що саме намагання переформулювати теорію досвіду визначало поступ аналітичної філософії мови в її першій фазі, тобто від “Смислу і референції” Фреге до “Логіко-філософського трактату” Вітгенштайна. Зокрема, розвиток вчення про смисл і значення у Фреге, Расела і Вітгенштайна репрезентує методологічний пошук засад для обґрунтування *альтернативної* теорії і метатеорії досвіду, яка б задовольняла і філософію (тобто, в термінах аналітичної філософії: логіку, етику і естетику), і (природничу) науку.

Аналітична філософія постала не на порожньому місці. Зв'язок досвіду, пізнання і мови в новочасній філософії артикулювали досить давно. У “Розвідці про людське розуміння” Дж. Лок присвятив окремий розділ книги проблематиці мови, що продовжує розвиток теми людського розуміння після аналізу досвіду та природи ідей. З цієї роботи в поле міркувань філософії мова повернулася як

проблема і об'єкт вивчення. І вже в момент експозиції проблеми мови у її зв'язку з досвідом Лок вивів основні положення, які потім перейняла аналітична філософія: поняття про прості ідеї і відповідні до них прості імена, конструйованість загальних та складних імен, співвідношення даних відчуттів і слів тощо. Разом із тим, Лок, як потім і Ляйбніц, запроваджує тему недоліків природних мов і артикулює потребу в простій і *точній* мові, чи *ідеальній* мові у Ляйбніца. Однак недоліком емпіристичного підходу до проблеми мови, що, попри критику континентального раціоналізму, перейняли наступні філософські спрямування, слід назвати намагання встановити прямий зв'язок між іменами і ідеями, з одного боку, та іменами і предметами, з іншого. І хоча становлення семіотики як розділу філософської епістемології починають з Лока і Ламберта, який багато в чому повторює його ідеї в своєму “Новому органоні”, логічний емпіризм мав почати з аналізу цих відношень.

Окрім Лока, Ляйбніца та Ламберта епістемологічну альтернативність філософії мови також намагалися опрацювати в новочасній європейській філософії Гаман і Гумбольдт. Проте аналіз досвіду в термінах мови, можливість якого вони створили, відбувся тільки наприкінці ХІХ – початку ХХ століття. Методологічною передумовою такого аналізу було розрізнення значення і смислу в працях Г. Фреге.

Фреге став засновником сучасної філософії мови попри своє бажання. Його здебільшого цікавила логічна основа математики та спосіб її виявлення. Під час пошуку способу доведення своїх припущень у сфері арифметики Фреге вийшов на проблематику мови, внутрішньо сполученої з питаннями теорії пізнання. З огляду на завдання нашого дослідження, нам цікаві дві ідеї Фреге. Перша ідея стосується контекстуальності значення. В “Основах арифметики” він пише: “Значення слова треба пояснювати не окремо, а в контексті речення... Лише один вид речень має сенс для будь-якого предмета, а саме речення розпізнавання” [215, с. 124]. До цього висновку він приходить через з'ясування природи натуральних чисел, які ми маємо в досвіді, незважаючи на чуттєвість. Так, Фреге прокоментував твердження Канта: “Я змушений заперечити універсальність і

такого твердження Канта: без чуттєвості ми не пізнали б жодного предмета. Нуль та одиниця є предметами, які можуть даватися нам не через чуттєве”, і це при тому, що (натуральні) числа — це “обсяги понять” [215, с. 112]. Через ці дві тези Фреге приходять до висновку про те, що продуктивним може бути не тільки логічний аналіз математики, але й мови. До того ж, логічний аналіз мови може відкрити нам точне *співвіднесення смислу висловів* (речень розпізнавання) *та деякої реальності*, щодо якої ці вислови висловлено і яка задає контекст значення цим смислам.

Другу ідею було сформульовано тоді, коли Фреге відійшов від справ суто математичних і перейшов до аналізу проблематики мови. У міркуваннях, що містяться в статті “Смисл і референція”, він іде від того факту, що вислови типу “ $a = a$ ” дають менше інформації, ніж вислови “ $a = b$ ”. Якщо ці вислови стосуються об’єктів, де “ a ” і “ b ” — лише імена цих об’єктів, то вони мали б бути однаково малоінформативними: говорити лише про те, що об’єкт тотожний самому собі. Якщо твердження тотожності стосуються саме імен, то вони можуть бути довільними, стосуватися тих об’єктів, які ми захочемо їм приписати. Однак якщо ми переведемо ці формули у вислови типу “вечірня зірка — це ранішня зірка” та “вечірня зірка — це вечірня зірка”, то перше речення дає більше інформації. Такий стан справ Фреге пояснює тим, що до уваги слід брати не тільки ім’я та об’єкт (референт) цього імені, але й смисл імені, через який ім’я вступає у відношення зі своїм референтом. Саме цей смисл визначає спосіб явлення об’єкта, і саме він указує імені на референта. Тож вислови “ранішня зірка” та “вечірня зірка” мають різні смисли, а тому ототожнення “вечірня зірка — це ранішня зірка” інформує, що один і той самий референт має різні ознаки, які, своєю чергою, визначено різними смислами двох різних висловів.

Прослідкуємо за ходом його думок. Фреге починає свої міркування з питання про природу тотожності: чи є вона відношенням між предметами, чи відношенням між іменами? Тотожності “ $a = a$ ” та “ $a = b$ ”, як ми вже говорили, мають різну пізнавальну цінність і різну природу. Фреге застосовує кантівські категорії апріорності/апостеріорності та аналітичності/синтетичності для

пояснення цієї відмінності: вираз “ $a = a$ ” є апіорним та аналітичним, тоді як “ $a = b$ ” є апостеріорним і синтетичним виразом, тобто просуває межі нашого пізнання. Однак це справедливо лише для тотожності як відношення між певними об’єктами. Натомість, якщо ми припускаємо, що тотожність є відношенням між іменами, то вирази “ $a = b$ ” і “ $a = a$ ” не будуть відмінними, якщо “ $a = b$ ” істинний вираз. І тут, що стосується предмета, йдеться про відношення речі із самою собою. [216, с. 25]

Однак така тотожність має відношення і до знаків “ a ” та “ b ”, а вираз “ $a = b$ ” твердить про їхню тотожність. Усі випадки тотожності, зрештою, описують нам два виміри у рівнянні: ім’я/знак та значення. Однак ще один вимір постає, якщо ми звернемо увагу на можливість істинності виразів “ $a = b$ ” та “ $a = a$ ”, де “ a ” і “ b ” — предмети. Це може бути вірним, якщо йдеться про різні способи даності одного й того самого предмета. З цього Фреге робить висновок, “що деякий знак (слово, словосполучення чи графічний символ) мислимі не тільки у зв’язку з позначенням, що можна назвати значенням знаку, але у зв’язку з тим, що я хотів би назвати смислом знаку, який містить спосіб даності позначеного” [216, с. 26]. Саме тому у виразів “ранішня зірка” та “вечірня зірка” одне й те саме значення, але відмінні смисли.

Зазначені міркування приводять до висновку, що логіку мови і судження слід досліджувати у трьох вимірах: імені, смислу і значення. Ім’я — це “будь-яке позначення, що виступає як власне ім’я і значенням якого є певний предмет ..., але не поняття чи відношення...” [216, с. 26]. Смисл — це сукупність позначень, зрозумілих у межах певної мови. Значення ж відіграє роль регулятива, який спрямовує знання і є ідеальним знанням про предмет, якого ми ніколи не досягаємо. “Правильний зв’язок між знаком, його смислом і значенням має бути таким, щоб знакові відповідав певний смисл, а смислу, своєю чергою, певне значення, тоді як певному значенню (одному предметові) відповідає не тільки один знак” [216, с. 27].

Один і той самий смисл у різних мовах позначається різними способами. Навіть в одній мові його можна виразити по-різному так само, як і сам смисл по-

різному являє предмет через себе. Саме тому смисл не є уявленням. Фреге чітко показує смисл як посередника між часово й просторово зумовленим уявленням про предмет і власне предметом. Це важливо, оскільки слова, вирази і речення відрізняються саме в уявленнях та смислах, однак є рівноцінними щодо значення, адже ім'я виражає смисл і позначає своє значення.

Наведені думки показують новий підхід до опису досвіду: поняття досвіду, яке було описано в метафізичних термінах емпіризму і критичних категоріях Канта, нарешті отримало термінологічний апарат, що походив з логіки. Цей апарат одразу ж вибудовує зв'язок і з математикою, і з мовою, що, з одного боку, дає змогу припускати можливість виконати мрію філософів про числення світу, а з іншого — дає підстави для переведення цього числення на деяку адекватну йому мову. Фактично, міркування Фреге про прості висловлювання з референцією до об'єктів дають троїсту картину досвіду: предмет — смисл — значення.

Цей категоріальний апарат Фреге опрацював у спробі проаналізувати складні вирази — речення — за допомогою цих трьох категорій. Якщо його припущення правильні, то аналіз речень може відкрити доступ до природи думки, до структури мислення і її зв'язку з досвідом. Тож Фреге продовжив свої дослідження через пошук смислів і референцій у предикатних виразах (складніших за твердження тотожності) і завершених реченнях. У цих дослідженнях його позиція полягала передусім в тому, що предикати виражають не тільки смисл, але й поняття, а речення виражають думку як свій смисл і мають за референт істинні значення. При цьому Фреге наполягав на тому, що слід відрізняти думку, яку виражено в реченні, від твердження про цю думку.

Розрізнення думки (= змісту) і твердження про думку (= пропозиції) дуже важливе. Якщо говорити про речення, то воно висловлює думку — “не суб'єктивну діяльність мислення, а його об'єктивний зміст, що можна повідомити іншим” [216, с. 31]. Тобто гіпотеза Фреге полягає в тому, що думка — останній, завершений елемент мислення, в якому синтезовано дані відчуття в їхній референції до значення і смисл (чи смисли) висловлювань і тверджень

речення. Аби з'ясувати обґрунтованість такого припущення, тобто з'ясувати значення речення, його слід розділити на складові та з'ясувати спершу їхнє значення. До того ж, значення речення можна з'ясувати лише тоді, наполягає Фреге, коли нас цікавить істинне значення цього речення, що буває не завжди (як скажімо у реченні, де йдеться про Одисея, щодо якого нам байдуже, чи він має значення, чи ні). Таким з'ясуванням істинного значення є судження. Судження — це визнання істинності деякої думки, що відбувається у напрямі від рівня думок до рівня значень. Тобто судження, всупереч кантівському розумінню, не є сполукою суб'єкта і предиката, оскільки вони є лише елементами думки; судження — це відношення між *думкою та її істинним значенням* [216, с. 33]. У цей спосіб Фреге чітко показує відмінність логіки і теорії досвіду: інтерес логіка полягає у виявленні сполуки смислу/думки та істинного значення, тобто логіка вивчає судження. Судження — це “розрізнення частин у межах істинного значення”, що “відбувається на підставі звернення до думки” [216, с. 34]. Теорія ж досвіду, слід продовжити, розглядає підстави пізнання в цілому, тобто паралельно: і зв'язок смислу із значенням, і значення як таке (саморефернтність значення).

Внаслідок розрізнення смислу і значення у Фреге, стає зрозумілим інтерес пізнання: “Для пізнавальної цінності смисл речення, а саме виражена в ньому думка, має не меншу вагу, ніж його значення, тобто його істинне значення” [216, с. 34]. У цей спосіб вся сфера смислу, зокрема і сфера вираження смислу, постає в теорії досвіду як її легітимна проблема. Якщо розглядати наведені міркування в історико-філософській перспективі, то, фактично, перед нами постає філософський проект, який з нових позицій дозволяє проаналізувати загальні структури нашого мислення, тобто (в термінах самого Фреге) чіткою і прозорою мовою описати умови істинності, яка більше не розглядається лише в термінах судження. “Між думкою та її істинним значенням існує не те саме відношення, що й між суб'єктом і предикатом. Суб'єкт і предикат ... є частинами думки і з погляду пізнання перебувають на одному й тому самому рівні” [216, с. 33]. Розрізнення істинного значення і смислу було покладено в основу філософського

проекту логічного позитивізму, який здолав обмеження суб'єкт-об'єктним відношенням проблеми досвіду. Цей проект до двох традиційних сфер — сфери речей (природи) та сфери “уявлень свідомості” (в межах яких намагалися описати досвід та дати свій проект логіки неокантіанці) — додає третю визначальну сферу: сферу думки, яка є відповідником Ляйбніцевої “землі вічних істин” і яка, за певних обмежень, збігатиметься з концепцією “третього світу” К. Попера. У цей спосіб Фреге створює можливість для подолання традиційної філософської проблеми соліпсизму: відокремленість сфери думки дозволяє розглядати речі й інших людей як реальних без того, щоб змінювати рамки самого мислення. Крім того, свою особливу реальність думки виявляють через вплив на стани речей, що запроваджує в аналізі досвіду новий вимір. Як бачимо, у цих міркуваннях з'являється цілий ряд положень, які буде задіяно у філософських дискусіях ХХ століття.

Зазначені положення Фреге було залучено до філософських дискусій завдяки Б. Раселу, ранні дослідження якого стимулювали розвиток аналітичної філософії мови. Разом з основою позиції логічного аналізу мови в тих рисах, які сформулював Фреге, було імпліковано уявлення про те, що до справжньої філософії мислення можна прийти лише через філософію мови. Це, зокрема, означало що філософія має відбутися через пояснення того, що означає для слів і речень мати своє значення та стосуватися фактів чи станів справ. Аналіз логічної структури висловів (слів, тверджень, речень) може бути водночас і аналізом структури мислення та його предметної настанови. Такий паралелізм можливий за умови, що логічну структуру розуміють як репрезентацію відношення частин вислову одна до одної. Фактично, перед нами — синтаксичний аналіз значення, що з'ясовує вимовність думок у реченнях. Весь проект логічного аналізу мови зведено до ототожнення двох формул: вираз “значення речення визначено умовою його істинності” тотожний виразові “зміст думки визначено умовою її істинності”.

Попри вагомість міркувань Г. Фреге, вони стали впливовими лише тоді, коли Б. Расел звернув на них свою увагу і спрямував на них свою критику. Він

поділяв думку Фреге про спосіб, в який філософія має з'ясувати зв'язок слів, якими ми висловлюємо думки, і речей/фактів, про які йдеться у цих висловах. Расел вважав за потрібне здійснити строгий аналіз мови і послідовне вирізнання найпростіших мовних форм і структур для виявлення справжнього зв'язку між світом і словами. На підставі критики теорії референції Фреге Расел остаточно сформулював позицію логічного емпіризму, в якому було імпліковано синтаксичні дослідження, що за своїм змістом мали статус теорії та метатеорії досвіду.

У статті “Про денотацію” Расел виклав свою теорію дескрипцій [503]. Тут він розглядає проблематичні з погляду філософії науки та теорії досвіду дескрипції, за якими не стоїть жодного об'єкта. Звісно, тут виникає проблема зі смыслом речень, які не мають ані істинного, ані хибного визначення. Для Фреге відповіддю на цю проблему було б твердження, що речення матиме смисл, навіть якщо його суб'єктний вираз не має референції. Розрізнення смыслу, референції і істинного значення дозволяло Фреге вважати смыслоємними навіть речення такого штибу. Однак для Расела це було неприйнятно. Він аргументував неприйнятність такої відповіді тим, що речення на зразок “король Франції є голомозим” лише виглядає як таке, що має суб'єктно-предикатну форму. Граматична форма речення приховує той факт, що це — кон'юнкція тверджень. Тому аналізувати речення щодо його істинності слід через аналіз тверджень. У такому разі можна прийняти рішення щодо істинності речення загалом. Тобто Расел відмовляється від намагання працювати із цілісними реченнями через граматику, яка приховує істинні значення поєднаних у реченні тверджень. Цей крок зробив неможливим для нього і його послідовників вивчення граматики як проблеми і зосередив увагу лише на частині проблемного поля логіки мови.

Як ми бачили, для Фреге власні імена співвідносилися з “речами світу” через смысли. Расел же відкидає питання такого кшталту взагалі. Для нього ані дескрипції, ані імена не мають зв'язку зі “світом”. Під час аналізу імен і дескрипцій ми приходимо до певних мовних атомів, логічних констант, предикатів такого виду: “there is a” (є [щось]), “something” (щось), “nothing”

(нічого) та “anything” (будь-що). Всі вони не мають референції до конкретних предметів. На логічне питання знаками чого є знаки, Расел відповідає тим, що виводить певний клас найпростіших неподільних виразів, які в логічному вимірі є власними іменами. Ці знаки — замітники об’єктів, і саме замінення (субституція) є їхньою єдиною функцією і значенням. Таким чином, через відмову в існуванні того, що Фреге називав “світом думки”, Расел був змушений повернутися до соліпсистичного стану філософування, що досить сильно віддаляло його від його ж закликів до “нового реалізму” і ставило під сумнів його “емпіричну” налаштованість.

Щоб докладніше пояснити свою позицію і розвіяти сумніви щодо свого ставлення до досвіду, 1911 року Расел виклав свої думки у праці “Філософія логічного атомізму” [185]. Конструктивний потенціал гіпотез Расела у цій праці досить великий. Перш за все, він розвинув синтаксичний вектор аналізу мови Фреге і чимало уваги приділив логічним зчленуванням між елементами та складеними з них реченнями. Але найбільше він зосередився на аналізі атомарних суджень, тобто таких “атомів”, що за референцію мали “атомарні факти” реальної дійсності. Через це ототожнення Расел намагався зробити проект логічного емпіризму проектом творення такої позиції, яку засновано на онтологічній редукції “атомарних” суджень і яка дозволяє нам зрозуміти структуру “актуальної реальності” (actual reality). Основні положення імпліцитного вчення Расела про досвід: світ слід уявляти як утворення, що складається з логічних атомів та їхніх властивостей. Атоми та їхні властивості разом становлять “атомарні факти”. Такі атомарні факти — це: 1) “те, що робить пропозицію істинною або хибною”; 2) “те, що виражено цілим реченням, а не окремим іменем”; 3) “щось таке, що ви висловлюєте за посередництва речення і вони, так само як і окремі стільці і столи, — частини реального світу” [185, с. 7-8]. З огляду на це, мова — це ієрархія атомарних фактів, які перебувають у нероз’ємній єдності із “атомарними пропозиціями”, а отже і, в певному розумінні, досвід у його наявності.

Стосовно ж традиційного питання про суб'єкта такого досвіду, то від остаточної відповіді Расел ухиляється. Він формулює кілька рівнянь, які мають пояснити, чому індивід не є суб'єктом досвіду. Расел виходить з того, що факт уже наперед містить у собі індивіда. Він визначає факт у такий спосіб: факт = (логічний) індивід + відношення. Тож “індивіди — це члени відношення в атомарних фактах”. Водночас, речення (пропозиція) = відношення (предикат) + суб'єкт (ім'я). Таким чином, індивід через відношення у факті пов'язаний із мовою, але пов'язаний із нею опосередковано: через логічне відношення та предикацію [185, с. 24]. Расел десубстанціалізує індивіда, стверджуючи, що порівняти індивіда із субстанцією логічно буде лише за їхньою самодостатністю, але не за їхньою “збережуваністю в часі” [185, с. 29].

Факти, які ми наводили, є елементами “логічно складених” об'єктів, предметів, які ми вважаємо очевидними і простими. Проте ця очевидність лише гадана: найпростіші елементи мислення потребують довгої аналітичної роботи. Аналіз має йти “від того, що очевидне, але нечітке та двозначне... до чогось точного, ясного, визначеного..., що є справжньою істиною” [185, с. 18]. Один з чинників гаданої легкості складних предметів і непомітності простих атомів полягає в неточності природної мови. Описи і пропозиції в природних мовах ускладнюють розуміння, приховують факти за іменами. Завданням філософії є створення такої “ідеальної” мови, що виявить справжню природу світу і водночас контролюватиме свою власну природу. Мовець не помилятиметься через випадковість структури, властивій природним мовам. Ідеальна мова має бути логічно довершеною мовою. “У логічно довершеній мові для кожного простого об'єкта буде не більше одного слова, а все, що не буде простим, складатиметься з комбінації слів, і ця комбінація, звісно, походитиме від складових слів для простих предметів: одне слово для кожного простого компонента. Ця мова буде повністю аналітичною і одразу показуватиме логічну структуру стверджуваних або заперечуваних фактів... Ця мова має тільки синтаксис і не має словника” [185, с. 23]. Наявність правил і брак наперед заданих назв робить таку мову універсальною, а досвід, який вона закарбує, буде

легко розуміти. Атомарні факти Расела і є найпростішими елементами досвіду *per se*. Саме такий проект дозволяв би мати точний безсумнівний досвід, що задовольнив науку, а в суспільному житті людини мав вплив на виправлення ситуацій непорозуміння, тобто виконав би завдання єдиної теорії досвіду у формулюванні Германа Когена: єдина теорія досвіду має дати відповідь на наукові та практичні (моральні і суспільні) потреби людини.

Для топографії досвіду в першій фазі аналітичної філософії важливо розглянути найрадикальніший логіко-аналітичний проект, репрезентований ідеями ранніх творів Л. Вітгенштайна. Як пізніше в лекціях 1931 року розповідав сам Вітгенштайн, “Логіко-філософський трактат” було засновано на припущенні, що завдання логічного аналізу полягає в розкритті елементарних пропозицій, чия форма ще не відома [561, с. 23]. Таке формулювання завдання логічного аналізу є реакцією на ідеї Фреге і Расела.

Зазначену реакцію Вітгенштайна можна виразити в семи фундаментальних тезах “Трактату”:

“Світ — це все, що стається” (“*der Fall*” — в оригіналі, “*the case*” — в англійському перекладі, з яким погодився Л. Вітгенштайн) [560, с. 11 (теза 1)]¹.

“Те, що є тим, що стається, [тобто] фактом, є існуванням стану справ” (*Sachverhalt, state of affairs*) [560, с. 11 (теза 2)].

“Думка — це логічний образ фактів” [560, с. 17 (теза 3)].

“Думка — це речення, що має смисл” [560, с. 25 (теза 4)].

“Речення — це функція істинності елементарних пропозицій. (Елементарна пропозиція — це функція істинності її самої)” [560, с. 45 (теза 5)].

“Загальна форма функції істинності є: [\bar{P} , $\bar{\xi}$, $N(\bar{\xi})$]. Це є загальна форма речення” [560, с. 69 (теза 6)].

“Про що немає змоги говорити, щодо того слід мовчати” [560, с. 85 (теза 7)].

Трактат присвячено питанню про характер зв'язку світу, мислення і мови. Фактично, ця постановка питання є епістемологічною і безпосередньо стосується

¹ Тут і надалі усталене цитування супроводжуватиметься нумерацією тез.

спроби нового розуміння того, що таке досвід. Трактат мав дати розв'язання цього питання через вивчення логіки мислення та природи уявлення. Вітгенштайн виходить з того, що світ представлено думкою, яка є реченням зі смислом, оскільки всі вони — і світ, і думка, і речення — поділяють одну й ту саму логічну форму. Таким чином, думка і речення можуть бути образами фактів.

Вітгенштайн починає свої міркування з формулювання тези про те, що світ складається з фактів (як зазначено в тезах 1 та 2), а не об'єктів, як це було притаманно для логічного атомізму Расела. Факти — це наявні стани справ, яким, своєю чергою, притаманна характеристика існування і які складаються з об'єктів (як зазначено в тезах 2 та 3). Об'єкти можуть поєднуватися у різні способи, але кількість цих способів обмежена. Вони можуть між собою володіти різними властивостями і типами взаємовідношень. Об'єкти поєднуються поміж собою відповідно до їхніх логічних, належних саме їм, властивостей. Властивість об'єкта визначає можливість його комбінування з іншими об'єктами. Ця властивість — логічна форма. Отже, стани справ, що складено з комбінацій об'єктів, від початку складні і їх можна проаналізувати засобами логіки.

Далі Вітгенштайн пише про те, що наявні стани справ могли б бути іншими та інакшими. Тобто стани справ поділяються на актуальні та можливі. Разом і актуальні, і можливі стани справ становлять цілість реальності. А світ, згідно з Вітгенштайном, це сукупність станів справ, що існують. Зв'язок між станами справ, мовою і світом відбувається через “образи” (Bild, picture). Думки, а отже і мова, — це образи: “Образ є моделлю реальності” [560, с. 11 (теза 2.12)]. Образи складено з елементів, що конституують реальність. Кожен елемент представляє об'єкт, а комбінація в образі репрезентує комбінацію об'єктів у стані справ. Логічна структура образу і в мові, і в думці збігається з логічною структурою того стану справ, який вона репрезентує. “Саме так образ долучено до реальності; він сягає прямо її” [560, с. 15 (теза 2.1511)]. Таким чином, перед нами постають рамки образу, його обмеженість і зокрема те, що він не може зобразити *власну образну форму*.

Якщо “думка — це логічний образ фактів”, то, переходячи до розгляду мови, Вітгенштайн вивчає можливості смислоємності речень. Логічний аналіз у дусі Фреге і Расела приводить до застосування логічного числення для побудови певної системи. Пояснюючи, що “тільки речення має смисл; тільки в контексті речення ім’я має значення” [560, с. 20 (теза 3.3)], Вітгенштайн визначає дві передумови смислоємності мови: 1) структура речення має збігатися з визначеннями логічної форми; 2) елементи речення мусять мати референцію (значення, *Bedeutung*, *reference*). Ці умови сягають дуже далеко, оскільки виходить, що аналіз має завершитися іменем як найпростішим символом, що проявляється в надмірній абстрактності імен та (простих) об’єктів. Більше того, з огляду на ці умови логічно припустити, що логіка сама дає нам структуру і рамки того, про що можна висловитися.

Вітгенштайн має рацію, коли говорить, що логіку засновано на переконанні, що будь-яке речення є або істинним, або хибним. Двополярність речень уможливорює створення складніших речень з атомних пропозицій через застосування істинно-функціональних операторів [560, с. 45 (теза 5)]. Вітгенштайн переклав логіку Фреге у вигляді “таблиць істинності”, що дозволяють повернутися до аналізу речень на їхньому “атомному” рівні. Адже “будь-яке твердження про сукупності (*Komplexe*) можна проаналізувати у твердженні про їхні складові та в тих реченнях, що повністю описують сукупності” [560, с. 13 (теза 2.0201)]. Нарешті, Вітгенштайн пропонує загальну форму пропозиції у вигляді формули $[P, \xi, N(\xi)]$, що через формальну операцію $N(\xi)$ та перемінну P репрезентує твердження Вітгенштайна: речення — це “результат послідовного застосування” логічних операцій для елементарних пропозицій [560, с. 69 (теза 6)].

Внаслідок аналізу стану справ, який є агломератом того, що слід назвати як світ-думка-мова, та визначення загальної форми речень, Вітгенштайн має підстави для того, аби стверджувати, що всі значущі пропозиції мають однакову цінність. Тож логічним є і той висновок, що висловлено в сьомій тезі: “Про що немає змоги говорити, про те слід мовчати”, залишивши поза цариною

вимовлюваного речення етики, естетики, логіки, епістемології та метафізики [560, с. 85 (теза 7)]. Таким чином, радикальний висновок Вітгенштайна полягає у доведенні того, що вся філософія з її епістемологічним інтересом не має засобів виразити форми пізнання і досвіду.

У своїй праці Вітгенштайн намагався окреслити межі світу, думки та мови або ще — вирізнити смисл та позбавленість смислу в рамках мовно-аналітичного проекту. “Ця книжка встановить межі мислення, чи, радше, не мислення, а вираження думок... Межу можна провести тільки в мові, а те, що лежить поза межею, буде позбавлено смислу” [560, с. 9]. Умовою наявності смислу у реченні є можливість репрезентації (зображення). Імена мусять мати значення, але вони мають значення лише в контексті пропозицій, які тримаються разом завдяки логічній формі. Звідси випливає те, що фактичний стан справ, який придатний до зображення, можна представити у смислоємних реченнях. Це означає, що те, про що можна сказати, це пропозиції природничих наук. А поза межами смислоємності залишається чимало тверджень, якими користується мова.

Серед тверджень, що не мають смислу, є і пропозиції логіки. Вони не репрезентують стан справ, а їхні логічні константи не є об'єктами. “Моєю засадничою ідеєю є те, що логічні константи не репрезентують. Що логіку фактів неможливо репрезентувати” [560, с. 29 (теза 4.0312)]. Засадничість цієї думки полягає в тому, що межі смислу ґрунтуються на логіці. Тавтології і суперечності логіки — це межі мови і думки, а отже межі світу. Тому-то логіка не має ані образів, ані смислів. Вирази логіки не мають смислу. Смислоємні речення завжди двополюсні. Вони перебувають у сфері, визначеній твердженнями істинності логіки. Однак самі пропозиції логіки ані істинні, ані хибні: “Адже деякі з них припускають можливість будь-якого стану справ, а інші не припускають жодного” [560, с. 43 (теза 4.462)].

Окрім станів справ, про які можна мовити, є стани, на які можна “вказати”. Серед них — логічна форма світу, образна форма тощо. Ось ці форми і є формами досвіду взагалі. Вони показують себе у формі символічних пропозицій, а також у невимовних пропозиціях філософії. “Що можна показати, не можна

вимовити”, хоч воно є прямо тут, у цих виразах, у самій мові. Тож “слово “філософія” має означати щось, що понад чи попід, але не поряд з природничими науками” [560, с. 32 (теза 4.111)]. Саме тому філософські вислови не є хибними, вони просто позбавлені смислу.

З попередніх міркувань видно, що в текстах зазначених філософів є теорія досвіду. Теорія досвіду й окремі метатеоретичні елементи є і в міркуваннях засновників аналітичної філософії. Їхня праця призводить до того, що проблематику досвіду починають чітко відрізняти від обширу питань про чисте мислення. Це, зокрема, привело до того, що гносеології і метафізиці відмовили в праві перебувати серед філософських дисциплін.

Проблемою відмови від теоретико-пізнавальних питань у філософії, яка ставить питання про істинність і межі наукового знання, не можна легковажити. Чому слід відмовитися від питання “як можливе пізнання взагалі?” на користь питання “як можливо репрезентувати те, що є?” Відповідь можна знайти завдяки аналізу критичної настанови Вітгенштайна щодо теорії пізнання, поданої в “Логіко-філософському трактаті”.

Обмеження текстом “Трактату” пояснюється тим, що його, власне, і було написано для відповіді на питання “як можлива мова як засіб репрезентації (Darstellung)?”. Автор “Трактату” найпослідовніше захищає позицію відмови від гносеології як психологічної дисципліни, тобто однієї з природничих наук. Щоправда, на додаток до цього тексту, до уваги слід брати також і ту його найважливішу частину, про яку, як говорив сам Вітгенштайн, він промовчав у “Трактаті”. Звісно, в цьому напівжарті Вітгенштайн натякав на “те, про що слід мовчати”, тобто на те, що він, згідно зі своїм кредо, не міг вимовити. Однак сам філософ був не тієї вдачі, щоб щось приховати, хоча б і від себе. Тому плідним читання “Трактату” буде тільки тоді, коли його супроводжувати читанням нотаток, які зібрано під назвою “Щоденники 1914–1916 років”. Паралельне читання “Трактату” і “Щоденників” дадуть нам підстави зрозуміти антиепістемологічні позиції Вітгенштайна і загалом цілої аналітичної філософії.

Як оцінює Вітгенштайн місце теорії пізнання у філософії і філософській логіці? Було б несправедливо сказати, що це був його першочерговий інтерес. Молодий Вітгенштайн не так вже й цікавився теорією пізнання; його радше цікавила сутність мови. Він запитував себе про те, як можна описати світ через систему репрезентацій. Як символи можуть позначати розмаїття феноменів? Як мова може промовляти про те, як є світ та як він не є? Він ставив у залежність питання про те, яким має бути світ, від питання, як має бути структуровано мову для того, щоб була змога виразити прості стани справ у відповідних їм позначеннях? У “Логіко-філософському трактаті”, який спочатку писався під красномовною робочою назвою “Речення” (Der Satz), Вітгенштайн намагався дати вичерпні та задовільні відповіді на ці питання в межах логіко-філософського дослідження мови. Це означало також, що відповіді на зазначені питання він намагався через розвиток теорії значень, яку започаткували Фреге і Расел.

Очевидно, що будувати власну теорію пізнання для Вітгенштайна було зайвим: він вважав, що аналіз мови становить підґрунтя для пошуку відповідей на всі *справжні* філософські питання. Отже, теорія пізнання у Вітгенштайна з’явилася не внаслідок інтересу до пізнання як такого, а через те, що “аналіз значення не є завершеним без теоретико-пізнавального визначення очевидності та тих когнітивних претензій, які вона виправдовує” [344, с. 58]. Або як писав у вступі до першого видання “Трактату” Б. Расел: “Найперше в праці розглянуто логічну структуру речень і природу логічного висновку. Потім ми успішно переходимо до теорії знання...” [181, с. 8]. Власне, теорія пізнання стала темою дослідження Вітгенштайна не через його інтерес до неї, а через її *неінтересність*. До того ж, в “Трактаті” теорія пізнання посіла важливе місце разом із психологією та логікою.

Не зайвим буде нагадати, що оновлення філософії на початку Нового часу відбувалося разом зі зневірою в аристотелівській логіці та її схоластичному продовженні. Логіка втратила те важливе значення, яке вона традиційно посідала впродовж багатьох століть. У межах новочасної філософії вона існувала

переважно у формі логіки дослідження. У цій формі філософська логіка потерпала від “психологізму”. Найкраще цю хворобу сформулював П. Гакер, коли писав: “Те, що логіку підпорядковано психології, генетичним описам того, як відбувається творення поняття, вважалося засобом аналізу понять і трималося на інтроспекції як джерелі філософського пізнання” [344, с. 58]. Епістемологічні інтроспекції базувалися на переконанні, що аналізувати пізнання треба у поняттях “ментального споглядання” та у термінах узгодження та неузгодження уявлень. Така епістемологічна логіка досягла розквіту в ХІХ столітті у психологічній школі в Німеччині й у філософії Дж.С. Міла в Англії. Разом із тим, у філософії розквіт психологізму супроводжувався ростом критики на нього. Першими, як ми зазначали в попередніх розділах, атаку розпочали неокантіанці, зокрема Ф.А. Ланге і Г. Коген. Однак на місце явно психологічної епістемології було запропоновано трансцендентально-філософську гносеологію, цікавість якої до генези й утворення понять залишалася незмінною. Антипсихологічну критику продовжив Е. Гусерль, який присвятив перший том “Логічних досліджень” з’ясуванню похибки психологізму в філософії. Тож, коли серед критиків психологізованої філософії з’явився Фреге, він не був першим.

Хоч Фреге і не був першим, хто нападав на психологізм, його критика була вирішальною. Він вважав, що теорія пізнання і психологізована логіка взаємопов’язані. Помилковість психологізованої логіки і теорії пізнання полягала в тому, що вони пов’язували істину з пізнанням. Цей зв’язок, своєю чергою, призвів до помилки у визначенні того, що таке поняття. Як ми бачили, Фреге наполягав на тому, що речення істинне навіть, коли його ніхто таким не вважає. Для доведення істинності речення не мають значення ті умови, за яких людина здатна судити про його істинність. У понять немає історії, рефреном звучало у Фреге. Вони не зростають в свідомості, як листя на деревах. Звісно, поняття не є чимось дійсним чи сприйнятим. Однак тільки психологізм може схилити нас до думки, що “не-дійсне” означає суб’єктивне чи “ментальне” (психічне). Фреге відмовлявся від ототожнення об’єктивного і сприйнятого в відчуттях, тобто даного в “безпосередньому досвіді”. Він вірив в об’єктивність

понять, які чекають на те, аби їх відкрили. Він вважав, що пізнання понять не є процесом їхнього творення, це процес їхнього дослідження. А це означає, що пізнання не створює свій предмет. Нехай науці потрібні століття для того, щоб знайти поняття в його чистоті. Але це жодним чином не означає, що не до кінця знайдені поняття є хибними. Вони просто не досліджені в своїй повноті. Це також означає, що опис походження джерел уявлення, який робить теорія пізнання, не має жодного відношення до визначення істинності того чи іншого поняття. Теорія пізнання як така взагалі не має права давати дефініцію поняттю поняття. Те, що епістемологія подає як “історію поняття” є історією нашого пізнання поняття і нашого вжитку слів. Коли, скажімо, у визначенні поняття використовують неоднозначне поняття “уявлення”, то розрізнення між сприйняттям та об’єктивним губиться вже на ранньому етапі, через що дійсне чи сприймане вважають таким, що складається з уявлень. Психологізовані дефініції понять приводять до логічної непослідовності та теоретико-пізнавального абсурду: якщо все мислення складається з продуктів та зв’язків уявлень, якщо суб’єкт і предикат є уявленнями однаковою мірою, то таким чином підважується поняття об’єктивності й істинності.

Причиною теоретико-пізнавального ідеалізму є саме логічна непослідовність, стверджував Фреге. Дослідження уявлень належить психології, а дослідження чисел та всього іншого, що походить з області об’єктивного, не має до психології жодного відношення. Психологізм у філософії порушує методичний принцип логіки, за яким про значення слів слід питати в контексті речення. Порушення цього принципу призводить до *неможливості розуміння* [216, с. 101]. Закони логіки є законами справжнього буття, але вони відрізняються від історично зумовлених законів граматики та від нормативних законів природи. Логіка, як і математика, науки точні та певні, що докорінно відрізняє їх від психології. З огляду на розрізнення психології і точних наук, Фреге висуває тезу про принцип чистоти, про необхідність “постійно розрізняти психологічну форму і логічну, суб’єктивну і об’єктивну” [216, с. 12]. У цей

спосіб Фреге викинув теорію пізнання з центру уваги виправданої — з точки зору логіки — філософії.

Зазначені міркування Фреге справили серйозний вплив на Вітгенштайна. У тезі 4.1121 “Трактату” він говорить про те, що логіка становить основу філософії. Психологія — природнича наука і тому не може бути частиною філософії. Теорія пізнання — незначна частина філософії і зводиться до рівня філософії психології. На думку Вітгенштайна, теорія пізнання складається з легітимних способів виправдання когнітивних претензій. А коли так, то вона навіть вужча від філософії психології. У теорії пізнання йдеться про те, щоб дати адекватний опис психологічних понять з огляду на опис пізнавальних спроможностей (знання, гадка, пригадування, уявлення, думання і розуміння). Спроможності свідомості в цьому ряді вужчі від обширу спроможностей свідомості, які вивчає психологія.

Проте, як уже зазначалося вище, теоретико-пізнавальна діяльність пов’язана з виправданням принципу очевидності. Очевидність залишається важливою проблемою і для Вітгенштайна. Однак він відмовляє теорії пізнання у логічності постановки своїх питань. Відповідь на теоретико-пізнавальні питання, що пов’язані з природою судження і уявлень, полягає в *правильному оформленні речень*. Вітгенштайн розглядає їх разом із проблемою індукції, чи знанням про майбутні судження. У частині Трактату, що включає тези з 5.135 до 5.1361, він доводить, що ми можемо знати майбутнє, якщо ми з одного складу стану справ можемо висновувати інший склад стану справ [560, с. 48]. А на це ми були б здатні тільки в тому разі, якщо каузальне відношення могло б завершуватися справжнім *необхідним* взаємозв’язком. Але це не так. Віра в каузальний взаємозв’язок є лише забобоном. Так само як гадка про те, що ми можемо знати, що сонце зійде завтра [560, с. 81 (теза 6.36311)]. У нас немає підстав знати щось про майбутнє. Наша віра визначена нашим прийняттям індуктивного методу, за яким обирають найпростіший закон, що відповідає нашим минулим досвідам. Індукція, як і метод теорії пізнання, не має жодного логічного виправдання. Єдине їхнє виправдання — психологічне. Основи теорії пізнання полягають у

відступі від правил логіки, якого припускаються задля наголосу на глибинному зв'язку тез і неминучих наслідків цих тез, та через переконання, що всі умовиводи відбуваються на підставі принципу тавтології. Сподівання, судження, наказ, уявлення і питання — це теми психології, а не філософії.

Замість теоретико-пізнавального питання про умови можливості питання “Трактат” ставить питання про те, як можлива мова як засіб репрезентації? Відповідь на таке питання “Трактат” дає у теорії спільної структури, що за контекст має останню тезу: “Про що взагалі можна говорити, те можна висловити чітко. Про що немає змоги говорити, щодо того слід мовчати” [560, с. 85 (теза 7)]. Цей висновок відсилає нас до вимоги Фреге: смисл має бути абсолютно визначеним. Отож, теорія значення Вітгенштайна уможливила знищення фундаменту теорії пізнання через встановлення зв'язку між теорією спільної структури і вимогою визначеності смислу.

Вітгенштайн висуває тезу про структурну спорідненість речення, опису і світу. Він писав: “Виявити сутність речення означає виявити сутність будь-яких описів, а отже сутність світу” [560, с. 56 (теза 5.4711)]. Тож через аналіз речення (*der Satz*) можна вийти на структуру, що є спільною і для світу. Тобто знання, умови наявності якого вивчала теорія пізнання, можна досягти через аналіз мови.

Вітгенштайнове вчення про речення є осереддям філософії мови, як її подано у “Трактаті”. Положення цього вчення такі. Речення мов, якими ми користуємося, складені. Хоча чимало речень повсякденної мови здаються нескладеними і простими, аналіз речень, за визначеннями у Расела, показує наскільки далекосяжні помилки, спричинені цією ілюзією. Складені речення створено з простих чи атомарних речень. У такому разі, з огляду на розрізнення смислу і значення речень, складені речення — це функції істинності *атомарних* речень. Смисл складених речень — це множина умов істинності, які визначено через смисл їхніх елементів і які можна оприятити через таблиці істинності. А смисл атомарного речення — функція його елементів.

Слід нагадати, що смисл речень не залежить від їхньої фактичної цінності через істину. Однак елементи простих речень, що мають смисл, мають і пряме

відношення до світу. Тож і логічний аналіз як програма майбутньої філософії апіорі можливий.

Частина теорії речень Вітгенштайна, що стосується елементарних чи атомарних речень є надзвичайно важливою. Він наполягає на логічній незалежності елементарних речень. Поняття елементарних речень несе подвійне значення для опису сутності мови і сутності світу. Таке речення, хоча і є простим, неподільним й елементарним, має складену структуру: воно складається з виразів. Вираз — це та частина речення, що додає і водночас становить частку смислу речення [560, с. 20 (теза 3.31)]. Вираз має форму і зміст. Його форму визначено синтаксичними правилами, які визначають усі смислоемні можливості комбінацій інших виразів. Форма виразу визначає форми можливих речень і передує їм. Елементарні вирази елементарних речень — це імена, описувані комплекси, празнаки, що непридатні до подальшого аналізу. Ці знаки — згідно з правилами логічного синтаксису — поєднуються в речення, які здатні описати будь-який стан справ, а логічний синтаксис знаків не залежить від їхнього значення [560, с. 23 (теза 3.33)]. Ієрархія частин речень показує ілюзорність суджень, що сприймають вирази повсякденних мов за прості і прозорі. Лише аналіз речення має встановити ті правила, за якими можна виявити істинність речення і його смисл(и), а також правила застосування речень. Однак теорія спільної структури має пояснити зв'язок імен і змістів. Як ми доводили, на додаток до правил застосування елементарних речень, має бути ще метод проектування, який приписував би формам імен певні змісти [152, с. 90]. Правильній формальній системі мають підпорядковуватися елементи світу, якщо мова справді спроможна репрезентувати у світі стани справ. Тому аналіз речення має ґрунтуватися на аналізі імені.

Аналіз імен, до речі, є метафізичною частиною “Трактату”, що спирається на семантику Вітгенштайна. Цю метафізичність можна виразити таким приписом: щоб імена мали певне значення, їхні елементи мають підпорядковуватися світові. Водночас, імена мають значення тільки в (елементарних) реченнях. Отже, структура простого речення має відповідати

структурі світу, а підпорядкування імені світу репрезентує те, що є значенням. Фактично, йдеться про те, що значення логічних імен — це простий предмет. Тобто предмет і є значенням. Важливим пунктом цієї частини теорії спільної структури є необхідність у простих, непіддаваних аналізу предметах, які відбивають відношення між мовою і світом. Ці прості предмети мають бути нерозкладними. Вони — субстанція світу. Лише так можна звести основу для певності мови. Простий предмет — це репер, до якого людина може відсилати щоразу, коли твердить про факти.

Вітгенштайн залишає не до кінця проясненою природу простих предметів. Він радше обмежується постулатом: прості предмети *мають* існувати, адже ми можемо сказати щось хибне, але таке, що має смисл і відсилає до уявлення про те, яким воно не є насправді. Для кращого розуміння ролі простого предмета П. Гакер запропонував цікаву паралель. Він писав: “Я вважаю, що поняття простого предмета — це незнищенна субстанція світу, яка перебуває у постійному становленні і походить від Раселового поняття “термін” [344, с. 68]. Гакер має всі підстави висувати таку гіпотезу. За Раселом, термін “є тим, що завжди може бути предметом мислення, чи тим, про що йдеться в будь-якому істинному або хибному реченні, чи тим, що можна поррахувати” [504, с. 43]. Він же визначає синоніми терміну як “єдність”, “індивід” та “сутність”. Терміни, за Раселом, мають буття навіть тоді, коли вони не існують. Для Расела незмінні і незнищенні терміни поділяються на речі і поняття: речі — це пункти та моменти, поняття — їхні атрибути. Отже, і в цьому розумінні ми можемо помітити синтетичну природу поняття, яке водночас є і річчю, і її атрибутом.

Функція предмета в “Трактаті” полягає в тому, щоб забезпечувати зв’язок мови зі світом. У “Щоденниках” Вітгенштайн також писав про те, що методи проєкції (Projectionsmethode) надають елементам фактів як частинам імен унікальної властивості: “І якщо загальний опис світу є шаблоном світу, то вони (елементи фактів — М. М.) прив’язують імена до світу так, що ті повністю покриваються світом” [559, с. 144]. Імена мають структуру, що забезпечує зв’язок мови і світу. Але вони не є єдиним елементом зв’язку зі світом. Справді, мова

може репрезентувати стани справ, оскільки вона має спільну зі світом структуру. Але імена мають значення лише в реченнях, а предмети можуть існувати лише у зв'язці з фактами. Форма імені визначає його логіко-синтаксичні категорії та способи, в які це ім'я може складати оформлені речення. Форма предмета визначає спосіб його перебування у світі. Тому форма предмета є його онтологічною категорією. А зв'язок імен у реченні становить можливий зв'язок предметів і станів справ. Можливі зв'язки предметів разом покладають межі будь-якого можливого світу. Отже, сукупність елементарних речень описує будь-який можливий світ. Тобто, коли предмети, про які йдеться в елементарному реченні, упорядковано так, як це описано в цьому реченні, то таке речення істинне. Вся сукупність істинних елементарних речень становить повний опис світу. Отже, світ — це сукупність фактів, які можливо описати засобами мови.

З огляду на такі положення теорії спільної структури мови і світу, можна зрозуміти і критичне ставлення Вітгенштайна до епістемології. Критика епістемології спирається на такі аргументи. По-перше, смисл речення не залежить від способів, в які ми пізнаємо його істинність. По-друге, ми знаємо значення речення, якщо ми знаємо, чим є ситуація, якщо вона істинна. Те саме стосується ситуації, яка не істинна [560, с. 28 (теза 4.024)]. Умови істинності такі, що ми можемо і не мати способу для ухвалення рішення щодо істинності/хибності смислу. Істинність речень незалежна від наших тверджень про неї. Необхідна істина завжди логічна, а логічна необхідність незалежна від того, що діється в світі. Тож вона не залежить і від нашого знання і наших способів пізнання, і не залежить від природних мов. А тому твердження епістемології не має цінності для з'ясування істинності знань.

У “Щоденниках 1914 – 1916 років” Вітгенштайн запускає ще один важливий аргумент проти теорії пізнання. Він говорить, що підпорядкування імен їхньому значенню/предмету є психологічним [559, с. 202]. Таке підпорядкування постає внаслідок “ментальної” (чи психічної) дії, яка полягає у гадці про те, що певне слово позначає певний предмет. Ця психічна дія —

вольовий акт підпорядкування певного предмета слову. В іншому записі “Щоденників” він пише про *відчуття*, яке становить відношення між іменами і предметами. “Звідки це відчуття: все, що я бачу..., може підпорядковуватися певному імені; що, як не це, нам слід називати іменами?” [559, с. 144]. Такими простими предметами, що підпорядковуються словам, у Вітгенштайна виступають точки (найменші одиниці простору/відчуття, *minima sensibilia*) в полі бачення [559, с. 136]. Це становить приклади тих мустерів речей, які можна підпорядкувати іменам у теперішній момент, тобто надати іменам можливість вказати у бік таких точок.

Зв'язок між значенням і річчю забезпечує воля. В “Щоденниках” Вітгенштайн неодноразово звертається до цієї теми. Так, він пише: “Значення отримує річ саме через її співвіднесеність із моєю волею” [559, с. 177]. Це твердження пов'язано з тезою “Трактату”: “Чого ми можемо не мислити, того можемо не мислити; тому ми можемо не говорити, про що можемо не думати” [560, с. 67 (теза 5.61)]. На підставі такого судження Вітгенштайн говорить про можливість істинності соліпсизму. Парадокс, але розвиток ідей Фреге, який вважав соліпсизм однією з головних вад психологізованої філософії, призвів до виправдання соліпсизму Вітгенштайном. Молодий філософ наполягав на тому, що “тільки через зв'язок зі мною, з моєю волею, світ чи життя набувають свого смислу” [559, с. 176].

Вітгенштайн віддає центральну роль волі не тільки в логіці, але й у семантиці. В “Щоденниках” він робить посилання на те, що скелет мови набирає м'язів та крові лише завдяки психічним механізмам і що логічний синтаксис набуває семантичного виміру завдяки гіпотетичним психічним процесам, якими має опікуватися психологія як одна з природничих наук. Його думка, здається, працює в такому напрямі. Знаки стають справжніми символами лише в мисленні, оскільки тільки мислення дає метод проектування. Мислення і мова — одне й те саме: “Мислення є свого роду мовою. Адже думка є також логічним образом речення, а відтак — і свого роду реченням” [559, с. 175]. До того ж, думка як речення складається не зі слів, а з *психологічних* елементів, що відповідають за

значення слів та що мають безпосереднє відношення до дійсності. Проте, які це саме елементи і як формується їхнє відношення до дійсності, усе це не обходить Вітгенштайна, адже це — справа психології [559, с. 274]. Він висновує, що еквівалентами є: речення, мова, мислення, світ. Але спосіб довести це на рівні “природничої науки” залишається справою психології, а отже — теорії пізнання.

Як бачимо, загальна настанова, спрямована проти епістемології, виражає фундаментальні засади аналітичної філософії мови. По-перше, неінтересність епістемології для *справжньої філософії* полягає в незалежності смислу від способу пізнання його істинності. По-друге, визнання істинності не залежить від нашої переконаності у тому, що ми знаємо спосіб її визначення: істинність речень не пов’язано з нашими твердженнями про неї, тобто з нашими способами пізнання і природними мовами, якими ми користуємося. Підпорядкування імен їхньому значенню/предмету є для філософії психологічним, а отже нерелевантним. Отже, твердження епістемології не мають цінності для з’ясування істинності знань. Такий радикальний висновок створив нову (добре підготовану Фреге і Раселом) ситуацію, яка стала підґрунтям для зростання аналітичної філософії мови, зокрема логічного емпіризму і теорії мовних актів.

2.4.2. Філософія повсякденної мови і проблема досвіду. З позиції топології досвіду, філософія повсякденної мови репрезентує собою неоднозначну спробу постановки питання про досвід і засоби його дескрипції в контексті вивчення функціональності історично-даних мов. Ця неоднозначність полягає в тому, що в межах підходу, характерного для аналізу повсякденної мови, філософія стає засобом осягнення повсякденної мови засобами самої мови. Це, своєю чергою, дає підстави очікувати на опис співвідношення повсякденної мови і безпосереднього досвіду і, водночас, не виправдовує такі очікування, оскільки — через аналіз понять і терапевтичні ідеали — філософія більше питає, ніж пропонує якісь відповіді. В такому запитуванні, власне, й полягають як переваги філософії повсякденної мови в аналітичній філософії, так і її недоліки.

Подивімося на основні етапи розвитку постановки питання про досвід в межах філософії повсякденної мови.

Поштовх для цієї потужної філософської позиції дала творчість Дж.Е. Мура. Мур мав великий вплив на теми, що обговорювалися в аналітичній філософії. Цьому сприяла не тільки його очільництво на кафедрі філософії в Кембриджі, але й його робота головним редактором чільного філософського британського журналу “Mind”. Фундамент філософської позиції, яку пізніше було названо філософією повсякденної мови, Мур почав вибудовувати як дискусію зі своїми вчителями, кембрідзькими ідеалістами Ф.Г. Бредлі та Дж. Мактагарттом. Вже 1898 року у своїй дисертації Мур виступає проти ідеалізму і кантіанського, і бредліанського штибу. В статті “Природа судження” (1899), де він викладає концепцію своєї дисертації, Мур звинувачує Бредлі у погляді на значення як абстрагований зміст судження, в якому йдеться про репрезентацію стану справ [425, с. 12]. Мур висуває гіпотезу, що значення є поняттями (concepts), які не мають жодного зв'язку з психологією, тобто вони не є ментальними змістами. Значення з'являються у пропозиціях, що становлять об'єкти мислення, а відтак — відрізняються від репрезентацій і психічних переживань. Мур вважав пропозиції і поняття реальними. Те, що вони “*тільки можливі*” об'єкти мислення, “це не є їхнім визначенням... їм за їхньою природою байдуже, чи хтось їх мислить” [425, с. 4].

Антипсихологічна настанова, що збігається за духом і часом з позицією і Гусерля, і неокантіанців, і Вітгенштайна, поступово перетворюється в теорію значення. Теза Мура про реальність понять лежить в основі його теорії значення, пропонуючи розглядати змісти досвіду не як змісти його якості [426, с. 28]. Змісти досвіду слід уявляти як незалежні значення, які філософи і науковці знаходять в процесі міркування і дослідження.

Виступ проти ідеалізму було спрямовано не тільки на створення нової теорії значення, але й проти монізму, який не дозволяє розуміти нічого, окрім ідеалістичного напівмістичного фундаменту єдності буття і мислення. Цей аспект Мур розглядає у своїй статті “Зовнішні і внутрішні відношення” (1919),

де на конкретному прикладі моністичних виразів показує, що ідеалізм побудовано на неправильному застосуванні мови [419, с. 104]. Весь ідеалізм походить з помилки Ляйбніца і наступних філософів, яка полягала в тому, що необхідність зв'язку тез у доведенні помилково вважали за тотожні з необхідністю наслідків. Ідеалізм постав через застосування звичайної мови, де ця відмінність нечітка, але у формальній мові її просто показати і подолати [419, с. 106]. Тож як бачимо, Мур чітко ув'язує теорію значення із теорією досвіду і пропонує аналіз філософських понять, в яких злито значення і досвід як адекватний спосіб розв'язання філософських проблем.

Розрив Мура з ідеалізмом остаточно привів його до формулювання позиції “філософського реалізму”. У статті “Відмова від ідеалізму” (1903), яку Мур називає іменем одного з розділів “Критики чистого розуму”, було остаточно визначено відмінність між свідомістю та її об'єктами [426]. Реалізм Мура спирається на результат аналізу поняття свідомості, тобто на визнання помилковості ідеалістичного положення “*esse est percipi*”. Цей аналіз, зокрема, показує, що наші вірування, які є виразами здорового глузду, правильні в загальних рисах. Здоровий глузд — головний захисник реалістичних положень.

Розвиток положення про здоровий глузд відбувається в 1910–1920-ті роки. Коли Мур прийшов до Кембриджу викладати філософію 1911 року, він зустрів Расела, який обґрунтував положення про те, що пропозиції є об'єктами мислення. Це узгоджується з його ранніми ідеями. Однак у лекціях 1911 року Мур піддає такий підхід відвертій критиці: істина пропозиції не має руйнувати свій онтологічний статус, і було б абсурдно давати хибним пропозиціям статус факту. Він заперечує, що факти — це істинні пропозиції. Факти конституюються об'єктами і їхніми властивостями. Але пропозиція не є справжньою сутністю: ім'я чогось ще не є фактом чогось [424, с. 266]. Слід також зазначити, що, попри критичну настанову щодо багатьох окремих положень Расела, Мур бачить у “*Principia Mathematica*” фундамент для типу аналізу, який має стати справжнім методом філософії. Щоправда, Мур виступає проти прочитання аналізу в термінах логічного атомізму та логічного емпіризму. Мур відкидає тезу Расела —

Вітгенштайна про те, що те, що існує, існує з необхідністю, аргументуючи тим, що необхідність не обов'язково є логічною необхідністю. Ця теза хибує чіткістю поняття необхідності і в певний момент доведення вдається до підміни змісту. Мур також наполягає на тому, що згадана необхідність стосується тільки синтетичних істин. Це йшло врозріз і з логічним атомізмом, і з логічним емпіризмом, які бачили істинність аналітичних положень [424, с. 201].

Попри таку серйозну відмінність від фундаторів аналітичної філософії, Мур залишається прихильником ідеї того, що мовний аналіз має передувати розв'язанню окремих філософських проблем. Мур поділяв думку Расела, що “кожна пропозиція, яку ми розуміємо, має складатися лише з частин, з якими ми знайомі” [503, с. 91]. В “Захисті здорового глузду” Мур наполягає на тому, що аналіз чуттєвих даних показує, що вони є “основним чи головним предметом” пропозицій про відчуття [428, с. 128]. Тобто аналіз розкриває головні субстанції, які є предметами нашого звичайного здорового глузду та спілкування.

У час написання “Захисту здорового глузду”, у 20-ті роки, Мур переглядає деякі “наївні”, за його власним виразом, положення свого раннього реалізму. При цьому Мур підтримує істинність свого твердження про те, що слід рахуватися з явищами речей в тому сенсі, що вони є властивостями об'єктів досвіду, а не якостями досвіду як такого. В 1920-ті роки для опису об'єктів досвіду Мур запроваджує до свого лексикону термін “чуттєві дані” (sense-data). Так, чуттєвими даними будуть, наприклад, візуальні дані, до яких належать колір, форма і розмір певного предмета. В цьому понятті Мур має вже певну теорію досвіду. Він говорить про те, що є властивості чуттєвих даних, які ми засвідчуємо, і властивості фізичних об'єктів, які провокують постання чуттєвих даних. Разом з тим, для Мура постійною проблемою залишався характер співвідношення між чуттєвим даним і фізичним об'єктом. Впродовж життя Мур намагався дати відповідь на це питання трьома способами. Перша відповідь була твердженням того, що чуттєві дані не мають фізичної природи і походять з невизначеної взаємодії між предметами і нашими відчуттями. Другу відповідь у Мура ми можемо знайти у тезі про те, що саме поняття фізичного об'єкта є

поняттям, що виражає спостережені збіги у наших відчуттях, тобто питання про співвідношення становить генезу поняття фізичного об'єкта з устрою наших відчуттів. Нарешті, третя відповідь Мура полягає в ототожненні чуттєвих даних, що є частинами фізичних об'єктів.

Усі три відповіді мали характер гіпотез зі слабким доведенням. Мур був сильним критиком чужих положень, однак свої твердження він аргументував надто слабо. Через значну критику його власних поглядів на досвід і мову, Мур у 1939 році оприлюднює доповідь “Доказ зовнішнього світу”. В цій доповіді філософ намагався виконати кантівське завдання: довести, що існування речей не залежить від нашого досвіду. У зв'язку з цим, Мур виправдовував демонстративний доказ існування окремої речі, що могло б стати основою для логічного доведення існування світу в цілому [422, с. 165]. В “Доказі зовнішнього світу” Мур аналізує вираз Канта про скандал у філософії, що не здатна довести існування зовнішніх речей і змушує приймати їх існування лише на віру. Мур вважає, що спосіб доведення своїх положень у Канта є невірним і суперечливим. Натомість легше довести існування зовнішніх речей через особисте знання того факту, що “я тримав руки над столом” [422, с. 169], тобто через впевненість, засновану на особистому досвіді. Якщо суб'єкт переконаний у власному знанні засновку, то він може вивести судження про існування, скажімо, його рук. Вони обидві існують в момент доказу і після нього. На цьому прикладі Мур показує, що непослідовні істинні вирази, засновані на здоровому глузді, легко долають те, що філософи називають проблемами. Однак наприкінці виступу він говорить і про те, що філософи не будуть задоволені такими доказами: “Ім завжди потрібні додаткові докази” [422, с. 170].

З вище наведеного прикладу стає очевидно, що Мур апелює до демонстративного способу доведення. В демонстрації Мур постійно намагається показати очевидність існування речі, а не нашого знання про існування [423, с. 668]. Однак демонстрація як така постійно посилається на досвід з його очевидністю. Демонстративні твердження з посиланням на досвід отримують у Мура назву “трюїзмів”. Він ґрунтує трюїзм на простому особистому досвіді і

таким чином підтверджує наявність цілого зовнішнього світу. Разом з тим, природу досвіду і умови його можливості залишають без обґрунтування.

Поняття трюїзму Мур піддає аналізу. Це було передумовою подальшого аналізу понять. За визначенням, трюїзм є положенням, яке не потребує доведення для людей. Аналіз трюїзму показує: 1) ми знаємо їх як вирази впевненості; 2) люди знають правду, порівнюючи трюїзми із власним знанням; 3) аналітик діє на підставі свого знання про те, що друге твердження істинне. Істина і знання про трюїзми — матерія здорового глузду. Аналіз, який має здійснюватися щодо положень такого роду або інших класів має відповідати певним критеріям здорового глузду, а саме бути радикальним, тобто іти до кінця, але за умови дотримання відповідності до істини і пізнаваності аналізованих пропозицій. Філософський аналіз може допомогти виявити факти про предмет трюїстичних пропозицій і знайти ті вирази, засновані на здоровому глузді, і хибні вирази, які помилково вважаються трюїзмами. До помилкових трюїзмів можна віднести вирази ідеалізму, наприклад “1) всесвіт дуже відрізняється від того, як він виглядає, і 2) є чимало властивостей, яких він, здається, не має” [424, с. 23]. Йдеться про те, що ідеалістична теза про єдність мислення і буття має означати: речі поряд з нами мають водночас ті властивості, яких вони не мають, наприклад свідомість. Інший хибний трюїзм — вже згадана теза “*esse est percipi*” [424, с. 27].

Поряд з хибними виразами, які помилково вважаються трюїзмами, є трюїзми здорового глузду. Такі трюїзми допомагають нам краще зрозуміти *правоту* здорового глузду. У статті 1925 року “Захист здорового глузду” Мур чіткіше аргументує на користь свого реалізму, заснованого на вченні про трюїзми, висуваючи тезу, що є ряд наших тверджень, в яких ми маємо рацію щодо власної переконаності у правоті, хоча не завжди знаємо, як проаналізувати та довести цю впевненість та її підстави. До правильних трюїзмів Мур зараховує такий вираз: “Моє тіло існує на землі і контактує з багатьма речами, враховуючи інших людей” [428, с. 107]. Люди знають цей та інші трюїзми і керуються ними в житті. Ці трюїзми “загалом істинні” у “їх звичайних інтерпретаціях” [428, с. 107], що

змушує нас розрізняти значення і вжиток. Мур формулює це як розрізнення двох типів дій — “розуміти значення” та “бути здатним здійснити правильний аналіз”. Стара філософія фокусувала увагу на розумінні значення, однак не мала достатніх підстав вести справжній аналіз. Філософія перетворилася на вмістилище старих похибок, утворених неправильним застосуванням мови.

Одна з похибок філософії постійно заважала побачити підстави для мовного аналізу. Ця похибка — віра у важливість значення. Ця віра, зокрема, пов'язана з вірою іншого штибу, а саме в наявність фізичних та ментальних фактів. Хибне філософське поняття значення потребувало цього розрізнення, оскільки мало подати значення як відношення між внутрішнім ментальним фактом і зовнішнім фізичним фактом. Застосовуючи аналіз понять, Мур показує, що, коли йдеться про ментальні факти, то насправді говорять про щонайменше три різних факти: 1) факт, що “я зараз свідомий”, заснований на досвіді власного часу; 2) факт усвідомлення факту, що “я зараз свідомий”, тобто досвід того, що “хтось є свідомим зараз”, тобто досвід часу взагалі; 3) позачасовий досвід, тобто досвід того, що “хтось є свідомим взагалі”. Внутрішню неусталеність поняття ментального факту Мур інтерпретує як факт браку підстав говорити, що кожен фізичний факт логічно залежить від ментальних фактів чи ними спричинений.

Мурівська критика ідеалізму, теорії значення і пов'язаного з ними уявлення про досвід мала за результат сумніви в досягненнях філософії за два тисячоліття. Терапевтична метафора стала кредом філософії повсякденної мови, хоча це кредо зазвичай не несло за собою жодного позитивного вчення. Критика логічного емпіризму і його теорії досвіду не привела Мура до побудови власної вірогідної теорії досвіду. Мур погоджується з тим, що важко точно визначити, що ми знаємо, коли переживаємо в досвіді чуттєві дані. Його три можливі відповіді залишаються без обґрунтування і відіграють радше деструктивну роль. Заклик до філософії не дебатовати про істини, а адекватним чином аналізувати значущість здорового глузду, вів до копання в створеному і нездатності до творення. Мур радше запитував, ніж відповідав, підкидав проблеми філософам і

лінгвістам, аніж розв'язував їх. Мур був сильним критиком, але, на жаль, не проявив себе як творець.

Попри те, що ми бачимо у Мура надмір питань і брак того, що зазвичай називають “позитивним вченням”, філософія повсякденної мови виявилася привабливою позицією. Чимало філософів пристало на неї, намагаючись працювати з тими ж питаннями, що і Дж.Е. Мур, та спробувати виразити якщо не систему поглядів, то певні ствердні положення. Серед тих, хто поділяв позицію Мура, на особливому місці був Л. Вітгенштайн, який наприкінці 1920-х та в 1930-ті роки змінив свої погляди і став співфундатором філософії повсякденної мови. Міркування Вітгенштайна, які підтверджують зазначене твердження, містяться у “Філософських дослідженнях” — праці, обидві частини якої вийшли у 1953 році, через два роки після смерті філософа. Книга засвідчує значну зміну в підході до мови, що привело Вітгенштайна до побудови системи, яка відрізняється і суперечить положенням “Трактату”.

Як ми пам'ятаємо, “Трактат” має *логіко-філософську* визначеність. У самій назві зазначено цю настанову. Це означало, зокрема, що філософію спрямовано на розбір смислових завалів у мисленні, а не на нагляд за наукою. Філософія має слідкувати за можливими досяжними завданнями. І таким для неї є нагляд за вжитком мови, якою ми передаємо свої чи чужі думки. У “Філософських дослідженнях” мета філософії залишається тією самою, однак філософська справа тепер мислиться як граматичне, а не логічне прояснення смислу. Що має зміст, а що ні, залежить від граматики мови. Вітгенштайн говорить: “Наш спосіб розгляду є граматичним. І цей розгляд проливає світло на нашу проблему в той час, коли ми долаємо непорозуміння. Непорозуміння щодо вжитку слів спричинено, між іншим, певними аналогіями між формами виразу у різних регіонах нашої мови. Чимало з них дозволяють, аби одну форму було підмінено іншою” [558, с. 292]. Такі аналогії часто є неадекватними, тож приводять до таємниць. Подолати таємниці можна завдяки виявленню невідповідності аналогії через її аналіз у різних контекстах. Долати проблеми можна через точне встановлення змісту наших виразів. Знайти метод, який адекватно уточнить

вирази, означає дати відповідь про “сутність мови, речення, мислення” [558, с. 293]. При цьому цю сутність заховано в нас самих. “Ми питаємо: “Що є мовою?”, “Що є реченням?”. І відповідь на ці питання слід дати раз і назавжди, і незалежно від будь-якого майбутнього досвіду” [558, с. 293].

У “пізнього” Вітгенштайна філософія стає критикою узвичаєних уявлень про мову, істину, думку і досвід. Слова “речення, мова, мислення, світ”, які так часто вживають філософи, еквівалентні одне одному [558, с. 294]. Вони прості і, разом з тим, надто неточні, щоб слугувати порозумінню. Вони не є так само потрібними, як, скажімо, слова “стіл”, “лампа”, “двері”. Робота філософії пов’язана з тим, аби зробити свої поняття так само вжитковими, як і слова повсякденного спілкування. Філософія є терапією: “Філософ ставиться до одного питання, як до однієї хвороби” [558, с. 360]. Терапія філософії полягає у знайденні методів прояснити смисл темних понять у їх застосуванні.

Терапевтична настанова має у Вітгенштайна виражений антитеоретичний характер. Вона полягає в завданні спостерігати за мовою, переживати її у досвіді, “не встановлюючи жодної теорії” [558, с. 298]. Філософ не має єдиного методу аналізу, адже філософія не є методологією. “У філософії немає одного методу. Натомість є методи, подібні до різних терапій” [558, с. 305]. Філософувати — значить щораз шукати особливий метод для прояснення особливого випадку приховування смислу слова чи виразу. В цих рамках філософія отримує нове значення. Вона — засіб “просто ставити усе перед нами, а не пояснювати чи виводити. Адже все лежить на поверхні, для пояснення нічого немає. Адже приховане нас не цікавить” [558, с. 303]. Зазначені тези виражають фундаментальне положення Вітгенштайна в його ставленні до філософії: філософія не має своєї логічної форми, тож вона не може узагальнювати. Ми бачимо мурівську інтенцію: філософія потрібна, щоб забезпечувати вільний вжиток загальних понять через встановлення точних смислів понять.

Цікаво, що мета філософії робить її вічним завданням. Справа в тому, що Вітгенштайн говорить про неминучість появи непорозумінь у мові, оскільки мова — це постійна змінна ситуація. Контексти мови перебувають у постійній

зміні. Способи життя, а разом із ними і застосування мови, змінюються і з ними змінюються значення. Прояснення понять є регулятивним завданням, що примушує філософію весь час бути на сторожі і слідкувати за змінами контекстів мововжитку. Прояснення смислу слів засновано на чотирьох основних засобах уникнення нових філософських непорозумінь, які було розкидано сторінками “Філософських досліджень” і реконструйовано Н. Малколмом і Г. фон Врігтом. До цих засобів віднесено: 1) опис обставин, за яких певний вираз можна вживати в повсякденному житті; 2) порівняння нашого слововжитку з можливими уявними мовними іграми; 3) уявлення фіктивної історії, яка б унаочнила застосування слова; 4) психологічне пояснення прихильності вживати певний вираз неправильним чином [414, с. 23]. Ці чотири засоби дають філософії можливість утримувати дієздатність понять, зберігаючи таким чином спроможність людей до порозуміння. Хоч поняття не мають постійного позачасового значення, однак вони не применшують наших можливостей порозумітися. За це філософія платить можливістю бути послідовною системою поглядів. Приклад такого розірваного філософування становлять самі “Філософські дослідження”.

Непослідовність, розірваність висловів, зосередженість на з’ясуванні понять стали своєрідними приписами ведення філософського дослідження, в якому йдеться про проблему значення. В постійній змінності мовних і життєвих контекстів Вітгенштайн помічає відповідність змін умов життя змінам слововжитку. Це стало фактом, з якого Вітгенштайн робить висновок, що мова не є способом репрезентації об’єктів в іменах і реченнях. Значення не походить з референції до речі, зовнішньої або ментальної, натомість “значенням слова є його застосування у мові” [545, с. 262]. Цей висновок є дуже важливим, адже він доводить, що прояснення слова більше не означає прояснення способу зв’язку мови і досвіду. Знати значення слова чи виразу — це знати і те, до чого воно апелює, і знати хто його застосовує в повсякденному житті, якою частиною мови воно є тощо. Зазвичай знати всі ці застосування і означає знати значення слова. Дослідити значення — це дослідити різні способи застосування слова. Досвід і

мислення стають зайвими фактами, які тільки заважають розумінню. Про це, зокрема, Вітгенштайн говорить і в параграфі 109, і в параграфі 110: “Досвід... не може нас цікавити... Проблему можна розв’язати не через опис нових досвідів, а через співставлення уже відомого”, що міститься в мові і її формах застосування [545, с. 298-299]. Пояснювальні узагальнення на підставі виразів досвіду тепер непотрібні, має значення тільки опис застосувань.

Відповідно до зміни предмета філософського дослідження, Вітгенштайн для опису порядків у мові, що забезпечують слововжиток, потребує нової термінології. У “Філософських дослідженнях” він описує мову як набір *мовних ігор*, в яких слова здобувають своє значення і можуть повноцінно функціонувати задля порозуміння. Мова забезпечує можливість порозуміння саме тому, що її вирази не стосуються репрезентації. Мова дає засоби для виконання повсякденних завдань людей, і в цьому контексті мова працює добре. Натомість, коли повсякденна мова намагається пояснити щось поза межами її спроможності, постає проблема. Звідси для Вітгенштайна випливає важливий висновок: мову засновано на розрізненні “вираження” і “бачення”. Те, про що можна сказати, можна показати, але не все, на що можна показати, можна вимовити. Те, що можна тільки показати, слід оминати мовчанкою, наприклад вираз “є різниця між змістом і беззмістовністю” може бути для когось незрозумілим. В такому разі неможливо висловити нічого значущого, оскільки показування відмінності змісту і беззмістовності вже неможливе. Відмінність “виразу” і “показу” свідчить про те, що поки ми можемо змістовно обговорювати наш досвід, ми не можемо змістовно обговорювати ті речі, від яких залежить наш досвід світу. Тому на питання “Котра година?” ми можемо відповісти, а на питання “Що таке час?” відповісти дуже важко. Таким чином, питання штибу “Якою є відмінність змісту і беззмістовності?” та “Що таке час?” визначають як позбавлені смислу. Позбавленість смислу тут значить не те, що питання дурні, чи їх не варто ставити. Просто відповідь на них можлива лише у вигляді безглузлого показування. Там же, де є смисл і значення слів, відбувається мовна гра, байдужа до того, на що можна показувати.

Красномовне те, що Вітгенштайн не дає визначення термінові “мовна гра”. Здається, філософ намагався це поняття не визначати, даючи йому змогу утримувати в собі перспективу зорієнтованості на діяльність мови. Він пояснює термін через порівняння з “тією грою, під час якої дитина навчається рідній мові” [545, с. 241]. Тут же Вітгенштайн називає “мовною грою” способи мовно-опосередкованої інтеракції двох будівельників, яким не вистачає “примітивної мови”, в якій є тільки слова, що позначають якісь предмети. “Я називатиму “мовною грою” Ціле мови та переплетеної з нею діяльності”, — вирішує Вітгенштайн [545, с. 241]. І далі, в параграфі 24, укладає неповний, але взірцевий список таких мово-діянь: “Покора,... опис спостережного та вимірюваного предмета, ... повідомлення про події, ... повідомлення про результати експерименту в таблицях і діаграмах, ... гра в театрі, ... загадування загадок, ... прохання, подяка, привітання, герці” [545, с. 250]. Мова діє через свої ігри, які засвідчують її відкритість і необмеженість. Саме в іграх мова здобуває значення своїх дій.

Якщо ж спробувати визначити мовну гру замість Вітгенштайна, то слід зазначити, що коли він застосовує термін „мовна гра”, то має на увазі, що вона є 1) такою життєвою формою, 2) яка засвідчує керівну роль правил у мові, тобто вказує на важливість конвенційного виміру мови, 3) фокусує увагу на аналогії між мовою і грою, що є продуктивним порівнянням, оскільки ми можемо знати про гру з досвіду поза мовними описами. Про зв'язок мовної гри і життєвої форми і про правила ми поговоримо нижче, а зараз зосередимося на тому, що остаточної дефініції мовних ігор в текстах Вітгенштайна принципово немає, і саме через це неможливо знайти, “що спільне для всіх цих дій і що робить їх мовою чи частинами мови” [545, с. 276]. Намагання дати визначення, узагальнити щось є, на думку Вітгенштайна, симптомом захворювання філософії. Разом з тим, поза визначенням дуже важко сказати щось зрозуміле хоча б для двох осіб. У “Філософських дослідженнях” рефреном звучить, що немає смислу шукати ядро, на якому засновано всі властивості, “родинні подібності” мови. Філософ має мандрувати в “складній мережі подібностей, накладок та перетинів”

[545, с. 278]. Цей натяк на “родинні подібності” також свідчить про неможливість чітких розмежувань, чіткості меж у понять. Тут філософові дається припис бути стоїком, оскільки його роль — сприяти майбутньому порозумінню, заважаючи порозумінню зараз, якщо воно засновано на хибному уявленні про точність.

Позадефінітивна природа мовних ігор пов’язана з парадоксальним статусом правил. Справді, мовні ігри засновано на дотриманні правил. Правила — це те, що, маючи майже трансцендентальний статус в міркуванні пізнього Вітгенштайна, встановлює спосіб застосування слова чи виразу. Однак це встановлення способу дій проблематичне. Вітгенштайн більше питає про правила, ніж дає ствердні відповіді. Як ми вивчаємо правила? Як ми їх дотримуємося? Чи застосовуємо ми їх інтуїтивно? Чи вони соціально нав’язані людині? Кульмінація роздумів про те, що таке правила міститься в параграфі 201: “Наш парадокс був таким: жоден спосіб дії не може бути визначено правилом, оскільки кожен спосіб дії відбувається відповідно до правила. Відповідь була така: якщо все відбувається відповідно до правила, то і суперечність правилу відбувається згідно з ним” [545, с. 345]. Цей парадокс веде до того, що правило можна зрозуміти тільки у контексті спільноти, тобто такого правила дій, в яке діяч вірить і завдяки цій вірі це правило є і діє [545, с. 345]. Водночас, це означає кінець уявленню про “приватну мову”, таку зручну для опису “особистого досвіду”.

Вітгенштайн запроваджує тему приватної мови для того, щоб ще раз наголосити на зайвості теми досвіду у філософуванні. Досвід і приватна мова, яка, як помилково гадають, може описувати його змісти, докорінно відрізняється від спільнотної природи мови як такої. Ця відмінність полягає у правилі, яке дозволяє виносити судження про правильність, зокрема і правильність мововжитку. Щоб вираз мав значення, потрібно в принципі мати можливість зробити його об’єктом для вимірювання за публічним стандартом і критерієм правильності. Натомість приватна мова обов’язково має посилається лише на те, “про що може знати лише мовець, тобто на його безпосередні, приватні

враження; інший не може розуміти цієї мови” [545, с. 356]. Якщо мова є чимось принципово неприватним, фундаментально спільним, то вона має бути заснована на чомусь загальновизнаному: “Застосування слів потребує виправдання, яке всі розуміють” [545, с. 362]. Це загальнозрозуміле і загальновизнане — граматики. Філософія має апелювати до граматики, а не до досвіду і змістів, пов’язаних з ним.

Граматики — це інстанція публічного в мові. Це виявляється в тому, що граматики відповідає у мові за дотримання правил. Це дотримання не просто примус вчинити так чи так. Вітгенштайн інтерпретує поняття граматики як мережу взаємореференційних правил, що скеровують застосування слів у правильному напрямі. Він пише: “Граматики не говорить як слід будувати мову, щоб вона досягала своєї мети, тобто як у той чи інший спосіб вплинути на людину. Вона тільки описує, але жодним чином не пояснює застосування знаків” [545, с. 432]. Правила граматики є нормами значеннєвого застосування слів, які гарантують, що всі мовці застосовуватимуть їх, прагнучи порозуміння.

Граматики має особливу роль для філософування ще й тому, що вона поєднує діяльність мови із самим життям. Факт граматичного унормування мовних ігор говорить також і про безпосередній зв’язок граматики з життєвими формами. Згадаємо вже цитований параграф 23, де є такі рядки: “Слово “мовна *гра*” тут має означати, що мовлення мови є частиною діяльності, тобто однією з життєформ” [545, с. 250]. Форми життя — це те, що примушує мову функціонувати, що слід приймати як дане і що забезпечує узгодженість людських дій, подій світу і діяльності мови. В розсипах виразів про життєформи є такий: “Люди знаходять порозуміння у мові. Це не є порозуміння гадок, це — життєформа” [545, с. 356]. Погодження і порозуміння не є актом логічного доведення, наукового доказу чи ще чогось теоретичного. Порозуміння завжди посилається на щось підставове. “Те, що люди вважають за виправдання, розповідає про те, як вони мислять і живуть” [545, с. 383]. Таким чином, через аналіз мови, її ігор і граматики ми здатні досягти до чогось універсального і справжнього, що не пройшло через перекирення наукового та метафізичного

мовожитку. Життеформи мають універсальне значення, оскільки вони притаманні всьому людству загалом, стосуються “загальної поведінки людства”, в якій віддзеркалюються такі передмовні порядки, через які ми можемо перекладати не формальний смисл виразів іноземної мови, а зрозуміти їх у контексті застосування. Розуміти вираз іноземною мовою не значить мати інформацію про переклад слова іноземної мови на свою; потрібно знати ще й традиції, смаки, звички, церковні устави тощо. Життеформа — це підстава порозуміння між різними її частинами, між людьми у спільнотах, між спільнотами в контексті історії людства тощо.

У межах пізньої філософії Вітгенштайна поняття досвіду і пов’язана з ним референційна теорія значення зазнають постійної критики. Якщо щось може поєднати розірвані, несистематичні параграфи “Філософських досліджень”, то це Вітгенштайнове намагання відмовитися від поняття досвіду як такого, що заважає розумінню мови і порозумінню. Однак це постійне посилення на досвід і досвідні переживання показує, що поняття досвіду, а також той зміст, який в ньому закладено, опирається винесенню за дужки. Вітгенштайн, як колись Мур, не зміг ані остаточно виправдати відмову від вжитку поняття досвіду чи похідних від нього термінів, ані прояснити його зміст так, щоб це поняття стало так само потрібним, як і слово “двері”. Проблематичність досвіду, принципова невиразність його змісту доводять, з одного боку, важливість поняття досвіду для опису поняття мови, а з іншого боку, окреслюють границю між топосами досвіду і мови. Топографія досвіду завдяки Муру і Вітгенштайну чітко встановила границю між досвідом і мовою. Мова не здатна повністю виразити досвід і не має такого завдання. Досвід зустрічається з мовою вже як такий, що стався, тож вирази про досвід мають статус опису границі мови. Теорія референції не має достатніх доказів на свою користь, натомість теорія значення як застосування зберігає значущість та значеннєвість мови, не порушуючи суверенність ані свого топосу, ані топосу досвіду. Границі між цими топосами становить контур тих життеформ, про які йшлося у Вітгенштайна і які фундавали можливість мови (як і культури загалом) виконувати своє завдання.

Діяльність Дж.Е. Мура та Л. Вітгенштайна стала основою для подальшого розвитку західної філософії і значною мірою вплинули на теми і характер філософських дискусій в середині та другій половині ХХ століття. Д'юї, Квайн, Гадамер та Габермас застосовували наслідки критики філософії і її мововжитку в корегуванні своїх позицій. Разом з тим, вплив Мура і пізнього Вітгенштайна мав за безпосередній наслідок появу “оксфордської” та “кембріджської” шкіл у 40-50-ті роки ХХ століття. Імпульс сучасним мовно-аналітичним дослідженням було надано працями Дж. Віздома і Г. Райла, але особливого впливу мали праці Дж.Л. Остина.

Дж.Л. Остин під час філософського аналізу мови зосередив увагу на її позазначеннєвому вимірі. Дві його праці було видано вже після його смерті під назвами “Філософські студії” (1961) [265] та “Смисл і сенсібілії” (1962) [165] і стали підставою для вивчення мови у її зв'язку з досвідом поза рамками референції. Цей вимір становив справжню перспективу аналітично-філософського розвитку, що засвідчують філософські процеси сьогодення. Остин виходив з думки, що аналіз понять, як ми його бачили у Мура, Вітгенштайна, Віздома і Райла, веде нас до встановлення факту важливості “мовленнєвої поведінки” як осереддя феномену мови. Всі похибки філософії, науки і лінгвістики походять з чогось, що властиве самій природі мовлення. Структура мови та її властивості, зокрема її практичні поділи на внутрішнє і зовнішнє, що становлять рамки досвіду, мають першочергове значення: якщо повсякденна мова повідомляє нам про якийсь поділ, то для цього в неї мають бути підстави. Всі мовні дистинкції мають свої резони. Філософ має тільки з'ясувати і класифікувати найуживаніші граматичні конструкції, що дозволяє нам потім зрозуміти всі мовні ігри, враховуючи і мовну гру метафізики. Остин виводить філософський аналіз мови на рівень, де остаточно знято з порядку денного питання про значення: мова — це поведінка, а не практика зі встановлення імен для речей чи станів справ.

Позицію Остина можна зрозуміти на прикладі, який він наводить у статті “Просити вибачення”. Тут Остин показує, що простий акт перепрошування

містить кілька одночасних смислів. У формулах, які ми вживаємо для виразу прохання вибачити нас за щось присутнє, є і заперечення помилковості вчиненої дії, і відмова від відповідальності, і ще чимало різних аспектів, які не стосуються нічого, що могло б бути референцією цього виразу. Аналіз контексту виразу, порядку слів, наголосів, етимології окремих виразів виявляє *справжні послання виразу*, його позазначеннєвий зміст [264, с. 29].

Свої думки щодо природи мови Остин повністю експлікує в праці “Як вчиняти дії з допомогою слів”. Тут він показує, як аналіз найменших аспектів виразів звичайної мови може прислужитися для розв’язання філософських проблем. Він був, напевно, першим з філософів повсякденної мови, хто створив притомне і послідовне вчення із чітко описаним методом та кількома прикладами застосування цього методу в фундаментальних філософських регіонах. Остин фундує свій метод на аналітичному розрізненні того, 1) що ми говоримо; 2) що ми маємо на увазі, коли говоримо; 3) чого ми досягаємо, коли говоримо. Ці типи мовленнєвих дій отримують назви локуції, іллокуції (чи “перформативного виразу” — “performative utterance”) та перлокуції. Застосований тут термін “мовленнєвий акт” є складною групою дій, які ми зазвичай чинимо, коли говоримо. *Локуція* — це простий мовленнєвий акт виробництва звуків, які поєднано граматичною конвенцією так, щоб сказати щось, що має значення. Локутивна дія “еквівалентна застосуванню певного речення з певним смислом і певною референцією...” [164, с. 94]. Наприклад, якщо сказати “іде дощ”, то ми вчинимо локутивний мовленнєвий акт, який твердить, що падає дощ. А якщо сказати “трам прам”, то тут не буде твердження, тож це не буде локутивним виразом. *Іллокуція* — це мовленнєвий акт, що є змістовним виразом і чинить іще щось, ніж просто твердить про якийсь стан справ. Іллокутивні дії — це “застосування, які мають певну (конвенційну) силу” [164, с. 94]. Наприклад, іллокутивним актом буде пропозиція надати пораду чи поклястися, чи пообіцяти щось. Нарешті, *перлокуція* — це мовленнєвий акт, який впливає на тих, хто чує значимі вирази. Перлокутивна дія — це “те, що ми приносимо чи досягаємо за допомогою говоріння будь-чого” [164, с. 94]. Або:

“Перлокутивні дії можуть включати в себе те, що певним чином включає в себе наслідок...” [164, с. 93]. Оповідання про привидів уночі може привести до перлокуційного акту переляку слухачів. Разом локуція, іллокуція та перлокуція становлять три рівні мови, де локутивний вимір речення має значення, іллокутивний — силу, а прелокутивний — досягнення результату.

Запровадження поняття мовленнєвих актів дозволяє Остину препарувати мову поза термінами значення, істини і похибки. Як він писав, “серед філософів надто довго побутувало упередження, що “твердження” може тільки “описувати” положення речей “чи стверджувати щось про якийсь факт”, який має бути або істинним, або хибним” [164, с. 15]. Поділ на похибку та істину — цікава гіпотеза, яку засновано на непорозуміннях та їхніх наслідках. Здебільшого, філософам доводиться оперувати безглуздя чи його результатами. Натомість мова сповнена діями, які справді мають привертати увагу філософів. Йдеться передусім про вирази того типу, які Остин називає “маскарадним вбранням”, тобто такі твердження, де зміст, форма і очікуваний наслідок створюють особливий тип напруження, що не можна описати в термінах значення й істини [164, с. 17]. Такі застосування тверджень називаються “перформативними реченнями”. Їх характеризують двома якостями:

- 1) “Вони нічого не описують і ні про що не повідомляють, нічого не констатують, не є істинними чи хибними” [164, с. 18].
- 2) “Застосування цих речень є частиною вчинків чи дій, які зазвичай не описуються як говоріння про щось” [164, с. 18].

Відкриття перформативного виміру в мові виносить на поверхню фундаментальну структуру мови. Вище ми згадували, що поділи, про які говорять філософія, логіка і наука, засновано здебільшого на помилковому (на погляд філософів повсякденної мови) застосуванні мови. Однак саму форму поділу на дві частини засновано на чомусь властивому мові. Цей таємний поділ Остин описав як розрізнення фундаментальних вимірів мови — перформативу та констативу [164, с. 112]. Перформатив — це мовлення як дія, яка має визначення не в рамках “істинного-хибного”, а “вдалого-невдалого”, ефективного та

катастрофічного. Натомість констатив — це твердження наявності чогось. Констатив “зосереджено на локутивному... В ідеалі ми прагнемо того, що було би правильно сказати в будь-яких умовах, для будь-якої мети, будь-якому слухачеві” [164, с. 121]. Зазвичай обидва виміри присутні в мовленнєвих актах. Однак один з вимірів є основним застосуванням, а другий — додатковим, фоновим. Під час аналізу мови до уваги слід брати обидва виміри мовлення і виділяти головний. Структуру мови засновано на первинному поділі на виміри, які мають принципово ієрархічне відношення: один з вимірів є головним, інший — фоновим.

Маючи для аналізу такий фундамент, Остин чимало уваги приділив розглядові філософської проблематики досвіду, яку він, слідом за Муром, тлумачить в термінах чуттєвих даних. Емпіричний вираз, аналізу якого присвячено працю “Смисл і сенсibiliї”, було сформульовано таким чином: “Загальне вчення [про чуттєве сприйняття — М.М.] в його загальноприйнятому формулюванні звучить так: ми ніколи не бачимо чи не сприймаємо нічого іншого..., ніж чуттєві данні (чи наші власні ідеї, враження, чуттєві сприйняття, перцепти тощо)... Це вчення є типово схоластичним поглядом, і пояснюється це, по-перше, одержимістю деякими окремими словами, застосування яких тлумачать надто спрощено, а насправді не розуміють, ретельно не вивчають і коректно не описують; а по-друге, одержимістю кількома (майже завжди одними й тими самими) маловивченими “фактами”... Наші повсякденні слова демонструють набагато тонкіші відтінки значення і фіксують набагато більше розрізень, ніж усвідомлюють філософи, а факти сприйняття, які виявляють, наприклад, психологи і прості смертні, набагато різноманітніші і складніші, ніж їх вважають” [165, с. 144]. Вивчення філософських тверджень про чуттєвість показало Остину, що традиційна увага до *sensibilia* є зайвою. Сумнівним є саме протиставлення “чуттєвих даних і матеріальних речей”. Головним аргументом на користь такого висновку є неможливість відрізнити на рівні чуттєвості ілюзію від достовірного відчуття. Аналіз повсякденної мови показує, що філософські претензії на знання невинувдані. Ці претензії засновано не на очевидності, якої

прагнуть філософи, а на досвідній “невиправності” (incorrigibility), тобто на таких виразах про стан конкретного досвіду, які не можна перевірити і виправити. Фактично, йдеться про те, що знання, яке посилається на певний стан справ, який воно позначає, мусить удовольнятися тільки тим, що воно є певним, тобто таким, чиє визначення не містить змістовної опозиції у вигляді істинності/помилковості. Це, зокрема, значить, що змісти досвіду перебувають у стані поза можливістю бути помилковими, а також й істинними для знання. Цей висновок веде до визнання, що дебати про онтологічний статус об’єктів нашого сприйняття позбавлено глузду. Вся догматична філософія прагне через посилення на досвід реалізувати своє “бажання знайти те..., що буде істинним завжди” [165, с. 217]. Однак аналіз мовленнєвих актів виявляє безпідставність стратегії цього бажання: немає істини назавжди, також немає істини як критерію оцінки емпіричних виразів. Зрештою, помилковість філософського вчення про досвід полягає в тому, що в теорії чуттєвого сприйняття, на якій засновують це вчення, невірними є якраз досвідні дані.

Як бачимо, Остин відводить філософію повсякденної мови від питання про зв’язок мови і досвіду, що дозволяє йому закласти основи топології мови. Якщо Мур і Вітгенштайн визначили границі топосу мови, то Остин виправдовує зосередження на топологічному дослідженні мови, взагалі проблематизуючи можливість щось сказати про досвід по суті. Аналіз мовленнєвих актів доповнює аналіз понять, який розкриває чимало нового в природі мови. Однак топологія мови у Остина ще неможлива, оскільки він мислить первинне розрізнення на перформатив і констатив у вигляді ієрархічного відношення. Так в його міркуваннях з’являється суперечність між заявою про фундаментальність зазначеного поділу та апеляцією до “головного–вторинного”, яка, насправді, має передувати “первинному” розрізненню перформатива і констатива. Окрім цієї проблеми, слід зазначити, що хоча фокусування уваги на суто мовній проблематиці перетворює аналітичну філософію мови на спосіб самоосмилення мови, воно применшує роль філософії у з’ясуванні питань з інших сфер, робить

філософію засобом розв'язання лінгвістичних проблем, перетворює філософію на філологію.

Проблему монологічної зосередженості на структурі мови, з якою зустрічається філософія повсякденної мови, намагався розв'язати Дж.Р. Сьорл. Учень Остина, Сьорл намагався показати, що мовленнєві акти, як і граматики, посилаються на певні універсальні перед- чи позамовні підстави. У своїй ключовій праці “Мовленнєві акти” він інтерпретує теорію перформативних виразів Остина так, що показує зв'язок перформатива з чимось фундаментальним для мови в цілому, враховуючи її констативний вимір. Справа в тому, що Сьорл визначає іллокутивний акт як “мінімальну одиницю мовного спілкування” [199, с. 57]. Аналіз мовленнєвих актів, на думку філософа, має доповнити аналіз понять, щоб краще зрозуміти мову, а так і мати змогу точніше аналізувати слова і їх вжиток [199, с. 74].

Аналіз Сьорла зосереджено на тому, що він називає “іллокутивною силою” мовленнєвих актів, яка присутня в усіх без виключення перформативних актах. Завдяки цій силі, іллокутивні акти відбуваються в момент їх висловлення. Так, філософ розглядає ряд виразів із приблизно однаковим пропозиційним змістом: “Сем постійно палить. Хіба Сем палить постійно? Семе, пали постійно! Палив би Сем постійно?” [521, с. 22]. Всі ці вирази мають один і той самий пропозиційний зміст, але всі вони мають відмінну іллокутивну силу: твердження, питання, команду, розважливість. Іллокутивна сила виразу, на думку Сьорла, забезпечує дотримання певних правил чи відповідність перформативного значення умовам мовлення [521, с. 32]. Правила обумовлюють обставини та цілі різних іллокутивних актів.

Сьорл аналізує правила, яких ми дотримуємося в мовленні і виділяє три основні типи правил чи, як він їх ще називає, умов: підготовча умова (*background condition*), умова щирості (*sincerity condition*) та умова інтенціональності. Ці умови необхідні для успіху будь-якого типу іллокуції. Сьорл пише: “Семантику мови можна розглядати як ряд систем конститутивних правил і... іллокутивні акти є акти, що здійснюються відповідно до наборів конститутивних правил”

[199, с. 60]. Підготовча умова забезпечує відповідність іллокуції її контексту. Наприклад, для вдалого виконання наказу потрібно, щоб адресат команди був здатен її виконати і адресант знав про це. Привітання ж буде вдалим, якщо двоє людей щойно зустрілися. Це — приклади підготовчих умов, необхідних для успіху деяких іллокуцій. Умова щирості є необхідною для успіху іллокутивних актів, пов'язаних, скажімо, з подякою. Якщо привітання може бути нещирим, то для *справжньої* подяки потрібно, щоб мовець був справді вдячним, а для того, щоб поставити *щире* запитання, запитувач має справді цікавитися відповіддю. Умова інтенціональності, на відміну від двох попередніх умов, присутня в кожному іллокутивному акті [521, с. 132]. За Сьорлом, кожен іллокуцій можна описати в термінах того, що вона намагається зробити. Так, питання — це спроба здобути інформацію; подяка — спроба виразити вдячність тощо. Мовець щоразу має намір, інтенцію, яка виражає умову інтенціональності речення. “Коли він чинить іллокутивний акт, мовець має намір отримати певний результат, змушуючи слухача впізнати свій намір отримати цей результат, і далі, якщо він застосовує слова в буквальному значенні, він хоче, щоб це впізнання здійснилося завдяки тому, що правила застосування вимовлених ним виразів зв'язують ці вирази з отриманням цього результату” [199, с. 66]. Тож іллокутивна умова перформативних виразів визначає мовленнєві акти як засіб досягнення певних завдань.

Аналіз іллокутивної сили, заснованої на правилах та діючої через зумовлення успіху мовленнєвих актів, приводить Сьорла і його послідовників до висновку про те, що ця сила є одним з проявів інтенціональності людської свідомості взагалі. Іллокутивна сила відрізняється від інших типів інтенціональності своєю властивістю, яку Сьорл назвав “напрямом влаштованості” (*direction of fit*). Напрям влаштованості є властивістю бути контекстом, в якому відбуваються інтенціональні акти мовлення [521, с. 162]. Цей контекст з необхідністю включає в себе *розуміння світу* з боку мовця. Це розуміння є чимось передмовним, чимось, що дозволяє мові бути собою і, разом з тим, мати можливість діяти успішно, в тому числі, і там, де мова не є в своїй

оселі. Іллокутивна сила засвідчує налаштованість мови стосуватися в своїх виразах того, що мовою не є, тобто стосуватися світу.

Напря́м влаштованості іллокутивної сили розрізняє два типи інтенціональних ментальних станів: 1) *factum*, тобто напрям “свідомість-до-світу”, та 2) *faciendum*, тобто напрям “світ-до-свідомості”. Аналіз інтенціональності мови засвідчує прозорість границі між мовою і тим, що Сьорл називає то “світом”, то “зовнішнім”, то “чуттєвою даністю”. Ця прозорість забезпечується налаштованістю мови взаємодіяти зі світом (*factum*) та налаштованістю світу здобути вираження в мові (*faciendum*). Напря́м “свідомість-до-світу” відбувається у віруваннях, сприйняттях, гіпотезах, фантазіях, деклараціях і описах. Напря́м “світ-до-свідомості” відбувається в інтенціях, бажаннях, командах і обіцянках. Фактично, Сьорл стверджує, що дуалізм свідомості і тіла має необхідний статус. Щоправда, ця необхідність є не метафізичною, а прагматичною: поділ на свідомість і світ має бути наявним у свідомості індивіда, щоб він був здатен до інтенціональних дій. Дія можлива тільки за умови переконаності в існуванні світу й особи, відмінних одне від одного. Таким чином, Сьорл повертає проблему досвіду в аналіз мовленнєвих актів і показує їх зв’язок з досвідом.

Завершуючи наш огляд позиції філософії повсякденної мови, слід наголосити на тому, що хода дискусій в межах цієї позиції не створювала топографії досвіду ба навіть топографії мови. Однак результат критики монологічного ідеалізму, відчайдушного теоретизування та необережного вжитку понять в філософії створює гідну основу для топології. Наскрізною проблемою в дискусіях філософів повсякденної мови була природа мови та її співвіднесення з досвідом. Терапевтична настанова цієї філософської традиції була надзвичайно важлива тим, що примушувала до обережності та зваженості у описах, де неправильне застосування слів приводить до формулювання позірних проблем для мислення.

Якщо піддати аналізу поняття “терапія”, яке так полюбили вживати Мур, Вітгенштайн та їхні послідовники, то ми помічаємо пряму залежність цього

поняття від уявлення про “здоров’я” чи, в нашому випадку, від уявлення про правильний стан. Справді, піддати проблему терапевтичному втручання означає привести суперечність до стану, коли її елементи переходять до стану “правильного співвідношення”. Тож аналіз понять та критика філософських та теологічних виразів імпліцитно ґрунтувалися на чомусь, що давало їм право говорити про правильне і неправильне. Так, у Мура здоровий глузд і його вирази-трюїзми засвідчують наявність фундаменту, який забезпечує їхню правильність. Вітгенштайн називає цей фундамент життєформами, які в різних сферах людського життя засвідчують свою дієвість та взаємопов’язаність.

Ця імпліцитна тема фундованості правильних виразів мови виявляється також у запереченні референційної теорії значення. Походження значення із зв’язку знаку з позначуванним заперечено в різний спосіб. По-перше, аналіз слововжитку показує сумнівність аргументів на користь наявності такого зв’язку. Це звісно не є прямим контраргументом, однак робить референцію слабкою основою для філософського мислення. По-друге, Мур і Вітгенштайн статус висловів про досвід визначають як проблематичний. В їхніх текстах немає остаточної відповіді на те, що таке досвід, що таке чуттєві дані тощо. Однак у цих текстах раз у раз висловлюються сумніви у відповідності мовних виразів про досвід “справжнім змістам досвіду”. По-третє, філософія повсякденної мови бачить походження значень виразів мови саме з мови. Своєрідний мовний соліпсизм оформлюється в концепції значення як мовної поведінки. Знати значення слова чи виразу — значить знати не те, до чого воно апелює, як хто, яким чином і навіщо його застосовує.

Пошук влаштованості мови в матерію життя приводить Вітгенштайна до послідовної асистематичності та антитеоретичності. Ці дві настанови відбивали не тільки спосіб мислення, але й стиль писання-мовлення: уривчастий текст відповідає уривчастості і неоднорідності предметів, яких він стосується. Текстуальна розпорошеність Вітгенштайнової пізньої філософії віддзеркалювала стан справ потойбіч мови. Цілісність розірваним міркуванням-описам надавало завдання граматичного аналізу: встановлювати порозуміння. Цього порозуміння

можна досягати через аналіз понять і граматичних структур, за виставлення яких перед аналітиком несе відповідальність філософія. Філософія — це те, що “ставить перед нами” щось від початку відкрите, але притлумлене неправильним мововжитком. Філософія потрібна, щоб забезпечувати вільний вжиток загальних понять через встановлення точних смислів понять. Зробити це можливо, тільки якщо є щось, до чого можна апелювати як до критерію точності, відповідності і правильності.

У рамках філософії повсякденної мови питання про застосування і його контекст посідає важливе значення. За великим рахунком, воно відіграє ту саму роль, яку в теорії референції відіграє стан справ і адекватність його вираження. Відтепер дослідити значення слова — це дослідити способи його застосування. В цих умовах і досвід, і теоретичне мислення виглядають зайвими поняттями, які заважають порозумінню. Вітгенштайн навіть приводить нас до формулювання парадоксу: мова забезпечує можливість порозуміння саме тому, що її вирази не стосуються репрезентації. Справедливість цього парадоксу полягає в переконанні, що тільки мова дає засоби для виконання повсякденних намірів людей, і саме в цьому контексті вона працює успішно.

Успішність мови пов'язана з її граматичним устроєм, який ототожнює дотримання правил і людську дію. Правила встановлюють спосіб застосування слова чи виразу. В теорії мовленнєвих актів це означає, що правила встановлюють умови можливості людині діяти: ставити завдання, усвідомлювати відповідальність, визначати відповідність завдань і засобів тощо. Разом з тим, граматики має безпосереднє відношення до загальнозрозумілого і загальновизнаного в контексті культури і в контексті, який поєднує і людей, і культури. Граматика є інстанцією публічного в мові: її правила є нормами значеннєвого застосування слів, які гарантують, що всі мовці застосовуватимуть їх, прагнучи порозуміння. Так, граматики мови поєднує суто мовну структуру зі структурою життя в розмаїтті її життєформ.

В умовах такої радикальної зміни рамок філософування питання про досвід не зникає. Постійна проблематизація досвіду в аналізах Мура, Вітгенштайна,

Остина, Сьорла і багатьох інших філософів повсякденної мови, яка проявляється в роботі з поняттями “досвідні переживання”, “ментальні факти”, “чуттєві данні”, “зовнішнє” та “стани справ”, свідчить, що поняття досвіду, а також той зміст, який в нього вкладено, опирається винесенню за дужки. Філософія повсякденної мови не змогла ані остаточно виправдати відмову від вжитку поняття досвіду чи похідних від нього термінів, ані прояснити його зміст.

2.4.3. Значення аналітичної філософії мови для топології досвіду.

Аналітична філософія мови відіграє надзвичайно важливу роль для топології досвіду. З одного боку, вона виявляє і описує необхідні зв'язки двох взаємопов'язаних топосів — мови і досвіду. З іншого боку, вона встановлює границю між досвідом і мовою і таким чином дозволяє нам ліпше зрозуміти позитивний бік сумнівів пізніх прагматиків щодо можливостей мови адекватно виражати змісти досвіду засобами усталених словників епістемології, метафізики та онтології. Внаслідок дискусій і відкриттів, здійснених в межах аналітичної філософії мови, стало зрозуміло, що мову структуровано так, що її необхідним горизонтом є досвід. Констатив і перформатив з необхідністю посилаються на те, що принципово є не в межах топосу мови, а міститься в різних регіонах досвіду. Саме тому емпіризм як філософська позиція став настільки важливим для аналітики мови. Аналіз цієї позиції привів до виявлення досвіду як мовленнєвої практики і життєвої форми.

Важливість досвіду для аналізу мови визнавали обидва загальні спрямування аналітичної філософії — філософія ідеальної мови і філософія повсякденної мови. Аналіз мови починався з емпіричного поділу на суб'єкта та об'єкта та перевірки відношення між знаком і позначуваним. Так майже одразу стає зрозуміло, що узвичаєне епістемологічно-емпіричне уявлення про суб'єкта має чимало суперечностей, натомість мова з'ясовує, що суб'єкт первинно є “мовним суб'єктом”. Відповідно зазнає змін і статус світу: світ є світом мовного вираження. Тож змісти і форми мови збігаються зі змістами і формами світу, а суб'єкт стає межею світу-мови. Згідно з цим, перетворення колись емпіричних

понять безпосередньо веде до проблематизації досвіду: як власне відрізнити мовне від досвідного? Аналіз мови дав дві відповіді, які зосереджували свою увагу на різних вимірах мови — констативі і перформативі.

Увага до констатива була характерною для філософії ідеальної мови та пов'язаною з нею віденською філософією мови. Аналіз мови, який відбувався в межах цих позицій, було великою мірою присвячено здатності мови виражати змісти досвіду. Референційна теорія значення в її різних формах була тим, що поєднувала ці, подеколи взаємозаперечні, позиції. Першу модель референції обґрунтував Фреге. Він запропонував модель, яка складалася з імені, смислу та значення. Тут ім'я — це позначення певного предмета, смисл — сукупність позначень, зрозумілих в межах певної мови, і, нарешті, значення як регулятивний ідеал знання про предмет і суму його відношень з іншими предметами. Всі три шаблі мають за відповідник шаблі досвіду в класичних епістемологіях. Однак у Фреге зв'язок між предметом, його відношеннями з іншими предметами та сумою можливих знань про предмет і його відношень забезпечено мовою та її формами. Це, зокрема, дозволяє подолати усталену картину досвіду як суми взаємовідношень між суб'єктом і об'єктом.

Расел продовжив аналіз мови, зокрема її граматики. Граматика розглядалася як певна перешкода для утримання адекватності змісту виразів і станів справ, на які вони посилаються. Якщо граматика приховує істинні значення поєднаних у реченні тверджень, аналіз слід спрямувати на твердження, через які можна зрозуміти спроможність мови ідеально виражати стани справ. Ці твердження є мовними атомами, які водночас мають статус і логічних констант. Саме ця тотожність забезпечує правильність тверджень. Разом з тим, референція атомарних виразів є умовною: ці логічні константи не мають безпосередньої референції до якихось предметів і є власними іменами. Мовні атоми — це заступники об'єктів; їхньою єдиною функцією і значенням є субституція. Субституція мовних атомів є спроможністю позначати “атомарні факти реальної дійсності”. Мова є ієрархією атомарних фактів, які перебувають у нерозривній єдності із атомарними пропозиціями, і, в певному розумінні, є досвідом у його

наявності. Якщо піддати мовні атоми “онтологічній редуції”, то ми доступемося до дійсної реальності. Тож філософія мови може знайти такі методи, які запобігатимуть граматичним ускладненням, що приховують за суто мовними формами зв’язок з реальністю. Завданням філософії є створення ідеальної логічно довершеної мови, що виражатиме дійсну природу світу і контролюватиме свою власну природу.

У творах раннього періоду Вітгенштайн виходить з припущення, яке поділяв і Фреге: форма світу, мови і мислення походить з єдиного джерела. Цю ідею він інтерпретував як те, що світ, думка і речення (тобто мова в її реальному вираженні) поділяють в основі одну й ту саму логічну форму. Завдяки цьому, думка і речення можуть бути образами фактів, з яких складається світ. Факти — це наявні стани справ, яким притаманна характеристика існування і які складаються з об’єктів. Об’єкти можуть поєднуватися між собою в факти відповідно до своїх логічних властивостей, що визначають можливість їх комбінування з іншими об’єктами. Властивість об’єктів — логічна форма — є особливим образом, що єднає стани справ, мову і світ. Ці образи складено з елементів, що її конституюють. Своєю чергою, кожен елемент представляє об’єкт, а комбінація в образі репрезентує комбінацію об’єктів у стані справ. Тож логічна структура образу і в мові, і в думці збігається з логічною структурою того стану справ, який вона репрезентує. Тому образ сягає прямо реальності, однак, разом з тим, він не здатен зобразити власну образну форму, через що, як вважав Вітгенштайн, філософія з її епістемологічним інтересом не має засобів виразити форми пізнання і досвіду. Філософія обмежена в здатності судити про істинність тверджень. Істинність речень незалежна від наших тверджень про неї. Необхідна істина завжди логічна, а логічна необхідність незалежна від того, що діється в світі. Досвід відбувається в мові попри бажання гносеологічного суб’єкта і відповідно до природи мовного суб’єкта. Ідеальна мова, зрештою, заснована на референційному фундаменті образу, який водночас є тим, горизонтом чого є суб’єкт.

Філософія повсякденної мови розглядала наявну мову не як предмет, який слід переробити, апелюючи до істини, адекватності змісту станові справ, а як незаперечний факт, природа, структура і властивості якого мають стати осередком мовного аналізу. Мову не треба переробляти, беручи за взірць ідеальну модель референції. Мова є тим, що може дати цінні уроки, за якими слід переробити застосування мови в окремих типах діяльності людини. Звідси походить увага до застосування мови, до слововжитку.

Хо́да дискусій в межах філософії повсякденної мови не мала прямого стосунку до топології досвіду. Однак результат критики монологічного ідеалізму, відчайдушного теоретизування та необережного вжитку понять у філософії створили гідну основу для топології і топографічних описів і досвіду, і мови, і свідомості. Свої описи мови в її взаємозв'язку з досвідом це філософське спрямування здійснювало із терапевтичною засторогою, яка примушувала до обережності й зваженості у дескриптивних виразах: неправильне застосування слів могло привести до чергового формулювання позірних проблем для мислення. Ідеал мовного “здоров’я”, тобто ідеал адекватного відтворення в мові станів справ, можна було здобути тільки у філософії, ґрунтованій на аналізі мови. Аналіз понять і критика філософських та теологічних виразів імпліцитно ґрунтуються на чомусь, що дає право говорити про *правильне* і *неправильне*. Трюїзми Мура і життеформи Вітгенштайна іменують певний наявний фундамент, який забезпечує правильність мововжитку, дієвість мислення та взаємопов’язаність мови і мислення.

Фундованість правильних виразів в універсальному мови прямо веде до заперечення референційної теорії значення. Філософія повсякденної мови описує ті рівні значення, які не походять із зв’язку знаку з позначуванним, не відтворюють певні досвідні моделі. Границя між топосами досвіду і мови пролягає між двома типами виражальної здатності людини, мовною і досвідною. Вимір перформатива засвідчує принципову іншість мовного значення, що веде і до переоцінки значущості граматики. Знати значення виразу — значить знати хто, яким чином і навіщо його застосовує. А граматика є тим, що ототожнює

дотримання правил і людську дію, тобто вона є складним горизонтом топосу мови, який забезпечує зв'язність прагматичного досвіду з мовою. Це є зв'язок між різними окремими топосами, які у взаємодії забезпечують можливість порозуміння між людьми на основі засобів для успішного досягнення повсякденних цілей людей. Граматика забезпечує єдність структури мови, структуру людської дії із структурою життя в розмаїтті її життєформ.

Слід звернути увагу на парадоксальність ситуації у філософії повсякденної мови. Справа в тому, що попри зосередженість на вимірі мовного перформативу, на мовленнєвих актах, аналітики постійно застосовують локутивні твердження для опису стану справ у мові. Тексти Мура, Вітгенштайна, Остина, Сьорла й інших засновано на описових виразах, які стосуються мовного досвіду індивіда, апелюють до його самоочевидності. Є всі підстави вважати, що аналітики повсякденної мови не могли знайти остаточний аргумент, аби вирішити: що опосередковує що — мова досвід чи досвід мову? Відповідь на це, як бачимо, дозволяє знайти топологія, що розмежувала топоси досвіду і мови, підваживши доцільність такого питання.

Для філософії повсякденної мови характерно заперечувати здатність мови виражати вмісти досвіду. Однак ці твердження були засновані на упередженні, що досвід обов'язково має тлумачитися в термінах істинності (правильності) та хибності (помилковості), натомість перформативні вирази оцінюються в опозиції “вдале-невдале”. Проте, як ми вже бачили в прагматичній топографії досвіду, це не так: простий безпосередній досвід ще не містить критеріїв істинності. Ідея проактивності досвіду, закладена в прагматичну максиму, саме і наголошує на тому, що досвід слід вимірювати за його успішністю. Тут ми і можемо побачити, що хоча іллокутивні акти стани справ жодним чином не описують, а отже, здавалося б, досвіду не стосуються, вони пов'язані з досвідом більше ніж інші можливі вирази. Іллокутивні акти відбуваються за моделлю простих досвідів, що тільки і можуть бути вдалими або невдалими. На пізніх етапах розвитку аналітики повсякденної мови, зокрема у Сьорла, стає очевидним, що іллокуція стає чимось, що свідчить про необхідність досвіду. Аналітична філософія мови

приходить до висновку про збіг мовлення і досвіду в багатьох аспектах. Досвід зазнає опису як досвід мовленнєвої практики і життєвої форми, що забезпечує осмисленість у мовних висловлюваннях, перебування смислу в топосі мови.

Як бачимо, обидва спрямування в аналітичній філософії утримували проблему досвіду як певний чинник, що сприяв топології мови, визначенню її меж і границь. Слід погодитись із Ю. Габермасом, який визначав аналітичну філософію переломною позицією для становлення сучасної філософської ситуації [343, с. 299]. Таким чином просувалася і топологія досвіду, яка потребувала розрізняти досвід і мову так само, як розмежовувати мислення і досвід; аналітична філософія мови привела до нового розуміння проблематичності філософського опрацювання досвіду. Проблематичний статус поняття досвіду в аналітиці мови, якась неспроможність відкинути проблему досвіду і намагання винести його за дужки власних досліджень доводять, з одного боку, важливість поняття досвіду для опису поняття мови, а з іншого боку, окреслюють границю між топосами досвіду і мови. Мова не здатна повністю виразити досвід і не має такого завдання. Досвід зустрічається з мовою вже як такий, що стався, тож вирази про досвід мають статус опису границі мови. Тому для саморозуміння досвіду результати філософування в рамках аналітичної філософії мали важливе значення: аналіз понять та їх застосування вчать про необхідність методологічної рефлексії щодо контексту вжитку поняття досвіду та похідних від нього термінів, які опосередковують опис себе, виставлення себе для власного розуміння.

2.5. Самоосягнення досвіду в герменевтиці і феноменології

Цей розділ присвячено розгляду герменевтики і феноменології як специфічних способів філософування, в яких досвід зазнає можливості опису в його повноті і з урахуванням досягнень та недоліків епістемології й метафізики, а також повернення до онтологічного виміру досвіду. Слова “повнота опису”

було застосовано і в розумінні максимально можливого охоплення всіх регіонів досвіду в єдиному складному горизонті, і в тому розумінні, що воно стосується досвіду в єдності його фактичного та історичного аспекту. Фактичність та історичність, як ми розглядали в першому розділі, стали тими інтерпретаційними рамками, в межах яких Кант і Гегель аналізували та описували досвід. Хоча феноменологія і герменевтика — два окремих напрями філософії, однак вони, багато в чому завдяки взаємному впливу, дали той категорійний апарат і сформулювали ті концепції, що стали своєрідним річищем самовираження досвіду. Як буде показано далі, в герменевтиці і феноменології було наново пережито ті проблеми, що досвід висував до самого себе як приводи для саморозуміння в інших філософських проектах. Опис досвіду в цих спрямуваннях відбувався у взаємодії герменевтики з феноменологією, і навпаки. Взаємовідношення мислення і досвіду, прагматика досвіду і його зв'язок зі знаковим виміром, співвідношення досвіду, мови і суспільної природи людини — все це цілісно і послідовно було розглянуто в аналізі підстав розуміння і взаємодії людей і світу, результат якого було сформульовано у вигляді герменевтичних та феноменологічних позицій. Завдяки взаємозв'язку феноменології й герменевтики, а також їхньої налаштованості на опис досвіду в його повноті, ми отримуємо останні елементи, необхідні для завершення топологічного опису досвіду в рамках його самоосмислення в західній філософії XIX–XX століть.

Слід звернути увагу на наявність великої кількості феноменологічних та герменевтичних проектів у XX столітті. В нашому історико-філософському дослідженні буде описано п'ять позицій, які репрезентують загальний напрям поступу феноменологічної та герменевтичної філософії. Зокрема, ми розглянемо позиції В. Дильтая, Е. Гусерля, А. Шюца, М. Гайдегера та Г.Г. Гадамера. За межами розгляду залишаться чимало цікавих описів досвіду в рамках філософських праць Ж.П. Сартра, М. Мерло-Понті, П. Рикьора, Ф. Леїнга, Б. Вальденфельса та багатьох інших. Вибір на користь визначених п'яти позицій засновано на тому переконанні, що описи досвіду в працях Дильтая, Гусерля,

Шюца, Гайдегера та Гадамера віддзеркалюють поступ феноменології і герменевтики загалом, репрезентуючи значною мірою поняття, теми та проблеми, розглянуті в дослідження багатьох інших філософів ХХ ст.

2.5.1. Концепція історичного цілісного досвіду в герменевтиці Дильтая.

Однією з перших помітних спроб цілісного опису досвіду становила філософія Вільгельма Дильтая, одного із засновників філософської герменевтики. Слід звернути увагу на те, що у зв'язку з його філософією існує стійке історико-філософське упередження щодо того, що філософія досвіду в системі поглядів Дильтая начебто мала службове значення. Це упередження стосується оцінки теорії досвіду: немовби вона мала дати лише методологічне обґрунтування студіям наук про дух та філософській герменевтиці. Цієї думки дотримуються, зокрема, такі знавці доробку В. Дильтая, як М. Плотніков [173, с. 20], Е. Гуфнагель [373, с. 10] та Г. Годжес [366, с. 22-23]. Так, Г. Годжеса вважав, що аналіз досвіду був лише одним із способів обґрунтування відмови від оперування поняттям уявлення на користь поняття переживання з усіма відповідними наслідками цієї заміни [366, с. 22], таким чином погоджуючись зі службовим значенням філософії досвіду. Хоча така позиція безумовно заслуговує на увагу, слід зауважити, що аналіз досвіду у Дильтая стосується власне осереддя герменевтичної позиції — тотожності суб'єкта і предмета розуміння. Герменевтика кінця ХІХ–ХХ століть перетворюється на онтологію досвіду, яка покладає основу для побудови і критики історичного розуму, і наук про дух, і інших окремих філософських студій. До того ж, як справедливо зауважив А. Богачов, робить це не в річищі спекулятивного підходу Гегеля, а у вигляді “емпіричної науки про об'єктивний дух” [19, с. 66]. В подальшому викладі я покажу, як саме імпліковано вчення про досвід у філософську герменевтику Дильтая і спробую довести її засадничу роль.

Вище ми вже говорили, що поняття досвіду стало фундаментальним поняттям для реабілітації філософії, яке намагалася скинути вплив гегельянства в середині та другій половині ХІХ століття. Ми вже бачили логіку розвитку

неокантіанства і прагматизму, для яких тлумачення поняття досвіду у Канта і Гегеля було важливим початком власного філософування і підставою створення послідовних систем, заснованих на одному методологічному принципі. Поряд з цими потужними філософськими рухами проект Дильтає постав як своєрідна реакція на схильність сучасників до генералізації природничо-наукового методу. Дильтає належав до тих кантіанців, які розглядали кантівську філософію як можливість для перевірки фундаменту наукових побудов сучасності на предмет їхньої відповідності в епістемологічному та методологічному аспекті своїм засновкам. Разом з тим, філософ чітко відмежувався від можливостей, що пропонували неокантіанство та позитивізм. Для Дильтає неокантіанство (передусім марбурзьке) було неприйнятним через узалежнення наук про дух від епістемології, заснованої на аналізі природничих наук. Прорахунком неокантіанців, на думку Дильтає, було використання принципів кантівської філософії для опрацювання методології наук про дух: їхній метод було зведено на тій самій підставі, що й природничі науки. Позитивізм через некритичне перенесення методу природничих наук на всю царину науки, також був неприйнятним. Дильтає, зокрема, писав: “Наприкінці Середньовіччя почалася емансипація наук. Проте гуманітарні науки перебували в пригніченому стані, були слугами метафізики. Коли ж метафізика зазнала критики, гуманітарні науки одразу підпали під гніт природничих наук” [78, с. 271]. Він відстоював позицію, згідно з якою методи природничої науки зайві та шкідливі для наук про дух. Головною проблемою філософії Дильтає визначив завелику довіру до епістемології і пошук за її допомогою остаточного обґрунтування (*Letztbegründung*) філософії і наук. Дильтає вважав невдачею цих двох філософських позицій завелику довіру до кантівської теорії пізнання. Перевірити теорію пізнання Дильтає спробував через аналіз досвіду в його повноті, а не в редукованому вигляді часткового джерела знань. Філософи і до Канта, і після нього пояснювали “досвід на підставі фактів, що належать до області голого уявлення. У жилах суб’єкта пізнання, сконструйованого Локом, Г’юмом і Кантом, тече не справжня кров, а рідкий сік розуму як голої мислительної

діяльності” [78, с. 274]. Натомість досвід слід розглядати в сукупності його можливостей і проявів. “Кожну складову частину сучасного абстрактного, наукового мислення я співвідношу із цілим людської природи, як її оприявнює досвід, вивчення мови та історії” [77, с. 274]. Досвід, мова та історія становлять певну цілісність, яку слід дослідити. Адже до цієї цілісності належить “жива єдність особи, зовнішній світ, індивід поза нами, їхнє життя у часі, їхня взаємодія” [77, с. 274].

Дильтай застосовує положення сучасної йому герменевтики для кшталтування альтернативи метафізичним філософським системам: тримати увагу на поясненні та розумінні як на двох взаємодоповнювальних здатностях свідомості. Якщо пояснення пов’язано з уявленням і його закономірним перетворенням на поняття науки (в сенсі природничої науки), то розуміння пов’язано з якимсь іншим актом чи станом свідомості, що керується іншим типом значущості. Такий тип значущості, на думку Дильтая, задають науки про дух. “З метафізики, разом із природничими науками, утворилася й інша сукупність наук, що однаково мала за свій предмет дану в досвіді дійсність та пояснювала останню з огляду лише на досвід” [78, с. 673]. Тож походження розуміння і пояснення, наук про дух і про природу, можна зрозуміти з аналізу досвіду, висновував Дильтай.

Поняття досвіду, в якому було б імпліковано настанову В. Дильтая на його аналіз в термінах цілісності, було пов’язано з історією, що, з одного боку, відповідало вимогам герменевтичного розуміння досвіду як такого, що зазнає змін у часі, ототожнюючи традицію і комунікацію, а з іншого — відповідало вимозі зрозуміти реальність в її “передепістемологічному вигляді”. Історичний цілісний досвід має справу з історично-суспільною дійсністю. Разом вони становлять те, що Дильтай називає життям, тобто сукупністю волі, відчуття та уявлення. Живий суб’єкт, на думку Дильтая, має заступити у філософуванні місце суб’єкта пізнання. Разом з тим, слід зважати, що живий суб’єкт перебуває в історії і спільноті; він утримує людську самість як цілісність всіх станів-актів

свідомості. Після заміни епістемологічного суб'єкта на живу особу, досвід останньої стає предметом фундаментального філософського дослідження.

Подальший аналіз досвіду Дильтай веде в рамках питання про можливість пізнання історично-суспільної дійсності як певної цілісності. Історично-суспільна дійсність як регіон буття вимагає особливого методу дослідження, методу наук про дух. “[П]остає завдання розвивати теоретико-пізнавальне основоположення наук про дух... Розв'язання цього завдання можна було б назвати критикою історичного розуму, тобто критикою здатності людини пізнавати саму себе, створене нею суспільство та історію” [78, с. 395]. Критика історичного розуму стала спробою обґрунтування достовірності наукового пізнання. Встановлення принципів значущості наукових положень в межах критики історичного розуму має на меті виправити помилки критичної філософії і переосмислити досвід так, як він являє себе не тільки в науці, а передусім в історії та мові. Тож Дильтай приймає поділ на природничі науки і науки про дух, знання яких мають самостійну значущість у загальній системі наук. Він продовжує справу Канта з критики розуму із врахуванням потреб наук про дух. В критиці історичного розуму Дильтай виходить з факту значущості наук про дух і так формулює її мету: закласти “основу досвідної науки про людський дух” та визначити закони, що керують суспільними, моральними та інтелектуальними відповідно до структур досвіду, які лежать в основі і природознавства, і наук про дух [317, с. 27].

В межах критики історичного розуму аналіз структур досвіду є одним з перших актів в обґрунтуванні цілісного розв'язання проблематики наукового пізнання. Обмеженість Кантового аналізу досвіду сферою “гносеологічного суб'єкта” спричинила поділ на сфери застосування розуму в теорії і на практиці, а також поділу на речі самі по собі і явища [321, с. 174]. Дильтай вважав, що філософ досягне в аналізі глибших пластів досвіду, якщо відмовиться від “відстороненості розуму” чи епістемологічної редукції. Однак згода філософа утримувати ангажованість свого розуму має бути самосвідомою: критика історичного розуму розглядає розум у вигляді залученого до історії як до

діяльнісного взаємозв'язку всіх модусів людського зв'язку зі світом. Оскільки суб'єкт є історичним за своєю природою і всі його когнітивні акти включено в процес самоконструювання історичного життя як його форми виразу, то слід не відсторонюватися від власної залученості в історію, а робити її співпредметом аналізу [321, с. 277]. При цьому аналіз історії та замученості людини буде водночас і частиною процесу її творення. Когнітивний та практичний аспекти людського буття пов'язані спільною основою — цілісним досвідом життя.

Замінивши кантівського “чистого суб'єкта” на “цілісну історичну істоту”, Дильтай отримує змогу тлумачити пізнання в термінах цілераціонального конституювання дійсності. Концепція історичного розуму посідає місце чистого розуму як гаранта достовірності наукового знання. Разом з тим статус цього гаранта змінюється, оскільки історичний розум розглядає себе як принципово скінченний і залежний від свого історичного горизонту. Це, в свою чергу, веде до необхідності відмовитися від Кантового тлумачення апріорі. На місце апріорі чистого розуму Дильтай ставить “відносне апріорі”, що має відігравати роль умови можливості пізнання [319, с. 43]. Відносність цього апріорі полягає в тому, що умови пізнання реконструюються у конкретно-діалектичний спосіб з обумовленого ним досвідного пізнання. Апріорі Дильтая пов'язано тільки з актуальним досвідом, а не з “досвідом взагалі” Канта. Актуальний досвід Дильтая — це життєвий довід, що є до, під час і після будь-якого пізнанневого акту. Оскільки пізнання відбувається зусиллями історичного суб'єкта, який перебуває в горизонті життєздійснення, то воно співвідноситься з ним, а отже відносним і вторинним є й саме пізнання. Релятивізм такої позиції є релятивізмом будь-якого послідовного критика метафізики і він присутній, аж доки критик визнає потребу остаточного обґрунтування вимогою, що є метафізичною в своїй основі. Разом з тим, позиція Дильтая відрізняється від релятивізму як такого тим, що має похідний методичний характер, тобто є побічним ефектом заперечення метафізики. Релятивістичні мотиви Дильтая — це радше данина контекстуалізму, за якого розум набуває характеру процедури аналізу структур і горизонтів наукового та життєвого досвіду.

Дильтай фундує весь комплекс пізнавальних актів в досвіді життя. Він вважає за необхідне реконструювати первинний досвід життя, з цілеспрямованого структурування якого формується досвідний базис двох типів наук. На підставі досвіду можна здійснити гегелівський задум цілісної системи наук, але тепер — як цілісність наук про дух і про природу. Для цього філософія має аналізувати і описувати “цілісний, повний, незмінений досвід”, тобто аналізувати “нерозчинне ядро” у пізнанні, первинний спосіб даності світу, який ще не зазнав поділу на предметні області [78, с. 122]. Нерозчинне ядро є одним з найпростіших рівнів досвіду, які у Дильтая набули назву “предметних осягнень”. Він писав: “Предметне осягнення складає певну систему відношень, в якій містяться сприйняття та переживання, спогади, судження, поняття, умовиводи та їхній взаємозв’язок. Усі ці операції в системі предметного осягнення об’єднує тільки те, що в них присутнє лише поєднання фактично даного” [79, с. 166]. Тут, попри присутність всього набору актів, якими оперує свідомість, акт-стан простого сприйняття стає підставою для здійснення операції “порівняння”. Одразу за ним є рівень досвіду, де відбувається співвідношення спогаду до пережитого, тобто рівень відображення, з якого тільки і починається дискурсивне мислення. І вже в межах того, що можна назвати “дискурсивним досвідом”, відбувається розподіл пережитого на сам вираз та те, що в ньому виражено [79, с. 169]. Усі три типи переживань, що стосуються рівня “предметного осягнення”, спрямовано на схоплення дійсності. У Дильтая “переживання” (Erlebnis) — синонім досвіду, точніше його найпростіших актів, операцій і станів. Пізнання впорядковує переживання, вносить у досвід порядок і послідовність.

Проводячи аналіз первинного, найглибшого щабля досвіду, Дильтай вдається не тільки до опису досвіду, але й дозволяє філософії рефлексувати щодо себе через первинну даність. Критика історичного розуму, яка позбулася впливів метафізики, позитивізму і кантівської епістемології, стає в аналізі та дескрипції досвіду “самоусмищенням” (Selbstbesinnung), схопленням себе в смислового вираженні і, одночасно, життєвій присутності. Самоусмищення покликано

висловити “фундаментальний принцип будь-якої філософії”, що є “дійсно даним взаємозв’язком лише в структурі життя” [318, с. 235]. Нерозривність самоусмилення — це підстава для філософії бути описом живого цілісного досвіду, а так і підтвердження можливості топології досвіду бути досвідом досвіду. Попри те, що Дильтай опрацював тему самоусмилення філософії в різних творах і на різних етапах розвитку його філософії, можна цілком вірогідно визначити завдання цієї процедури. По-перше, як ми вже говорили, самоусмилення має супроводжувати аналіз емпіричної свідомості і утримувати його в межах, визначених критикою історичного розуму [321, с. 180]. По-друге, супровід аналізу досвіду уможливорює аналіз умов значущості пізнання і наук про дух, і наук про природу [320, с. 234]. Також, самоусмилення має становити підставу і для пізнання, і для діяння людини. І нарешті, воно поєднує вимір особистого досвіду із досвідом “історії загалом” [319, с. 89]. Тож не дивно, що свою філософію він раз у раз називає “філософією досвіду”.

Основними рисами філософії досвіду Дильтая є такі положення. По-перше, філософія досвіду самосвідомо відмовляється від претензії на “абсолютний фундамент знання”, адже потребу в *Letztbegründung* Дильтай визначає як залишок метафізики. По-друге, аксіомою філософії досвіду є переконання в тому, що первинний досвід світу утворюється перед будь-яким пізнанням у цілісності людського життя. Аксіоматичність цього переконання полягає в тому, що доведення протилежного наражається на внутрішню суперечність. По-третє, для того, щоб філософія прислужилася наукам про дух у справі їх розвитку і вивільненню від природничих наук, вони потребують попередньої методологічної розвідки фундаменту, який Дильтай вбачає у “цілісності досвіду людського життя”. По-четверте, зміст свідомості, оформлений як “поняття”, насправді має набагато ширші рамки та глибший фундамент, ніж про це повідомляє гносеологія. Досвід — це конструкція, елементами якої є рівнозначно і сприйняття, і судження, що домагаються об’єктивної значущості категоріального синтезу. Саме тут, в категоріальному синтезі, науки про дух набувають своєї значущості. Слід наголосити, що цей синтез відбувається

завдяки досвіду і в його межах, а отже поза межами відповідності законам природничих наук. Категоризація відбувається не тільки засобами *здатності судження*, про що уже говорив Кант, але й в інших ставленнях людини до світу, передусім у волі та переживаннях. І, нарешті, по-п'яте, науковий досвід не є інстанцією, що конститує світ, а отже і не є первинним досвідом. До наукового досвіду є досвід структурування дійсності у “життєздійсненні”, що містить у собі опрацювання даних відчуттів і активне спілкування з дійсністю.

Важливо наголосити, що для Дильтая первинний та найглибший рівень досвіду не є пасивним. Він, зокрема, говорить про його активні функції, серед яких: інтерес суб'єкта історії до свого оточення, сприйняття первинного досвіду є перед-свідомісним синтезом явищ, або ще структурувальним “сприйняттям-уявленням”, та функціональна простота і неподільність на пасивну рецептивність та активно-спонтанну розсудковість. Зважаючи на зазначені положення, постає питання про статус суб'єкта досвіду. Оскільки Дильтай підважив епістемологічну інтерпретацію метафізичного суб'єкт-об'єктного поділу, то його позиція потребує інших полюсів, які визначатимуть рамки первинного цілісного досвіду. Для відповіді філософ вдається до “антропологічного способу міркування”, термін характерний для його ранніх творів, хоча логіка міркування залишалася незмінною і в пізніших текстах. Антропологічний горизонт покладає суб'єкта як носія усієї цілокупності людських рис, які до того редукувалися в метафізиці і гносеології. Такий суб'єкт у Дильтая отримує назву “суб'єкта життєвого досвіду”, чи “історичного суб'єкта”, чи ще “цілісного суб'єкта”. Суб'єкт життєвого досвіду — це цілісність і структурований взаємозв'язок мислення, чуттєвості і волі в рамках єдиного життєвого акта. Якщо життєвий акт є узагальненням, яке розкладається на активність вольову, пізнавальну та емоційну, то сам суб'єкт життєвого досвіду ніколи не втрачає конкретності у Дильтая. Той наполягає на “конкретній суб'єктивності” людини, у зміст чого він вкладає ідею про нерозривний зв'язок конституювального та конституйованого аспектів людськості.

Взаємодію загального історичного контексту і конкретності людини філософія досвіду знаходить у конституювально-конституційованих взаємовідношеннях. Рівень конкретної рефлексії антропологічного суб'єкта ґрунтовано на найглибшій віднесеності до світу — в акті-стані “Innewerden”. Innewerden — це термін, який в рамках Дильтаєвої філософії означає і “усвідомлення”, і “отримання себе”, і “становлення собою” у життєво-практичній віднесеності до світу, у переживанні світу. Обидва рівні конституювання функціонують у постійному зв'язку, який артикулюється у формі історичного світу, що водночас є і предметом пізнання в науках про дух, і визначальним горизонтом пізнання-діяння для суб'єктів [318, с. 54].

Згадаймо, що науки про дух засновано на єднальному відношенні переживання, виразу та розуміння. В усіх фактах людського світу є “життєвідношення певного “Я”... З цієї життєвої основи постають предметне осягнення, наділення цінністю, покладання мети” [79, с. 176]. Життєвий досвід людини поєднує в собі водночас два виміри: особистий, який перебуває в межах особистого життєвого часу, та загальний, який включає у себе “вислови про рух життя, цінності судження, правила, що регулюють рух життя, покладання цілей і благ..., що стосуються як життя окремих людей, так і життя спільноти” [79, с. 178]. Спираючись на це, Дильтай веде до того, щоб показати важливість психологічного методу для аналізу досвіду і для філософії в цілому. Так, поміж “я”, речами і людьми він засвідчує присутність різних “станів життя”, що визначають і самість, і зовнішні предмети так, що їх можна осмислити та висловити у мові. Усі ці стани — *життєвідношення*, що містять психологічні дії і їхні продукти.

Для Дильтаєвої психології є методом наук про дух, який показує взаємозв'язок цих дисциплін із життям і його досвідом. Психологія підводить філософію до усвідомлення потреби сконцентрувати свою увагу на розумінні як неметафізичному понятті свідомісної активності. Найпростіший акт розуміння і його найвищі форми мають одне завдання — “знайти життєвий взаємозв'язок у тому, що дано” [79, с. 262]. Для досягнення цієї мети досвід розуміння

відбувається в паралельному перебігові двох операцій: у перенесенні-себе-на-місце-іншого та в повторному переживанні (транспозиції) досвіду іншого. Це виводить процес набуття-досвіду від простого переживання до розуміння, яке підважує переживання як операцію з одиничним і “надає особистим переживанням характер життєвого досвіду” [79, с. 187]. Еволюція цілісного розуміння іде від переживання одиничного до розуміння загального, а це — до розуміння всезагальності. “Спільність життєвих єдностей становлять... висхідний пункт усіх відношень особливого та всезагального в науках про дух” [79, с. 187]. Досвід спільності виступає як передумова розуміння і порозуміння між людиною та світом, між людиною та іншою особою і між людьми загалом.

Спільнотний досвід стосується первинного та вторинного предметного поверхів, що диктувалося потребою полеміки з теорією пізнання. Однак Дильтай, керуючись потребою описати інтерсуб’єктивний вимір, на який він вийшов у вигляді психологічного концепту, запроваджує ще один принцип поділу досвіду на дві сфери. Окрім первинного досвіду (з шаблями усвідомлення та конституювальності-конституційованості) та предметного досвіду наук (з поділом на регіони наук про дух та природничих наук), він говорить про зовнішній та внутрішній досвід: внутрішній досвід стосується суб’єктивного виміру первинного досвіду дійсності у життєздійсненні, а зовнішній досвід є цілеспрямованою конструкцією світу, заснованою на абстрагуванні ізольованого об’єкту. Очевидно, що основну увагу Дильтай приділяв саме розробці теми внутрішнього досвіду, який давав би можливість досягнути до рівня усвідомлення та артикуляції історичного світу через особисті переживання, адже внутрішній досвід — це досвід особистої ідентичності суб’єкта в його ставленні до світу. Таким чином, аналіз історичного світу життєздійснення відбувається за двох методологічних установок: індивідуалістичної перспективи аналізу, заснованого на психологічному витлумаченні досвіду, і відмови від створення окремої метамови для опису рамок і умов цієї перспективи.

Розглянемо Дильтаєві положення про первинний внутрішній досвід. Цей регіон досвіду характеризується тим, що він “заінтересовано” усвідомлює

реальність як “наявну для мене”. Цей модус наявності є першим найпростішим способом даності змістів, що утворюють “образ реальності” перш, ніж відбудеться будь-яке теоретичне конструювання предмета пізнання. З огляду на це, *Innewerden* є актом усвідомлення “наявності для мене”, що водночас фокусує увагу і на наявності іншого, і на присутності “Я”. А у первинному внутрішньому досвіді це усвідомлення конкретизується у акті переживання. Таке конкретизоване *Innewerden* є “фактом, що постійно з’являється перед моїм самоспостереженням: буває така свідомість, що не протиставляє суб’єктові певний зміст, але в якому зміст перебуває поза розрізненням. Тут повністю відсутній поділ на те, що утворює зміст, і акт, у якому це відбувається” [319, с. 66]. Фактично, Дильтай говорить про найпростіший досвід як про джерело усвідомлення реальності і, водночас, самоусвідомлення, що руйнує метафізичну картину суб’єкт-об’єктного поділу.

В описах досвіду найпростішого рівня у Дильтая слід відзначити скутість дескрипцій, відсутність розробленої термінології. Слід зазначити, що ця скутість пов’язана з домінуванням ідеї, що перший синтез лежить поза придатністю до опису. Це рівною мірою стосується опису підвалин здатності судження Канта, мовної безпорадності Фіхте в дескрипції поділу Я, поверховості артикуляції першого синтезу у раннього Шелінга. Дильтай віддає данину традиції і не створює категоріального апарату для опису цього рівня досвіду, хоча опис досвіду наук про дух, або досвіду історичного світу і життєздійснення, має широкий ряд нових чи наново потлумачених термінів. створити необхідний термінологічний апарат для дескриптивного аналізу, враховуючи і опис первинного передпредикативного досвіду зміг тільки Гусерль. Однак за мінімумом термінологічного апарату Дильтай просуває герменевтику досвіду вперед і реінтерпретує запроваджену Шляємахером модель герменевтичного кола. Саме тут ми бачимо, як герменевтична традиція сполучається з пост-кантіанством Дильтая і приводить до появи сильної послідовної філософської позиції, здатної артикулювати нові питання і відповіді, враховуючи різні інтелектуальні традиції. Дильтай розвинув шляєрамхерівську модель, посилаючись на структуру

первинного досвіду. Дильтай формулює герменевтичне коло як опосередковану безпосередність переживання значення, що конструюється в структурах цілеспрямованої комунікації. Переживання є досвідом життя за посередництва розуміння, яке виводить значення з рамок суб'єктивності до сфери інтрасуб'єктивності. Дильтаївська модель, таким чином, глибше розкриває значення розуміння, ніж у Шляємахера, хоча перетворює знайдені змісти на психологічний феномен. Зрештою, стає очевидним і те, що саме поняття досвіду в Дильтаєвому мисленні є психологізованим: “Взаємозв’язок, в якому перебувають факти свідомості... це психологічний зв’язок, тобто він забезпечується цілісністю душевного життя” особи [319, с. 75]. Той факт, що Дильтай знаходить в психології можливість обґрунтування своєї філософії досвіду, говорить про його стратегію у вивченні досвіду. Тут можна погодитися із твердженням Г. Годжеса: “Психологія має на меті показати, як ми знаходимо позицію... для розрізнення поміж самістю та іншим (non-self), а також як пошук [особистого] розуму і об’єктивності беруть участь у побудові цілісної особи” [366, с. 33]. Серед наук про дух Дильтай ставить психологію на те місце, яке Кант приписував математиці серед природничих, тим самим обґрунтовуючи центральне положення переживання, запроваджене для підкреслення відмінності своєї позиції від гносеології. Звідси походить особливий статус досвіду в герменевтиці Дильтая: він майже тотожний свідомості, однак містить і щабель, що засвідчує його статус як такого, що передує свідомості. Уявлення завжди має справу зі змістом, а зміст — це завжди зміст свідомості. Досвід має справу і зі змістами, і з переживаннями. В аспекті змісту досвід збігається зі свідомістю, однак первинне переживання не є вповні свідомим. Пережите — основоположний вимір досвіду життя, на яке спирається свідомість та її змісти. Переживання — це спосіб, в який реальність існує “для мене”. У переживаннях завжди присутня свідомість, однак там є додатковий аспект безпосередності. Переживання є *Innewerden* та *Innewesen*, водночас актом і станом первинного опосередкування, яке має свій початок ще до можливості мислити себе й інше.

Дильтай зробив визначальний крок у напрямі легітимації поняття інтерсуб'єктивності, ототожнюючи психологічне розуміння реальності та інтерсуб'єктивності. Реальність виявляє себе в об'єктивному світі науки, світі комунікації та історії-культурі. Всі ці рівні об'єднує висхідна інтерсуб'єктивна природа реальності. Усвідомлюючи ці підстави, Дильтай ставить перед собою завдання: з огляду на практику, здійснювану у життєвому досвіді, вивчити генезу логічних форм та обґрунтувати їхню значущість. Однак генеза логічних форм була лише одною з багатьох тем, до яких Дильтай прикладав свою теорію первинного досвіду, засновану на так званій герменевтичній тріаді Дильтая: переживання, вираз і розуміння. Ці операції є рівнозначними етапами циркуляції герменевтичного кола, чинність якого ґрунтовано в цілісності досвіду. Досвід є умовою можливості розуміння — мети, яку особа має перед собою і може досягти, коли переносить власні переживання на предмет, щодо якого бажано мати розуміння. Розуміння — це також результат і відправна точка побутування комунікативної спільноти, в рамках якої тлумачимо і чужі, і свої переживання, засновані на основоположному досвіді спільноти. Розуміння є життєтворчим актом і станом. Як часто повторював Дильтай, “людина живе, розуміючи”.

Філософія досвіду і герменевтика Дильтая нерозривно пов'язані і разом становлять методологічний фундамент системи його поглядів. Філософія досвіду покладає основу герменевтиці, а герменевтична настанова змінює рамки вивчення досвіду.

Стратифікація досвіду, заснована на розрізненні первинного шару з його подвійною структурою та наступних нашаруваннях наукового досвіду, стала однією з перших цілісних спроб прототопології досвіду. Психологічний підхід, який було зумовлено і історико-філософськими причинами, і усталеним уявленням логічності зв'язку між досвідом і психологією переживань, значною мірою допоміг Дильтаю описати структуру досвіду в його історичності. Разом з тим, психологія посіла місце основоположної науки в сфері наук про дух і принесла з собою притаманні їй емпіристичні інтенції і природничо-наукову пристрасть до опису структур у вигляді ієрархічних таксономій. Філософське

осягнення досвіду потребувало в подальшому непсихологічного опису, де таксономії мали б менш жорсткі ієрархії, а дескрипція спиралася б на прозоріший та послідовніший поняттєвий апарат.

2.5.2. Гусерлева феноменологія досвіду. Феноменологія Е. Гусерля була тим способом філософування, що покладав досвід в центр аналізу. Феноменологія від початку намагалася утримати в полі зору досвід поза психологічним тлумаченням і описати його в автентичний спосіб, поза філософськими термінами, що несли навантаження надто великої кількості тлумачень. У феноменології опис досвіду відбувається на підставі аналізу внутрішнього досвіду, який зазнав обробки в процедурі “феноменологічної редукції”: винесення “за дужки” тих рис, що можливі саме завдяки сутності регіону регіонів — досвідові та його інваріантній структурі. Феноменологія Е. Гусерля, натхненною ідеєю повернення філософії до “самих речей”, запропонувала інтенціонально-конститутивний аналіз як спосіб дістатися таких шарів досвіду, які залишалися недосяжними для філософської думки через недоліки її попередніх методологій. Одна з визначальних рис інтенціонально-конститутивного аналізу полягала у розрізненні досвіду і смислу, в якому цей досвід виявляється чи будується, завдяки чому стало можливим дістатися досвіду зсередини.

Уже традиційним стало називати феноменологію Гусерля феноменологією досвіду. Зокрема, важливими для такої традиції тлумачення є лекції Р. Інгардена з феноменології Гусерля [87] та стаття Б. Вальденфельса “Феноменологія досвіду Едмунда Гусерля” [34]. Так, Інгарден вважав, що побудова феноменології Гусерлем — це спроба створення єдиної справжньої філософії, гаслом якого є такий вислів: “Забудьте все, що Ви знаєте, і почніть розробляти справді безпосередній досвід” [87, с. 74]. Інгарден також наполягав, що досвід, як його визначає феноменологія, — безпосередній, первинний та справжній досвід, що підтверджує “право” досягнень пізнання, — є “джерелом пізнання даного у той спосіб та в тих рамках, у яких воно дається”; фактично, такий досвід є моделлю

того, що Гусерль називав феноменом [87, с. 56]. Феноменолог іншого покоління, Б. Вальденфельс висунув тезу про те, що вчення Гусерля про інтенціональність та його розуміння свідомості склали основу *феноменології досвіду*. Вальденфельс стверджував, що досвід як “процес, у якому оприявнюються самі речі”, задавав в текстах засновника феноменології горизонт розгляду проблематики свідомості [34, с. 146]. Із зосередженням уваги феноменології на досвіді Вальденфельс пов’язує і феноменологічний метод дескрипції. Він, зокрема, писав: “Досвід є тим процесом, в якому виникає й артикулюється смисл, в якому виявляються гештальти, що кристалізуються в речі... Спосіб виявлення, що відповідає живому процесові досвіду, — це описування, яке розуміємо не як голу інвентаризацію “фактів свідомості”, а як розгортання цього смислу” [34, с. 147].

Справді, у багатьох текстах Гусерль розглядає досвід в межах аналітики інтенціональності свідомості. Так, в “Ідеях до чистої феноменології та феноменологічної філософії” (т.зв. “Ідеї І”) Гусерль неоднозначно визначає регіон досвіду як основний для аналізу в межах феноменологічного проекту. “Будь-яка конкретна емпірична предметність разом з усіма матеріальними сутностями підкорюється відповідному найвищому матеріальному родові, “регіонові” емпіричних предметів” [63, с. 37]. “Речі... — це речі досвіду. Не щось інше, а саме досвід надає їм їхній смисл, який, оскільки йдеться про фактичні речі, є актуальним досвідом з його певним чином упорядкованими взаємозв’язками досвіду” [63, с. 103]. Від цього походить і вимога дескрипції феноменів: “Що стосується феноменології, то вона має бути дескриптивним вченням про сутність трансцендентально чистих переживань у феноменологічній установці...” [63, с. 156]. У пізнішому тексті, у “Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології”, Гусерль також дає підстави тлумачити вчення про досвід як основу для розгортання феноменологічного проекту. Тему досвіду він розгортає як тему основного регіону, який уможлиблює опис усіх інших регіонів. “Звичайний досвід, в якому дано життєвий світ, є останнім підґрунтям будь-якого об’єктивного пізнання. З цим корелюється таке: сам цей

світ, який є (первинно) суцільним для нас суто з досвіду, переднауково, вже містить у своїй інваріантній сутнісній типіці усі можливі наукові теми” [64, с. 300]. Універсум задано як універсум “речей”, де типіка окремих речей походить з типіки “всезагальної та регіональної”. Регіональна типіка “визначає практику і... оприявнюється тільки в методах теоретичного дослідження сутності” [64, с. 300]. Такі регіони — поділ на живі речі, тобто такі, що мають душу, та неживі речі. Ці регіони поділяються на ряд наступних, що задають поле досліджень окремих наук. Разом первинні та похідні регіони задано в життєсвіті. Однак європейські науки додали до регіоналізації світу, заданої життєсвітом, ще й ідеалізації, які редукують світ до абстрактно-універсального рівня. З огляду на це, всі науки беруть “досвід” у дуже обмеженому обсязі: в межах повторюваності та відповідності потребам ідеалізаційним абстрагуванням. У межах такого досвіду науку і речі беруть у тому конкретному вигляді, що завдячує абстрагуванню.

Таким чином бачимо, що досвід мав непересічне значення для феноменології Гусерля в різні періоди його філософування. Однак, на нашу думку, найретельнішого вивчення досвід зазнав саме в працях пізнього періоду його творчості, тож свою увагу в цій частині нашого дослідження ми зосередимо на дескрипції передпредикативного досвіду, яку здійснено в працях Гусерля “Досвід і судження” [376] та “Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія” [64]. Феноменолог писав ці праці одночасно, однак у “Досвіді і судженні” тема досвіду розгорталася докладніше, повніше експлікуючи межі, границі та змісти первинного досвіду. В цій праці Гусерль пише “історію логіки”, здійснюючи аналіз пізнання як аналіз генези логічних суджень. Для того, щоб розпочати такий аналіз, слід було визначитися з рамками феномену логічного. Хоч для філософії термін “логіка” та сфера її застосування мають довгу традицію визначень, Гусерль приходить до висновку, що сфера логіки “набагато більша, ніж це традиційно вважалось”: в глибинних шарах цієї сфери феноменологічна дескрипція знаходить сутнісне підґрунтя тих очевидностей, котрі традиційна логіка помічає тільки на поверхні [376, с. 3]. Він бере тему, яку вивчали Вітгенштайн, Расел та Карнап, обґрунтовуючи референційну теорію

значення. Зокрема, Гусерль намагається описати підстави можливості того, щоб в судженні промовлявся певний смисл, що посилається на певний досвід. Для того, щоб описати прамодель досвіду, феноменологічне дослідження логіки вдається до аналізу спільного джерела досвіду і “того, що ми за традицією називаємо судженням” [376, с. 8].

Традиційна логіка, на думку Гусерля, не приділяла необхідної уваги питанню про суб’єктивні умови досягнення очевидності суджень [376, с. 9]. Цей закид, судячи з контексту, мав приховану критику і щодо “Предмету пізнання” Г. Рикерта. Неувага чи невірне тлумачення досягнення очевидності суджень є великим недоліком, адже судження завжди “проявляє себе як суб’єктивна діяльність щодо того..., що проявляє себе як очевидне або неочевидне” [376, с. 9]. Таким чином ми приходимо до розуміння, що предметна очевидність — це передумова можливого очевидного судження. З огляду на суб’єктивістичний бік запитування, судження — це поштовх до пізнання суцього. Для того, щоб судити, що щось є, а також про те, як саме воно є, необхідно, аби це суще вже було даним. Насамкінець, суще має бути даним так, щоб воно могло бути предметом судження. Там, де починає діяти мислення, вже наперед мають бути дані предмети, байдуже пусті чи змістовні. А коли судження претендує на те, аби бути пізнаннявим актом, то “недостатньо того, щоби були дані *якісь* предмети” [376, с. 11]. Необхідно, щоб предмети було дано в такий спосіб, який би уможлиблював пізнання в очевидних судженнях. В такому разі очевидна даність — це “самоданість, тобто тип і спосіб, згідно з яким предмет може бути позначено у його даності відповідно до свідомості як “selbst da”, “матеріально [присутній] тут”, на відміну від простого осучаснення, простого, чисто вказівного уявлення про нього” [376, с. 11-12]. Спосіб даності цих предметів — це “самоданість ідеальностей, всезагальних істин” [376, с. 12]. Коли ж ідеться про предмет судження, то очевидність такого предмету має свою особливість. Гусерль говорить, що “предмет як можливий субстрат судження може очевидно бути даним, та це не означає, що про нього має неодмінно йтися у предикативному судженні..., предикативне судження про нього неможливе без

того, аби він не був очевидно даним” [376, с. 12]. З усього наведеного випливає висновок, що судження фундовано на предметній, передпредикативній очевидності — і це не тільки судження досвіду, але й будь-яке можливе предикативне судження взагалі.

Гусерль зрозумів, що випустив з поля зору Вітгенштайн, коли досліджував походження логіки. Він помітив, що традиційна логіка не приділила достатньої уваги питанню про характер очевидності даності предметів судження. А завдання феноменологічного прояснення генези судження полягало саме в розкритті цієї проблематики очевидності. Рух феноменологічного розгляду судження як прамоделі досвіду відбувається у напрямі від очевидності судження до предметної очевидності. Важливо зазначити також, що вивчення генези судження в такому разі є дослідженням умов можливості та походження пізнання. Тут вихідною позицією є ототожнення пізнання і судження. Редукція поля значень судження відбувається в такий спосіб, що ми беремо до уваги тільки “безпосередні судження”. В опосередкованих судженнях актуальність судження походить з обґрунтування. Саме через це за предмет аналізу Гусерль обрав безпосередні судження, що можуть привести до вивчення фундаментальних предметних очевидностей. Філософ наполягав на тому, що опосередковані судження ми можемо зрозуміти лише на підставі розуміння початкових безпосередніх суджень. “Безпосередні “останні” судження пов’язано з індивідами як останніми про-що-предметами (останніми субстратами)” [376, с. 18]. Разом з тим, не будь-яке судження може привести від очевидності судження до предметної очевидності. Це можливо лише за допомогою тих суджень, в яких ми можемо засвідчити напередданість субстрату судження. Формальний характер логічної аналітики полягає в тому, щоб не питати про матеріальну втіленість чогось, а утримувати увагу на категорії форми, застосованої у судженні, тобто на формі суб’єкта чи на формі предиката. Гусерль висновує: “Первинні субстрати — це індивіди, індивідуальні предмети” [376, с. 20]. З огляду на такий висновок, феноменологія має завдання розробити теорію передпредикативного досвіду, яка була б першою частиною генетичної теорії

судження. Саме цю теорію Гусерль і розробляє у перших параграфах “Досвіду і судження”.

За початок дослідження генези пізнання як передпредикативного судження було взято визначення предметної очевидності, на яку посилаються найпростіші судження. Характер предметної очевидності є питанням очевидної даності “індивідів”. Своєю чергою, очевидність індивідуальних предметів в найзагальнішому плані охоплює поняття досвіду, адже досвід за своїм висхідним і первинним значенням є прямим зв'язком з індивідуальним. Тож і первинне судження — це судження досвіду.

Вивчення найперших очевидностей можливо розпочати лише з передпредикативної свідомості досвіду. “В цьому випадку поняття досвіду охоплює не тільки самоданість індивідуального Dasein, тобто самоданості достовірності буття, але також і модалізації цієї достовірності, що може переходити в імовірність, у правдоподібність; та не тільки це, а ще й досвід у модусі “als ob”, даності індивідуального в фантазії, що стає позиціональним досвідом можливого індивіда в процесі... можливої зміни настанови” [376, с. 21-22]. Тут поняття досвіду як самоданості індивідуальних предметів розуміємо так широко, що до нього належить не тільки самоданість індивідуальних предметів у модусі лише достовірності, а й такі модифікації цієї достовірності, до яких слід віднести als-ob-модифікації дійсного досвіду, переживання фантазії та “просту достовірність віри у ймовірності та правдоподібності” [376, с. 22]. Тобто до досвіду входить не тільки достовірність буття, але й модифікації первинної простої віро-свідомості, в якій все суще досвіду дано нам наперед. Якщо все перелічене належить до досвіду, то досвід стає ширшим від буттєвої достовірності. Звідси важливим висновком є те, що до будь-якого початку пізнавальної діяльності для нас уже дано предмети у простій достовірності. Ця достовірність набуває у пізнанні характеру ядра пізнавального результату, чия мета — з динамісу “стати ентелехією” [376, с. 24]. Саме так предмет пробуджує інтерес пізнання, афіціює інтерес пізнання. Гусерль тлумачить таке афіціювання як “самовиведення” пребмету з його оточення, зі сфери напередданості, яка є до

будь-якого акту [376, с. 24]. Саме ця область пасивної напередданості є передумовою пізнання, тобто передумовою наведення сприйняття на окремий предмет.

Окремі апперцепції пасивної напередданості усвідомлюють окремі реальності, однак у певному розумінні вони виходять за межі окремішності окремих апперцепцій. “У русі від одного стану в зазначених апперцепціях до нового стану панує синтетична єдність” [376, с. 30]. Однак при цьому у щойно-сприйнятому залишається певна порожнеча, якийсь змістовно невизначений горизонт наперед-значущості. Все нове у досвіді має свою новизну в світовому горизонті. А моменти новизни, своєю чергою, усвідомлюються як такі, в яких реальність показано такою, як вона є. Саме це і є тим, що з реального привходить до сприйняття. Це просто пізнане, це — “щось невидиме, що стоїть за видимим боком...” [376, с. 30]. Цей невидимий бік справи можна тематизувати в акті наперед-споглядання, який відбувається у співусвідомлювальній плинній варіабельності, здатній фіксувати певні варіанти розвитку пізнання. Однак свобода цієї варіабельності обмежена антиципацією як певною єдністю. Антиципація як акт забезпечення єдності сприйняття містить певні приписи. Один з них — це не тільки припис до загального розуміння предмета, але й до типізації предметів. Під час конструювання предмета йому щоразу приписується такий тип, який застосують у конструюванні наступних подібних предметів. “Тому наше напереддане докільля вже є розмаїто оформлене — оформлене у відповідності з його регіональними категоріями, типізоване відповідно до різних родів, класів і т.д. Тобто те, що афіціює, від початку влаштовано так, що його дано не просто як предмет, як щось набуто в досвіді, але і як річ, як людину, як інструмент тощо” [376, с. 35]. Те, що аффіціює, має горизонт “відомої невідомості”, який приписується щоразу як універсальний горизонт, як предмет з певними ознаками, і тому цей порожній горизонт може бути відомим і пізнаним.

Світ, як його дано в досвіді, — це горизонт усіх можливих субстратів судження. Щось як субстрат судження є саме суще, яке вступає в єдність досвіду і корелює в єдності світу як цілісність всього, про що може йтися в досвіді.

Тобто єдність вимагає досвіду взагалі: не тільки фактичного досвіду, але й будь-якого можливого фантастичного досвіду. Така єдність є суцим — нехай не дійсного, але вже можливого досвіду. Така єдність — це те, “що у вільній довільності може стати субстратом, предметом дії судження” [376, с. 36]. Це щось завжди є чимось певним, а тому й таким, що стає доступним у предметній очевидності, в єдності нашого досвіду. У ядрі вільної варіабельності є один закон, з якого постала логіка: логіка світу чи логіка суцього у світі. Саме це і є генезою універсальної всезагальності: усе, що виступає за субстрат судження, належить водночас і єдності нашого досвіду і повертає нас до основного типу суцього як світового суцього, а отже і до універсального стилю та інваріантних рамок, у яких має усе відбуватися. Це — доказ того, що фундування предикативної очевидності у перед-предикативному є генеалогією певних класів предикацій і предикативних очевидностей, а також і власне генеалогією логіки. Повернення до очевидності досвіду — це повернення до життєсвіту, до світу досвіду, “тобто світу, в якому ми вже живемо і який становить підґрунтя для будь-яких побудов пізнання — і для всіх наукових визначень” [376, с. 38]. З цього погляду, досвід — це завжди світовий досвід, який уможлиблює отримання відповідей на питання.

Субстрат нашої діяльності у вигляді судження чи пізнання завжди заданий як світ, в якому Я чи Інший, чий досвід сприймаємо через повідомлення, навчання і традицію, діємо як такі, що логічно судять і пізнають. Тут предмет судження і пізнання перебуває не тільки в горизонті типової довіри, а й в ознаці горизонту, що передує смислові і предмету можливого досвіду як щось взагалі придатне для визначення. Цей напередданий світ настільки є самозрозумілим для нас, що ми розуміємо будь-яку окрему даність нашого досвіду в його світлі. “Ідея визначеності суцього “самого по собі” і те, що світ нашого досвіду є універсумом самого по собі суцього і самого по собі визначеного, настільки самоочевидні, що навіть “профанам”... зрозуміла їхня “об’єктивність”” [376, с. 40]. Тож від початку світ нашого досвіду визначено з допомогою “ідеалізації”, після якої ми розглядаємо його як відповідний точному просторові геометрії,

точному часові фізики, точному закономірності причинності. Усе це побудовано в результаті застосування методів пізнання, що ґрунтуються на передданості нашого безпосереднього досвіду. Але сам цей досвід у його безпосередності не знає ані точного простору, ані об'єктивного часу, ані визначеної причинності.

Гене́за логіки і джерела судження розглядаються Гусерлем в два етапи: перший — крок вниз від напередданого світу з усіма його смисловими нашаруваннями до висхідного життєвого світу, а другий крок — від життєвого світу до суб'єктивної діяльності, з якої він і походить. Тут слід зазначити, що життєвий світ не просто є даним: він містить смислові переднаукові відкладення логіки. Ці відкладення належать не тій логіці, яку засновано на ідеалізації буття-для-себе та буття-визначенності-для-себе, натомість тут йдеться про первинну логіку, яку спрямовано на пізнання в горизонтах життєвого світу. Разом з тим, смислові відкладення первинної логіки ще не все, з чого складається наш досвід. Є ще досвіди, які становлять горизонт практичного способу діяння, діяння за цінностями тощо. Всі активності чуттєвого досвіду є тим, завдяки чому взагалі відбувається конституювання часу світу і простору, речей, співсуб'єктів тощо. У цей спосіб ми через з'ясування первинних конститутивних активностей дістаємося конституції можливого життєвого світу, а відтак і математично-фізичної природи для себе. Трансцендентально-феноменологічне дослідження (в цьому вигляді як конститутивна феноменологія) у цей спосіб може досягнути конституцію можливого світу і сутнісну форму світу взагалі. У межах конститутивної феноменології завдання з'ясування джерела предикативного судження підкоряється завданню виявлення генеалогії трансцендентальної логіки. Трансцендентальна логіка досліджує діяльність пізнавального розуму у ході побудови світу. Трансцендентальна логіка, з одного боку, є конститутивною феноменологією, а з іншого — генеалогією, тобто аналізом джерела і суб'єктивним обґрунтуванням традиційної формальної логіки.

Формулюванням завдань трансцендентальної логіки як частини феноменологічно-конститутивного опису первинного досвіду Гусерль завершив вступ до проблеми логіки та її заснованості на очевидностях досвіду. Маючи

позицію трансцендентальної логіки з відмінними від кантівських завданнями, ми здобуваємо метапозицію, з якої можемо розрізнити простий та фундований досвід, а відтак і перейти до вивчення найпростіших досвідів. Основою такої можливості є “*einzel-аналіз*”, тобто аналіз усієї області життєвого досвіду на предмет передпредикативних очевидностей, у яких можна виявити джерело предикативних суджень. Адже життєсвіт полягає в розгляді основоположних смислових відкладень початковості і складається з логічних дій, області напередданості предметів як можливих субстратів судження та світу досвіду, “повсякденно пов’язаного з виражальною здатністю суб’єкта” [376, с. 51-52]. З визначеної таким чином позиції трансцендентальної логіки цілком можливо розглянути досвід у повсякденному аспекті. З огляду на це, досвід беруть не як суто пізнавальну діяльність, а в упорядкованій ним габітуальності, у пережитому на досвіді, в життєвих ситуаціях. Тут від досвіду з його предикативними судженнями і його очевидностями ми переходимо до сфери пасивної буттєвості віри як усвідомлення напередданості субстрату судження, до “основи віри, якій як такій віддано світ і завдяки якій окремий досвід є досвідом у горизонті світу” [376, с. 52]. Цей горизонт досвіду походить не тільки з наближеності до сущого, але й передусім з повсякденної життєвої практики. Так від досвіду в загальному розумінні ми переходимо до досвіду “у звуженому розумінні”, в якому фундовано і практичну діяльність, і пізнавальну. Практичні діяння, покладання цінностей — це о-цінювання і діяння щодо напередданих предметів, тобто щодо таких предметів, які тільки у достовірності віри постають перед нами як сущі. З пасивної напередданості сущого не обов’язково має поставати пізнання, оформлення сущого як чогось певного, звідти походять також і практичні дії. З огляду на це, передпредикативний досвід — це основна структура будь-якого досвіду в конкретному розумінні.

Важливо зазначити, що у досвіді пасивної докси ще виключено передумови об’єктивності (ідеалізації), тобто значущості суджень для кожного. Ідеалізацію пов’язано з мовою, яка іменує речі, щоб зробити їх знайомими для відповідної мовної групи, а судження — значущими. Упредметнення природного досвіду —

це перетворення його на значуще для всіх: для докільця і спільноти, перетворення предметів первинного досвіду на предмети для всіх. Щоб прийти до простого досвіду, слід відкинути його “суспільне” значення, слід зробити його “своїм”. “Проблеми тут виникають вже тому, що вирази нашої мови з необхідністю стосуються загального комунікативного смислу, так що у застосуванні будь-яких позначень предметів відбувається... перша ідеалізація — ідеалізація значущості для мовної спільноти” [376, с. 58]. Тут Гусерль іде шляхом тих самих думок, що рухали й логіко-філософські дослідження Вітгенштайна. Однак, на відміну від аналізу мовних значень, феноменологічно-конститутивна дескрипція не потребує відкидання гносеологічного виміру з поля дослідження, чи оголошувати його психологічною примарою. Гусерль показує, як дістатися шарів досвіду, що передують вимірам гносеології і традиційної логіки, а також як “зняти” мову без того, аби позбавити себе можливості промовляти щось про те, що мова підмінює. Важливий хід Гусерля полягає у висновку, що прагматичний вимір судження слід залишити за дужками: нам слід розглядати судження як судження для себе, відкидаючи його комунікативну функцію. У цей спосіб ми зможемо побачити елементи логічних дій, з яких побудовано наш світ. Тут предмети є предметами для мене, а не для всіх. Методологічне обмеження розгляду досвіду лише сферою “власного” важливе, щоб виявити справжню логічну дію у її первинній початковості в рамках суб’єкта. Цей крок дозволяє пролити світло на спорідненість понять судження та предмета, завдяки якій предмет є субстратом судження.

Обмеження розгляду первинного досвіду сферою суб’єктивності також дозволяє встановити зв’язок між судженням і життєвим світом. Логіка розгляду така. Будь-який досвід встановлено на найпростішій, найпочатковішій прадокси. Тіла в прадокси дають основу для визначень, зокрема ціннісних і практичних. Проте цей регіон прадокси, ґрунт простої вірної свідомості “є свідомістю, що пасивно напереддана предметам як субстрат” [376, с. 60]. Сущє як сталу єдність ідентичностей дано їм наперед. Разом з тим, регіон докси — це регіон похідного, плинного: у сприйнятті предмет коливається, він ще не є остаточно

ідентифікованим. У полі плинності, у глибинних шарах сприйняття ми засвідчуємо розподіл на активні діяння і пасивні прийняття. В пізніх працях Гусерль знаходить, що разом з активною інтенціональністю, свідомість є і радикально пасивною. Радикальне поняття пасивного полягає суто в “афективній напередданості, пасивній вірі буття”, у якій ще нічого немає від пізнання [376, с. 61]. Звідси бере початок течія чуттєвого досвіду як певна дія, пізнавальна активність найглибшого рівня, яку вже можна назвати судженням. Оскільки суще (як єдність ідентичності пасивної напередданості) є наперед-сконструйованою, а також першою простою реєстрацією того, що ще не є предикацією, то в зазначеному розумінні судження ми значно розширюємо смислове поле цього поняття: судження не обмежується “предикацією”, судженням є будь-яке передпредикативне дарування чи присвята уваги сущому. Судження — це свідомість сприйняття, в якій предмет є сущим.

Очевидно, що передпредикативна і предикативна свідомість мають різні модуси ясності та заплутаності. Предикативне судження має своє розрізнення ясності і точності. Усі ці модуси охоплює поняття судження. “В цьому сенсі судження — це назва для сукупності об’єктивувальних (опредметнювальних) Я-актів мовою ідей доксичних Я-актів” [376, с. 63]. Своєю чергою, передпредикативне судження як найнижчий рівень активності Я (як рівень рецептивності) відрізняється від сприйнятливого спостереження і експлікування зовнішніх рівнів, спонтанності предикативних суджень. Передпредикативне судження не є пасивним “belief” Г’юма і позитивістів, воно не є даними для складання “таблиць” Вітгенштайна. Передпредикативне судження — це акт, яким напереддані предмети аффіціюють з підгрунтя свідомості власну пасивну доксу. Саме таким є спосіб напередданості судження, байдуже чи спрямовано його на реєстрацію опредметнення, чи на тему практичної дії. “Навіть пасивна конституція даних, що походять з праоснов, як єдність іманентної часовості має пасивну доксу” [376, с. 63]. Уточнюється і сенс докси: відтак докса є достовірністю віри, що належить пасивній узгодженості інтенціональностей синтетичної єдності і входить до всіх актів репродукції, залишаючись при цьому

пасивною достовірністю буття. Таким чином, Гусерль знаходить спільні корені досвіду і логіки в онтологічних підставах істинності суджень. В процесі пошуку спільного коріння досвіду і логіки ми з'ясували пасивні й активні первні свідомості. Пасивну свідомість описано як ту інстанцію, що конструює — чи, точніше, напередконструює — предмети. Проте тільки активність свідомості (опредметнення, пізнання, Я-активності), яка долає межі доксичної пасивності, робить предмети сприйняття предметами пізнання і судження. Свідомість утримує єдність пасивного й активного і перетворює її на окремий акт, яким підводить предмет до синтезу і робить його пізнаним у будь-який момент. У генетичному дослідженні джерел знання досвід постає як парадоксальна активно-пасивна творчість.

В термінах трансцендентальної феноменології Гусерля досвід, чи світодосвідне життя, — це процес переходу чужого в знайоме, в котрому виникає світ як конструкт досвідної активності. Цей конструкт є переходом даної чужості в опрацьоване знайомство світу через відкритість досвіду. Однак очевидно і те, що вся проблематика досвіду розглядається в термінах пізнавальної тематики. Так ми постійно описуємо досвід в рамках фактичності, однак перспектива історичності, можливість якої розкрито Дильтаєм, не реалізується. До того ж, Гусерль бачить вихід до первинного досвіду через аналіз структури суб'єктивності. Однак аналіз первинного досвіду в рамках суб'єктивності приводить феноменологію до “деонтологізації об'єкта”, а отже до проблеми “трансцендентального соліпсизму”. Як справедливо зауважував П. Рикьор, виявлення цієї проблеми привело Гусерля до необхідності висунути концепцію інтерсуб'єктивності як одну з рятівних для феноменології ідей [484, с. 163]. В свою чергу, розгляд досвіду в контексті інтерсуб'єктивності привів до витлумачення світу як життєсвіту.

Одне з головних понять пізньої філософії Гусерля — життєсвіт — є надзвичайно важливим поняттям. Щоправда, як довів Д. Велтон, Гусерль вперше застосовує термін “життєсвіт” у лекції “Природа і дух” ще 1919 року [547, с. 23]. З розвитком трансцендентальної феноменології, це поняття ставало все

важливішим, так що нарешті життєсвіт і трансцендентальна суб'єктивність стали полюсами універсальної кореляції феноменологічного прояснення смислу. Разом з тим, як вірно зауважив С.О. Кошарний, “звернення феноменології до осмислення інваріантних сутнісних смислоструктур життєвого світу... не знаменувало собою відмови Гусерля ані від онтологічного пріоритету трансцендентальної суб'єктивності, ані від тези про радикальну беззасновковість філософської рефлексії феноменології” [106, с. 265]. Життєсвіт дозволяв здійснити план, зазначений в “Картезіанських міркуваннях”, розпочати феноменологічне дослідження конституювання трансцендентального суб'єкта спочатку, в новій перспективі.

У “Кризі європейських наук і трансцендентальній феноменології” Гусерль змальовує філософський процес як поступовий розвиток скептицизму і релятивізму, чий вплив призводить до “кризи європейських наук”. Фізикалістичний об'єктивізм і скептичний трансцендентальний суб'єктивізм треба подолати у феноменологічному смислорозкритті абсолютної універсальності самозрозумілих істин. Цього можна досягти тільки в розкритті і розумінні “абсолютно функціональної суб'єктивності — не як людської, а як об'єктивуючої себе в... людській суб'єктивності” [64, с. 345].

Життєсвіт у Гусерля є поняттям генетичної феноменології, яка аналізує не структуру інтенціонального акта, а його розвиток у певній “інтенціональній історії”. В межах трансцендентальної феноменології Гусерль тематизує історичність, тобто історію в її трансцендентальному вимірі. Разом з тим, життєсвіт можна розуміти і як фактичність, принаймні настільки, наскільки його розуміють місцем седиментацій інтенціональних актів. Тож фактичність життєсвіту слід розглядати в межах трансцендентальної постановки питання. Пізня феноменологія Гусерля є спробою систематичної реконструкції трансцендентальної конструкції життєсвіту, де співприсутні, хоча й не вповні артикульовано, виміри фактичності та історичності досвіду.

Перехід Гусерля від статичної феноменології “Ідей І” до пізньої динамічної феноменології стає очевидним у працях “Криза європейських наук” та “Досвід і

судження”, зокрема завдяки зацікавленості генетичними дослідженнями. Головною ідеєю в пізній період було те, що життя свідомості має процесуальний, динамічний характер, який передує статичним описам ноетично-ноематичних актів. У межах цього підходу ноєзис та ноєма тематизуються як “комплексні” феномени, що постають внаслідок певних, первинніших процесів. Генетичний аналіз тематизує глибинний вимір досвіду, який лежить перед ноємою і ноєзисом. Іntenціональні події на “поверхні” вказують на якийсь “глибинний шар”, де готуються до дії інтенціональні акти. Ці шари взаємодіють, однак генетичний аналіз показує і те, “наскільки великий антагонізм між “відкритим” поверховим та “прихованим” глибинним життям” [64, с. 165]. Вивчення генези може показати як акти виходять з “пасивності”, а “чисто пасивні” перебіги передують свідомій діяльності. Гусерль показує, що всі чинні акти засновано на минулих актах та пасивних “предикатах” (наприклад на мотиваціях та асоціаціях). У зв’язку з описом динамічних процесів та їхніх закономірностей, Гусерль говорить про “історію життя свідомості”, вивчення якої відбувається одночасно з осягненням “конкретної фактичності універсальної трансцендентальної суб’єктивності” в її регіональній “типіці індивідуальних та інтерсуб’єктивних перебігів. Завдяки цьому ми в змозі дослідити сукупну сутнісну форму суб’єктивності, що здійснює трансцендентальні досягнення в усіх її соціальних подобах” [64, с. 239]. Історія свідомості має свої закономірності і форми перебігу. Тож генетична феноменологія є певним чином передейдетична феноменологія. Історичність як генетична закономірність сутності формує подальші процеси у свідомості подібно до фактичного розвитку конкретного життя свідомості людини. Тобто кожен фактичний розвиток має структуру перебігу, відповідну до своєї сутності. Слід погодитися із С. Луфтом, що генетична феноменологія має на меті виявлення “законів генези” як правил *фактичного розвитку* [412, с. 20]. Саме так Гусерль тематизує феномен історії, тобто генезу життя свідомості відповідно до її сутності.

Дослідження структури інтенціональної свідомості Гусерль вів також і в межах вивчення генези “наївно-природної настанови”. Зокрема, важливою

проблемою була “віра в світ”, яка у природній настанові є samozрозумілою та самоочевидною. Завдяки трансцендентальному епохе, ми осягаємо те, як ця віра засвідчує, що дане в природній настанові вже містить у своєму полі змісти, які походять з співусвідомленого та співданого, але вони ще не є актуально-усвідомлені чи актуально-дані. Іntenціональний акт виявляється в дійсності як реалізований акт, що відбувся один з безконечності потенційних актів. Уможливленість актів помітна в ноематичній сфері. Натомість в ноетичній сфері потенційні акти вказують на безконечність суцього. В ноематичному вимірі інтенціонального акту предмет репрезентує себе в безконечних відмінних виявах. Це, зокрема, значить що предмет є не визначеним “X”, а полем можливих виявів. Це поле Гусерль називає внутрішнім горизонтом. Зовнішній горизонт речей, який Гусерль порівнює з фасадом будинку, є безконечною невизначеністю, що має структуру перебігу від даного наявного до неданого, але такого, що може бути даним в наявності. Безконечність зовнішнього горизонту пов’язана з відкритістю, в якій суще приходить до наявності. Ось це поле Гусерль називає горизонтом, який примислюється до безпосередньо мислимого. Тож світом Гусерль називає сферу актуально і потенціально даного в горизонті. Світ як структура посилянь має принципний характер “і так далі”. Тож і життєсвіт як термін, що позначає “горизонт горизонтів”, слід розуміти, виходячи з “настанови настанов”, вираженої в виразі “існує світ”. Обидва виміри ноетично-ноематичної структури інтенціональності виявляють новий підхід до розкриття світу як життєсвіту.

В аналізі горизонтів життєсвіту важливим є розрізнення даного і напередданого. Це розрізнення по-новому тематизує часовий вимір досвіду. Гусерль відмічає, що коли дане входить у горизонт, стає очевидним пріоритет горизонту перед явленим даним [376, с. 57]. Даність потребує, аби їй передувала була передданість як те, що передує і логічно, і часово. Теперішність чинного конкретного досвіду засновано на попередній даності, на минулому. “Жива теперішність” є живою завдяки динамічній часовій структурі, яка перебігає від однієї теперішності до іншої. Але це перебігання відбувається з певними

наслідками, так що перебіг від теперішнього в майбутнє є певним чином структурованим і передбачуваним. Сучасність досвіду має таку структуру, що теперішнє було визначене певним чином минулим, а наявне теперішнє визначає майбутнє. Тож даність здобуває свою типіку саме з передданості. Наявний досвід відбувається відповідно до типіки попереднього досвіду. Ця залежність не щось статичне, навпаки, вона є плином, що захоплює з собою минулі досвіди і вбирає їх у єдиний горизонт життєдосвідної свідомості.

Ми бачимо, що фокусування Гусерля на трансцендентальній суб'єктивності означає аналіз абсолютності суб'єктивності з урахуванням її трансцендентального кореляту, яким є життєсвіт. Під час аналізу ноетично-номатичної визначеності примисленого в простому конкретному досвіді предмета ми виходимо до розуміння того, що досвід світу має напереддану структуру, яка постала в генезі і відкривається нам у генетичному аналізі. Через це розуміння ми приходимо до історії досвіду світу, тобто свідчення про те, що передданість є умовою можливості даності. Передданість передує в часі даності, яка пов'язана з минулими та седиментованими даностями. Таким чином стає зрозуміло, що акти свідомості спрямовано і на предмет, і на його горизонт в єдності акту сприйняття (*Wahrnehmung*). Горизонт є корелятом настанови досвіду-сприйняття, він завжди вже-даний і вже-інтересний. Горизонт є генезою, тобто такою історичною процесуальністю, що зберігає в собі свої закони і уможливорює фактичний досвід людини. Іншими словами концепція життєсвіту як універсального горизонту досвіду засвідчує наявність історичного виміру досвіду, який є умовою можливості фактичності досвіду.

Онтологія життєсвіту і вчення Гусерля про передпредикативний досвід мають надзвичайну важливість для топології досвіду. Передусім феноменологія обґрунтовує можливість нейтрального нететичного опису досвіду, заснованого на аналізі його активних та пасивних структур. Так, для опису окремих царин досвіду Гусерль запроваджує в описі чимало топологічних термінів, які відіграють велику роль у проясненні структури досвіду: регіон, шар, прошарок, седиментація, межа, границя, поверхня, глибина тощо. Ці терміни дозволили

Гусерлю створити такий опис, що як і у Дильтає, слід називати стратифікацією, тобто описом і класифікацією царин досвіду в певній ієрархії. Є первинні рівні досвіду, похідні, обумовлюючі та зумовлені шари, часова ретенційно-протенційна структурованість досвіду. З допомогою складної багатомірної топології Гусерль намагається описати досвід в його динаміці, де враховано активні і пасивні виміри духу. Зрештою, саме звернення до опису активно-пасивного життя свідомості у Гусерля є своєрідним відтворенням Дильтаєвої концепції життя свідомості. Феноменологія Гусерля зазнала розвитку в пізній період розвиваючи ключові положення герменевтики Дильтає. Вже в цей етап стала очевидною важливість взаємозв'язку феноменології і герменевтики у справі дослідження свідомості і досвіду.

Разом із перевагами, трансцендентально-феноменологічна топологія досвіду мала і недоліки, передусім — надто тісний зв'язок із пізнавальною та логічною проблематикою, що призвів до нового обґрунтування концепції трансцендентальної суб'єктивності, яка великою мірою суперечить положенням ранньої феноменології Гусерля. З одного боку, мають рацію ті, хто як і С.О. Кошарний вважають, що пізні твори свідчать про вихід Гусерля за межі суто теоретико-пізнавальної проблематики [106, с. 313]. З іншого боку, розглядаючи феноменологію Гусерля, як її виписано в текстах, починаючи з “Ідей І”, важко не помітити, що і поняттєвий апарат, основна тематика і навіть метафорика говорять про наявність постійного зв'язку між феноменологією і залишковими упередженнями теорії пізнання. “Пізнавальний ухил” феноменології Гусерля значно обмежував можливості вивчення тих можливостей, які мала концепція життєсвіту для вивчення інтерсуб'єктивності та тих регіонів досвіду, які належать до сфери повсякденності.

Слід наголосити, що Е. Гусерль значно просунув топологію досвіду в напрямі, визначеному Кантом, а також показав можливість сполучення історичного і фактичного виміру досвіду. Однак це відбулося занадто в епістемологічний спосіб, тоді як для цілісного розуміння досвіду феноменології потрібно було описати досвід повсякденності, визначитися з горизонтом досвіду

і переглянути зв'язок фактичного та історичного відповідно до опису нових регіонів. Також важливо було проаналізувати у феноменології статус суб'єкта з метою подолання схильності до монадизму. Ці теми стали предметом прискіпливої уваги в подальших феноменологічних та герменевтичних проектах філософів ХХ століття.

2.5.3. Структури життєвітного досвіду. Вище ми показали, як постає концепція життєвіту у трансцендентальній феноменології Гусерля. Життєвіт і трансцендентальна суб'єктивність становили полюси універсальної кореляції, створюючи умови для подолання закритості структур свідомості у з'ясуванні передісторії інтенціональних актів, джерел життя свідомості. Після запровадження поняття життєвіту, феноменологія отримала можливість феноменологічного з'ясування структур живого досвіду повсякденності, описуючи його без відриву від структур передпредикативного досвіду.

Через певні обставини Гусерль опрацював концепцію життєвіту не вповні, ця концепція у Гусерля мала певну неоднозначність. Справу опису структур життєвіту продовжив А. Шюц. Дослідження структур життєвіту Шюца відбувалося одночасно як феноменологічне дослідження феномену соціального і як аналіз підстав соціальних наук. Проте, попри зв'язок Шюца з філософськими та соціологічними вченнями М. Вебера, В. Джеймса та А. Бергсона, саме феноменологія була головним напрямом його філософування. Слід погодитися з В. Кебуладзе в тому, що феноменологія надає аналізу Шюца три висхідні концепції: концепцію інтенціональності, внутрішньої часовості свідомості та інтерсуб'єктивності [99, с. 542-543]. І хоча очевидним є зв'язок феноменології Шюца з сучасними йому філософськими спрямуваннями, ключові концепції для аналізу життєвіту походять з трансцендентальної феноменології Е. Гусерля. Саме завдяки інтерпретації ключових положень останнього, Шюц здобув можливість сформулювати завдання свого дослідження і здійснити прояснення смислу тлумачення-себе і тлумачення-іншого, а також проаналізувати життєвітні структури соціального.

В основу свого дослідження А. Шюц покладає специфічно людську конституцію предмета гуманітарних дисциплін. Для реконструкції глибинних структур світу до уваги необхідно брати часові структури свідомості і соціальні конструкції дійсності, які є *смыслами світу*, а не суто логічними елементами побудови світу. Світ побудовано зі смислів, тож і реконструкція його праструктур має відбуватися смислово, а не логічно. Виявлення смислів повсякденності має відбуватися з урахуванням суб'єктивного та інтерсуб'єктивного вимірів. Саме у взаємодії з Іншим Я може пізнати відношення та аналогії між Його та Моїм світобаченням та смислопокладанням. Звідси походить Шютцева концепція взаємності (*Reziprozität*) перспектив, яка виявляє, що в структурі людського переживання та дії неминуче присутня інтерсуб'єктивність. Відповідно до цих фундаментальних положень, Шюц переводить аналіз життєсвіту в рамки аналізу світу і його соціальних структур. Якщо Гусерль зосереджував увагу на трансцендентальності життєсвіту, то Шюц — на світськості життєсвіту, оскільки розуміння іншого відбувається саме в структурах *наявної* соціальності. Аналіз життєсвіту стосується не феномену конституції у феноменологічно редукованій царині, а відповідних їй корелятивів у природній настанові. Шюц працює в сфері “конститутивної феноменології природної настанови”, оприявнюючи ті інваріантні апріорі, які ми постійно потребуємо у безсумнівних самозрозумілостях [246, с. 25]. Феноменологічний аналіз Шюца присвячено описові конститутивних формальних познач, що лежать в основі будь-якого соціально-релевантного смислопокладання і смислопрояснення.

Аналіз життєсвіту став продовженням феноменологічної топології досвіду в аспекті структурованості життєсвіту для суб'єкта переживання. Цей опис охоплює “як культурний шар смислу, який вперше робить із фізичних об'єктів предмети наївного досвіду, так і повсякденний соціальний світ” [246, с. 36]. Ретельний опис “живого досвіду” “соціальних структур світу” настільки рясний і всеохопний, що передати основні його топологічні наслідки досить складно. В нашому дослідженні ми розглянемо Шютцеву топологію досвіду лише в її трьох

визначальних аспектах: в аспекті нашарувань життєсвіту, організації знання та багатоманітності реальностей.

Світ повсякденного життя дано нам у безсумнівності і самоочевидності “природної настанови” як “непроблематичний ґрунт природного світоспоглядання” [246, с. 17]. Природна настанова — це особливий стан “практичного досвіду” повсякденності, в якій ми, перебуваючи в стані пробудження, бачимо єдність і узгодженість усіх її елементів і процесів. Однак досвід повсякденності може перериватися під впливом “пограничних станів”, шоку тощо. Феноменологічний аналіз виявляє в життєсвіті певні нашарування, що структурують досвід. Ці нашарування — “просторові, часові та соціальні структури повсякденного досвіду”, що визначають особистий досвід людини і водночас оприявнюють його невіддільність від соціального виміру [246, с. 50]. До першого типу нашарувань належать просторові визначення. В термінах простору життєсвіт утворює світ природи і соціальний світ. Ці поділи відбуваються із врахуванням “тут” — “вихідним пунктом моєї орієнтації у просторі,... нульовим пунктом системи координат, всередині якої визначаються виміри орієнтування, дистанції і перспективи предметів у навколишньому полі” [246, с. 50]. Це поле становить мою довколишню даність, поділену на прості просторові категорії поділу на “право” і “ліво”, “згори” і “знизу”, “попереду” і “позаду”, “близько” і “далеко” тощо. Довколишню даність у просторовому нашаруванні загалом поділено на зони актуальної та потенційної досяжності. Так, зона актуальної досяжності є сферою, де суб’єкт може безпосередньо сприймати предмети і на них впливати. Зона актуальної досяжності також є сферою поділу на “модальності відчуттів”, в яких речі цього поля даються суб’єктові знаки. Нарешті, зона актуальної досяжності становить ядро реальності життєсвіту з центром у тілі Я.

Рухливість тіла, яке “володіє” відчуттями, зумовлює постійну зміну змістів сектору досяжності. Пересування в просторі робить змісти безпосередньо досяжного далекими і опосередкованими нашою пам’яттю про стан справ як він був, коли ми перебували в ньому. Наша орієнтація в світі передбачає те, що ми

припускаємо непорушність стану справ, який ми полишили в минулому, якщо, звісно, з ним нічого не трапилося. Це припущення належить до числа припущень константності структури світу або ідеалізації життєсвіту в термінах “і так далі” [246, с. 52]. Сектори колишньої досяжності складають сектор потенційної досяжності, в якому Я може відновити актуальність досяжності. Нарешті є світ, який не був, але може стати досяжним. Ці зони обумовлено дистанцією як просторовою, так часовою та соціальною. В принципі, минулі досягнення ми можемо повторити. До того ж, ми можемо здійснити заплановані досягнення, тобто антиципіювати в теперішньому досвіді майбутній і просторово-віддалений досвід у певному плані. Ця зона досяжності залежить від спроможності до відтворення та здобуття. Разом з тим, процеси відтворення та здобуття виводять нас за межі просторового розподілу як такого, оскільки вони стосуються і часового, і соціального нашарування.

Поділ просторового нашарування на зони досяжності відповідає трьом частинам часового нашарування. Так, зона актуальної досяжності є сучасністю, чи сучасною фазою плину свідомості. Зона потенційної досяжності поділяється на сферу відновлення, яке відповідає минулому пригадування, і сферу продовжуваності чи здобуття як відповідник майбутньому. Часове нашарування, так само як і просторове, стосується “повсякденного переживання трансценденції не лише світу як розширення, а й світу як тривалості” [246, с. 59]. Згідно з цим поділом, ми бачимо відтворення ідеї Гусерля про розшарованість досвіду: кожен конкретний досвід перебуває у досвідному взаємозв’язку з попередніми та можливими майбутніми досвідами.

Окрім розшарування на минуле, теперішнє і майбутнє, час поділяється на шари “світового і суб’єктивного часу”. Світовий час — це трансцендентний часовий шар, “який суттєво виникає з рефлексії в інтерсуб’єктивному світі” [246, с. 60]. Світовий час — це шар, в якому лежить початок життя конкретного індивіда та його кінець, що становлять фундамент системи релевантності природної настанови з її спонуками опановувати життєсвіт, долати перешкоди, накреслювати та здійснювати плани. Соціальний час вбирає в себе час дійсності,

календарний поділ, об'єктивні структури одночасності і послідовності тощо. Вже в цьому шарі оприявнюється неминучість і незворотність часу як його загальні властивості. Тож світовий час є тим, що переживається як “трансценденція моєї скінченності” і “основний мотив життєвих планів” [246, с. 62]. Суб'єктивний час є внутрішньою тривалістю та її артикуляцією в межах особисто-біографічного часу. Цей шар містить в собі артикуляції життя свідомості в єдностях “внутрішньої тривалості”, які укладаються відповідно до ритмів напруження свідомості. Ці ритми задають інтенсивність поєднання конкретних досвідів із минулими та можливими досвідами, що має за наслідок встановлення різних царин дійсності замкнутої смислової структури зі своїми темпами і “порядками розмірів”. Суб'єктивний час — це часовий шар, що заповнений біографічно артикульованими досвідними єдностями.

Третій тип нашарування становлять соціальні структури життєвіту повсякденності. Аксиома соціалізованої природної настанови включає два положення: 1) безсумнівним є існування “мислячих ближніх людей”, і 2) ближні люди мислять і переживають “принципово схоже” на мої можливості сприйняття предметів життєвіту [246, с. 72]. Обидва обумовлюють одне одне. Досвід структур часовості і просторовості зазнає суттєвого впливу з боку структур соціальності. Ці впливи Шюц називає “ідеалізаціями”, тобто прагматично мотивованими основними структурами, які створюють умови для суб'єктів конкретних досвідів погоджуватися з тим, що точки зору взаємозамінні, а індивідуальні відмінності сприйняття неважливі. “Ідеалізація взаємозамінності точок зору” приводить до такої диспозиції у ставленні до власних досвідів, що стверджує: “Якби я був там, де він зараз, я би переживав речі в такій самій перспективі,... як він; і якби він був тут, де я зараз, він би переживав речі у тій самій перспективі, що і я” [246, с. 73]. Неважливість індивідуальних відмінностей сприйняття засновано на індивідуалізації “конгруентності систем релевантності”. Ця ідеалізація присутня в ситуації, коли “я і він звикаємо сприймати як дане, що відмінності схоплення та тлумачення, які виникають із відмінності моєї біографічної ситуації від його, є іррелевантними для його та

моїх, для наших теперішніх практичних цілей, що я і він, що ми можемо діяти та розуміти один одного так, ніби ми в ідентичний спосіб переживаємо у досвіді та витлумачуємо об'єкти, які перебувають у нашій актуальній або потенційній досяжності, та їхні властивості” [246, с. 73]. Соціальні ідеалізації сполучаються з ідеалізаціями простору і часу, які сформульовано як “і так далі” та “я можу завжди знов”. Сукупність ідеалізацій забезпечує той факт, що соціальним є як суспільний досвід, так і індивідуальний, як минулий, так і майбутній досвід. Таким чином, ідеалізації створюють фундамент “генеральної тези взаємних перспектив”, яка відіграє надзвичайно важливу роль в структурі життєсвіту як “основоположення для соціальної побудови мовної фіксації об'єктів мислення..., які переформовують об'єкти мого мислення до соціального світу” [246, с. 73].

Соціальні структури безпосереднього досвіду світу засновано на Ти-настанові та Ми-зв'язку. В безпосередньому досвіді, в сфері актуальної досяжності Я може переживати ситуацію спів-досвіду, коли плинни Моєї і Його свідомості плинуть одночасно. Це є особлива соціальна ситуація, яка відзначається часовою та просторовою безпосередністю, де Інший переживається як інша одушевлена істота, схожа на Мене. Моє ставлення до Нього відбувається як Ти-настанова, тобто первісно передпредикативна настанова, за якою “я схоплюю людину актуально в її існуванні переді мною” [246, с. 75]. Якщо Ти-настанова є взаємною, отримуємо Ми-зв'язок, тобто чистий тип соціального зв'язку, який утворюється лише за умови участі Я і Ти в свідомому житті особистостей. Цей зв'язок є безпосереднім і він долається в момент початку рефлексії щодо нього, скажімо, коли Я починаю сприймати Тебе як “типову навколишню людину” [246, с. 77].

Соціальні структури опосередкованого досвіду в історичному плані походять з Ми-зв'язку. Шюц наводить приклади правителя і підданих, виробника і споживача, що в історичному минулому мали форми безпосередніх Ми-зв'язків. Однак принциповий поділ соціальних структур опосередкованого досвіду має чотири сфери: 1) докільля, населене ближніми людьми; 2) спільносвіт, населений сучасниками, тобто людьми, яких я не знаю особисто, але

свідомий їхнього існування; 3) передсвіт, який становлять люди минулих епох; 4) післясвіт, який становитимуть люди майбутнього. У доквіллі відношення Я і Ти відбувається відповідно до Ми-зв'язку. У спільносвіті Я має типізоване відношення до Інших як до сучасників. Тут Я, застосовуючи змісти минулих досвідів, припускає можливість існування інших людей, з якими можливі певні стосунки і взаємини. Зв'язок із сучасниками завжди опосередковано Він-настановою. Ця настанова дає можливість знати про інших людей в термінах “люди як...”, в термінах певного типу. Цей ідеальний тип пов'язано з ключовими для соціальних наук феноменами типізації та анонімності в досвіді соціальної реальності [246, с. 92].

Спільносвіт поділено за ступенями анонімності. “Чим анонімніший тип, завдяки якому переживається в досвіді якийсь сучасник, тим сильніше об'єктивується смисловий зв'язок, який йому приписується” [246, с. 93]. Анонімність є ознакою Він-настанови, яка є уявленням певних типів властивостей, в яких описуються інші люди. “Типова властивість у зв'язку з кожною окремою особистістю є анонімною” [242, с. 93]. Тут-буття сучасника не переживається в безпосередньому досвіді, тож досвід змушений звернутися до певних сурогатів. В досвіді сучасник є сукупністю типових властивостей, що мають шанс виправдатися у разі безпосередньої зустрічі. Власне, глибину анонімності соціального типу можна виміряти за тим, як легко зв'язок, конституційований цим типом, може обернутися на Ми-зв'язок. Чим важче зробити це обернення, тим ближчим є даний тип до “функціонального типу”, приклади якого становлять типізації кшталту “держава”, “економіка” “соціальний клас” тощо. Менш анонімні типи мають шанс стати такими типами, чії поведінкові характеристики індивідуалізуються і стають частиною взаємин людей між собою. Прикладом таких взаємин може бути рольова гра продавця і покупця, які добре знають функції один одного і мають певний горизонт очікувань щодо дій іншого відповідно до індивідуалізованих типізацій. Тут рівні анонімності соціальних відношень збігаються з мірою об'єктивності та суб'єктивності типізацій. Як бачимо, головна відмінність між безпосереднім та

опосередкованим соціальними досвідом полягає в здатності зазнати взаємодії у Ми-зв'язку. Можна зробити висновок, що протяжність і зв'язність інтерсуб'єктивності життєсвіту забезпечує саме Ми-зв'язок з його різновидами у всіх соціальних світах. Очевидно, що прихованою функцією кожної взаємодії є забезпечення існування безпосередньо даного соціального світу і певного біографічно артикульованого довкілля.

Таким чином, ми розглянули досвід світу в його нашаруваннях простору, часу і соціальності. Всі три типи нашарувань виявляють себе як необхідні та неминучі виміри досвіду. Проте у Шюца топографію досвіду не обмежено описом нашарувань. Лише структурованість досвіду ми розуміємо через аналіз організації знання про життєсвіт. Аналіз знання відбувається в двох вимірах: як аналіз структури і здобуття запасу знань та як опис структур релевантності.

Аналіз організації знання Шюц розпочинає твердженням, що “запас знання життєсвіту багатоманітно пов'язаний із суб'єктом досвіду” [246, с. 116]. Запас знання обумовлено його ситуативною обмеженістю та одиничністю суб'єктивних досвідів. Разом з тим, суб'єктивна структурованість запасу знання має соціальну обумовленість через суспільнісну заданість біографічної ситуації, мови, соціальної ситуації і соціалізації [246, с. 265]. Відповідно до організації знання, запас знання аналізують за його генезою, структурою та застосуванням. Запас знання безпосередньо визначає “ситуацію”, тобто зону впливу та світ актуальної досяжності в теперішній момент. Суб'єктивність ситуації є одним з фундаментальних елементів запасу знання, серед яких — просторове, часове та соціальне нашарування. Тут Шюц описує своєрідну діалектичну ситуацію, коли “біографічна артикуляція одиничних досвідів принципово визначає побудову запасу знання”, а “біографічно артикульований... запас знання належить до ситуації” [246, с. 116]. Цей взаємообернений процес зумовлення і визначення описує життя людини як послідовність ситуацій. Ця послідовність є обмеженням суб'єктивного запасу знань, однак характер обмеженості свідчить про його суб'єктивно-соціальну природу. Обмеженість запасу знання означає, що особистий час запроваджено у вимір “світового часу”, а тіло закинуто в

структуру життєсвіту. В суб'єктивному запасі знання ми свідомі того, що Моє тіло становить центр координат досвіду життєсвіту і що воно визначає можливості Мого досвідного потенціалу.

Досвід певної ситуації в ретенційному зв'язку відходить до седиментацій свідомості і пов'язує чинний конкретний досвід зі спогадами. Оскільки кожен минулий досвід унікальний, його неможливо пережити знову. Зв'язок між чинним і минулим досвідом забезпечено типізацією. Ми вже розглядали, що таке тип, але з огляду на запас знання ми визначаємо тип ще й як особливе єднальне відношення, що пов'язує седиментовані попередні досвіди з чинним у єдиний смисловий взаємозв'язок. Плин окремих досвідів здобуває тут свою структуру. Типи є не просто мовними поняттями: вони пов'язані з мовою, однак їхня головна властивість — поєднувати розрізнені елементи знання між собою та встановлювати між ними зв'язки. Типізація є і до мови. Однак зв'язок типізації знання з мовою полягає у спільній спроможності долати межі “тут і тепер”. Типізація у Шюца описує в площині життєсвіту те саме, що у Гусерля називалося “категоріальним спогляданням”, тобто вихід типізації з її мовною артикуляцією на такі регіони, що лежать поза досяжністю відчуттів. Тож ці найабстрактніші типи стосуються смислів духу, душі, добра і зла. Однак типізація, по яку говорить Шюц, стосується не тільки категоріального споглядання, але й складних структурованих знанневих змістів. До таких, скажімо, належать знання про хімічні сполуки. Уявлення про них є складним зв'язком змістів знання, що уможливають розуміння навколишніх процесів. Загалом суб'єктивний запас знання складається з неодноразово типізованих елементів знання, що перебувають у типових взаємозв'язках між собою.

Хоча запас знань визначено особистісною ситуацією, однак за своїм походженням він є як особисто пережитим, так і культурно набутиим, тобто здобутиим через мову і суспільний процес навчання. Через останнє джерело в запас знань проникають певні суспільні релевантності. Однак ці соціальні настанови сприймаються вже в рамках біографічного інтересу суб'єкта до тієї чи іншої інформації. Суспільство містить масу варіантів перебігу життя, з множини

яких суб'єкт неминуче вибирає, чим визначає свою ситуацію, свій запас знань тощо. Люди в спільноті мають певний мінімум знань, які присутні в запасах кожного. Таким чином відбувається постійна взаємодія між суб'єктивними та соціальними визначеностями запасу знань. Через поєднання особистого досвіду культурно-переданої інформації біографія вносить свою релевантність для запасу знань, і ця релевантність стосується довілля, яке утворює людина. Ми бачимо, що типіка і релевантність визначають структуру запасу знань. Стани знання мають різну міру вірогідності та визначеності. Вірогідність постає з особистого досвіду або з особистого застосування цього знання в діях. Визначеність (та відмінність) елементу знання чи смислової сполуки залежить від суб'єктивної системи релевантності: від цього залежить, наскільки далеко я готовий зайти у вивченні суперечності чи відмінності елементів знання. Перед нами набір фундаментальних та нефундаментальних елементів запасу знання. Відмінність між ними — частота застосування у досвідах. Нефундаментальні знаннєві елементи застосовують лише в певних випадках, і, фактично, вони є застосовними частинами змісту знання, які завжди “під рукою” [246, с. 121]. Натомість фундаментальні елементи “наявні” в будь-якому знанні, тобто лежать в основі будь-якого досвіду життєсвітних ситуацій. До таких елементів відносимо вже згадані просторові, часові та соціальні структури досвіду життєсвіту, ситуацію і визначеність запасу знання. Фундаментальні елементи запасу знання становлять непомітні і самоочевидні основи Моєї орієнтації у світі.

Між фундаментальними елементами знання та частинами його змісту середнє положення посідає “загально важливе знання”, яке, тим не менш, знаходить застосування тільки в певні моменти. Це рутинна, що включає в себе навички, автоматичне знання про застосування і знання рецептів. Проміжне становище цих елементів пояснюється тим, що вони завжди готові до застосування в будь-яких ситуаціях, і, разом з тим, вони автоматизовані, приховані в тілесності. Так, одночасно можна читати і їсти, гуляти співаючи тощо. Рутинна має велике значення для повсякденного досвіду. Типіка і релевантність елементів запасу знання часто зазнають змін. Кожен життєсвітний

досвід приносить нові елементи знання і змінює старі. До того ж, кожен актуальний досвід засновано на попередніх досвідах. Тож кожна ситуація є певним чином напередструктурованою. Ситуацію структурує те, що її обмежено, і те, що я сприймаю її в онтологічних вимірах простору, часу і соціуму. Завдяки цьому, ситуації придатні до інтерпретації, яка зазвичай відбувається в межах рутини. Таким чином ситуація уникає проблематизації, і пережити її легко, без надміру уваги. Рутини становить більшу частину нашої повсякденності.

У разі проблематичних ситуацій інтерпретація потребує особливих зусиль в осмисленні. Проблематичність ситуації — це визнання її атиповості, підтвердження того, що ситуацію неможливо витлумачити в межах усталених ходів. Запас знання діє так, що, готуючи відповідь на проблематичну ситуацію, готує її в такий спосіб, що в подальшому цю відповідь можна застосовувати для цього типу подій. Разом з тим, відповідь на проблему потребує розширення запасу знання, щоб знайти можливі, та визначити й обрати з них найкраще розв'язання.

Запас знання побудовано на зв'язку окремих досвідів. Здобуття цього запасу вказує на те, що окремі досвіди мають однакову значущість і придатні утворювати смисли лише у зв'язку з іншими досвідами. Здобуття знання — це “седиментація актуальних одиничних досвідів відповідно релевантності та типіці у смислових структурах, які... входять до визначення актуальних ситуацій та витлумачення актуальних одиничних досвідів” [246, с. 135]. Здобуття знання відбувається в визначеності ситуації і біографічній артикуляції. Разом з тим, суб'єктивна визначеність цього процесу трансцендується в усупільненні запасу знання. У здобутті знання ми маємо процес седиментації біографічно-визначених досвідів у вигляді суб'єктивного запасу знання і його неминуче продовження у вигляді усупільнення знання. Усупільнення знання відбувається як акт об'єктивації, під час якого суб'єктивні процеси “втілюються... в процеси та предмети життєсвіту повсякденності” [246, с. 288]. Об'єктивація відбувається у вигляді застосування досвіду інших у власних діях так, наче спостереження за іншими було нашим досвідом. До того ж, об'єктивація може бути у вигляді

опосередкування з допомогою ознак та знаків, які потребують інтерпретації повідомлень про досвіди і можливості вибору певних дій. Загалом, процес об'єктивізації застосовує “анонімізацію” та “ідеалізацію”, щоб позбавити знання “просторових, темпоральних і соціальних нашарувань” [246, с. 301]. Відокремлення соціального запасу знань від суб'єктивних визначеностей та структур релевантностей з необхідністю веде до встановлення спільної системи знаків. Ця знакова система “перекладає” досвід в ідеалізовані та анонімні значення, що потім можуть застосовуватися індивідами після зворотнього перекладу “на суб'єктивне знання” [246, с. 305]. Таким чином, перед нами опис запасу знання як такого способу життя знання, коли відбувається постійний зв'язок між суб'єктивними досвідами та соціальними структурами його запасу.

Форми здобуття знання структурують його запас. Шюц робить зауваження, що говорячи про структурованість запасу знання, ми маємо пам'ятати, що процес укладання запасу не був раціональним. “Структура запасу знання життєсвіту не схожа ані на логічну систематику якоїсь неемпіричної науки,... ані на побудову схем тлумачення, таксономій, законів і гіпотез емпіричних наук” [246, с. 139]. Тож структура суб'єктивного запасу знання є непрозорою. Суб'єктивний запас знання гетерогенний відповідно до гетерогенності процесів у життєсвіті. Відповідно до цього, змісти досвідів мають і неоднаковий “рівень знайомості”. Тобто в межах суб'єктивного запасу знань є досвіди, чії зовнішні та внутрішні горизонти більш-менш витлумачено [246, с. 157]. Це пов'язує знайомство із типізацією досвідів: “Нові одиничні досвіди можуть бути визначеними за допомогою конституйованого у попередніх одиничних досвідах типу” [246, с. 305]. Рівень знайомості знання та його типіка ведуть до соціальної структурованості знання. Структура соціального запасу знання, як, зрештою, і суб'єктивного, походить зі способів здобуття знання. Соціальний запас походить від суб'єктивного запасу, який зазнав обробки в “інтерсуб'єктивних процесах об'єктивації та карбування соціальних релевантностей” [246, с. 329]. Тож соціальна структура запасу знання суттєво відрізняється від суб'єктивної структури. Типізація — лише один з кроків у виході суб'єктивних досвідів до

соціальних структур. Далі змісти досвіду оформлюються умовами комунікації, щоб стати придатними для об'єктивації та інтерпретації. До того ж, соціальну структуру визначають історично дані процеси накопичення знання і форми інституціолізованої передачі знання. Однак суттєвим залишається те, що запас знань, його здобуття і структура, принципово обернені і взаємопов'язані. Суттєві елементи соціального запасу знань походять з суб'єктивного запасу. Суб'єктивний запас знань обов'язково веде до усупільнення. Таким чином, життєсвітний досвід описано як принципово єдиний в двох вимірах: суб'єктивному та інтерсуб'єктивному.

В описі запасу знання ми постійно стикаємося із посиланням на “релевантну зумовленість” того чи іншого зв'язку, тієї чи іншої структури. Слід зазначити, що проблема релевантності “найважливіша і водночас найскладніша проблема, яку слід розв'язати в описанні життєсвіту” [246, с. 199]. Всі досвіди і всі дії ґрунтуються на структурах релевантності. Шюц розрізняє три типи релевантностей — тематичні, інтерпретаційні та мотиваційні. Перший тип релевантностей походить з однієї з найважливіших спроможностей свідомості приділяти чомусь увагу, тобто тематизувати щось. Тематизація утворює особливе ставлення до предмета, яке можна назвати непроблематичною довірливістю до проблеми, тим самим поділяючи поле уваги на тему і горизонт. Власне акт поділу на тему і горизонт Шюц і називає тематичною релевантністю. Тематична релевантність може бути вимушеною, добровільною та гіпотетичною. Всі три форми тематичної релевантності описують мотивоване звернення свідомості до певної теми. Форми цієї релевантності забезпечують встановлення довіри до теми, тобто центру уваги свідомості, яку пов'язано і з суб'єктивною настановою цікавитися предметом досвіду, і з соціальним виміром як горизонтом уваги. Так, у переживанні проблема досвіду засвідчує порушення узвичаєної типіки повсякденності. Тема, яку породжує проблема, завжди має внутрішній і зовнішній горизонт. Внутрішній горизонт укладено з того, що тема містить в собі. Завдяки субтематизації, тобто виділенню частин змістів, які привертають більше уваги, можна входити в сутність проблеми все глибше і глибше. В цьому

процесі ми розкриваємо, що тема — це узагальнення, “абревіатура”, регіон безконечного числа тематичних релевантностей, що можуть бути розкритими в подальшій тематизації внутрішніх вмістів. Натомість зовнішній горизонт теми містить усе, що пов’язано з нею в пасивному синтезі ідентичності, в її подібності до інших, до можливих її поєднань та розширень. Тож тема може подовжуватися, поглиблюватися і розширюватися як через зовнішній горизонт, так і через внутрішній.

Конституційована в свідомості тема не є ізольованою. Вона “перекривається “релевантними” елементами знання”, тобто потрапляє в мережі зв’язків з іншими досвідами [246, с. 214]. Мережа цих зв’язків визначається одночасно самою темою і обмеженістю знаннєвих елементів, що і становить інтерпретаційну релевантність. Якщо тематична релевантність має справу з темою певного поля свідомості, то в інтерпретаційній йдеться про тлумачення смислу теми. Шюц розрізняє ідеальні типи нав’язаної та вмотивованої інтерпретаційної релевантності. Нав’язана інтерпретація відбувається в момент рутинного перекривання теми “достатньо знайомими та достатньо визначеними елементами запасу знання” [246, с. 215]. В межах нав’язаної релевантності інтерпретація відбувається рутинно, автоматично і нерелективно. Натомість вмотивована інтерпретаційна релевантність встановлюється, коли ситуація проблематична і наявних рутинних типів тлумачення для опанування ситуації не достатньо. У разі визнання ситуації проблемною, досвід отримує “мотив для більш-менш експліцитного, поступового, тлумачення у судженнях” [246, с. 215]. У проблематичних ситуаціях тематична та інтерпретаційна релевантності співпрацюють, мотивуючи інтерпретацію теми і тематизацію можливих зв’язків теми з елементами знання.

Інтерпретацію і тематизацію описано в їх зв’язності у “актуальному інтересі”, який позначає себе як “вчасність” та “важливість” звернення уваги свідомості на тему і її зв’язки з елементами знання [246, с. 225]. Цей суб’єктивний інтерес є певною формою релевантності, яку Шюц називає мотиваційною. Мотивація є зумовлянням вибіркової свідомості, її уваги до

певної теми, до певних елементів знання. Серед ідеальних типів мотиваційної релевантності є два: свободний та зумовлений. Свободна мотиваційна релевантність формує певну поведінку в актуальних ситуаціях у смислового зв'язку з щоденними та життєвими планами, пріоритетами і цілями. Тож проекти вчинків та рішення щодо дій мотивують необхідні тематизації та інтерпретації. Натомість зумовлена релевантність охоплює ті біографічні та ситуаційні підстави, що ретроспективно постають як поведінкові визначеності. Так, зумовлювальні мотиви уможливають і спонтанні дії, і проекти дій. Зазначені поділи релевантності завжди є ідеально-типовими, оскільки на справді в кожному акті досвіду ми маємо їхню суміш. Три основні типи релевантностей є взаємозалежними: в кожній ситуації вони перебувають у неподільній єдності. Їхня єдність присутня “вже у первинному конституюванні одиничного досвіду” [246, с. 241-242]. Їхній взаємозв'язок структурує актуальний досвід, здобуття та структуру запасу знань. Розрізнення релевантностей — це результат дослідження конститутивних джерел досвіду. Цей аналіз свідчить, що у різних типів релевантності відсутня ієрархія, вони всі однаково важливі для перебігу життєвісного досвіду.

Взаємопов'язаність типів релевантності в соціальному світі дається взнаки як узгодженість чи конгруентність систем релевантностей. Ми вже говорили, що інтерсуб'єктивність соціального світу відбувається в рамках, окреслених загальною тезою взаємності перспектив, яка, своєю чергою, заснована на ідеалізації взаємозамінності позицій та ідеалізації узгодженості системи релевантностей. Конгруентність систем релевантності в соціальному відношенні прямо пов'язана з суб'єктивним запасом знань. Як вже зазначалося, суб'єктивний запас знань містить не тільки певні особисті знання, але й типові знання про життя, знаннєві запаси та структури релевантності ближніх людей тощо. Ці знання завжди незавершені, оформлені за допомогою різноманітних ідеалізацій, що дозволяє знанню перебувати в настанові, наче воно завжди може стати в пригоді. Узгодженість релевантностей заснована на своєрідній закономірності, що чим анонімніше соціальне відношення і загальніше типове

знання, тим більше суб'єкт мусить ґрунтувати свою взаємодію на ідеалізації конгруентності систем релевантності. Взаємодія завжди заснована на узгодженості систем релевантностей. Інтерсуб'єктивність має за передумову ідеалізацію узгодженості системи релевантностей.

Після огляду того, як досвід життєсвіту розглянуто в термінах нашарувань та запасу знань, нам слід доступитися тепер до третього, останнього виміру, в межах якого Шюц описує досвід. Цей третій вимір можна назвати розмаїттям реальностей чи “царин реальності замкнутої смислової структури”. Вище ми вже бачили, що в природній настанові ми переживаємо життєсвіт як структурований просторово, часово та соціально, а також як такий, що має статус напередданого. Щодо багатьох його аспектів ми маємо типові знання, але в цілому світ залишається нам до кінця невідомим. У проблематичних ситуаціях ми починаємо сумніватися щодо частини нашого знання, але в цілому ми ніколи не заперечуємо важливість знання. Разом з тим, життєсвіт не є нашим власним витвором, ми ділимо його з ближніми і сучасниками. Ми здогадуємося, що інші люди бачать світ дещо інакше, ніж ми, але в основному ми маємо спільний образ світу. Цей світ є світом наших прагматичних мотивів та дій. Він становить підґрунтя для виконання наших планів. Цей світ — світ повсякденності чи природної настанови.

Світ повсякденності неповністю збігається з життєсвітом. “Життєсвіт охоплює більше ніж повсякденну реальність”, — писав Шюц [246, с. 36]. Повсякденність, попри свою напередданість, базовість і безсумнівність, є релятивною дійсністю, тобто дійсність конструює не онтологічна структура предметів, а смисл наших досвідів. Тож ми можемо покинути повсякденний світ і перейти до іншої реальності, чи “замкнутої смислової царини” [246, с. 38]. Шюц тлумачить концепцію В. Джеймса про множинність всесвітів в термінах феноменології життєсвіту, що приводить до формулювання тези про розмаїття світів, які мають “акцент реальності” і відповідну смислову структуру досвіду. В життєсвіті Шюц засвідчує наявність “закритих смислових царин” — комплексу досвідів, поєднаних за особливим пізнавальним стилем в повсякденній настанові.

Ситуації, коли ми спимо, ведемо дослідження конституції предмета, занурюємося у мистецьку творчість, жартуємо — все це приклади інших реальностей. Їхня відмінність від повсякденності полягає у своєрідності рівнів напруження свідомості. Справа в тому, що зі зміною напруження ми вступаємо в іншу реальність із відповідним стилем пізнання. “... Усі одиничні досвіди, які належать до однієї замкнутої смислової царини, виявляють особливий стиль переживання або пізнання; відповідно до цього стилю вони узгоджуються між собою і відповідають один одному” [246, с. 38]. Реальне такої реальності — це та смислова царина, що тимчасово має свій власний “реальний акцент”. Перехід від однієї царини до іншої жодним чином не має поступовості, перехід завжди повний і раптовий як “стрибок” чи заміна одного стилю переживання іншим. Разом з тим, стиль визначається не тільки напруженням, але й “переважною формою спонтанності” — пасивністю мрій, впливовістю повсякденності, численністю науки тощо. Визначенням стилю є і “специфічна форма соціальності”, артикульована, наприклад, уві сні як самотність. Ще одним визначенням стилю є “специфічна форма досвіду самого себе”. Проявом цієї форми в науці є сприйняття себе вченим з відповідними їй чеснотами; у фантазії проявом цієї форми буде можливість приписування собі геть інших атрибутів, ніж у повсякденності тощо. Нарешті, стиль переживання має визначеність у формі “часової перспективи”, яка змінює швидкість, спрямованість та зв’язність внутрішнього та універсального часу. Разом ознаки закритих смислових царин артикують реальність цих дійсностей, зберігаючи за повсякденності статус “тла”, “базової настанови не сплячої дорослої людини” [246, с. 36].

Для прикладу подивимось на Шюців опис світ повсякденності, що є базовим для життя людини. Він є світом найвищого напруження свідомості, яка переживається як “просвітлено-пробуджене буття” (Hell-Wach-Sein). Повсякденне життя ніколи не сумнівається в існуванні світу. Натомість воно має своє власне “епохе природної настанови”, яка відкидає сумнів у реальності повсякденності. Головною формою спонтанності в повсякденності є впливовість, тобто здатність діяти, укладати план дій і виконувати його. Специфічна форма

досвіду себе полягає у переживанні діяльного Я як цілісного Я. Специфічна форма соціальності — спільний інтерсуб'єктивний світ комунікації та соціальної дії. Нарешті, специфічна часова перспектива повсякденності є стандартним часом, що за своє джерело має точку перетину внутрішньої протяжності і космічного часу та влаштована як універсальна часова структура інтерсуб'єктивного світу. За тими ж критеріями описано світи фантазії, світ сновидінь, світ науки тощо.

Розглянувши дескрипцію життєсвітнього досвіду, яку структуровано за нашаруваннями повсякденності, обсягом знань і розмаїттям закритих смислових царин, ми отримали проект такої топології досвіду, яка вбирає в себе розуміння Гусерлевого аналізу передпредикативного досвіду та досвід живої людини в його суб'єктивному та інтерсуб'єктивному вигляді. Аналіз життєсвітнього досвіду розташовує регіони досвіду (закриті смислові царини Шюца) в майже площинному розташуванні. Єдиний виняток тут становить повсякденність, яка, окрім того, що є закритою смисловою цариною, є ще й фундаментом, з якого людина входить в ці царини. Однак це визначення повсякденності має ряд проблем, про які йшлося і у прагматиків, і у аналітиків мови. Йдеться про типізацію мови та їхній статус в межах досвіду. Попри намагання Шюца утримувати проблему мови як лише одну із тем, які піддаються смислопроясненню в аналізі структур життєсвіту, ця тема поступово зазнала модифікації як проблема ознак, знаку і символу. В другому томі, який завершив вже не Шюц, а його учень Т. Лукман, ми бачимо цю трансформацію питання. Мало того, у Шюца і Лукмана були всі підстави так модифікувати питання знакових ідеалізацій, намагаючись винести питання про мови за межі питання про досвід життєсвіту.

Аналіз нашарувань повсякденності показує дорозвинуту кантівську картину досвіду, де просторово-часові форми отримали продовження у вигляді соціальної визначеності. Цей здобуток топології досвіду долає закиди феноменології (передусім гусерлівської) у надмірному суб'єктивізмі. Аналіз обсягу знань, його здобуття, структурованості і соціальної функціональності

додав аргументів феноменологам у справедливості своїх описів досвіду. Шюц виявляє той факт, що структури тлумачення себе підходять і для тлумачення Іншого, хоча останнє і складніше. Розуміння Іншого полягає в інтерпретації знаків і ознак, що вказують на перебіг подій в іншій свідомості. Теорію розуміння Іншого уточнено в конститутивному аналізі життєсвітних структур повсякденності. При цьому описано способи даності інтерсуб'єктивності у просторовому, часовому та соціальному нашаруванні життєсвіту, досліджено утворення і структуру запасів знань і розвинуто теорію типіки і релевантності, описано окремі ідеалізації ситуативного й перспективного трансцендування та фундаментальні структурні елементи реальностей. У цій топології поєднано фактичність та історичність досвіду, а також його суб'єктивність та інтерсуб'єктивність. Завдяки цьому, праця “Структури життєсвіту” — попри свою незавершеність — становить один з ключових філософських текстів для топології досвіду.

Разом з тим, є до феноменології ще одне питання, яке не знайшло відповіді ані у Гусерля, ані у Шюца. Йдеться передусім про співвіднесення суб'єктивності і первинного досвіду, свідомості і досвіду як такого. Звісно, і герменевтика Дильтея, і пізня філософія Гусерля, і феноменологічні розвідки Шюца показували зв'язок в досвіді фактичного та історичного. Проте цей зв'язок ми артикулювали надто статично. Для того, щоб топологія досвіду набула загальніших рис, потрібно з'ясувати, чи можемо ми задовольнити вимогу топології досвіду в справі прояснення діалектики історичності та фактичності, досвіду і свідомості.

2.5.4. Діалектика історичності і фактичності досвіду у філософії Гайдегера. Відповідь на питання про прояснення діалектики історичності та фактичності ми знаходимо у пізніх творах Гайдегера. Ця відповідь проливає більше світла на діалектичний взаємозв'язок історичного та фактичного в досвіді, визначеного як “досвід свідомості”. Той факт, що для прояснення нерозривного зв'язку історичності та фактичності досвіду ми звернемося до

раннього та пізнього філософських проектів Гайдегера, в яких експліковано розуміння досвіду в контексті герменевтики фактичності та постфеноменологічної думки. Слід вказати на те, що між раннім і пізнім етапами є помітна відмінність: якщо в ранніх творах Гайдегер закидає опонентам (В. Віндельбанту, Г. Рикерту і Е. Ласку) приховане гегельянство в моделюванні структури досвіду [227, с. 43], в пізній період, особливо після завершення “Додатків до філософії. Про подію” (Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis) [353], увага саме до Гегелевої концепції досвіду свідомості стає важливим елементом його філософування.

Аналіз поняття досвіду в ранньому типі філософування Гайдегера ми обмежимо двома текстами. Перший текст — це марбурзькі лекції 1927 року, видані книжкою “Основні проблеми феноменології”; другий — “Буття і час”, *magnus opus* ранньої філософії Гайдегера. На підставі цих текстів ми можемо побачити, яке місце феноменологія відводить досвіду в структурі буття *Dasein* і як у межах феноменології розвивається концепція герменевтичного досвіду.

Аналіз поняття досвіду в феноменології Гайдегера почнемо з ключового визначення предмету філософського вивчення: феноменологія є онтологією, тобто аналізом буття як воно себе показує. У вченні про буття ми виходимо з того, що “буття дано лише тоді, коли існує розуміння буття, тобто *Dasein*” [227, с. 23]. Це положення є змістовною цілісністю, яка для феноменологічної онтології розпадається на кілька завдань. Перше завдання є приписом онтології пересвідчитися в онтичності свого фундаменту. Цей фундамент онтичний, оскільки *Dasein* є суцим. Тож перше завдання є не просто вимогою пересвідчитися у тому, що *Dasein* як суще має онтичну фундованість, але й виправдати її як завдання онтології [227, с. 24].

Друге завдання феноменології полягає в тому, щоб визначити “спосіб пізнання, який відбувається в онтології” [227, с. 24]. Цей спосіб пізнання засвідчує, що “буття як а ргіогі є *раніше* за суще” [227, с. 24]. Це “раніше” значить, що час є надзвичайно важливим для розуміння буття. “Тільки інтерпретація буття з часовості може зробити прозорим, чому і як цей характер

більш раннього, характер апріорності супутній буттю” [227, с. 24]. Спосіб пізнання, який ми маємо розглянути, виявляє себе у характеристиці апріорності. “Апріорне пізнання” буття становить зміст феноменології як методу онтології. Метод задає шлях феноменологічному огляду того, чим є буття. Цей шлях має два етапи: спочатку досягнути Dasein як суще, а відтак перейти до пізнання буття у феноменологічній редукції.

Гайдегер радикально переосмислює спрямування феноменологічної редукції, визначаючи її як “підведення феноменологічного погляду від якого б то не було певного схоплення сущого до розуміння буття цього сущого” [227, с. 26]. Рух погляду від сущого до буття за умову своєї можливості має привнесення себе до буття. Побачити буття може той, хто сам є.

Схоплення буття в редукції Гайдегер описує як “нарис” та “накидання”, які відбуваються в термінах конструкції та деструкції. Буття “має бути вкинуто в поле зору з допомогою вільного накидання. Це накидання даного наперед сущого в напрямі буття і його структур ми позначимо як *феноменологічну конструкцію*” [227, с. 27]. Разом з тим, будь-яке накидання буття виконується у “дедуктивному сходженні, що відштовхується від сущого” [227, с. 27]. Сущо виявляється вихідною точкою розгляду буття, і саме тут в поле зору феноменолога потрапляє досвід. Якщо суще є точкою огляду буття, то ця точка “завжди визначена фактичним досвідом сущого та колом можливостей досвіду, які щоразу належні фактичному Dasein, тобто історичному положенню філософського дослідження” [227, с. 27]. Оскільки Dasein за своєю екзистенцією історичний, то доступ досвіду до сущого завжди відмінний, залежно від різних історичних умов. Таким чином, феноменологія бачить своєрідну фактичність та історичність досвіду в тих рамках, які задають редукція, конструкція та деструкція.

Слід зауважити, що історична зумовленість досвіду по-різному визначає буття і суще в тих позиціях, які закарбовано в історії філософії. “Редуктивна конструкція буття” феноменологічного методу великою мірою заснована саме на деструкції, тобто критичному демонтажі понять, які дійшли до нас з минулого

думки і які ми змушені застосовувати в теперішньому моменті мислення і опису. Деструкція на пряму стосується досвіду філософії, седиментованого у “філософських поняттях”, які посилають одне до одного та до своїх джерел. Деструкція якраз і виводить феноменолога до джерел змісту понять. “Лише завдяки деструкції онтологія може феноменологічно пояснити собі достеменність своїх понять” [227, с. 31]. Те, до чого феноменолог приходять, наприклад, внаслідок деструкції покладання суб’єкт-об’єктних відношень в новочасній метафізиці, є свідченням неспроможності метафізики “схопити екзистенціальний устрій розуміючого буття при суцюзому” [227, с. 205]. Однак цей висновок збігається з висновками редукції і конструкції. В конструкції Dasein повертається до власної специфічності, деструкція забезпечує адекватне описання цієї специфічності, а редукція резюмує всі висновки. Феноменологічний метод онтології через три свої елементи веде до спільних узгоджених висновків, які дозволяють зрозуміти буття Dasein.

Радикальна зміна у визначенні на пряму феноменологічної редукції веде до постановки питання про те, чи змінюється статус трансцендентального Я. Пам’ятатимемо, що питання про Я пов’язано з питанням про спрямованість інтенціональності, в якому Я є полюсом “спрямованості-на”. В термінах феноменології Гайдегера питання про Я слід сформулювати як питання про спосіб буття Я. Це питання також сформульовано у такому вигляді: “Яким чином самому Dasein дано його Я, його самість?” [227, с. 209]. В інтенціональності Dasein спрямовує “промінь” розуміння буття суцюзого. Окрім того, Dasein супутнім чином “виявляє себе самого, який вступає у зазначене відношення”, тобто у розуміння буття суцюзого [227, с. 210]. Цей подвійний процес відбувається в акті рефлексії. З одного боку, Dasein веде спрямованість-на до речі, а з іншого боку — в рефлексії, яка як слово, в акті деструкції, нагадує нам про своє походження від слова “відображення”. Тобто у спрямованості-на Dasein знаходить власне відображення. Як пише Гайдегер, “власна самість Dasein відсвічує, віддзеркалена від речей” [227, с. 212]. Однак це тільки відображення, а не достеменна самість Dasein. Той досвід себе, який Dasein набуває у

спрямованості-на речі, є досвідом фактичного, але “недостеменного” Dasein. Разом з тим, через розкриття недостеменності досвіду Dasein веде себе до розуміння своєї достеменності. “Недостеменне саморозуміння Dasein відкриває в досвіді достеменне Dasein як таке в його своєрідній “дійсності”,... відкриває її певним справжнім чином” [227, с. 213]. Шлях до достеменного розуміння себе лежить через усвідомлення того факту, що інтенціональність не є “транспонуванням” Dasein себе з “гадано суб’єктивної сфери... у коло об’єктів” [227, с. 214]. Як ми вже зазначали, радикальне переосмислення редукції змінює гусерлівський образ свідомості. Зокрема, це стосується і того, що суб’єкт-об’єктний поділ виглядає поразкою філософії зрозуміти свідомість. Феноменологічна редукція, здійснена Гайдегером, оприявнює те, що Dasein є “висхідно трансцендентним”. “Трансценденція — це фундаментальне визначення онтологічної структури Dasein. Вона належить екзистенціальності екзистенції” [227, с. 214]. З огляду на це, інтенціональність більше не є іманентною спрямованістю-на. Ми виявляємо, що інтенціональність заснована на трансценденції Dasein. Тож Я причетне до трансценденції і спрямовує інтенціональні акти як такі, що постійно долають певну межу. В цьому аспекті Гайдегер робить радикальніший крок, ніж Шюц і Мерло-Понті, чим остаточно долає у феноменології теоретико-пізнавальні, чи метафізичні рецидиви. Зміна статусу Я з трансцендентального на трансцендентне змінює і розуміння структури досвіду, який, виявляється, є достеменним і недостеменним.

Що ж є достеменним досвідом себе Dasein? Відповідь на це питання ми знаходимо в положенні Гайдегера про Dasein як буття-в-світі. Для того, щоб зрозуміти це положення, подивимося на недостеменний досвід. Ми визначили, що Dasein є тим, що сприймає і знає речі. До того ж, ми засвідчуємо, що речі наявні в інший спосіб, ніж наявність Dasein. Ось цей спосіб наявності Dasein і визначає поняття “буття-в-світі”. Гайдегер пише: “Dasein екзистує як буття-в-світі. І це *фундаментальне визначення його екзистенції* становить *передумову того, що воно взагалі може щось сприймати*” [227, с. 218]. Ми бачимо, що є два способи наявності: буття-в-світі і те, як є речі. Останній спосіб наявності є

внутрішньосвітовістю. Речі завжди серед внутрішньосвітового наявного суцього. Натомість спосіб наявності Dasein забезпечує те, що “перед будь-яким досвідом наявного суцього світ уже зрозумілий, тобто ми (Dasein), осягаючи суще, завжди вже є у світі” [227, с. 220]. І цей світ зовсім не є самою наявністю. Він — це “певне визначення буття-в-світі, момент структури належного Dasein способу бути; світ є чимось сумірним Dasein” [227, с. 220]. Оскільки спосіб буття суцього, яким є ми (Dasein), це екзистенція, то світ не є наявним, “він екзистує, тобто має той самий спосіб буття, що й Dasein” [227, с. 221]. Однак тут ми опиняємося перед певною проблемою. Якщо світ належить буттю Dasein, то ми стверджуємо, що, мовою старої філософії, світ є чимось суб’єктивним. Чи не веде Гайдегера феноменологія до нового обґрунтування ідеалізму? Відповідь феноменолога полягає в тому, що ідеалістичне твердження нібито веде до того, що світ “належить Dasein, оскільки це суще є буттям-в-світі” [227, с. 222]. Dasein екзистує тут у проектуванні себе, вже наперед маючи світ накинутим. У цьому проектуванні Dasein набуває досвід себе. Адже “екзистувати означає між іншим: наперед накинути перед собою певний світ, та ще й так, що разом із... фактичною екзистенцією Dasein завжди є вже відкритим і наявним” [227, с. 223]. Таким чином, достеменний досвід Dasein полягає в розумінні подвійності своєї ситуації: з одного боку, поняттю екзистенції належить буття-в-світі, а з іншого — фактично екзистувальному Dasein, тобто фактичному буттю-в-світі, завжди належить буття при внутрішньосвітовому суцьому. Це також визначає, що буття-в-світі є буттєвою будовою Dasein, а внутрішньосвітовість є визначенням наявності, яке є можливим і не обов’язково необхідним.

З огляду на зазначене, стають зрозумілими положення про досвід в феноменологічному проясненні буття Dasein. Перш за все, ми з’ясували, що саморозуміння Dasein не є рефлексивним досвідом Я. По-друге, буттєвій будові Dasein належить буття-в-світі як структура, відмінна від внутрішньосвітовості наявного суцього, тобто природи. По-третє, аналіз самоусвідомлення Dasein веде до прояснення будови екзистенції, що знімає відмінність між ідеалізмом та реалізмом. Ми також з’ясували, що інтенціональність заснована на

трансценденції Dasein, яку виражає буття-в-світі. Іntenціональність як відношення до суцього щоразу належить розумінню буття цього суцього: “Розуміння буття суцього перебуває у зв’язку з розумінням світу, і це слугує умовою досвіду внутрішньосвітового суцього” [227, с. 232]. Тож нове розуміння іntenціональності виявляє досвід як структурований одночасним розумінням буття Dasein і буття внутрішньосвітового суцього, несумірного з Dasein.

Помічена подвійність досвіду зазнає подальшого аналізу в “Бутті і часі” і знімається в концепції *історичності фактичності* та в *герменевтиці фактичності*. Обидві концепції засновані на тому, що ми вже бачили в “Основних проблемах феноменології”. Фактичність Dasein — це людська екзистенція, яка визначена історично. Ця історична визначеність означає, що фактичність існування визначена майбутніми можливостями, що не суперечить і її зв’язку з онтичним, тобто наявністю минулих досвідів. Фактичність є тим, що виводить мислення феноменолога до специфічності структури самовияву Dasein. Ця специфічність полягає у тому, що Dasein є особливим феноменом, який здатен розуміти буття. Саме через фактичність Dasein виводить Гайдегера до поєднання феноменології, онтології і герменевтики в герменевтиці фактичності.

У “Бутті і часі” Гайдегер аналізує даність буття як існування буття Dasein в розумінні. З огляду на нашу тему, ми виходимо з твердження, що смисл буття розкривається через розуміння буття людини, яке веде до двох питань: що таке смисл, який ми розуміємо, і як він відкритий Dasein. У §32 ми знаходимо положення про те, що смисл є “структурованим у напередугятті, напередбаченні і напередсхопленні з-поза-у (Woraufhin) нарису, що робить зрозумілим щось як щось” [359, с. 151]. Тобто смисл є тим, що утримує розуміння. Як “з-поза-у”, воно є розімкнутістю суцього. Гайдегер уточнює це в таких рядках: “В накиданні розуміння, суще розімкнута в його можливості” [359, с. 151]. Бачимо, що смисл, який ми розуміємо, є розімкнутістю суцього, дану наперед. Dasein є тим, що може засвоїти своє буття і розімкнуте разом з ним суще в своєму розумінні. Ця можливість є історичною перспективою такого визначення. Однак, разом з тим, смисл, який осягає Dasein, є “екзистенціалом присутності” [359, с. 151]. Разом

вони становлять цілісність розуміння, що стосується цілого “буття-в-світі”. Розуміння світу містить в собі екзистенцію, а розуміння екзистенції — світ. У цій “передструктурі” відбувається будь-яке розуміння.

Ми вже говорили, досвід засвідчує, що є в світі як таке, що відбувається в світі. В цьому визначенні ми маємо два рівні досвіду: з одного боку, досвід стосується внутрішньосвітового суцього, а з іншого — світу як такого, що не є внутрішньосвітовим. У відношенні Dasein як специфічного суцього до наявного внутрішньосвітового суцього досвід спирається на смисл, що виявляє досвід як розуміння чогось *як* чогось, тобто заснованого на предикації *як*. Досвід веде до висловлення, в якому виражено смисл. Однак цей смисл не є “змістом судження” чи взагалі чимось логічним [359, с. 156]. Смисл і його розуміння стосуються первинного досвіду, який є передлогічним та передтеоретичним. З одного боку, це положення відповідає неокантіанським теоретико-пізнавальним побудовам, заснованим на визнанні первинності зв’язку судження і досвіду. З іншого боку, це є альтернативою Гусерелевому тлумаченню перед-предикативного досвіду, заснованого на простому спогляданні. Гайдегер показує первинний досвід як такий, що в своїй основі має структуру тлумачення.

В основі предикації *як* лежить герменевтична структура. В §§ 32 і 33 “Буття і часу” її змальовано як перехід розуміння в тлумачення з наступним перетіканням у висловлення (Aussage). Для розуміння *герменевтичності* досвіду тут ключовим поняттям є тлумачення. Тлумачення — це “формування розуміння”, в якому “розуміння засвоює собі своє зрозуміле” [359, с. 148]. Тлумачення обробляє наявні у розумінні можливості (що становить історичність тлумачення), реалізуючи їх у розумінні конкретного суцього, в якому з необхідністю присутнє тло світу. Ці наявні можливості ми засвідчуємо в наявності завдяки розімкнутості суцього і артикулюємо *як щось*, оскільки в ньому наперед задано цю можливість. Предикація *як* конституює тлумачення. Це означає, що первинний досвід є герменевтичним “оглядово-тлумачним ставленням” до довколишнього підручного, в якому розкриває певне суще як стіл, як машина, тобто як певне щось. І це розкриття в термінах “як” є перед

висловленням і перед найпростішим сприйняттям. Тут Гайдегер радикально розриває з іншими феноменологічними проектами, зокрема проектами Гусерля і Мерло-Понті, в яких просте угледіння чи просте сприйняття є першим простим актом досвіду. Для Гайдегера герменевтичний досвід є настільки перед, скажімо, простим рецептивним досвідом чи будь-яким іншим “тематичним виразом”, що останній є вже забуттям зрозумілого. “Просто-манья-перед-собою (Nur-vor-sich-Haben) чогось лежить перед цим у чистому глядінні як *більше-не-розуміння*” [359, с. 149]. Прості рецепції не є простими, вони засновані на структурі розуміння як на структурі самовияву Dasein.

Тлумачення виводить на розуміння досвіду також і в термінах підручності. Підручність — це спосіб буття внутрішньосвітового сущого. В підручності ми бачимо стурбованість сущим в такому вигляді, що внутрішньосвітове оприявнює себе як сумірне світові [359, с. 73]. Підручність тлумачить речі в їх придатності-до як інструменти чи засоби. Тут досвід визначається в певній телеологічній структурованості, яка стурбована світом і його речами. Ця структурованість підручного виявляє себе в “помітності, нав’язливості та прив’язливості” застосування та незастосовності. Структура буття підручного постійно відсилає нас до певного застосування, до завдання, що в цілісності як взаємозв’язок засобів, який, своєю чергою, потребує цілісного визначення. Цим цілим засобів підручності є “феноменальна структура по-собі-буття”, що потребує світу. Світ є тим, що розмикає “внутрішньосвітове підручне... для розглядаючої стурбованості” [359, с. 76]. Натомість підручність — це онтологічне визначення сущого як воно є саме по собі, яке свідчить, що присутність сущого в ньому вже наперед дана і розімкнута для тлумачення цілісності його посилань. Посилання є онтологічною передумовою підручного, яке в сукупності модусів складає значимість, тобто “структуру світу, те, що в чому присутність як таке вже дано” [359, с. 87]. Така структурованість становить можливість того, “що розуміюча присутність як тлумачна здатна розмикати” смисли, тлумачити їх і давати їм мовне вираження [359, с. 87]. Тут розуміння виявляє себе інструментальною фактичністю, що становить своєрідний первинний горизонт підручності. Таким

чином, підручність становить онтичну умову можливості екзистенціального устрою присутності як розімкнутості та самовияву Dasein.

Самовияв Dasein відбувається в термінах розуміння, тлумачення та висловлення в герменевтичному колі. Це коло описує той факт, що тлумачення суцього відбувається в горизонті буття, а осягнути горизонт буття Dasein може через розуміння окремого суцього. В цьому колі Dasein є інстанцією, яка забезпечує розімкнутість речей горизонту буття.

В ранній період філософування герменевтика фактичності сфокусувала увагу М. Гайдегера на аналізі досвіду як досвіду світу в категоріях споглядання (Anschauung), чи, подеколи, враження (Empfindung). Це стає особливо наочним в тлумаченні кантівської теорії досвіду, де навіть розсудок описано як переважно рецептивну здатність [226, с. 84]. Тим самим Гайдегер висунув нову феноменологічну альтернативу трансцендентальній феноменології Гусерля, яка тлумачила досвід в термінах сприйняття (Wahrnehmung), тобто комплексу синтетичних активних і пасивних процесів смислоутворення.

Визначена вище герменевтика фактичності, попри новизну і продуктивність її прояснення фундаментальної відмінності буття і суцього, між якими перебуває Dasein, містить певну суперечливість. Її влучно артикулював А. Богачов у таких рядках: якщо “будь-яке споглядання вкорінено в тлумачення, то це положення стосується і його (Гайдегера — М. М.) власної фундаментальної онтології” [19, с. 111]. Це значить, що фундаментальна онтологія перебуває в парадоксальній ситуації, “адже вона має розглядати й себе не як загальнозначущий аналіз, що спирається на категоріальне (чисте) споглядання, а як екзистенційне тлумачення” [19, с. 111]. Як можна узгодити фактичну скінченність тлумачення і домагання всезагальної значущості тлумачень у тексті “Буття і часу”?

Відповідь на це питання Гайдегер шукає в суворому перегляді власної позиції. Хоча в історико-філософській літературі існує чимало версій щодо підстав і спрямувань переоцінки Гайдегером власної позиції, в одному погоджуються всі: увагу свого аналізу він починає приділяти розімкнутості буття

в горизонті мови, а не розумінню буття Dasein. Уже у фрайбурзьких лекціях 1935 року, виданих як “Вступ до метафізики”, Гайдегер філософує, виходячи з трансцендентального факту того, що таке мова, розвиваючи певні інтенції щодо значення мовлення в “Бутті і часі” і визначаючи досвід як досвід про неприхованість світу, про алетейю. Однак тепер ці інтенції мають ключове значення для онтології. Зокрема, у § 27 він виводить існування людини з мовлення: “Бути людиною значить: бути в мовленні” [224, с. 161]. Тут будується нове коло: без розуміння немає мовлення, без мовлення — буття людини.

Після перегляду власних філософських позицій у 1933-35 роках, М. Гайдегер повертається до проблеми досвіду в своїх студіях, які можна віднести до сфери застосування феноменологічної деструкції з метою обґрунтування нової онтології. В тридцяті роки інтерпретації поняття досвіду стають одним з об’єктів дослідження передісторії розуміння буття в історії філософії. Філософ ще в ранній період розглядав деструкцію як засіб аналізу накопиченого поняттєвого арсеналу в філософській мові і культурі, зокрема в тому, що стосується буттєвого питання. У шостому параграфі “Буття і часу” Гайдегер говорить, що “Dasein має схильність не тільки падати на свій світ, в якому воно є, і тлумачити себе у своєму віддзеркаленні, але й падати на свою більш-менш виразно сприйнятту традицію” [359, с. 29]. Відповідно до цього, він висуває тезу про важливість деструкції історії онтології. Деструкція викриває “приховане”, що виникає через “усталення традицій”, та повертає до досвіду філософії те, що становить джерело вихідних значень буття [359, с. 22-23]. Тож, застосовуючи деструкцію та прагнучи з’ясувати вихідні значення буття, Гайдегер вивчає та тлумачить філософські положення Аристотеля, Августина, Канта, Шелінга та Гегеля, стислий нарис чого можна знайти у “Вступі до метафізики”. Деструкція положень їхніх філософій з’ясовувала не так авторські погляди, як кроки назад, до джерел розуміння буття, реалізованих у конкретних історичних умовах.

У “Додатках до філософії. Про подію” (1936-38), в одному з найзначніших творів пізнього періоду, Гайдегер вже визначає нові рамки свого способу філософування. В “Додатках” Гайдегер розуміє час інакше, ніж в аналітиці

Dasein у “Бутті і часі”. Тепер Гайдегер тлумачить час не як горизонт постановки питання про буття, що відкриває доступ до Dasein, а як щось “розпитуване” (Erfragte), яке може дати відповідь на питання аналітики як в теоретичному розумінні, так й у вигляді саморозкриття. Досвід в “Додатках” описується як “стрибок накинутого нарису”. Цей стрибок є буттям розуміння, де нарис є істиною буття як неприхованого буття і закинутості [353, с. 238]. На відміну від аналітики Dasein, закинутість тепер можна досягнути тільки в термінах “історії буття”. Сам по собі Dasein не може досягти нічого в розумінні себе, окрім того факту, що він присутній в запитуванні про розуміння. Відтак Гайдегер не вважає нарис накиданням Dasein як суцього. Подія накидання є тим, що робить Dasein наявним, і в цій події Dasein осягає себе як досвід власної питальності, спрямованої на пошук свої самості. Подію як Ereignis Гайдегер тлумачить тепер як Er-eignis, тобто як подію у-власнення. В події у-власнення ми набуваємо первинний досвід того, хто запитує [353, с. 239-40]. Цей запитувач не має власного буття, адже в запитуванні ще не дано буття. Але питання про буття запитувача відсилає питальність до “власного” запитувача, до його події. Це “власне” події не належить сутності запитувача, воно поєднує того, хто питає, з тим, що пов’язується із запитувачем в події стрибка. “Власне” названо істиною запитувача, простором, який стосується сутності того, хто питає [353, с. 471]. Таким чином, Гайдегер виводить досвід як досвід події, який передує Dasein і наявний у проміжку між Da (ось) і Seyn (буття). Досвід зазнає опису як примордіальний досвід часопростору, схематизованого в події. Цей опис відбувається у проміжку та взаємозв’язку між буттєвим питанням та у-власнення і саме як подія стрибку до можливого. Саме в “Додатках” Гайдегер виходить до відповіді на питання, яке він ставив перед собою ще у 20-ті роки ХХ ст.: як вийти до онтологічного першопочатку, а так і до першопочаткового мислення [353, с. 55]. Зі знайденого першопочатку він бачить як запитування повертає запитувача до себе, розкриваючи себе у розкритості до можливостей.

В рамках нового філософування Гайдегер все частіше звертав увагу на досвід як досвід події світу. Досвід події, зазначений в “Додатках” як поворот до

розкритості того, хто питає, здобуває нових обертонів, які пов'язують його із Гегелевою концепцією досвіду свідомості, заснованої на акті поверту природної свідомості до самоосягнення. Наприкінці 1930-х і на початку 1940-х років Гайдегер зосередив увагу на інтерпретації гегелівської філософії і ключового для феноменологічної традиції поняття “досвід свідомості”, в якій побачив метафору власного розуміння досвіду події, в якій світ засвідчує себе в саморозкритості і неприхованості, які принципово збігаються з розкритістю і неприхованістю Dasein. В есе “Про негативність” (1938-39) Гайдегер починає діалог з гегелівською системою, експлікація змісту і продовження якого відбулося в есе “Гегелеве поняття досвіду” (1943). Останній діалог вже мав інший характер, ніж історико-філософські інтерпретації 30-х років. Так, “Гегелеве поняття досвіду” за задумом нагадує ранній твір М. Гайдегера “Кант і проблема метафізики” (1929), де виклад власної філософської позиції відбувається у термінах іншого філософа і відбувається паралельно з написанням власних “конструктивних” текстів. Можна сказати, що в ранній період філософської діяльності Гайдегера позиція Канта слугувала взірцем, з яким Гайдегер верифікував власні положення; в пізній період кантівське місце посіла система Гегеля. Звернення до Гегеля як до головного співрозмовника у з'ясуванні ролі поняття досвіду мало свої підстави, головне з яких — феноменологія Гегеля дозволяє виправити недоліки і обмеження Гусерля та ранньої позиції Гайдегера, здійснивши новий феноменологічний опис прарегіону досвіду. Для корекції феноменологічного проекту Гайдегер мусив визначити онтологічно виважене визначення досвіду. Для виконання цього завдання він обрав форму аналізу “Передмови” до “Феноменології духу” Гегеля, яка давала змогу показати досвід як досвід свідомості, застосовуючи термінологію і старої (гегелівської), і нової (власної) філософії. Текст, в якому розміщено деструкцію поняття досвіду і повернення до його ще неоприявнених смислів, Гайдегер написав у 1942–1943 роках, дав йому назву “Гегелеве поняття досвіду” і видав у збірці есе під загальною назвою “Путівці” (Holzwege). Есе складається з шістнадцяти інтерпретаційних частин,

які, на думку Гайдегера, відповідають внутрішньому членуванню “Передмови” до “Феноменології духу”.

У попередніх розділах ми вже розглядали той факт, що Гегель не одразу назвав свій перший великий твір “Феноменологією духу”. Для Гайдегера еволюція назви Гегелевої книги репрезентувала шлях до відмови від первинних феноменологічних прозрінь на користь систематичності філософії Абсолюту. Цим цілком історичним перипетіям Гайдегер приписує особливий смисл, питаючи: чому Гегель пізніше відмовився від початкової назви “Феноменології духу”? Його відповідь полягає в припущенні того, що Гегель ставився до терміну “досвід” “із застереженнями” [357, с. 184]. Якщо для Канта досвід був єдиною можливим способом теоретичного пізнання сущого, то Гегель за межами епістемологічної настанови почув в актах досвіду якийсь новий тон. У вступних нотатках до “Феноменології духу” Гегель експлікував цей натяк у вигляді концепції досвіду свідомості, де центральним є тон тяжіння, що викладає і продовжує себе, тон присутності як способу буття. Проте з назви зникло не тільки слово “досвід”, але й слово “свідомість”. В остаточній назві “досвід свідомості” було ототожнено зі словом “феноменологія”. У гегелівському терміні “феноменологія” закладено зміст, з яким згоден і Гайдегер: феноменологія є поєднанням φαίνεσται, тобто “самоявлення абсолютного суб’єкта у розмові онтичної та онтологічної свідомості”, з λέγεσται, тобто з “рухом, який є буттям досвіду свідомості” [357, с. 185]. Тут міститься надзвичайно складна і потужна концепція феноменології як розмови духу зі своєю, як Dasein духу, де дух — суб’єкт феноменології. Тож назва “Феноменологія духу” означає “парусія Абсолютного в його владі-здійсненні” [357, с. 185], а досвід — “те, що є феноменологією” [357, с. 115]. У подальшому викладі спробуємо розглянути смисл цих визначень і показати, як вони дають дефініцію досвідові і втіленості його у феноменології.

Свої міркування Гайдегер розпочинає з визначення справи філософії та її зв’язку з мисленням. Зокрема, він говорить про те, що у філософії мислення “шукає fundamentum absolutum у непорушній достовірності свого помисленого

(Gedachten)” [357, с. 129]. Територія філософії, її домівка — це “безумовна самопереконаність знання” [357, с. 129]. В своїй історії філософія шокроку захоплює нову територію і відповідно наново її вимірює. Однак повністю свою територію філософія здатна охопити, коли говорить про *fundamentum absolutum* як про Абсолют. Саме тому філософія Гегеля набуває виключного становища в історії філософії: через неї ми маємо найліпший доступ до достовірності присутнього. Справжнє пізнання суцього як суцього тут і тепер є абсолютним пізнанням Абсолютного в його абсолютності.

Ця властивість гегелівської філософії суттєво відрізняє її від попередніх проривів філософії у підмурки духу. Філософія Нового часу ще до власне пізнання хоче бути певною у своєму принципі: перш ніж пізнавати Абсолют, потрібно зрозуміти себе. І Кант, і Декарт поділяли, на думку Гайдегера, одне переконання: пізнання — це засіб, який несумірний Абсолютові. Проте, “якщо пізнання — це засіб, то воління Абсолюту пізнавати стає марною справою” [357, с. 129]. У цьому аспекті Гайдегер зосередився на недоліках філософської настанови теорії пізнання. Головною вадою критичної філософії є намагання критично перевірити пізнання в термінах саме *інструмента*. Наступною вадою є те, що цю перевірку здійснюють без порівняння “інструменту” з Абсолютом, що неприйнятно і для Гегеля, і для Гайдегера. “Пізнання Абсолюту перебуває в променях світу, повертає їх, і є за своєю суттю променем, а не засобом, за посередництва якого слід знайти промінь”, говорить Гайдегер [357, с. 131]. Першим кроком у пізнанні Абсолюту є прийняття Абсолюту в його абсолютності, тобто *в його присутності в нас*. Ця присутність в нас є частиною Абсолюту в-собі і для-себе. Якщо філософія справді хоче бути пізнанням Абсолюту, то вона має бути справжнім пізнанням дійсного в його істині. Якщо пізнання не засіб, то й не потрібно його перевіряти на придатність.

Заперечення передгегелівської філософії засновано на безпідставності концепцій сумніву та критики. Для Гайдегера очевидно, що до Гегеля філософія намагалася визначити територію достеменності. Ця територія дає можливість “знати самодостеменність самосвідомості в її необумовленому знанні і бути в

цьому знанні саме знанням” [357, с. 132]. Тобто на цій території філософія “опиняється вдома у знанні як такому”, будучи одночасно і науковою дисципліною, і сутністю знання [357, с. 132]. Якщо філософія є наукою, то це, однак, не означає, що вона поділяє намагання інших наук зробити точним свій метод, а результати досліджень перевіряє на відповідність методіві. Філософія залишається наукою, доки є абсолютно пізнаваною в своїй роботі. Щойно філософія починає вагатися щодо пізнання, тобто стає методологічним сумнівом чи критикою пізнання, вона губить статус науки. Звичайна критична стурбованість щодо пізнання Абсолютного боїться помилки. Однак помилка можлива в тих положеннях, які сприйнято від початку без сумніву. Саме тому *пізнання як засіб* є помилкою і виправдано лише в своїх межах. “Погляд, що потребує підтверджувальної турботи щодо помилковості, сам є помилкою” [357, с. 134]. Якщо пізнання сприймати як засіб, то воно означатиме щось, що стає собою десь між Абсолютом і пізнавачем. Тобто пізнання розглядають як щось окреме від Абсолюту, як таке, що перебуває по той бік Абсолюту. Що ж це за Абсолют, якщо він є лише по один бік Абсолюту? Справді, “критична стурбованість воліє прийти до чогось абсолютного, однак не хоче виходити з абсолютного” [357, с. 135]. Критична філософія зраджує те, що є справжнім засновком філософії і ґрунтується на достовірності.

Якщо ж будувати науку філософії, яка виходить тільки з Абсолютного, слід докладніше розглянути її самообґрунтування. Услід Гегелеві, Гайдегер постулює: лише абсолютне істинне, і лише істинне абсолютне. Ці положення не мають обґрунтування, оскільки *для цього не вистачить жодного обґрунтування взагалі*. Ці положення неможливо обґрунтувати, оскільки вони самі є підставою того, що вперше ґрунтує. Неоднозначність цієї ситуації підважується референцією до волі Абсолютного, до свободи. Самообґрунтувальні положення абсолютної філософії засновано на тому, що в “них промовляє воля Абсолютного, яка в-собі і для-себе наперед хоче бути серед нас” [357, с. 135]. Самообґрунтованість філософії є її перевагою над будь-якою іншою наукою і над критичною філософією. Останні утримують достовірність свого знання у зв’язку з уявленнями про окремі

предмети. Філософія як перша наука має свободу від “предметного відношення”, даровану волею Абсолютного. “Таке виривання самодостовірності з предметного відношення є його звільненістю (Absolvenz)” [357, с. 136]. Ця звільненість стосується будь-якого відношення, що пов’язано з предметом. “У звільненні своєї звільненості самодостовірність уявлення намагається досягти достовірності, що для неї означає: свободи свого знання” [357, с. 136]. Тут самодостовірність відмовляється від зв’язку з предметами та від уявлення про них, оскільки її самодостовірність полягає в її абсолютності. “Єдність звільненості (вихід з відношень), звільнення (повнота виходу) та абсолюції (відмова від зв’язків завдяки повноті) позначає абсолютність Абсолютного” [357, с. 136]. Всі три моменти абсолютності — атрибути саморепрезентації і визначають інстанцію перевірки власної істинності. Абсолютність саморепрезентації є єдино істинною, тож такою інстанцією є її присутність. “Наука має... виходити на форум, який бажає одного — рішень щодо того, в чому полягає її перевірка. Цим може бути тільки парусія Абсолютного” [357, с. 137]. Справа такої науки полягає в тому, щоб не зациклюватися на собі.

У той момент, коли наука постає як знання, що являє себе, вона повністю стає явищем завдяки поставанню явища та його перебігу. Однак де, на якій сцені відбувається поставання? Відповідь Гайдегера: перед очима природного уявлення. В поставанні, дух крок за кроком відкидає аспекти видимості і наприкінці постає як істина. Такий шлях є шляхом *природної свідомості*, а отже і шляхом досвіду в звичному розумінні. Це поставання іде “вздвож явищ”, не зачіпаючи їх справжньої сутності. Знання, що являється, в природній свідомості залишається видимістю. Наука як феноменологія духу стосується іншого, вона є описом подорожі повсякденної, природної свідомості до *наукового* пізнання філософії. “Явище знання, що являє себе, — це істина знання. Поставання знання, що являється у його явищі, — це власне наука” [357, с. 143]. Поставання — це одвічний рух духу між сферами, де владарюють природна свідомість і наука. З огляду на це, поставання слід визначити як силу духу розрізняти сфери природної та абсолютної свідомості.

Щойно справа доходить до розрізнення природної свідомості і абсолютного знання, нам слід розглянути двоїстість, притаманну духові у формі свідомості. М. Гайдегер говорить про те, що у Гегеля свідомість є в собі такою, що за своєю сутністю являє себе, набуває свого образу в явищі та через нього постає “як його стан і сцени” і при цьому збігається з буттям суб’єкту. “Буття суб’єкта як того, що рефлектує про суб’єкт-об’єктне відношення, називається суб’єктністю” [357, с. 146]. Поставання суб’єкта можна визначити як шлях в тому розумінні, що ототожнює філософію і шлях як просування поставаного уявлення. Просування філософії визначається тим, за чим іде поставання, тобто свідомістю.

Для Гайдегера поділ на природне та реальне знання у Гегеля є надзвичайно важливим, оскільки він інтерпретує цей поділ як поділ на онтичне та онтологічне знання, і, звісно, фокусує увагу на перевагах останнього та недоліках першого. Гайдегер перефразує Гегеля, говорячи, що “природна свідомість... є або поняттям знання, або нереальним знанням” [357, с. 147]. Природне знання походить з природи, належить природі, відповідає природі як “безперервному суццюму” і його цілям. Натомість реальне знання є дійсним, істинно суццим, таким, що достеменно знає себе і присутнє у знанні. “Знання реальності реального є реальним знанням” [357, с. 147]. У такому разі природне знання в своєму уявленні тільки співвідноситиметься з суццим. У своєму пошуку природна свідомість шукатиме істину як суцце з суццого, а отже знатиме реальність реального не з нього самого. “Природна свідомість не враховує в своєму уявленні суццого буття і не має його враховувати” [357, с. 148]. Відтак, для природної свідомості характерно не тільки те, що воно постійно обертається в уявленому суццюму, але й те, що це суцце приймають як єдино істинне і його знання сприймаються як реальне знання. Природна свідомість наче “застрягла в системі гадок”, хоча це не означає, що вона не є “світлом” розуміння. Природна свідомість є так само світлом, оскільки є все-таки свідомістю, однак у цій сфері вона ще не здатна *сприймати* своє світло. В природному знанні явище того, що являється, є остаточною істиною та реальністю природного знання [348, с. 149].

Відтак, феноменологія має зосередитися на моменті переходу уваги свідомості від природного стану до реального.

Перш ніж розглянути перехід самоосягнення свідомості, Гайдегер повертає до проблеми поставання, яку ми зазначили в межах природної свідомості. Справа втім, що перехід в розгляді стане зрозумілим, якщо зважати, що поставання і свідомість потребують розгляду не тільки в аспекті того, *що* розглядають, але й *хто* розглядає. Філософія має зосередити увагу на тому, що Гайдегер називає “грою поставання”. Постає поставання (*Dargestellte der Darstellung*) є “для нас”, тобто *нас* включено у гру поставання разом із його змістом. Яка роль “для нас” у науки? Що *ми* вивчаємо, коли перевіряємо знання щодо його істини? Відповісти на ці питання означало б визначити поставання повністю. Для того, щоб здійснити повне визначення поставання, нам треба знову повернутися до того, що ми зазначили як двоїстість визначень свідомості та її перебування у формі “природної свідомості”. Гайдегер пропонує шукати розв’язання проблеми в аналізі самого предмета, який є власне свідомістю. Природа предмета — це те, що переходить “від себе” до явища. Якщо свідомість має характер масштабу, тоді вона мусить мати можливість бути і мірою, і вимірюваним, тобто бути здатною і розрізняти, і не розрізняти. Це знов-таки та сама двоїстість природи свідомості, але яку побачено з нової перспективи. У цій подвійності закладено можливість за своєю суттю бути і тим, й іншим: і мірою, і вимірюваним. Тут важливо розглядати подвійність не як гандж, а як ознаку сутності свідомості. Тоді її двоїстість є свідченням про збіг раніше розділених визначень, знання й істини.

З огляду на пов’язаність науки як істинності пізнаного і *нас*, стає очевидним, що для нас (тобто для тих, хто постає разом з постановням) максимую будь-якого уявлення про те, що уявляється в його явищі, є таке: “позбудьтеся вигадок і гадок щодо того, що являється” [357, с. 157]. Для *нас* це означає вимогу відмовитися від сумнівів та критики як первинного акту. Головна настанова абсолютного пізнання полягає не в тому, щоб свідомість, яка являється, піддала себе ударам міркувань, а відкинула б їх. Коли ми відкидаємо всі критичні та

сумнівні міркування, ми досягаємо чистоти бачення, що відкриває нам вид на явище. Бачення дає нам доступ до “спостереження за річчю як вона є в-собі і для-себе” [357, с. 157]. Річ — це знання, що являє себе. Речевість речі, реальність реальності — це є власне явище, а свідомість, що являється в собі, є повноправним вимірювачем і адекватним мірилом.

Гайдегер погоджується з тезою Гегеля, що за своєю природою свідомість поділено на предмет і знання. В природі свідомості предмет і поняття в “як” подвоєно, і вони ніколи не можуть остаточно сполучитися. Гегель розрізняє ці аспекти, але знімає їх в одному всезагальному розрізненні. Рівень нівеляції розрізненень визначено дискретністю Одного й Іншого, що репрезентують дискретність в дистинкції *ratio*. Цю дистинкцію Гегель називає “негацією негації”. З огляду на це, природна свідомість має *долати-ся*, тобто діяти так, як це виражено в мові: “Долати саму себе”. Вимогу до природної свідомості долати себе пов’язано з тим, що природна свідомість виходить на предмет як суще і має знання про нього *як* про суще, а отже є *онтичною* свідомістю. Онтична свідомість говорить про те, що стосується сущого. Але в сущому (*όν*) приховано його сутність сущого (*ουσία*). Якщо брати *όν* у мисленні, то так ми напередзумовляємо те, що мислимо, тобто “зважаємо на те, наскільки змінюється значення і як воно таким чином покладається історично” [357, с. 161]. Якщо суще являє себе як предмет, то *ουσία* висвітлює себе як предметність. А якщо внаслідок цього буття призначає *ουσία* як непередметне, то все це засновано на онтології, “в якій *όν* визначають як *ὑποκειμενον*, а цей як *subiectum*, чиє буття визначають з суб’єктивної свідомості” [357, с. 161]. Така двозначність *όν* є непридатністю для остаточного проходження думки в суть метафізики. Саме через це “без обґрунтування залишається і *λόγος des ὄν*”, що є “сутністю могутності онтології” [357, с. 163]. “За цією назвою від нас приховано історію буття” [348, с. 163]. Мовою гайдегерівської онтології це означає: “Збирання сущого відбувається на основі його сутності (*Seiendheit*)... Онтологічною є та сутність, яка за своєю природою перебуває в цій історії в той час, коли вона виступає з-за неприхованості сущого” [348, с. 163]. Тож

свідомість полягає в своєму безпосередньому уявленні суцього предмету. Але якщо свідомість збирає предмет в його предметності, вона є *онтологічною свідомістю*. Тобто, природна свідомість на шляху перевірки себе (тобто у скептичній та критичній філософії) губить свою істину.

Критичні способи філософування засновані на гадці, тож сприймають за істину щось інше, ніж істина. Для того, щоб істина предмета стала співмірною, свідомість має змінити своє попереднє знання. “Однак, поки знання про предмет змінюється, сам предмет також змінюється” [357, с. 165], — перефразує Гегеля Гайдегер, указуючи на шлях науки досвіду свідомості: у збиранні та перевірці себе свідомість та наука збігаються у відкритті своєї істини. На тотожності свідомості і науки засновано діалектику. Саме тут, у визначенні діалектичного першосинтезу, ми, нарешті, виходимо на поняття досвіду як такого. Гегель писав: “Цей *діалектичний рух*, який відбувається в самій свідомості як щодо свого знання, так і щодо його предмету, *оскільки перед ним постає новий істинний предмет*, є власне тим, що називають *досвідом*” [51, с. 11]. У гайдегерівській інтерпретації це визначення означає, що суще стає суб’єктом і, при цьому, об’єктом та об’єктивним [357, с. 166]. Відтак свідомість як наявне суще є як знання, що являється. Таким чином, Гегель і Гайдегер називають досвідом те, що являється, як те, що являє себе, τὸ ὄν ἢ ὄν. Тут ми повертаємось до нового тлумачення “як”, зазначене у “Бутті і часі”. В пізній філософії Гайдегер вказує на важливість того, що у досвіді ми щоразу домислюємо ἢ (qua, als, як), через яке суще мислиться в його конкретному суцому. Тож досвід більше не є *способом пізнання*: відтепер досвід означає “слово буття”, що приходить з суцього як такого. “Досвід говорить про те, що у слові Bewußt-sein означає sein, тобто те, що саме у цьому sein є значущим та що обов’язково залишається в слові Bewußt... Дивне слово досвід втручається, таким чином, як іменування буття суцього в поле нашого зору, оскільки воно вимагає того” [357, с. 166].

З огляду на вищезазначені міркування, Гайдегер висуває три тези про досвід свідомості:

1) “Свідомість є для себе своїм поняттям, і в той же час, не є ним. Воно є своїм поняттям так, що воно ним стає і знаходить себе у ньому” [357, с. 167].

2) “Свідомість дає свій масштаб у ньому самому, і в той же час не дає його. Вона дає його настільки, наскільки істина свідомості походить з нього, і при цьому проявляється в своєму явищі як абсолютна достовірність. Вона його не дає, оскільки вона уже наперед містить масштаб, що ніколи не утримується як такий..., і при цьому приховує його” [357, с. 167].

3) “Свідомість перевіряє себе, але водночас і не перевіряє. Вона перевіряє, оскільки взагалі вона є завдяки порівнянню предметності і предмету... Вона не перевіряє, оскільки природна свідомість укріплюється на своїй гадці і своє істинне без перевірки видає за абсолютно істинне” [357, с. 167].

Усі три тези знов підкреслюють двозначність поняття свідомості. В цій двозначності свідомість зраджує засадничий принцип своєї сутності: чимось бути, що в цей момент ще не є. Присутність у собі є вказівкою на себе в чомусь вже-посталому, адже вона здійснюється на шляху до “вже” і водночас становить для себе свій власний шлях. “Буття свідомості полягає в тому, що вона рухає себе (be-wegt)” [357, с. 167].

Буття, яке Гайдегер, мислять як досвід, має за основну рису рух. Тут важливо вказати на те, що поставання є сутністю досвіду. “Поставання явища належить явищу, і належить йому як рух, в якому свідомість реалізує свою реальність” [357, с. 168]. Саме такий рух є діалектичним, а отже вибудовує діалектику паралельно із поняттям досвіду. З огляду на зазначене, ми набуваємо і нового розуміння свідомості, яке Гайдегер формулює так: “Свідомість є як свідомість свого руху; оскільки він є порівнянням між онтично-передонтологічним та онтологічним знанням” [357, с. 169]. Перше знання суперечить другому, і навпаки. Це протистояння суперечностей не є недоліком визначення свідомості, навпаки, це неодмінна умова істини знання. Суперечність є розмова, в якій “свідомість присуджує собі свою істину” [357, с. 169]. Ця розмова відбувається крізь усі гештальти, в рамках поступу духу як такого. У всепроникненні розмови свідомість збирає себе в істині свого знання як досвід

самозбирання (*διαλεγεσθαι*). Таким чином, свідомість — це розмова між природним і реальним знанням, яка становить збирання своєї сутності у всіх своїх гештальтах.

Принципова діалектичність свідомості полягає в її двозначності, що означає, що досвід не визначається фактичним: навпаки, сутність досвіду визначає і фактичне, і діалектичне. Для Гайдегера найважливіший момент досвіду полягає в тому, що “у ньому перед свідомістю постає новий істинний предмет” [357, с. 170]. Цей предмет слід мислити як той, що виникає навпроти старого предмета в сенсі ще-не-істинного як істини знання. “Досвід є способом того, як свідомість, як вона є, піднімається услід своєму поняттю до того, що вона по істині є” [357, с. 170]. Зрештою, *Fahren* (рухатися), присутнє в слові *Erfahren* (досвід), “має значення *Ziehen* (тяги)” [357, с. 170]. Досвід є “способом присутності, тобто буття, тобто тим, що збирає свідомість у збиранні своєї сутності [357, с. 170]. Навіть більше: “Досвід є способом присутності, що перебуває в уявленні-себе. Предмет свідомості, що таким чином виникає в історії його утворення (*Bildung*), не є якимсь істинним чи суцям, а істиною істинного, буттям суцього, явищем того, що являє себе, досвідом” [357, с. 169].

Разом із розумінням свого досвіду свідомість переживає зміну напряду свого руху, під час чого свідомість зустрічається із питанням про *нас*. Цю зміну напряду свідомості Гайдегер називає услід Гегелю *зверненням*: “У явленні-себе явища відбувається звернення (*Umkehrung*) свідомості” [357, с. 173]. Тобто справжній напрям руху досвіду свідомості є саме звернення. Те, що демонструється у зверненні, є не свідомістю як такою, а свідомістю “для нас”, для тих, хто її розглядає. Звернення свідомості, яке відбувається в уявленні, йде вглиб уявлення: туди, звідки походить уявлення, до того, що сприймається як присутнє. В цьому зверненні дух іде туди, де немає природної свідомості. В цьому русі явище, що являється, остаточно іде у постання. Відтак стає очевидним, що постання містить у собі свій перший досвід себе. Саме самосвідоме постання є наукою *ὄν ἢ ὄν*, в якій досліджують і в якій

відбувається звернення, під час чого оприявнюємо, що ἡ̃ зв'язано з ὄν. Так у зверненні перед нами постає рішучість, певне вольове зусилля. Тож досвід, в якому свідомість являє себе у своєму явищі, є тією рішучістю, яка звершує звернення до справи свідомості. “Ця справа є пануванням влади, якого бажає воля Абсолютного, що наявне в нас в усій своїй абсолютності” і панує вона саме “шляхом досвіду” [357, с. 175]. Таким чином, досвід тотожний сутності волі, яка через присутність стає сутністю буття. Водночас, досвід аж ніяк не є тотожним способу пізнання та звичайній волі. “Воля Абсолютного бути в нас панує як досвід, тобто являє себе для нас як таке, що являє себе” [357, с. 175]. Це явлення відбувається в поставанні, яке вказує на парусію Абсолютного. “Поставання досвіду воліє з сутності досвіду як його складова” [357, с. 175]. Саме такий досвід і є буттям суцього.

З огляду на повну визначеність досвіду свідомості, чи “метафізичного досвіду”, ми можемо краще зрозуміти роль поставання у зв'язку з “для нас” та Абсолютним. Тут можна побудувати певне судження такого штибу. Якщо постання належить сутності досвіду, якщо постання засновано на зверненні руху свідомості, якщо звернення є нашим поштовхом прагнути нашої сутнісної віднесеності з абсолютністю Абсолютного, то “сама наша сутність належить до парусії Абсолютного” [357, с. 175]. Ще одним з висновків має бути і ототожнення звернення зі скепсисом нового порядку: звернення — це скепсис щодо Абсолютного. Звернення звертає все, що являється у явищі, і таким чином відкриває доступ до такого місця, де явище являє себе. В цьому місці відбувається і поставання. В зверненні поставання має перед собою абсолютність Абсолютного, а отже і Абсолют. Звернення відкриває і окреслює межі такого місця, де маємо “історію утворення” (Bildungsgeschichte) свідомості. Ця історія забезпечує повноту і продовження досвіду свідомості. Досвід рухається одночасно із забіганням-попередсебе, що повертається до самого себе. А у поверненні до себе досвід просувається у присутність свідомості, а так і сам як присутність стає “постійним”.

Звернення свідомості наче відкриває якийсь зазор — зазор, який становить простір для розмови між природною свідомістю та абсолютним знанням. Водночас, звернення як скепсис щодо абсолютності Абсолютного утворює цілісну царину, у якій свідомість збирає свою історію у завершеній істині, тобто утворює її. Звернення становить простір для діалектичності руху, в якому досвід відбуває себе як буття свідомості. Поставання тут — це шлях до науки і, одночасно, сама наука. З огляду на це, Гайдегер твердить: “Досвід є явленням знання, що являється, як таке, що являється. Наука досвіду свідомості демонструє те, що являється як те, що являється. Те, що являється, є *’óv*, сущим у сенсі свідомості” [357, с. 179]. Ця наука показує в явищі присутнє як присутнє і показує його саме так, як воно панує у тому, що являється в своєму явищі. Поставання втілює владу воління, яка як Абсолют бажає своєї присутності. В цьому поставанні воля стає наукою досвіду свідомості, де абсолютність в своїй парусії перебуває в науці для себе самої, а отже наука досвіду свідомості є першою наукою чи першою філософією.

Під час аналізу першої науки Гайдегер фокусує свою увагу на назві, яку дає їй Гегель. Гегель підкреслює у фразі “наука *досвіду* свідомості” слово “досвід”, підстави чого ми вже розглядали у розділі, присвяченому Гегелевому визначенню досвіду. Згадаємо, що досвід у цій назві опосередковує свідомість і науку, торує місток між ними. У цій назві наука має за предмет досвід, який є досвідом свідомості. До того ж, ця назва стосується виконання звернення свідомості під час поставання. Звернення завертає природну свідомість до змісту себе як свідомості як такої. Разом з цим, у назві в ролі суб’єкта речення виступає свідомість, дана у спосіб досвіду. Тут йдеться саме про відношення буття із сущим. Назва науки вказує на те, що діалектичний рух відбувається в таких царинах духу, які відкриваються у зверненні, але, навіть у відкритому стані, вони приховують це відношення. Мова скепсису, перебуваючи між природною та абсолютною свідомістю, цих місць не помічає. Лише діалектичний скепсис і його мова, його здатність іменувати перебіг свідомості в її русі, стає сутністю спекулятивної філософії. У назві “наука досвіду свідомості” мова, якою

виражено слово “наука”, не є природною, тому це слово слід розуміти мовою досвіду свідомості, що веде до свого поставання. В цьому аспекті, для Гайдегера важливо було відзначити, що вже в “Науці логіки” гегелівська наука губить все своє значення: з онтології вона перетворюється на теологію, чи онто-теологію. Феноменологію справді було створено як першу частину першої науки, тоді як науку логіку вже укладено згідно із систематичними замірами, що руйнувало мову свідомості на користь мови діалектичної системи. Вже говорилося, що Гегель почув у досвіді той тон, який був суттєвим для Гайдегера: це тон поставання, що викладає і продовжує себе у русі свідомості і в якому виражено тон способу присутності, звук поклику буття. Феноменологія стала способом розшифрування тону буття, вона виразила розмову онтичної та онтологічної свідомості, дану в самоявленні абсолютного суб’єкта, і зробила це динамічно, в русі буття досвіду свідомості.

Що таке феноменологія духу, якщо вона — це досвід свідомості? Гайдегер дає таку відповідь: феноменологія духу — це не досягнення якогось мислителя (Гегеля чи Гайдегера), вона є працею дійсності свідомості, яка відповідає події світу, про яку йшлося в “Додатках до філософії”. Феноменологія — це “досвід, сутнісність суцього”, розмова і збирання явлення-себе явищ із видимості Абсолютного [357, с. 187]. Відповідно до цього, досвід — це рух розмови між природним та абсолютним знанням, який збирає воедино все сказане. Зрештою, досвід є природою природної свідомості, історично втіленої в деякий гештальт, і, одночасно, розумінням-себе гештальта організації свого явлення. Сполучивши разом ці два аспекти у визначенні досвіду, ми отримуємо ще одне, остаточне визначення досвіду у Гайдегера: “Досвід — це буття, відповідно до якого Абсолютне хоче бути в нас” [357, с. 188]. Початок руху досвіду свідомості вже волисть до нас, а його кінець не може без нас. Ось це “нас”, “ми” ще не мислять на початку. Однак уже наприкінці “ми” визначено як ті, хто “скептично” сприймають буття суцього і таким чином поважають його. Тут коло самопізнання духу зациклюється і йде до його початку.

До такого висновку ми прийшли через аналіз тексту “Гегелевого поняття досвіду” Гайдегера, який становлять загальний вступ до загального феноменологічного опису досвіду в його багатоманітності та в горизонті пов’язаних із ним першопонять філософії Заходу. Цей опис одночасно становить вступ до загального розуміння феноменології та її зв’язку з герменевтичним. Однак в останньому твердженні є парадокс, який помічає і Гайдегер: у феноменологію духу як таку вступу бути не може [357, с. 188]. Феноменологія духу — це парусія Абсолютного, а парусія — буття суцього. Вводити людину до буття суцього не потрібно, адже ми і так є там усі разом. Через феноменологію ми разом набуваємо досвід того, “що є власне наше буття..., і саме в старому традиційному розумінні буття: присутнього у... присутньому” [348, с. 190].

На цьому можна було б завершити огляд феноменологічної топології досвіду. Ми побачили підстави нерозривності фактичного і історичного в досвіді, заснованого на онтології присутності. Ми засвідчили межування топосу досвіду з топосами свідомості, мови і природи, між якими пролягає горизонт кожного з топосів як його границя. Ми також зазначили трансцендентність топосів щодо один одного, яка уможливорює трансграничні зв’язки між регіонами цих топосів. Разом з тим, слід ще розглянути, яким чином горизонт кожного окремого досвіду співвідноситься з конкретним досвідом Іншого та загальним досвідом, який у філософії XIX–XX століть називали інтерсуб’єктивним, суспільним чи культурним. Це співвідношення має бути складнішим за те, що було описано у Гусерля, оскільки феноменологічні дескрипції Гайдегера, Мерло-Понті, Сартра і Шюца виявили нові аспекти складності горизонту, що має забезпечувати *фундаментальну відкритість досвіду світу*. З’ясування цього питання дозволить нам завершити нарис топології досвіду в межах західної філософії XIX–XX століть.

2.5.5. Горизонт розуміння і відкритість досвіду у герменевтиці Гадамера. Аналіз досвіду в герменевтиці Гадамера значною мірою продовжує інтенції, які були закладені в герменевтиці фактичності Гайдегера. Гадамер підтримував позицію, яку вважав побудованою на філософіях Дильтея і Гусерля, виправлених і з'єднаних Гайдегером. Так, на думку Гадамера, Гайдегер подолав обмеженість трансцендентальної феноменології, коли став аналізувати буття, істину та історію з позицій “абсолютної часовості”, а не свідомості та пра-Я. Головна вада трансцендентальної феноменології полягає в тому, що вона не мала онтологічного обґрунтування. Гайдегер змінив ситуацію у феноменології тим, що визнав часовість онтологічним визначенням суб'єктивності і пішов далі, “визначаючи саме буття як час” [339, т.1, с. 261]. У нерозривному зв'язку з цими виправленнями Гайдегер долає обмеженість і концепції розуміння та пов'язаного з нею поняття досвіду у Дильтея. Герменевтика фактичності виходить з того, що розуміння є фундаментальною формою буття *Dasein* як буття-в-світі, а не досягненням герменевтично-філософських процедур, які зводять сфери життя та ідеального. Герменевтика фактичності зведена на визнанні того, що розуміння є вихідною буттєвою властивістю людського життя. Таким чином вона здійснює історичне завдання філософії Гайдегера — подолання трансценденталізму та психологізму як наслідків новочасного суб'єктивізму у філософії та науці.

Відправною позицією для власної філософської справи Гадамер вважає положення аналітики *Dasein*, згідно з якою розуміння має проєкційний характер як рух трансценденції. Цей інсайт дозволяє побачити, що пізнавач і пізнаване є не онтично “підручними”, а історичними, тобто вони обидва походять з буттєвого типу історичності. Герменевтика після Гайдегера засвідчує збіг закинутості із проєктом, а розуміння — із тлумаченням. Завдяки Гайдегерові герменевтика здобула нового виміру: вона виявила універсальність проблеми розуміння. Саме в онтологічній конституції праструктури розуміння Гадамер бачив основу для розгортання філософської герменевтики.

Згідно з неодноразовими заувагами у вступних частинах до різних видань “Істини і методу” та в есе, зібраних у другому томі цієї праці, Гадамер описує

герменевтику як осереддя філософської справи. Разом з тим, в тих же текстах, зокрема у “Вступі” до третього видання “Істини і методу”, Гадамер тлумачить цю справу як завдання філософії з опанування всіма умовами конкретності досвіду. На додаток, сама філософія здобуває визначення як найконкретнішого виразу людського досвіду. Визнання герменевтичності філософії, тобто її вкоріненості в фундаментальні структури буття і людського існування, приводять до висновку про *шкідливість методу* у філософії. Адже метод примушує обмежувати універсальний досвід, абстрагувати його, робити його підручним для певних наукових чи теоретико-пізнавальних завдань. Метод обмежує відкритість світу для досвіду. Герменевтична філософія має показати, що досвід — універсальний, а отже він є до науки, логіки чи теорії пізнання. Герменевтика має відповідальність за те, щоб утримувати досвід в його статусі досвіду світу.

Герменевтичне завдання у філософії Гадамер виконав через експлікацію можливостей, які є в твердженні про герменевтичність досвіду. Він описує досвід в термінах традиції і проективності. Традиція — це визнання історичної скінченності *Dasein*, а проективність — відкритість до майбутнього, налаштованість на можливість. В досвіді обидва начала перебувають у зв'язку і взаємодії, хоча увага гадамерівської герменевтики переважно прикута до історичного виміру досвіду, до його вкоріненості в минуле. Гадамер формує свою позицію відповідно до праструктури розуміння, згідно з якою будь-яке мислення неминуче перебуває в межах певного горизонту. Ця закинутість в горизонт робить можливим набувати досвід про світ, розуміти його. В “Істині і методі” Гадамер пише: “Зрештою, все розуміння є само-розумінням, ... той, хто розуміє, сам проектує себе у своїх можливостях” [339, т.1, с. 265]. У зв'язку з цим він витлумачує герменевтичне коло у формі взаємообумовлень проектів і упереджень. Те, як Гадамер аналізує категорії упередження, ілюструють два полюси, що визначають межі його філософського проекту: з одного боку, відновлення справедливості щодо скінченого та перспективістичного характеру людського досвіду, а з іншого — уникання небезпеки радикального релятивізму, який може принести виправдання історичності. Поняття “злиття горизонтів” є

результатом Гадамерової стратегії оминання релятивізму та об'єктивізму в герменевтиці. Оскільки герменевтичній парадигмі притаманні холізм та контекстуалізм, то поняття горизонту як основи інтелігібельності відіграє вельми велику роль. З позицій Гадамера, якщо будь-яке значення залежить від контексту, то розуміння не є відношенням між суб'єктом і об'єктом, а, скоріше, відношенням між горизонтами. Оскільки вийти за межі горизонту неможливо, розуміння відповідно до свого визначення як трансценденції діє через долання свого і інтеграцію чужого горизонту. Така інтеграція означає, що, з одного боку, трансформується наш горизонт, а з іншого боку, змінюється чужий горизонт через контакт з нашим. Тож розуміння становить процес “злиття горизонтів” [339, т.1, с. 311].

Згідно з цим, гуманітарні дисципліни слід розглядати не з позиції методичного ідеалу модерної науки, а в перспективі процесу злиття горизонтів. Твердження, що будь-яке значення в полі гуманітарних дисциплін походить зі злиття горизонтів, підважує ідеал об'єктивності, а обмеження методологічно визначеного знання стає очевидним. Герменевтика визначає необхідність наук про дух і їхньої специфічної роботи з досвідом, передусім досвідом культури. Науки про дух мають справу більше, ніж зі знанням. Вони є потрібними засобами формування і освіти людини. Головний вимір гуманітарних дисциплін полягає в їх значущості для гуманістичного ідеалу *Bildung* [339, т.1, с. 23].

Слово “*Bildung*” становить проблему для перекладу українською. Воно водночас означає формування особистості і освіту людини. Воно також безпосередньо пов'язано з грецьким поняттям “*παιδεία*” — виховання, освіта, наука, освіченість, а також, що важливо, сплетіння і переплетеність. Воно ж стосується спроби Гадамера залучити Гегелеве поняття досвіду до концепції герменевтичного досвіду. Пригадаємо, що досвід у Гегеля, на відміну від традиційного розуміння наукового досвіду, не підтверджує попередні очікування і не повторюється. Для Гегеля і Гадамера сутність досвіду полягає в негації нашого горизонту очікувань та у зміні свідомості. Зрештою, у Гегеля діалектика тотожна розгортанню досвіду: досвід — це діалектичне перетворення свідомості.

Досвіди діють через відмову, а не через підтвердження; вони нерегулярні і складні. Справжній досвід відміняє попередні очікування, він “перекреслює очікування”, і тому болісний. Найкраще це висловив Есхіл у формулі, яку наводить Гадамер: “Вчитись через горе” [339, т.1, с. 362].

Поняття досвіду Гегеля Гадамер тлумачить в термінах *культурного* досвіду. Особливість культурного досвіду полягає в тому, що він завершується не самосвідомим знанням, а, скоріше, прийняттям факту однобічності, частковості та скінченності людського існування та, відповідно, нескінченної відкритості до нових досвідів. Гадамер писав: “Діалектика досвіду має за своє завершення не в остаточному знанні, а, натомість, у тій відкритості до досвіду, до якого приводить сам досвід” [339, т.1, с. 361]. Саме в цьому з’являється зв’язок досвіду і навчання. *Bildung* Гадамера не має нічого спільного з традиційним та телеологічним тлумаченням освітнього процесу. Для нього *Bildung* є непередбачуваним та нескінченним “злиттям горизонтів”. А освіта-формування людини (*Bildung*) — це трансформація людини, під час якої усталюється зв’язок досвіду і культури.

Поняття *Bildung* як освіта-формування людини Гадамер під впливом Гайдегера запозичив у Гегеля. В останнього це поняття засновано на тому, що *Bildung* є процесом навчання, як відмовлятися від наших особистих схильностей та досягати універсальності. Якщо дивитися в сутність цього процесу, то виявляємо, що в ньому відображено структуру відчуження та повернення. І відчуження, і повернення притаманні духові, чия діяльність складається у засвоєнні іншості. Гадамер інтерпретує це в річищі герменевтики так: *Bildung* — це принцип, за яким можливо “впізнати своє у чужому, почуватися в ньому вдома” і який є “магістральним рухом духу, чиє буття є лише поверненням до себе з інобуття” [339, т.1, с. 19-20]. Очевидно, що *Bildung* у Гегеля близько підходить до Гадамерового “злиття горизонтів”. Так, досягнення універсальності, яке Гегель приписує *Bildung*, збігається з виправленням упереджень у Гадамера, що відбуваються щоразу, коли стається злиття горизонтів. Тобто щоразу, коли хтось намагається зрозуміти певний витвір культури, я маю переформулювати

свою шкалу упереджень для подолання чужості іншого культурного горизонту. В цьому процесі переглядається значення, яке цей хтось приписує світові, а його здатність розуміти іншість іншого покращується. Та все одно людина залишається в рамках упереджень. Проте індивідуальність її перспективи можна подолати в нескінченному процесі злиття горизонтів. Як неетично це звучить, Інший є засобом проти упереджень індивіда та дороговказом до універсальності. Тож і структура відчуження та повернення, притаманна гегелівському духу, є питомою частиною поняття Bildung у Гадамера. Таким чином, освічена/сформована (Ausgebildete) та досвідчена людина — це особа, що постійно намагається пережити нові герменевтичні досвіди та інтегрувати все нові культурні горизонти для того, щоб засвоїти їх в окремому контексті розуміння.

Через поняття Bildung ми приходимо до усвідомлення того, що Гадамер — вже на новому рівні — повертається до визнання конкретної людини “суб’єктом” герменевтичного досвіду, тобто він робить певний крок назад від радикалізму Dasein аналітики Гайдегера. Він змушений зробити це, оскільки герменевтичне коло має обертатися навколо якоїсь активної осі. Феноменологічна герменевтика у Гадамера зазнає повернення до індивіда як суб’єкта досвіду, хоча й з урахуванням критики “суб’єкта” епістемологічного досвіду. Згадаємо, що філософська герменевтика заснована на припущенні, що вислови про текст залежать від перспективи перекладача чи інтерпретатора. Цю перекладацьку перспективу Г.Г. Гадамер в “Істині і методі” ототожнює з поняттям “горизонту”, який первинно є історичною визначеністю можливостей тлумачення. Неабияку для його герменевтики роль відіграє теза про *індивідуальність* цього горизонту. Відповідно до цієї тези, позиція індивіда та сам індивід — нерозривні. Тобто ми ніколи не можемо змінити свою позицію, ми закинуті в неї [339, т.1, с. 297]. Визначити власні межі ми можемо лише через визначення чужого горизонту [339, т.1, с. 310]. В цьому, за визначенням Гадамера, полягає “діалектика перспективізму”: визначення чужого горизонту виходить з перспективи власного горизонту, а визначення нашого горизонту відбувається через обмеження,

створені чужим горизонтом. Інстанція, що усвідомлює цю діалектику, є “чинно-історична свідомість” — полюс, який має збалансувати індивідуально-суб’єктивну перспективу. На відміну від “історичної свідомості”, вона знає, що розуміння можна визначити як застосування (Applikation). Оскільки нам повідомлено про те, про що, власне, йдеться у тексті, та про “упередження”, чи переконання, що вносить перекладач/інтерпретатор у процесі переказу/інтерпретації, то розуміння є пристосуванням повідомленого в тексті до “герменевтичної ситуації” перекладача [339, т.1, с. 313]. В результаті чинно-історична свідомість засвідчує, що “застосування” переказу може не тільки розширити наше знання про певну справу чи дати відповідь на деяку проблемну ситуацію, але й повідомити про нашу власну позицію, а отже дає можливість її змінити [339, т.1, с. 362]. Ці два аспекти є тим, що Гадамер називає “вищою мірою герменевтичним досвідом”.

Набувати герменевтичний досвід постійно значить — бути в поступі набування досвіду культури і спілкування з іншими культурними світами. Мати герменевтичний досвід значить — погоджуватися із вимогою “відкритості”, узгодженої із відкритістю світу [339, т.1, с. 367]. “Відкритість” в герменевтиці конкретної історичності переживає переосмислення, тож, на додаток до гайдегерівського тлумачення, вона означає “готовність” інтерпретатора дати традиції (культурі) можливість відбутися, продовжуватися. Бути відкритим до нового досвіду — це значить бути готовим до розуміння.

Взаємозв’язок індивідуального досвіду і культури стає очевидним і в розгляді процесу розуміння. Істина є передумовою розуміння. Мета розуміння в ситуації інтерпретатора — повідомити на основі власних упереджень/власного розуміння про суть справи, зокрема про повідомлене в тексті. Пам’ятатимемо, що тексти претендують на те, аби бути “завершеною істиною” [339, т.1, с. 299]. Ця “претензія на істину” текстів дається взнаки вже на початковій фазі розуміння. На цій стадії ще немає жодного натяку, чи є те, про що “говорить текст”, справді остаточною істиною. Відповідно до цього формулюється вираз, що текст претендує на істину у вигляді підстановки (Unterstellung). У зв’язку з

цим, Гадамер говорить про “передчуття завершеності” у розумінні, яка, однак, ніколи не стається [339, т.1, с. 299]. “Передчуття завершеності” втілюється в тому, що положення тексту сприймають за істинні лише тоді, коли сам автор приймає їх за істинні. З огляду на тезу про підстановку істини, герменевтика визнає, що у нас немає іншої можливості як передбачати істину на основі нашого власного світорозуміння та розуміння в межах нашої мови [339, т.1, с. 272]. Цей вже цілком епістемологічний аргумент просуває “передчуття завершеності” в напрямі додаткового формулювання герменевтичного кола. Тепер не тільки висновки та передумови взаємообумовлюють одне одного: для розуміння потрібно, щоб ми а) мусили наперед підставляти істину під те, що висловлює автор та щоб ми б) підставляли істину щодо нашої власної перспективи. Разом і а), і б) приводять до припису, який проголошує: якщо ми хочемо розуміти, ми не маємо іншого виходу, окрім того, щоб підставляти істину відповідно до нашої перспективи — байдуже, подобається нам це чи ні. Таким чином, перспективізм Гадамера приводить до ре-індивідуалізації герменевтики і поверненню індивідові поважної ролі у культурному процесі, який забезпечує відкритість досвіду і завдячує їй власним існуванням.

Насамкінець слід визначити дві основні риси культури, як її тлумачить Гадамер. По-перше, вона є процесом, в якому відбувається нескінченна боротьба обмежень і відкритості нашого досвіду, тобто процесом постійного надання відповідей на вимогу чинно-історичної свідомості на адресу нашої відкритості, нових герменевтичних досвідів. У цьому сенсі культура є *Bildung*-процес, який не має мети поза межами себе [339, т.1, с. 17]. По-друге, культура — це постійний процес інтерпретації, який відбувається в універсумі мови. Гадамер продовжує інтенцію Гайдегера, стверджуючи, що “буття, яке можна зрозуміти, це мова” [339, т.1, с. 478]. Оскільки розуміння має лінгвістичний характер, поняття “злиття горизонтів” є також лінгвістичним процесом, тобто процесом перекладу/інтерпретації. Розуміння полягає у перекладі чогось сказаного в іншій мові (іншому горизонті) на свою мову (у межі свого контексту). Якщо значення залежить від контексту, то переклад як ре-контекстуалізація неминуче включає в

себе витворення нового смислу. Саме тому Гадамер говорить про те, що ситуація перекладача та сам перекладач — це одне й те саме [339, т.1, с. 390]. Реконтекстуалізація пов'язана, крім того, з властивою мові метафоричністю. Гадамер проголошує: “перенос з одної сфери до іншої... співвідноситься з фундаментальною метафоричністю мови” [339, т. 1, 434]. Метафора — це перенос імені з його звичайного контексту в інший, в межах якого воно набуває нових виражальних спроможностей. Тому метафора означає операцію реконтекстуалізації, що становить сутність перекладу та розуміння. І мова, і розуміння мають метафоричний характер. Індивід, тобто світ, замкнений в окремому контексті, в процесі *Bildung* постійно намагається реконтекстуалізувати себе в нескінченному процесі злиття горизонтів, поширюючи водночас межі свого досвіду. Сутність *Bildung* — це метафора когось.

Як бачимо, Гадамер запропонував таке поняття досвіду, що, з одного боку, відповідає принципам, які заклали Гегель і Гайдегер, а з іншого — додає йому можливості мислити з урахуванням ситуації людини і культурного контексту. Мало того, Гадамер додав можливість аналізувати не тільки *культуру*, але й *культури* в аспекті досвіду їх спілкування. Гадамер повертає людину з її досвідом світу в осереддя філософського аналізу, де опис культури відбувається в категоріях досвіду, а досвід аналізується в термінах культури та взаємодії культурних світів. Таким чином, відкритість стає фундаментом для самоусвідомлення границь топосу досвіду.

2.5.6. Герменевтична і феноменологічна топологія досвіду. Досвід для герменевтики і феноменології є одним з найважливіших понять. Обидва філософські спрямування розвинули кантівські та гегелівські мотиви в аналізі досвіду, розвинули та подолали їх, виводячи топологію досвіду на якісно новий рівень: тут досвід цілком стає досвідом себе.

Побудова цих позицій відбулася впродовж довгої еволюції, розпочатої у філософії В. Дильтая. Дильтай виводить досвід з рамок питання про пізнання і розглядає його в цілісності людського життя. Цілісність досвіду людського

життя є фундаментом, на якому постають науки, мистецтва і повсякденні практики, тож поняття досвіду має ширші рамки і глибший фундамент, ніж його розуміють метафізика і гносеологія. Досвід у Дильтає є фундаментальною структурою, відношення елементів якої рівнозначно уможливають сприйняття, воління, переживання і судження. Тож узвичаєний підхід до наукового досвіду як інстанції конституювання світу виявляє свою помилковість та шкідливість для розвитку наук.

Основну увагу в теорії досвіду Дильтає приділяє саме первинному досвіду — досвіду структурування дійсності у “життєздійсненні”, що містить у собі опрацювання даних відчуттів і активне спілкування з дійсністю. Первинний досвід у Дильтає визначено як первинну активність, що проявляється в інтересі суб’єкта історії до свого навколишнього оточення. Первинний досвід у Дильтає визначено як первинну активність, що виявляється в інтересі суб’єкта історії до свого навколишнього оточення. Цей інтерес реалізується в первинному сприйнятті, тобто у передсвідомісному синтезі явищ, де всі можливі елементи наперед структуровано, зорганізовано, розрізнено та співвіднесено. Первинний досвід — простий і неподільний, такий, що є перед поділом на пасивну рецептивність та активно-спонтанну розсудковість.

Статус суб’єкта досвіду зазнає у Дильтає проблематизації в рамках антропологічного способу міркування. Задаючи антропологічний горизонт покладання суб’єкта досвіду, Дильтає намагається повернути до філософського аналізу ті змісти, які редукувалися в метафізиці та гносеології. Цей суб’єкт одночасно є історично-конкретним та загальним, несучи в собі всі змісти, які приписуються людині як індивіду і як людству. Взаємодія загального й історичного визначень у Дильтає описана як конституювально-конституйоване взаємовідношення. Індивідуальний аспект суб’єкта досвіду виражено в понятті *Innewerden*, який є актом-станом найглибшої життєво-практичної віднесеності до світу. До того ж, суб’єкт досвіду нерозривно пов’язаний з історією людства й історією свого світу; суб’єкт є невідємним елементом життєво-історичної цілісності. Історичний світ поєднує конкретний та загальний рівень суб’єкта

досвіду, та ще й так, що цей світ стає водночас і предметом пізнання в науках про дух, і визначальним горизонтом пізнання-діяння для індивідів. У рамках цих взаємовідношень досвід постає як поділений на первинний та вторинний: первинний досвід — акт первинного усвідомлення і конституювальності-конституційованості, а вторинний — предметний досвід наук, що в подальшому ділиться на досвідні регіони наук про дух та природничих наук тощо.

Аналіз життєво-практичних взаємовідношень, чи життєвідношень, веде до засвідчення наявності поміж Я, речами й іншими Я різних “станів життя”, особливих відношень, властивістю яких є їхня описуваність в мові. Стани життя містять зміст, який походить з переживань досвіду, і оформлені у висловах про ситуації життя, про бажання, виклики, накази тощо. Вимовність змісту переживань є фактом того, що переживання можна повідомляти і розуміти.

Розуміння має на меті з’ясувати смисл життєвого взаємозв’язку даного в досвіді. У з’ясуванні життєвідношень розуміння відбувається в одночасному перебігу перенесення-себе-на-місце-іншого та повторного переживання досвіду іншого. Через розуміння ми засвідчуємо те, що суб’єкт досвіду і Я іншого, яке той переживає в своїх досвідах, містить одночасно нерозривну єдність особистого та суспільнісного виміру досвіду. Досвідне переживання є передумовою розуміння і порозуміння між людиною і світом, між людиною й іншою особою і між людьми загалом. Теорія досвіду Дильтая і герменевтика нероздільні: досвід фундує можливість перебігів у герменевтичному колі, що обертається між переживанням, виразом і розумінням. Таким чином, досвід є умовою можливості розуміння.

Первинний досвід у Дильтая зазнає психологічного визначення як внутрішнього досвіду, досвіду особистої ідентичності суб’єкта в його ставленні до світу. Внутрішній досвід є суб’єктивним джерелом досвіду дійсності у життєздійсненні, яке конститує і досвід зовнішнього, і досвід самості. Внутрішній досвід стає фундаментом для конституювання зовнішнього досвіду як цілеспрямованої конструкції світу.

Слід також вказати, що топологія досвіду у Дильтаєа мала певні обмеження. Хоча межі досвіду описано в термінах певних опозицій (первинний-вторинний, внутрішній-зовнішній), границі топосу досвіду ще не повністю визначено. Дильтаєа майже не розмежовує свідомість (розум) і досвід. Головна відмінність між цими топосами, за Дильтаєа, полягає лише в наявності в досвіді шару передсвідомісної активності-пасивності переживання. Переживання є основоположним виміром досвіду у Дильтаєа, в якому завжди присутні уявлення свідомості, але з безпосередністю переживань, нероздільністю Я та іншого.

Попри певні топологічні нез'ясованості філософії Дильтаєа, його позиція заснована на нерозривності герменевтики і аналізу досвіду. Треба повторити, що філософія досвіду у Дильтаєа покладає основу герменевтиці, а герменевтична настанова змінює рамки вивчення досвіду. В своїй філософії Дильтаєа артикулює ключові питання для саморозуміння досвіду. І хоча в більшості випадків він не дав задовільних відповідей, він почав процес з'ясування передумов і процедури тлумачення досвіду. Головним досягненням герменевтики і філософії досвіду Дильтаєа було твердження про те, що досвід є висхідним прафеноменом, на якому фундовано і мислення, і повсякденну життєдіяльність, і творчість.

Не менш важливим для топології досвіду в західній філософії була феноменологія. Її засновник Е. Гусерль започаткував сувору науку феноменології, фундаментальним регіоном досліджень якої був прарегіон досвіду. Гусерль послідовно провадив опис цього прарегіону, визначаючи як теоретичні, так і метатеоретичні межі аналізу досвіду. Топологія досвіду у Гусерля здобуває категорії, в яких може досягнути не тільки межі окремих регіонів досвіду, але й границю топосу досвіду. Поняття горизонту є тим, що описує границю досвіду. Разом з тим, складна структура горизонту показує можливість для топології описати відмінність і взаємодію топосу досвіду з іншими топосами, а також можливість і обмеження саморозуміння досвіду.

Гусерль описує досвід як активно-пасивну структуру, задану напруженням між полюсами Я та життєвого світу. Обидва полюси можна досягти лише в генетичних дослідженнях висхідного виміру досвіду. Суб'єктивність забезпечує

іманентність розгляду висхідних шаблів досвіду, а життєсвіт повертає аналіз до очевидності досвіду. Дуже важливо, що Гусерль описує досвід не тільки в термінах Я, але й у термінах світу, в термінах нерозривності простого сприйняття. В трансцендентальній феноменології світ дано як універсальне підґрунтя усіх окремих досвідів, як світ досвіду. Гусерль аналізує досвід в двох напрямках: у русі вглиб від напередданого світового горизонту з його смисловими нашаруваннями до початкового життєвого світу та в напрямі від життєвого світу до суб'єктивної діяльності. В обох напрямках аналіз приходить від фундованого до простого фундаментального досвіду.

Простий досвід Гусерль описує як досвід світу, який дано свідомісній активності як її пасивну основу. Аналіз простого досвіду оприявнює наявність таких його пасивних структур, які уможливають активність свідомості, її узгодженість і спрямованість на певний предмет. Вияв пасивних структур досвіду свідчить також про те, що в ньому є певні змісти, які не зазнавали обробки з боку жодного акту ідеалізації чи об'єктивації.

Об'єктивація та ідеалізація є актами, що порушують інтимність первинного досвіду. Упредметнення досвіду — це перетворення його змісту на значуще для всіх. Тож і редукція у Гусерля є актом очищення смислу від його значущості для всіх, вихід до смислу для Я. Досвід світу і Я нерозривні. Гусерль показує, як в трансцендентальній редукції дістатися фундаментального досвіду, де Я і світ нерозривні і який фундує ті шари досвіду, що передують “досвідам” гносеології, традиційної логіки, мови тощо. Світ і Я взаємозалежні. Я завжди є Я у світі, а світ є світом Я. Отже Я і світ перебувають у відношенні взаємозалежності, у ситуації фундаментальної довірливості. Однак це положення не означало відмови Гусерля від онтологічного пріоритету трансцендентальної суб'єктивності та радикальної беззасновності філософської рефлексії феноменології. Концепція життєсвіту, яка стосувалася взаємозалежності Я і світу, дозволяла дослідити конституювання трансцендентального суб'єкта в перспективі генези мислення і пасивної напередзаданості свідомісної активності.

Генетична феноменологія Гусерля була спробою вийти на таку філософську позицію, звідки можна було б описати досвід в його фактичній та історичній визначеності. Концепція життєсвіту як універсального горизонту досвіду засвідчує наявність історичного виміру досвіду, який є умовою можливості фактичності досвіду. Разом з перевагами топології, заснованої на трансцендентальній феноменології, вона надто пов'язана з темами, що походять не з проблематики феноменологічної дескрипції досвіду як такого, а з теорії пізнання і логіки. Така тематична гетерогенність обмежувала спроможність феноменології дати цілісний опис досвіду з його відграниченістю від інших топосів та його внутрішньою регіональною розмежованістю.

А. Шюц використав інтенції пізньої феноменології Гусерля і зумів укласти одну з перших топологій досвіду життєсвіту. Хоча цю топологію не було завершено, вона вперше упорядкувала регіональні дескрипції досвіду в єдиній систематичній картині життєсвіту. Ми бачили, що топологія досвіду у Шюца відбулася як аналіз і наступний опис досвіду у вимірі нашарувань життєсвіту, організації знання та розмаїття реальностей. Цей аналіз виявив особливу роль повсякденності, яка, будучи однією з реальностей, є тим не менш і базовою реальністю, з якої ведеться аналіз інших закритих смислових структур. Так, феноменологічний аналіз виявив у життєсвіті просторові, часові та соціальні нашарування повсякденного досвіду, що одночасно визначають особистий вимір досвіду конкретної людини і оприявнюють його невіддільність від соціального виміру. Невіддільність особистого і соціального засвідчено і в структурах запасів знання, де суб'єктивна структурованість знання має соціальну обумовленість через суспільнісну заданість біографічної ситуації мовою, соціальною ситуацією тощо. Нарешті, Шюц створює категоріально-термінологічний апарат, за допомогою якого можна описати царини реальності замкнених смислових структур. Життєсвіт охоплює не тільки реальність повсякденності, але й інші закриті смислові царини, тобто комплекси досвідів, поєднаних за особливим пізнавальним стилем. До таких царин, як ми бачили, було віднесено світи сну, фантазій, науки тощо. Ці регіони досвіду описано за допомогою топологічних

понять: стиль пізнання, рівень напруження свідомості, реальний акцент, стрибок переходу з регіону в регіон (подолання межі між регіонами), форма спонтанності досвіду в регіоні, форма досвіду себе та часова перспектива. Разом в цих поняттях можна описати кожен окремий регіон досвіду, зберігаючи за повсякденністю статус тла чи базової настанови дорослої людини, яка не спить.

Шюцеву дескрипцію життєсвітнього досвіду було описано в трьох аспектах: за нашаруваннями повсякденності, обсягом знань і розмаїттям закритих смислових царин. Цей топологічний нарис увібрав у себе ідею Гусерлевого аналізу простого передпредикативного досвіду і досвіду живої людини в його суб'єктивному та інтерсуб'єктивному вигляді. Дескрипції Шюца оперують поняттями, завдяки яким досвід описано з майже площинним розташуванням регіонів. Винятком, як вже було зазначено, є повсякденність. Шюц продовжив кантівський опис досвіду в термінах простору і часу, додавши соціальну визначеність як ще один виміру досвіду. Таким чином, феноменологічна топологія досвіду подолала надмірний суб'єктивізм Гусерля.

Попри систематичність і послідовність, топологічний нарис Шюца був неповним. Йому бракувало розв'язання проблеми співвіднесеності суб'єктивності і первинного досвіду як такого. Ідея історії свідомості Гусерля давала можливість описати первинні шари досвіду. Цю можливість було реалізовано в інших феноменологічних описах досвіду, зокрема у М. Гайдегера.

Гайдегер радикально переосмислює спрямування феноменологічної редукції. Його редукція спрямовує “феноменологічний погляд” на цілісне розуміння буття суцього. Тож розуміння суцього виявляється вихідною точкою розгляду буття. Саме тут в поле зору феноменолога потрапляє досвід, адже якщо суще є місцем, з якого ми оглядаємо буття, то це місце визначено фактичним досвідом суцього, тими можливостями, які він має, і тим фактом, що досвід є досвідом фактичного Dasein. До того ж, той факт, що Dasein за своєю екзистенцією є історичним, то досвід суцього також виявляється історичним, оскільки він відбувається в плинні змін історичних умов. Таким чином,

феноменологія Гайдегера знаходила своєрідну фактичність та історичність досвіду.

Слід звернути увагу на те, що у феноменологічному проясненні буття Dasein ми виявляємо відмінність саморозуміння Dasein від того, що в інших філософських традиціях тлумачили як рефлексивний досвід Я. Буттєва будова Dasein є відкритістю, описана в понятті буття-в-світі — структурі, принципово відмінній від внутрішньосвітовості наявного суцього. З одного боку, Dasein є сущим, тож має доступ до світу, а з іншого боку, Dasein є особливим сущим, здатним на розуміння буття, на самоусвідомлення себе в проясненні будови власної екзистенції. Відповідно, інтенціональність, активність свідомості засновано на трансценденції Dasein, завдяки чому розуміння буття суцього описано як взаємопов'язане з розумінням світу. В цьому контексті досвід отримує подвійну визначеність розуміння в аспекті буття і аспекті суцього. Змінена концепція інтенціональності у ранніх творах Гайдегера виявляє досвід як такий, що структуровано одночасним розумінням буття Dasein і буття внутрішньосвітового суцього, несумірного з Dasein. Є два шари досвіду: той, що стосується внутрішньосвітового суцього, і той, що стосується світу як такого, який не є внутрішньосвітовим. Єдність подвоєного досвіду забезпечує історичність фактичності. Історичність фактичності описує ту ситуацію, що Dasein як фактичне існування існує як здатність розуміти буття у власному самовияві. Розуміння буття визначено майбутніми можливостями та зв'язком із минулими досвідами. Часовий вимір стає обумовленням розуміння, забезпечуючи історичність фактичності. В основі досвіду лежить предикація *як*, специфічна герменевтична структура, яка забезпечує рух смислу від розуміння до тлумачення і до висловлення, і знову до розуміння. Акт тлумачення полягає в обробці можливостей, наявних у розумінні і доступних завдяки розімкнутості суцього, переводячи їх у розуміння конкретного суцього на тлі світу. Це розуміння, своєю чергою, ми артикулюємо *як щось*, оскільки в можливість висловлення саме так наперед задано. Отже феноменологічне прояснення досвіду показує його герменевтично структурованим, що зумовлює його

тлумачне ставлення до підручного, завдяки чому суще висловлюється завжди як щось, як певна річ.

Якщо у ранньому способі філософування Гайдегера помітне його тлумачення досвіду в термінах споглядання, то в пізній філософії Гайдегера поняття досвіду знає аналізу в термінах події світу, своєрідного взаємоспоглядання. В контексті нової онтології філософ розглядає досвід як досвід свідомості, яка осягає себе в своїй відкритості і неприхованості. Гегелеве поняття досвіду свідомості у Гайдегера стало поняттям досвіду, в якому змістовним ядром є те, що досвід становить здатність духу пізнати самого себе в своїй відкритій присутності як способі буття. Аналіз досвіду у Гайдегера в пізній етап філософування засновано на інтерпретації феноменології як науки досвіду свідомості. Ця наука є проявом досвіду, а саме його здатності подолати опір “природної свідомості”, стати “онтологічною свідомістю”, яка здатна оглянути весь свій попередній шлях, все пережито і зібрати себе у саморозумінні, де досвід, наука і свідомість збігаються в своїй істинності. В цьому контексті предикація як досвіду свідчить про те, що досвід не є способом пізнання, а висловом буття, яке походить з сущого як такого. Досвід є іменуванням буття сущого, без якого розуміння буття неможливе. У цей період Гайдегер визначає досвід в гегелівський спосіб, тобто не як спосіб пізнання, а як спосіб присутності, як спосіб буття свідомості. Досвід є способом присутності, в якому свідомість має себе за предмет. Цей предмет дано як такий, що присутній не повністю, а постійно в історичному поставанні. Тут присутність є буттям як таким, яке через явище виявляє себе в досвіді свідомості. Водночас, зазначене явище є явищем знання, де буття — фундаментальна властивість явища, а знання — презентуванням буття. Таким чином, досвід є істиною істинного свідомості, буттям сущого, в якому буття абсолютно репрезентує власну парусію.

Гайдегерові поняття досвіду набуло історичної визначеності, в якій досвід є поставанням, що викладає і продовжує себе у русі свідомості. Виражений в досвіді спосіб присутності знає також висловлення як слово буття, де звучить поклик буття. Завдяки цьому, феноменологія як наука досвіду свідомості,

тлумачиться як спосіб розшифрування голосу буття, в процесі якого виражається “розмова” онтичної та онтологічної свідомості, даної в самоявленні абсолютного суб’єкта і в русі буття досвіду свідомості. Як було показано, герменевтика Гадамера продовжила аналіз фундаментальних структур досвіду. Цей аналіз виходив з положення аналітики Dasein, згідно з яким розуміння має проєкційний характер як рух трансценденції. Герменевтика вийшла на факт збігу закинутості із проєктом, а розуміння — із тлумаченням. Звідси досвід інтерпретується в термінах традиції і проєктивності. В досвіді традиція, тобто визнання історичної скінченності Dasein, і проєктивність, тобто відкритість до майбутнього, позначають часову структуру досвіду, для якої вкоріненість в минуле є тим, що становить горизонт досвіду. Аналіз досвіду у Гадамера додав до герменевтичної топології опис того, яким чином ми можемо мислити горизонт досвіду в плинності і змінюваності світу. Концепція герменевтичного досвіду оприявнює відкритість досвіду як його фундаментальну налаштованість, завдяки чому стає можливою діяльність досвіду в усіх його регіонах і його здатність пов’язуватися з іншими топосами, зокрема свідомістю і мовою.

ВИСНОВКИ

В попередніх розділах даного дисертаційного дослідження було визначено основні характеристики розвитку, якого зазнало поняття досвіду в західній філософії XIX–XX століть під впливом думки Канта і Гегеля. Цю мету було досягнуто на основі аналізу ключових положень західних філософських систем XIX–XX століть. Здійснений аналіз ключових положень про досвід в західних філософських системах XIX–XX століть в систематичному вигляді представив цілісну концепцію еволюції поняття досвіду в західній філософії XIX–XX ст., яка узагальнює специфіку підходів до аналізу досвіду в філософських позиціях, що під впливом перетворень філософської думки у німецькому ідеалізмі постали у неокантіанстві, прагматизмі, аналітичній філософії, феноменології і герменевтиці та особливості впливу цих підходів на формуванням завдань сучасної епістемології, філософії мови та філософії науки. Зокрема, було встановлено, що результат історико-філософського дослідження знаходить підстави філософської концептуалізації досвіду в сукупності зв'язків епістемології, метафізики й онтології, тим самим переводячи увагу від теоретичного опрацювання предмету, який походить з досвіду, до рефлексії над предметом в рамках самого досвіду.

Задля досягнення мети та завдань дисертаційного дослідження було розроблено адекватну історико-філософську концепцію вивчення еволюції поняття досвіду, яка би відповідала вимогам проблемативізму до метатеорії досвіду і уникала недоліків проблемативістичного опису досвіду. Розгляд еволюції філософського поняття досвіду відбувався як історико-філософська топологія досвіду, заснована на метатеоретичному розташуванні описів досвіду у площині іманентності філософських змістів. Відтак, завдяки накладанню визначень досвіду в провідних напрямках західної філософії XIX–XX століть, було отримано загальні контури досвідного топосу з його границею, межами і регіонами. Специфіка методологічного підходу нашого дослідження полягала в застосуванні топологічного підходу для опису поняття досвіду, що дозволило

оглянути репрезентативні філософські позиції минулого, в яких досвід зазнавав часткового аналізу і, тим самим, еволюціонував як поняття.

В нашому дослідженні топологічний підхід було вперше застосовано до аналізу історії поняття досвіду. Розроблена історико-філософська концепція дозволила визначити рамки історії поняття досвіду в західній філософії XIX–XX століть. Запропонована концепція топологічного дослідження досвіду, яка враховує та узагальнює сучасні підходи до визначення напрямів еволюції змісту поняття і дозволяє визначити смислову структуру поняття як карту змісту із зазначенням векторів еволюції поняття, поняттєвої границі та меж окремих поняттєвих регіонів досвіду, допускає збереження поліваріантності історичних визначень цього поняття у єдності епістемологічного, онтологічного та метафізичного вимірів та заперечуючи їх поділ на центральні та другорядні. Відтак, завдяки накладанню визначень досвіду в провідних напрямках західної філософії XIX–XX століть, було отримано загальні контури досвідного топосу з його границею, межами і регіонами, а також з'ясовано рамки еволюції поняття досвіду як єдиного процесу.

З огляду на визначену методологію та зазначений стан розробки питання, наше дослідження визначило концептуальні рамки історії поняття досвіду в західній філософії XIX–XX століть. Для цього наше дослідження було засновано на розгляді особливостей тлумачення досвіду в філософії, естетиці та науці до постання трансцендентальної філософії Канта і абсолютної філософії Гегеля. У відповідному розділі ми узагальнили ті властивості, які історія поняття досвіду набула разом із виникненням трансцендентальної філософії. Одним з наслідків започаткування трансцендентальної філософії стало розкриття необхідності критики філософських понять та визначення критеріїв їх оцінки, що створило умову для здійснення історії понять. Тож попередні філософські положення про досвід виглядали тільки філологічно-логічною підготовкою до справжнього процесу самоусвідомлення досвіду. Як було визначено, справжня історія філософського поняття — це поступ змін у його значенні, значущості та узусі поняття, який ми вимірюємо принаймні у двох взаємопов'язаних вимірах: у

вимірі історичної семантики та у вимірі “самоусвідомлення поняття”. Історія філософських понять, яка б стосувалася обох вимірів, починається в епоху німецького трансценденталізму. Саме тут відбувся прорив до трансцендентального виміру, що відкрив філософії нові можливості розвитку методології, систематичної філософії, кшталтування нових понять, чи філософська критика старих понять. У таких умовах історія філософських понять почалася як процес, в якому історія філософії набула вагомих рис і оформилася як окрема філософська дисципліна, що втілює намагання філософського мислення утримувати власну увагу на собі не тільки як логічній чи теоретико-пізнавальній проблемі. Усвідомлення потреби аналізу історичного виміру мислення став підставою для розвитку філософії. Одним з напрямів цього історичного самоаналізу якраз і стала історія філософських понять. Таким чином у дисертаційному дослідженні було встановлено відмінності застосування поняття досвіду у позиціях західної філософії до перетворень, що постали у філософській думці під впливом німецького ідеалізму. Було показано, що до німецького ідеалізму поняття досвіду переважно застосовувалося як інструментальне поняття для розв’язання проблем метафізики, а також як обґрунтування власних позицій раціоналістами та емпіриками в Новий час. Натомість проблематизування досвіду в німецькому ідеалізмі створило умови, за яких досвід стає одним з основних понять західної філософії, що вимагало створення як теоретичних підстав для його концептуалізації, так і історико-філософської рефлексії.

Завдяки застосуванню відповідних дослідницьких підходів, у нашому дисертаційному дослідженні було з’ясовано загальні тенденції в еволюції поняття досвіду в західній філософії, закладених в німецькій класичній філософії, зокрема у філософських вченнях про досвід І. Канта і Г.В.Ф. Гегеля. Було доведено, що головними характеристиками цих тенденцій було встановлення Кантом зв’язку між питанням про адекватність філософської концептуалізації досвіду та визначенням умов можливості і значущості досвіду взагалі, чим той поклав початок розгляд досвіду у вимірі фактичності, та розгляд

досвіду у вимірі історичності, що запропонував Гегель, закладаючи можливість герменевтики досвіду. Кантова критична філософія створила епістемологічні засади для аналізу досвіду, в тому числі і як теорії про досвід, а з іншого боку, виявила фактичність досвіду. Епістемологічна метатеорія досвіду була сфокусована на пізнавальній проблематиці досвіду, що було і силою, і слабкістю цього підходу. Завдяки епістемологічному осягненню досвіду, щастило приникнути в найглибші шари регіону наукового досвіду, проблематизувати межі значущості знання, виявити методологічну сумнівність апеляцій до самоочевидності речі і складність перцептивного досвіду, укласти оновлений категоріальний апарат для виявлення категоріальної будови предметності досвіду тощо. Однак епістемологічний досвід обмежував можливість філософії осягнути історичний вимір досвіду, його включеність в перебіг людського життя й існування людства. Як сильні сторони, так і обмеження епістемологічного підходу до досвіду уклали таке первинне напруження, що дала імпульс для всієї подальшої історії поняття досвіду в західній філософії. Натомість Гегелева філософія створила можливості для аналізу досвіду в термінах самоусвідомлення поняття. Феноменологія Гегеля засвідчила наявність того, що переживання досвіду залежить від тлумачення, фундованого в історичній ситуації духу. Часовість та історичність самоусвідомлення досвіду в своєму понятті стали засадами, на яких відбулася подальша еволюція поняття досвіду в пізніших філософських системах Заходу. Разом метатеоретичні засади кантівської та гегелівської філософії стали рамками, в межах яких було висунуто вимогу осягнення досвіду в єдності його епістемологічного, метафізичного та онтологічного виміру, а також у взаємозв'язку аспектів його фактичності та історичності. Таким чином, було доведено, що епістемологічний та герменевтичний підходи визначили напрямки еволюції поняття досвіду в західній філософії XIX–XX ст.

Спираючись на визначені рамки еволюції поняття досвіду, було проаналізовано основні концептуальні положення дескрипції досвіду, розроблені в провідних напрямках західної філософської думки XIX–XX століть, зокрема в

неокантіанстві, прагматизмі, аналітичній філософії мови, феноменології і герменевтиці. Маючи солідний передісторичний фундамент та розпочавши з взаємодоповнювальної суперечності трансцендентального критицизму Канта і абсолютної філософії Гегеля, історія поняття досвіду відбувалася в різних філософських течіях Заходу у формі поступу творення метатеоретичних і теоретичних побудов, змісти яких поступово приводили до подолання одновимірних описів досвіду, заснованих на перевазі епістемологічного традиційного бачення досвіду. В дисертації доведено, що основними характеристиками еволюції теоретичних підходів до аналізу досвідної проблематики в зазначених філософських позиціях слід віднести тлумачення змісту досвіду в межах рамок, заданих взаємодоповнюваністю та суперечливістю фактичного й історичного; осмислення досвіду одночасно в термінах теорії та метатеорії; важливість поняття досвіду та пов'язаної з ним проблематики для забезпечення інтегративності філософського процесу попри значні методологічні розбіжності основних філософських течій Заходу в XIX-XX ст. Важливо зазначити, що обрані філософські позиції не вичерпують всього філософського процесу XIX-XX століть, проте, вони репрезентують найвиразніші спроби західної філософії описати зміст досвіду відповідно до тих методологічних принципів та фундаментальних положень, які визначали особливості кожного з філософських спрямувань.

Було визначено, що неокантіанський аналіз досвіду описував досвід переважно в термінах епістемології, зосереджуючи свою увагу на проблемі визначення границі і меж топосу досвіду. Проблема стосувалася двох окремих аспектів. По-перше, філософія неокантіанців постійно зустрічалася з проблемою розрізнення досвіду і розуму. З одного боку, продуктивна спроможність спонтанності досвіду була необхідним аргументом для неокантіанців на підтримку їхньої тези про автономію розуму, а з іншого боку, з поняттям досвіду було асоційовано проблему значущості рецептивності. Епістемологічний підхід, відповідно до якого неокантіанська філософія аналізувала досвід, обумовив цей аналіз фокусуванням уваги на судженні як моделі простого акту досвіду.

Наслідком цього підходу якраз і була проблема із визначенням границі між топосами розуму і досвіду. Другою основною проблемою, яку виявило неокантіанство в аналізі досвіду, була наявність в ньому кількох регіональних первнів. Перші описи топосу досвіду мали характер пошуку єдиного первня, який був би фундаментальним для всіх інших регіонів досвіду. В ієрархічних описах марбуржців фундаментальним досвідом було визначено природничо-науковий. Однак уже в баденському неокантіанстві стало очевидно, що опис, заснований на унітарній ієрархії має надто багато недоліків. Тож у Рикерта досвід здобуває опису як такий, що має первинний поділ на природничо-науковий та культурний (духовний) регіони. Однак ідеал єдності свідомості, в межах якої розглядалася проблематика досвіду, привів баденців до того, що вони встановили ціннісний фундамент як умову можливості єдиної архітекtonіки духу і всіх його здатностей. Своєю чергою, ціннісний фундаменталізм приводив до радикального теоретико-пізнавального розриву мислення і буття. В складному процесі внутрішньої переоцінки некантіанство, зокрема в філософії символічних форм Касирера, приходять до висновку про плюральність фундаментальних регіонів досвіду, тобто про наявність рівнозначних регіонів наукового досвіду, суспільного досвіду, культурного досвіду, повсякденного досвіду й інших.

Було встановлено основні риси концептуалізації досвіду в прагматичній філософії. Прагматична філософія становила собою спробу усвідомити досвід як такий, що фундований у своєму власному регіоні зі своїми, окремими від інтелекту, функціями та так характеристиками. Однією з найважливіших характеристик границі досвіду прагматики визначили взаємодію топосу досвіду з іншими топосами, зокрема інтелектом та мовою. Прагматична філософія концептуалізує досвід в цілності, забезпеченій налаштованістю на результат, фокусуванням уваги на досліді-перевірці як фундаментальній формі досвіду та описом структур досвіду в термінах знакових відношень. Разом з тим, прагматична топологія досвіду обґрунтовувала скепсис щодо можливості послідовного опису досвіду засобами мови, засобами знакових систем. В скепсисі і сумнівах з приводу наявних знакових систем, прагматизм знаходить

засади для створення особливої філософської “мови”, яка могла б бути інструментом досвіду досвіду. Проектами створення такого інструментарію були семіотична граматики Пірса, інструменталізм Д’юї, антидогматизм Квайна та антиепістемологічне словникотворення Рорті. Також було визначено, що наскрізною темою прагматичної топології досвіду була структура його відкритості. Ця відкритість тлумачилася як зорієнтована на майбутній результат допитливості досвіду, закарбована в концепції досвіду-запиту. Досвід-запит був тією концепцією, з якою прагматизм намагався подолати епістемологічні обмеження філософської концептуалізації досвіду і здобути можливість мислити досвід в його цілісності. Активна часово-облаштована природа досвіду-запиту стала фундаментом для визначення єдності регіонів досвіду, які раніше розглядалися як окремі регіони індивідуального досвіду, суспільного досвіду та органічного досвіду. Завдяки філософії прагматизму, топос досвіду чи не вперше здобув цілісний нарис своїх границь та сусідніх топосних площин.

В результаті нашого дослідження було запропоновано новий погляд на роль і значущість проблеми досвіду в аналітичній філософії мови. Аналітична філософія мови визначила границю топосу досвіду в тій ділянці, де ця границя пролягає між досвідом і мовою. Було з’ясовано, що досвід і мова є необхідними умовами одне одного. В цій філософській традиції референційна теорія значення була патерном, в якому аналіз мови намагався описати взаємодію мови і досвіду. Значущий мовний вираз, який вважався фундаментальним виміром мови, з необхідністю мав посилатися на досвідну сферу, на певний засвідчений стан справ. Однак відкриття двох визначальних регіонів мовного топосу — констативу і перформативу — дозволило аналітичній філософії привести власну топологічну діяльність до такого стану, що уможливило виявлення відмінності топосів мови і досвіду та необхідності їхньої взаємодії. На додаток, аналітика мови розкрила статус граматики як такої, що є горизонтом топосу мови, а отже, що неминуче посилається на горизонт досвіду як співграничного топосу. Тим самим, разом із прагматизмом, аналітична філософія мови запропонувала

філософії нові підходи до опису досвіду поза розрізненням епістемологічного та метафізичного підходів.

В останньому розділі дисертаційного дослідження було доведено, що, намагаючись осягнути тлумачну природу досвіду, його часову структуру, його влаштованість у життєвий світ, герменевтична й феноменологічна топологія досвіду змогла збалансувати описи досвіду в його фактичності та історичності, а також розрізненні первинних і похідних регіонів досвіду. Множинність описів, спрямованих на суб'єктивні, інтерсуб'єктивні, психофізичні та буттєві виміри досвіду, засвідчують наявність великого поля недослідженого в топосі досвіду. Попри множинність підходів, герменевтика і феноменологія встановлюють відкритість як фундаментальну структуру досвіду. У герменевтиці досвід розкрито як досвід розуміння, в якому поступово долаються рамки логоцентризму і філософії свідомості. У феноменології досвід здобуває концептуалізації як досвід відкритості, тим самим долаючи суб'єктивізм філософських настанов XIX–XX століть. Завдяки поєднанню цих здобутків, в межах західної філософії постала можливість парадигматично нового аналізу досвіду з урахуванням єдності його фактичних та історичних визначень, а також епістемологічного, метафізичного та онтологічного вимірів. У поєднанні цих настанов та настанов інших філософських спрямувань Заходу, філософія здобула можливість забезпечити інтегративність теоретичної діяльності її окремих напрямів, а також безпосередньо сформулювати завдання сучасної епістемології, філософії мови та філософії науки

У нашому дисертаційному дослідженні було узагальнено та запропоновано визначення границь, меж і змістовних регіонів поняття досвіду, що становить для філософії можливість подальшого вивчення досвідної проблематики та перевірки власної спроможності аналізувати досвід завдяки співставленню положень теорій і метатеорій досвіду, розроблених у філософських напрямках Заходу в XIX–XX століттях. З урахуванням цілісності метафізичної, онтологічної та епістемологічної проблематики досвіду, поняття досвіду, як ми бачили, набуло універсального значення. Сучасне історико-філософське дослідження має

рахуватись із можливими засобами концептуалізації досвіду, що враховують примат практичного начала, вагомість прагматичного виміру, підвищену увагу до комунікативної дії та втрату свого значення логоцентричним суб'єктом досвіду.

Таким чином, дане дисертаційне дослідження виконало поставлену мету і завдання. Наукова новизна результатів цього історико-філософського дослідження, його теоретичні положення і виклад фактичного матеріалу мають значення для визначення чи корекції завдань досліджень в сфері епістемології, логіки, теорії наукового дослідження та аналізу мовних актів. Крім того, результати цього дисертаційного дослідження мають значення для вивчення і викладу історії філософії і науки в XIX і XX століттях поза одномірним лінійним описом розвитку ідеї. Визначення суперечностей у теоріях досвіду, що були сформульовані в межах різних філософських позицій XIX–XX ст., дозволили розкрити перебіг еволюції змістів поняття досвіду. В накладанні історично-обмежених і заперечених іншими позиціями визначень досвіду історія філософського поняття досвіду експлікувала горизонти цього поняття, тим самим засвоївши уявлення про конечність досвіду, його багатовимірність, і необхідність його осмислення в термінах історичності та фактичності.

З урахуванням цілісності метафізичної, онтологічної та епістемологічної проблематики досвіду, приматом практичного начала, вагомістю прагматичного виміру, підвищеною увагою до комунікативної дії та втратою свого значення логоцентричним суб'єктом досвіду, поняття досвіду набуло універсального значення. Сучасна філософська переоцінка досвіду є реакцією на обмеженість філософського поняття досвіду, визначеного історичним та фактичним вимірами досвіду, характерних для західних філософських концепцій XIX–XX ст. Знайдена єдність історичної та фактичної визначеності досвіду становить підстави для подальшого прояснення смислової структури комунікативного, контрфактичного та мовленнєвого досвіду в сучасних філософських дослідженнях.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖРЕЛ

1. *Адорно Т.* Негативная диалектика. — М.: Научный мир, 2003. — 347 с.
2. *Адорно Т.* Теорія естетики. — К.: Основи, 2002. — 518 с.
3. *Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1. — С. 63-368.
4. *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 1984. — Т. 4. — С. 53-293.
5. *Аристотель.* Проптерик. О чувственном восприятии. О памяти. — СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2004. — 183 с.
6. *Аристотель.* Топика // Аристотель. Сочинения в 4 томах.— М.: Мысль, 1978. — Т.2. — С. 349-532.
7. *Асмус В.Ф.* Диалектика Канта. — М: Наука, 1966. — 552 с.
8. *Асмус В.Ф.* Очерки истории диалектики в новой философии. — М., Л.: Изд-во полит. литературы, 1930. — 660 с.
9. *Асмус В.Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. — М.: Мысль, 1963. — 266 с.
10. *Батай Ж.* Внутренний опыт. — СПб.: Аxiома / Мифрил, 1997. — 334 с.
11. *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. — М.: Наука, 1989. — 302 с.
12. *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение: Проблемы и люди. — М.: Изд-во РГГУ, 1995. — 446 с.
13. *Бек У.* Что такое глобализация. — М.: Прогресс-Традиция, 2001. — 304 с.
14. *Беньямин В.* О понимании истории // Беньямин В. Озарения. — М.: Мартис, 2000. — С. 228-236.
15. *Беньямин В.* Опыт и скудость // Беньямин В. Озарения. — М.: Мартис, 2000. — С. 263-267.

16. *Беньямін В.* Мистецький твір в добу своєї технічної відтворюваності // *Беньямін В. Вибране.* — Львів: Літопис, 2002. — С. 53-81.
17. *Беньямін В.* Походження німецької трагедії // *Беньямін В. Вибране.* — Львів: Літопис, 2002. — С. 98-128.
18. *Бергер П.Л.* Введение: культурная динамика глобализации // *Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире.* — М.: Аспект Пресс, 2004. — 379 с.
19. *Богачов А.Л.* Філософська герменевтика. — К.: Курс, 2006. — 406 с.
20. *Богданов А.А.* Вера и наука // *Вопросы философии.* — М., 1991. — № 5. — С. 39-88.
21. *Богданов А.А.* Тектология. Всеобщая организационная наука. — М.: Наука, 1989. — 2 т.
22. *Богомоллов А.С.* Немецкая буржуазная философия после 1865 года. — М.: Наука, 1969. — 346 с.
23. *Булатов М.А.* Ленинский анализ немецкой классической философии. — К.: Наукова думка, 1974. — 270 с.
24. *Булатов М.А.* Немецкая классическая философия. Часть 1. Кант. Фихте. Шеллинг. — К.: Стилос, 2003. — 322 с.
25. *Булатов М.О.* Поняття діяльності в класичній німецькій філософії // *Філософська думка.* — К., 1972. — № 2. — С. 78-88.
26. *Булатов М.О.* Проблема досвіду: історико-філософські стадії її еволюції [Електронний документ]. (http://philosophy.ua/ua/lib/regular/phas/?doc:int=32#_Тoc127466191). Перевірено: 26.11.2006.
27. *Булатов М.О.* Розвиток знань про природу та суспільство і становлення діалектики // *Філософська думка.* — К., 1972. — № 1. — С. 63-71.
28. *Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. — СПб.: Шиповникъ, 1904 — 1906. — 2 т.
29. *Быстрицкий Е. К.* Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. — К., 1991. — 200 с.

30. *Быстрицкий Е.К.* Научное познание и проблема понимания. — К., 1986. — 136 с.
31. *Быстрицкий Е.К.* Практическое знание в мире человека // *Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания.* — М.: Политиздат, 1990. — С. 210-238.
32. *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. — М.: Мысль, 1977. — 2 т.
33. *Вальденфельс Б.* Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мерло-Понти // *Мерло-Понти М. Видимое и невидимое.* — Минск: Логвинов, 2006. — С. 381-399.
34. *Вальденфельс Б.* Феноменология опыта Эдмунда Гуссерля // *Вандельфельс Б. Мотив чужого.* — Минск: Пропилеи, 1999. — С. 141-162.
35. *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. — Пг., 1917. — 228 с.
36. *Введенский А.И.* Опыт построения теории материи на принципах критической философии. — СПб., 1888. — 187 с.
37. *Введенский А.И.* Судьбы философии в России // *А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет: Очерки истории русской философии.* — Свердловск: Палео, 1991. — С. 3-89.
38. *Вдовина И.С.* М.Мерло-Понти: от превичного восприятия - к миру культуры // *Мерло-Понти М. Феноменология восприятия.* — СПб.: Ювента-Наука, 1999. — С. 582-596.
39. *Виндельбанд В.* История философии. — К.: Ника-Центр, 1997. — 554 с.
40. *Виндельбанд В.* От Канта к Ницше. — М.: Канон-пресс, 1998. — 496 с.
41. *Виндельбанд В.* Философия Канта. — СПб.: Тип. И.Н.Скорородова, 1895. — 254 с.
42. *Витгенштейн Л.* Голубая книга. — М.: ДИК, 1999. — 128 с.
43. *Вольский А.Л.* Фридрих Шлейермахер и его герменевтика // *Шлейермахер Ф. Герменевтика.* — СПб.: Европейский Дом, 2004. — С. 5-40.

44. *Вольф Ж.-К.* Прагматизм с методом или без такового? // Логос. — СПб., 1997. — № 8. — С. 101-112.
45. *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 528 с.
46. *Гайденко П.П.* Принцип всеобщего опосредования в неокантианстве марбургской школы неокантианства // Кант и кантианцы. — М.: Наука, 1978. — С. 210-253.
47. *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. — М.: Наука, 1980. — 467 с.
48. *Гафаров Х.С.* Герменевтическая интерпретация философского текста // Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и новации. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. — С. 24-32.
49. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. — СПб.: Наука, 2001. — 3 т.
50. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. — СПб.: Наука, 2002. — 800 с.
51. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1992. — 448 с.
52. *Генрих Д.* Свідоме життя. — К.: Курс, 2006. — 188 с.
53. *Гессен С.И.* Избранные сочинения. — М.: Наука, 1998. — 816 с.
54. *Гоббс Т.* Сочинения в двух томах. — М.: Мысль, 1989-91. — 2 т.
55. *Гогоцкий С.С.* Критический взгляд на философию Канта. — К., 1847. — 187 с.
56. *Гогоцкий С.С.* Обзорение системы философии Гегеля. — К., 1860. — 206 с.
57. *Горський В.С.* Структура простору історико-філософського дослідження // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. — Київ, 2005. — Том 37. — С. 3-8.
58. *Горський В.С. та ін.* Історія української філософії. — К.: Либідь, 2004. — 456 с.

59. *Горський В.С.* Філософія в українській культурі. — К.: ВІПОЛ, 2001. — 346 с.
60. *Гурвич А.* Неэгологическая концепция сознания // Логос. — М.: Гносис, 2003. — №2 (37). — С. 122-134.
61. *Гусев В.І.* Західна філософія Нового часу XVII-XVIII ст.: Підруч. — К.: Либідь, 2000. — 368 с.
62. *Гусев В.І.* Історія західноєвропейської філософії XV-XVII ст.: Курс лекцій. — К.: Либідь, 1994. — 252 с.
63. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — М.: ДИК, 1999. — 336 с.
64. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб.: Владимир Даль, 2004. — 400 с.
65. *Гуссерль Э.* Логические исследования // Собрание сочинение. — М.: ДИК, 2001. — Т. III (I). — 472 с.
66. *Д'юї Дж.* Демократія і освіта. — Л.: Літопис, 2003. — 294 с.
67. *Д'юї Дж.* Досвід і освіта. — Л.: Кальварія, 2003. — 94 с.
68. *Даміт М.* Логічні основи метафізики. — К.: IRIS, 2001. — 360 с.
69. *Делез Ж.* Критическая философия Канта. — М.: Per Se, 2000. — 351 с.
70. *Делез Ж.* Логика смысла. — М.: Академия, 1995. — 254 с.
71. *Делез Ж.* Различие и повторение. — СПб.: Петрополис, 1998. — 384с.
72. *Делез Ж.* Складка. Лейбниц и бароко. — М.: Лотос, 1998. — 264 с.
73. *Делез Ж.* Фуко. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. — 198 с.
74. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? — М.: Алетейя, 1998. — 284 с.
75. *Деннетт Д.* Условия присутствия личности // Логос. — М.: Гносис, 2003. — № 2(37). — С. 135-153.
76. *Джеймс У.* Воля к вере. — М.: Республика, 1997. — 431 с.

77. *Джохадзе И.* Неопрагматизм Ричарда Рорти и аналитическая философия // Логос. — СПб., 1999. — № 6. — 94-18.
78. *Дильтей В.* Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в шести томах.— М.: ДИК, 2000. — Т.1. — С. 271-709.
79. *Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в шести томах.— М.: Три Квадрата, 2004. — Т.3. — С. 11-406.
80. *Дьюи Дж.* Реконструкция в философии. — М.: Логос, 2001. — 168 с.
81. *Ермоленко А. Н.* Этика ответственности и социальное бытие человека. — К.: Наукова думка, 1994. — 199 с.
82. *Єрмоленко А. М.* Комуникативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999. — 488с.
83. *Зеньковский В.В.* История русской философии. — Харьков: Фолио, 2001. — 896 с.
84. *Иванов В.П.* Человеческая деятельность — познание — искусство. — К.: Наукова думка, 1977. — 248 с.
85. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. Очерки теории истории. — М.: Политиздат, 1974. — 271 с.
86. *Ильин И.А.* Собрание сочинений в 2х томах. — М.: Русская книга, 2001-2003. — 2 т.
87. *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. — Москва: ДИК, 1999. — 224 с.
88. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно–гражданском плане // Собрание сочинений в восьми томах. — М.: Чоро, 1994.— Т.8. — С. 12-28.
89. *Кант И.* К вечному миру // Собрание сочинений в восьми томах. — М.: Чоро, 1994.— Т. 7. — С. 5-56.
90. *Кант И.* Критика способности суждения // Собрание сочинений в восьми томах. — М.: Чоро, 1994. — Т.5. — С. 5-319.
91. *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Собрание сочинений в восьми томах. — СПб.: Чоро, 1994. — Т. 4. — С. 153-246.

92. *Кант И.* Психология (приложение, из лекций по метафизике, 1779) // Из рукописного наследия. — М.: Прогресс- Традиция, 2000. — С. 136-162.
93. *Кант И.* Что означает ориентироваться в мышлении? // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах.— М.: Чоро, 1994.— Т.8. — С. 80-89.
94. *Карцев И.* Введение в постмодернизм. — М.: Огни ТД, 2005. — 232 с.
95. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. — СПб.: Университетская книга, 1997. — 448 с.
96. *Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 104-162.
97. *Кассирер Э.* Познание и действительность. — СПб.: Шиповникъ, 1912. — 456 с.
98. *Кассирер Э.* Философия Просвещения. — М.: Росспэн, 2004. — 400 с.
99. *Кебуладзе В.* “Структури життєсвіту” на перетині трансцендентальної феноменології та феноменологічної соціології // Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту. — К.: УЦДК, 2004. — С. 540-549.
100. *Киссель М.А.* Гегель и Гуссерль // Логос. — СПб., 1991. — № 1. — С. 34-36.
101. *Кобець Р.* Методична амбівалентність гайдеггерівської феноменології // Феноменологія і філософський метод. — К.: Тандем, 1999. — С. 111-119.
102. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. — М.: Наука, 2003. — 792 с.
103. *Копнин П.В.* Гипотеза и познание действительности. — К.: Наукова думка, 1962. — 245 с.
104. *Копнин П.В.* Гносеологические и логические основы науки. — М.: Мысль, 1974. — 568 с.
105. *Копнин П.В.* Диалектика как логика и теория познания. — М.: Наука, 1973. — 324 с.
106. *Кошарний С.О.* Феноменологічна концепція філософії Е. Гусерля: критичний аналіз. — К.: УЦДК, 2005. — 372 с.

107. *Крымский С.Б.* Научное знание и принципы его трансформации. — К.: Наукова думка, 1974. — 208 с.
108. *Култаева М.Д.* Категория “Bildung” в немецкой философской традиции, или размышления о смысле и предназначении образования // Постметодика, 1999. — № 1. — С. 3-32.
109. *Кушаков Ю.В.* Нариси з історії німецької філософії нового часу. Навчальний посібник. — К.: Центр навчальної літератури, 2006. — 572 с.
110. *Лапшин И.И.* Философия изобретения и изобретение в философии. — М.: Республика, 1999. — 399 с.
111. *Лейбниц Г.В.* Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 1982. — 4 т.
112. *Лекторский В.А.* Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. — М.: Наука, 1965. — 256 с.
113. *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. — М.: Эдиториал УРСС, 2000. — 560 с.
114. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. — М.: Политиздат, 1973. — Т. 18. — С. 9-384.
115. *Ленин В.И.* Философские тетради // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. — М.: Политиздат, 1969. — Т. 29.
116. *Линьков Е.С.* Становление логической философии // Г.В.Ф.Гегель Наука логики. — СПб.: Наука, 2002. — С. 5-16.
117. *Лой А.Н.* Сознание как предмет теории познания. — К.: Наукова думка, 1988. — 248 с.
118. *Локк Дж.* Розвідка про людське розуміння. — Харків: Акта, 2002. — 4 т.
119. *Лосев А.Ф.* Аристотель и поздняя классика // История античной эстетики. — М.: "Искусство", 1975. — том IV . — 424 с.
120. *Лосский Н.О.* История русской философии. — М.: Советский писатель, 1991. — 480 с.
121. *Лук'янець В.С.* та ін. Сучасний науковий дискурс: оновлення методологічної культури. — К.: Центр практичної філософії, 2000. — 304 с.

122. *Лях В.В., Йосипенко О. М., Куплін В. М. та ін.* Світоглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії. — К.: Укр. Центр духов. культури, 2001. — 293 с.
123. *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. — М., Школа, 1997. — 364 с.
124. *Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации. — М.: Аграф, 1997. — 244 с.
125. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. — Москва: Культура, 1993 . — 256 с.
126. *Мамардашвили М.К.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). — М.: Ad Marginem: 1995. — 547 с.
127. *Между метафизикой и опытом.* — СПб.: Санкт-Петербургское Философское Общество, 2001. — 248 с.
128. *Мельвиль Ю.К.* Пути буржуазной философии XX века. — М.: Мысль, 1983. — 247 с.
129. *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. — Минск: Логвинов, 2006. — 400 с.
130. *Мерло-Понти М.* Рабочие записи // Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. — Минск: Логвинов, 2006. — С. 241-356.
131. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. — СПб.: Ювента-Наука, 1999. — 606 с.
132. *Минаков М.А.* Опыт непонимания в ситуации глобальности [Электронный документ] // Phenomen.Ru: сетевой философский журнал. — (<http://phenomen.ru/public/journal.php?article=32>). Перевірено: 09.04.2006.
133. *Мінаков М.А.* Гайдегерові поняття досвіду: між природною свідомістю та абсолютним знанням // Практична філософія. — К., 2006. — № 2. — С. 193-204.

134. *Мінаков М.А.* Герменевтичний досвід і його роль в аналізі культури // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць. — Київ, 2004. — № 45. — С. 182-195.
135. *Мінаков М.А.* Горизонт належного і проблема досвіду в Баденському неокантіанстві // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць. — Київ, 2006. — № 56. — С. 3-14.
136. *Мінаков М.А.* Досвід і проблема прогнозувального розуму // Наукові записки НаУКМА (серія “історія філософії”). — Київ: КМ “Академія”, 2004. — № 25. — 47-52 с.
137. *Мінаков М.А.* Досвід та місія філософії: теорія міметичного досвіду Вальтера Беньяміна Магістеріум: історико-філософські студії. Додаток до часопису “Наукові записки НаУКМА”. — Київ, 2006. — № 23. — С. 18-24.
138. *Мінаков М.А.* Досвід та походження пізнання // Практична філософія. — Київ, 2005. — № 2. — С. 212-219.
139. *Мінаков М.А.* Засади метатеорії досвіду // Філософська думка. — К., 2006. — № 6. — С. 3-10.
140. *Мінаков М.А.* Історія поняття досвіду. — К.: Парапан, 2007. — 385 с.
141. *Мінаков М.А.* Концепція неподільного досвіду Джона Д’юї та її імплікації в прагматичній філософії // Практична філософія. — Київ, 2006. — № 3. — С. 236-245.
142. *Мінаков М.А.* Логіка досвіду: проект Рудольфа Карнапа логічної побудови світу // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць. — Київ, 2004. — № 46. — С. 3-15.
143. *Мінаков М.А.* Питання досвіду в філософії Ч.С. Пірса // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць. — Київ, 2006. — № 55. — С. 16-30.
144. *Мінаков М.А.* Питання про досвід у формулюванні феноменологічної герменевтики: відповідь з позицій трансцендентальної філософії // Практична філософія. — Київ, 2004. — № 1. — 167-176 с.

145. *Мінаков М.А.* Підстави аналізу досвіду у феноменології М. Гайдегера: між критичною та абсолютною філософією // Практична філософія. — Київ, 2006. — № 1. — С. 140-149.

146. *Мінаков М.А.* Поняття досвіду і герменевтика В. Дільтея // Практична філософія. — Київ, 2005. — № 4. — С. 206-214.

147. *Мінаков М.А.* Поняття прафеноменів та культурного досвіду у філософії Е. Кассіра // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць. — Київ, 2006. — № 54. — С. 111-122.

148. *Мінаков М.А.* Проблема досвіду в філософії Гегеля // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць. — Київ, 2006. — № 53. — С. 3-18.

149. *Мінаков М.А.* Проблема досвіду в філософії Канта // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць. — Київ, 2006. — № 52. — С. 40-52.

150. *Мінаков М.А.* Рамки історії поняття досвіду: взаємодоповнюваність концепцій досвіду І. Канта та Г.В.Ф. Гегеля // Наукові записки НаУКМА (серія “філософія та релігієзнавство”). — Київ, 2006. — № 50. — С. 22-28.

151. *Мінаков М.А.* Складний горизонт досвіду і життєсвіт // Наукові записки НаУКМА (серія “філософія та релігієзнавство”). — Київ, 2005. — № 37. — С. 29-34.

152. *Мінаков М.А.* Смысл і референція: імплікації теорії досвіду в аналітичній філософії мови // Sententiae. — Вінниця, 2005. — № 12. — С. 81-92.

153. *Мінаков М.А.* Теорія досвіду Г. Когена в контексті виникнення неокантіанського руху // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць. — Київ, 2004. — №41. — 3-15 с.

154. *Мінаков М.А.* Теорія пізнання і аналітична філософія // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць. — Київ, 2004. — №44. — С. 60-70.

155. *Нарский И.С.* Готфрид Лейбниц. — М.: Мысль, 1972. — 240 с.

156. *Нарский И.С.* Западноевропейская философия. — М.: Политиздат, 1973. — 256 с.
157. *Нарский И.С.* Очерки по истории позитивизма. — М.: Наука, 1960. 360 с.
158. *Немилов А.Н.* Немецкие гуманисты XV века. — Ленинград: Изд-во Ленинградского университета, 1979. — 166 с.
159. *Ницше Ф.* Сочинения в двух томах. — М.: Мысль, 1990. — 2 т.
160. *Огородник И.В.* Философские взгляды Ламетри. — К.: Наукова думка, 1979. — 103 с.
161. *Ойзерман Т.И.* Главные философские направления. — М.: Наука, 1971. — 366 с.
162. *Ойзерман Т.И.* Философия как история философии. — СПб.: Алетейя, 1999. — 448 с.
163. *Остин Дж.* Значение слова // Избранное. — Идея-Пресс, 1999. — С. 308-326.
164. *Остин Дж.* Как совершать действия при помощи слов // Избранное. — Идея-Пресс, 1999. — С. 13-138.
165. *Остин Дж.* Смысл и сенсibiliи // Избранное. — Идея-Пресс, 1999. — С. 139-248.
166. *Парахонский Б.А.* Язык культуры и генезис знания. — К.: Наукова думка, 1988. — 210 с.
167. *Пирс Ч.С.* Избранные произведения. — М.: Логос, 2000. — 448 с.
168. *Платон.* Менон // Собрание сочинений в четырех томах. — М.: Мысль, 1990. — Т.1. — С. 575-612.
169. *Платон.* Теэтет // Собрание сочинений в четырех томах. — М.: Мысль, 1993. — Т.2. — С. 192-275.
170. *Платон.* Тимей // Собрание сочинений в четырех томах. — М.: Мысль, 1994. — Т.3. — С. 421-500.
171. *Плеханов Г.В.* Сочинения. — М., Л.: Политиздат, 1923-1927. — 24 т.

172. *Плотников Н.С.* Абсолютный дух и другое начало. Гегель и Хайдеггер // Вопросы философии. — М., 1994. — № 12. — С. 178-184.
173. *Плотников Н.С.* Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Собрание сочинений в шести томах. — М.: ДИК, 2000. — Т.1. — С. 15-270.
174. *Попович М.В.* Понимание как логико-гносеологическая проблема. — М.: Наука, 1989. — 346 с.
175. *Попович М.В.* Поняття "дискурс" у метафоричному та логіко-лінгвістичному розумінні // Філософська думка. — К., 2003. — № 1. — С. 27-36.
176. *Попович М.В.* Філософія дискурсу і теорія культурних стратегій // Collegium. — К., 2004. — № 14. — С. 8-16.
177. *Поппер К.* Логика научного исследования. — М.: Республика, 2004. — 447 с.
178. *Причепий Е.М.* Проблема феномена в кантовской и современной буржуазной философии // Критические очерки по философии Канта. — Киев: Наукова думка, 1975. — С. 270-287.
179. *Пролеев С.* Античный мир. — М.: Академ-Пресс, 2000. — 472 с.
180. *Пушкин В.Г.* Философия Гегеля: абсолютное в человеке. — СПб.: Лань, 2000. — 446 с.
181. *Рассел Б.* Вступ // Витгенштайн Л. Логико-философський трактат. — К.: Основи, 1995. — С. 8-21.
182. *Рассел Б.* Знание-знакомство и знание по описанию // Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. — М.: Республика, 2000. — С. 444-458.
183. *Рассел Б.* Искусство мыслить. — М.: ДИК, 1999. — 240 с.
184. *Рассел Б.* Исследование значения и истины. — М.: ДИК, 1999. — 400 с.
185. *Рассел Б.* Философия логического атомизма. — Томск: Водолей, 1999. — 192 с.

186. *Рикер П.* Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. — Томск: Сибирь, 1998. — С. 163-201.
187. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. — СПб.: Наука, 1997. — 532 с.
188. *Риккерт Г.* Предмет познания // Риккерт Г. Философия жизни. — Киев: Ника-Центр, 1998. — С. 15-166.
189. *Рікер П.* Історія і істина. — К.: КМ Академія, 2001. — 394 с.
190. *Рижко В.А.* Наукові концепції: соціальні, гносеологічні і практичні аспекти. — К.: Наукова думка, 1985. — 220 с.
191. *Рыбас А.Е.* Ричард Рорти о проблеме взаимодействия наук о природе и о культуре в философском познании // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. — С. 111-115.
192. *Рюс Ж.* Поступ сучасних ідей. — К.: Основи, 1998. — 669 с.
193. *Савельева М.Ю.* Введение в метатеорию сознания. — К.: Парапан, 2002. — 334 с.
194. *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо. — К.: Основи, 2001. — 854 с.
195. *Сартр Ж.-П.* Трансцендентность Эго. набросок феноменологического описания // Логос. — М., 2003. — №2 (37). — С. 86-121.
196. *Сватко Ю.І.* Предмет філософії як інструмент аналіз історико-філософської доби // Наукові записки НАУКМА: філософія та релігієзнавство. — К., 2005. — Том 37. — С. 9-14.
197. *Сергеев К.А., Слинин Я.А.* "Феноменология духа" Гегеля как наука об опыте сознания // Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1992. — С. V-XLVII.
198. *Серл Дж. Р.* Введение // Философия языка. — М.: УРСС, 2004. — С. 6-22.
199. *Сёрл Дж. Р.* Что такое речевой акт? // Философия языка. — М.: Едиториал УРСС, 2004. — С. 56-74.

200. *Сёрль Дж. Р.* Рациональность в действии. — М.: Прогресс-Традиция, 2004. — 336 с.
201. *Спиноза Б.* Об усовершенствовании разума. — Харьков: Фолио, 1998. — 864 с.
202. *Степун Ф.А.* Сочинения. — М.: Росспэн, 2000. — 1000 с.
203. *Сухачев В.Ю.* Опыт сознания и действительность Другого // Вестник Санкт-Петербургского Университета (Серия 6). — СПб., 1998. — Выпуск 3 (N 20). — С. 14-18.
204. *Тарський А.* Поняття істини в формалізованих мовах. — К.: Стилос, 1998. — 154 с.
205. *Татаркевич В.* Історія шести понять. — Київ: Юніверс, 2001. — 368 с.
206. *Тихолаз А.* Геракліт. — К.: Абрис, 1995. — 160 с.
207. *Феноменология и социальные науки.* — М.: Поло, 2004. — 234 с.
208. *Фишер К.* Декарт. Его жизнь, сочинения и учение. — СПб.: Мифрил, 1994. — 527 с.
209. *Фишер К.* История новой философии. Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. Книга первая и вторая. — Москва, Ленинград: Соцэкгиз, 1933. — 611 с.
210. *Фишер К.* Фихте, его жизнь, сочинения и учения. — СПб.: Изд.Д.Е. Жуковского, 1909. — 733 с.
211. *Флек Л.* Возникновение и развитие научного факта. — М.: Идея-Пресс, 1999. — 208 с.
212. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. — Киев: Эльга; Ника-Центр, 2005. — 3 т.
213. *Фохт Б.А.* Избранное (из философского наследия). — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 456 с.
214. *Фрагменты ранних греческих философов.* — М.: Наука, 1989. — Ч. 1. — 576 с.
215. *Фреге Г.* Основы арифметики. — К.: Port-Royal, 2001. — 148 с.

216. *Фреге Г.* Смысл и значение // Фреге Г. Избранные работы. — М.: ДИК, 1997. — С. 25-49.
217. *Фуко М.* Археология знания. — К.: Ника-Центр, 1996. — 208 с.
218. *Фуко М.* Воля к истине. — М.: Магистериум-Касталь, 1996. — 448 с.
219. *Фуко М.* Історія сексуальності. — Харків: Око, 1997-2000. — 3 томи.
220. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. — М.: Ad Marginem, 1999. — 480 с.
221. *Фуко М.* Рождение клиники. — М.: Смысл, 1998. — 310 с.
222. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: Акад, 1994. — 408 с.
223. *Хайдеггер М.* Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997. — 452 с.
224. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. — СПб.: ВРФШ, 1997. — 302 с.
225. *Хайдеггер М.* Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 381-390.
226. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. — М.: Изд-во РФО, 1997. — 176 с.
227. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. — СПб.: ВРФШ, 2001. — 446 с.
228. *Хайдеггер М.* Феноменология и трансцендентальная философия ценностей. — К.: Картель, 1996. — 102 с.
229. *Челпанов Г.И.* Априоризм и эмпиризм // Труды Психологической Семинарии при Университете св. Владимира. Философские исследования, обзоры и проч. — 1905. — Т. 1. (Вып. 3). — С. 1-32.
230. *Челпанов Г.И.* К вопросу о восприятии пространства // Вопр. филос. и психол. — М., 1897. — Кн. 37. — С. 276-287.
231. *Челпанов Г.И.* Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. — Киев: Тип. Императ. Ун-та св. Владимира, 1904. — 2 т.

232. *Чуйко В.Л.* Рефлексія основоположень методологій філософії науки. — К.: Центр практичної філософії, 2000. — 234 с.
233. *Шинкарук В.И.* Единство диалектики, логики и теории познания. — К.: Наукова думка, 1977. — 256 с.
234. *Шинкарук В.И.* Логика, диалектика и теория познания Гегеля. — К.: Наукова думка, 1964. — 356 с.
235. *Шинкарук В.И.* Теория познания, логика и диалектика И. Канта. — К.: Наукова думка, 1974. — 334 с.
236. *Шлейермахер Ф.* Герменевтика. — СПб.: Европейский Дом, 2004. — 242 с.
237. *Шнет Г.Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. — М.: РОССПЭН, 2006. — 624 с.
238. *Шнет Г.Г.* История как проблема логики: Критические и методологические исследования. — М., 1916. — 256 с.
239. *Шнет Г.Г.* Психология социального бытия. — М.: РГГУ, 1996. — 678 с.
240. *Шнет Г.Г.* Сознание и его собственник // Философские этюды. — М.: Наука, 1994. — С. 156-210.
241. *Шнет Г.Г.* Явление и смысл. — Томск: Культура, 1996. — 356 с.
242. *Шюц А.* Методология социальных наук // Избранное: Мир, светящийся смыслом. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 7-150.
243. *Шюц А.* Размышления о проблеме релевантности // Избранное: Мир светящийся смыслом. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 235-400.
244. *Шюц А.* Смысловое строение социального мира // Избранное: Мир светящийся смыслом. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 687-1006.
245. *Шюц А.* Феноменология и социальные науки // Избранное: Мир светящийся смыслом. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 151-234.
246. *Шюц А., Лукман Т.* Структури життєсвіту. — К.: УЦДК, 2004. — 560 с.
247. *Юркевич П. Д.* Вибране. — К.: Абрис, 1993. — 416 с.

248. *Юркевич П.Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // *Философские произведения.* — М.: Правда, 1990. — 670 с.
249. *Якобсон Р.* Язык и бессознательное. — Москва: Гнозис, 1996. — 248 с.
250. *Ярошовець В.І.* Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. — К.: Знання України, 2004. — 346 с.
251. *Ярошовець В.І.* Людина в системі пізнання. — К.: Педагогіка, 1996. — 208 с.
252. *Яцук Т.І.* Філософія історії. — К.: Либідь, 2004. — 536 с.
253. *Albert H.* Realitat und menschliche Erfahrung // *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts.* — München: C.H. Beck Verlag, 1996. — S. 93-133.
254. *Albert Magnus.* *Metaphisica* // *Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside.* — Münster: Aschendorff, 1959. — Vol.3. — P. 3-344.
255. *Alexander T. M.* *John Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature.* — Albany: State University of New York Press, 1987. — 325 p.
256. *Alison H.E.* *Kant's Transcendental Idealism.* — New Haven: Yale University Press, 1983. — 390 p.
257. *Anscombe G.E.M.* *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus.* — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. — 179 p.
258. *Apel K.O.* *Der Denkweg von Charles S. Peirce.* — Fr./M.: Suhrkamp, 1975. — 370 p.
259. *Apel K.O.* *Transformation der Philosophie.* — Fr./M.: Suhrkamp, 2002. — Bd. 2. — 378 S.
260. *Archiv für Begriffsgeschichte.* — Bochum, Hamburg: Mainer Verlag, 1967-2005. — 47 Bde.

261. *Arendt H.* Lectures on Kant's political Philosophy. — Chicago: University of Chicago Press, 1982. — 186 p.
262. *Arlt G.* Subjektivität und Wissenschaft. Zur Psychologie des Subjekts bei Natorp und Husserl. — Würzburg: Baltz, 1985. — 348 S.
263. *Auernheimer G.* Erziehungswissenschaft contra Pädagogik. — Bochum: KPLF, 1968. — 640 S.
264. *Austin J.L.* A Plea for Excuses // Proceedings of the Aristotelian Society. — Cambridge: AS, 1957. — №LVII. — 1-30 p.
265. *Austin J.L.* Philosophical Papers. — Oxford: Oxford University Press, 1990. — 320 p.
266. *Avgelis N.* Rationale Rekonstruktion und Empirie // Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. — München: C.H.Beck Verlag, 1996. — S. 42-70.
267. *Bayer T.A.* Socratic Self-Knowledge and the Philosophy of Symbolic Forms [Електронний документ]. — (www.pdcnet.org/pdf/bayer.pdf). Перевірено: 05.03.2006.
268. *Benjamin W.* Über das mimetische Vermögen // Gesammelte Schriften. — Fr./M: Suhrkamp, 1977. — Bd. 2.1. — S.210-213.
269. *Benjamin W.* Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen // Gesammelte Schriften. — Fr./M: Suhrkamp, 1977. — Bd. 2.1. — S.140-157.
270. *Bennett J.* Kant's Analytic. — Cambridge: Cambridge University Press, 1966. — 354 p.
271. *Bergman M.* C. S. Peirce on Interpretation and Collateral Experience [Електронний документ]. — (www.abo.fi/fak/hf/filosofi/fsemi/papers/02_10_07.html). Перевірено: 22.05.2006.
272. *Bergman M.* Peirce on Experience // The Journal of Philosophy. — N.Y.: PLNA, 1999. — № 297 (1). — P. 1-9.
273. *Birus H.* Hermeneutische Positionen. — Göttingen: VR, 1982. — 158 S.

274. *Blumenberg H.* Lebenszeit und Weltzeit. — Fr./M.: Suhrkamp, 1986. — 456 S.
275. *Bödecker H.E. (Hrsg.)* Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte. — Göttingen: Wallstein-Verlag, 2002. — 564 S.
276. *Bödecker H.E.* Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode // *Bödecker H.E. (Hrsg.)* Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte. — Göttingen: Wallstein-Verlag, 2002. — S. 3-34.
277. *Brach M.* Heidegger - Platon: Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des 'Sophistes'. — Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996. — 400 S.
278. *Brand G.* Welt, Ich und Zeit. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1955. — B.1. — 624 S.
279. *Bubner R., Cramer K., Wiehl R.* Metaphysik und Erfahrung. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. — 171 S.
280. *Buchler J.* The Accidents of Peirce's System // *The Journal of Philosophy*. — N.Y.: PLNA, 1940. — № 37 (10). — P. 264-269.
281. *Busch T.* The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy. — Bloomington: Indiana University Press, 1990. — 128 p.
282. *Campbell J.* Understanding John Dewey: Nature and Cooperative Intelligence. — Chicago and La Salle: Open Court, 1995. — 324 p.
283. *Carnap R.* Der logische Aufbau der Welt. — Fr./M.: F.Meiner, 1999. — 426 S.
284. *Carnap R.* Logische Syntax der Sprache. — Wien, New York: KPH, 1968. — 564 S.
285. *Carnap R.* Meaning and Necessity. — Chicago: University of Chicago Press, 1988. — 296 p.
286. *Cassirer E.* Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon // *Gesammelte Werke. Aufsätze und Kleinere Schriften*. — Hamburg: F. Meiner Verlag, 2003. Bd. 16. — S. 7-138.

287. *Cassirer E.* Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. — Fr./M.: Mainer Verlag, 1968. — 867 S.
288. *Cassirer E.* On Basic Phenomena // *Cassirer E.* The Philosophy of Symbolic Forms. — New Haven and London: Yale University Press, 1996. — Vol. 4. — P. 115-192.
289. *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. — 3 Bde.
290. *Cassirer E.* Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. — Fr./M.: Mainer Verlag, 2000. — 395 S.
291. *Catalano J.* A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. — Chicago: University of Chicago Press, 1980. — 256 p.
292. *Chiasson P.* Peirce and Philosophy of Education [Электронный документ]. — (www.vusst.hr/ENCYCLOPAEDIA/peirce.htm). Перевірено: 10.05.2006.
293. *Clagett M.* The Science of Mechanics in the Middle Ages. — Wisconsin: Univ of Wisconsin Press, 1959. — 668 p.
294. *Coenen H.* Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang. Schütz — Durkheim — Merleau-Ponty. Phänomenologische Soziologie im Feld des zwischenleiblichen Verhaltens. — München: W.Fink Verlag, 1985. — 560 S.
295. *Cohen H.* Einleitung mit kritischem Nachtrag // *Lange F.A.* Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. — Iserlohn: IUUV, 1975. — B. 2. — S. I-XIII.
296. *Cohen H.* Kants Begründung der Aesthetik. — Berlin: Harwitz und Gossmann, 1889. — 388 S.
297. *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. — Berlin: Harwitz und Gossmann, 1910. — 468 S.
298. *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. — Berlin: Harwitz und Gossmann, 1885. — 764 S.
299. *Collins R.* The Sociology of Philosophy. A Global Theory of Intellectual Change. — Cambridge, Mas.; London: The Belknap Press, 1941. — 1098 p.

300. *Cramer K.* Erlebnis-Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie // Hegelstudien. — Berlin: V.Meiner Verlag, 1975. — № 11. — S. 537-603.

301. *Crombie A.C.* Sources of Galileo's Early Natural Philosophy // Reason, Experiment, and Mysticism in the Scientific Revolution. — N.Y.: Science History Publications, 1975. — P. 32-50.

302. *Crossley N.* The Politics of Subjectivity: Between Foucault and Merleau-Ponty. — Aldershot: Avebury, 1994. — 212 p.

303. *Danneberg L.* Erfahrung und Theorie als Problem moderner Wissenschaftsphilosophie in historischer Perspektive // Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. — München: C.H.Beck Verlag, 1996. — S. 12-42.

304. *Delaney C.F. at al.* The Synoptic Vision: Essays on the Philosophy of Wilfrid Sellars. — Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977. — 206 p.

305. *Deleuze G.* L'Immanence: Une vie // Philosophie. — Paris: Les Editions de Minuit, 1995. — № 47. — P. 3-7.

306. *Dewey J.* Democracy and Education. — New York: Free Press, 1997. — 384 p.

307. *Dewey J.* Experience and Nature. — New York: Dover Publications, 1958. — 443 p.

308. *Dewey J.* How We Think // The Later Works. — Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986. — Vol. 8. — P. 1-34.

309. *Dewey J.* Logic: The Theory of Inquiry. — New York: Irvington Publishers, 1980. — 443 p.

310. *Dewey J.* The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action // The Later Works. — Carbondale: Southern Illinois University Press, 1976. — Vol. 4. — P. 1-256.

311. *Dewey J.* The Significance of the Problem of Knowledge // The Early Works. — Carbondale: Southern Illinois University Publisher, 1972. — Vol. 5. — P. 4-24.

312. *Dewey J.* The Superstition of Necessity // The Early Works. — Carbondale: Southern Illinois University Publisher, 1976. — Vol. 4. — P. 19-36.
313. *Dicker G.* Kant's Theory of Knowledge. — Oxford: Oxford University Press, 2004. — 262 p.
314. *Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker. — Zurich: Weidmann, 1985. — 3 Bde.
315. *Dillon J.* Kant – Cohen. — New York: Basics, 1956. — 200 p.
316. *Dillon M.* Merleau-Ponty's Ontology. — Bloomington: Indiana University Press, 1988. — 286 p.
317. *Dilthey W.* Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens // Gesammelte Schriften. — Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961. — B.5. — 442 S.
318. *Dilthey W.* Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880) // Gesammelte Schriften. — Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. — B.18. — 378 S.
319. *Dilthey W.* Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895) // Gesammelte Schriften. — Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. — B.19. — 457 S.
320. *Dilthey W.* Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864-1903) // Gesammelte Schriften. — Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. — B.20. — 423 S.
321. *Dilthey W.* Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie // Gesammelte Schriften. — Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. — B.8. — 276 S.
322. *Dobson A.* Jean-Paul Sartre and the Politics of Reason. — Cambridge: Cambridge University Press, 1993. — 211 p.

323. *Donnelly M.E.* Reinterpreting the Legacy of William James. — Bloomington: American Psychological Association, 1992. — 371 p.
324. *Duhem P.* Le systeme du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon `a Copernic. — Paris, 1913–1959. — 10 vols.
325. *Dummett M.* Ursprünge der analytischen Philosophie. — Fr./M.: Suhrkamp, 1988. — S. 199.
326. *Eberle T.S.* Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft. — Kiel: Heuss Verlag, 2001. — 134 S.
327. *Eco U.* A Theory of Semiotics. — Bloomington: Indiana University Press, 1979. — 354 p.
328. *Essler W.K.* Quine: Empirismus auf pragmatischer Grundlage // Grundprobleme der Grossen Philosophen. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1984. — S. 86-126.
329. *Evans F., Lawlor L.* Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh. — Albany: State University of New York Press, 2000. — 280 p.
330. *Fairchild D.* Prolegomena to a Methodology: Reflections on Merleau-Ponty and Austin. — Washington: University Press of America, 1978. — 143 p.
331. *Fann K.T.* Peirce's Theory of Abduction. — The Hague: Martinus Nijhoff, 1970. — 62 p.
332. *Farrell F.B.* Subjectivity, Realism and Postmodernism: The Recovery of the World in Recent Philosophy. — Cambridge: Cambridge University Press, 1994. — 304 p.
333. *Forster M.N.* Hegel and Skepticism. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. — 272 p.
334. *Forster M.N.* Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit. — Chicago: University of Chicago Press, 1998. — 306 p.
335. *Frege G.* Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. — Halle: Kraemer, 1979. — 204 S.
336. *Friedman M. A.* Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger. — Chicago and LaSalle: Open Court Publishing Company, 2000. — 144 p.

337. *Gadamer H.-G.* Die Idee der Hegelschen Logik // Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien. — Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980. — S. 49-69.
338. *Gadamer H.-G.* Die philosophische Bedeutung Paul Natorps // Philosophische Lehrjahre. — Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1977. — S. 60-68.
339. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. — Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990. — 2 Bde.
340. *Gloy K.* Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. Das Verständnis der Natur. — München: Verlag C.H. Beck oHG, 1995. — 352 S.
341. *Goethe J.W.* Maximen und Reflektionen [Електронний документ]. — (www.wissen-im-netz.info/literatur/goethe/maximen/1-01.htm). Перевірено: 02.10.2005.
342. *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. — Fr./M: Suhrkamp, 1998. — 420 S.
343. *Habermas J.* The Philosophical Discourse of Modernity.— Cambridge: MIT Press, 1998. — 430 S.
344. *Hacker P.M.* S. Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung. — Fr./M.: Suhrkamp, 1978. — 468 p.
345. *Hall D.L.* Richard Rorty: Poet and Prophet of the New Pragmatism. — Albany, NY: State University of New York Press, 1994. — 290 p.
346. *Hamann J.G.* Vom Magus im Norden. — Bonn: Parerga, 1993. — 286 S.
347. *Harms F.* Prolegomena zur Philosophie. — Braunschweig, 1852. — 424 S.
348. *Hartmann N.* Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. — Berlin, Leipzig: W.d.Gruyter & Co, 1925. — 552 S.
349. *Hausman C. R.* Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy. — Cambridge: Cambridge University Press, 1997. — 250 p.
350. *Havelock E.A.* Preface to Plato. — Cambridge: Belknap Press, 1963. — 328 p.

351. *Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes [Електронний документ]. — (<http://www.marxists.org/deutsch/philosophie/hegel/phaenom>). — Перевірено 25.05.2006.
352. *Hegel G.W.F.* Sämtliche Werke. — Stuttgart, 1927. — Bd. VI. — 568 S.
353. *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis // Gesamtausgabe. — Fr./M.: V. Klostermann, 1989. — B. 41. — 254 S.
354. *Heidegger M.* Die Frage nach dem Ding // Gesamtausgabe. — Fr./M.: V. Klostermann, 1989. — B. 65. — 522 S.
355. *Heidegger M.* Einführung in die Philosophie // Gesamtausgabe. — Fr./M.: V. Klostermann, 1991. — B. 27. — 462 S.
356. *Heidegger M.* Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen // Gesamtausgabe. — Fr./M.: V. Klostermann, 1991. — B.3. — S. 310-321.
357. *Heidegger M.* Hegels Begriff der Erfahrung // Holzwege. — Fr./M.: V. Klostermann, 1994. — S. 115-209.
358. *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie // Gesamtausgabe. — Frankfurt/M.: V. Klostermann, 1981. — B. 9. — 358 S.
359. *Heidegger M.* Sein und Zeit. — Tübingen: M. Niemeyer Verlag, 2001. — 446 S.
360. *Heidegger M.* Seminare // Gesamtausgabe. — Fr./M.: V. Klostermann, 1986. — B. 15. — 344 S.
361. *Heimsoeth H.* Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. — Berlin: Verlag von G. Stilke, 1922. — 344 S.
362. *Henrich D.* Between Kant und Hegel. — Boston a.o.: Harward University Press, 2003. — 400 p.
363. *Hickman L.* John Dewey's Pragmatic Technology. — Bloomington: Indiana University Press, 1990. — 256 p.
364. *Hilton P.* Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy. — Oxford: Oxford University Press, 1990. — 440 p.

365. *Hintikka J.* What is Abduction? The Fundamental Problem of Contemporary Epistemology // Transactions of the Charles S. Peirce Society. — New York: Thomas Lee Uhlmann Assoc., 1998. — Vol. XXXIV. — 503-553 p.

366. *Hodges H.A.* The Philosophy of Wilhelm Dilthey.— London: Routledge, 1999. — 680 p.

367. *Hoeller K.* Merleau-Ponty and Psychology. — New Jersey: Humanities Press, 1993. — 262 p.

368. *Holzhey H.* Cohen und Natorp. — Basel/Stuttgart: Schwabe, 1986. — 2 vols.

369. *Hookway C.J.* Peirce. — London: Routledge, 1985. — 301 p.

370. *Hookway C.J.* Truth, Rationality, and Pragmatism: Themes from Peirce. — Oxford: Clarendon Press, 2000. — 328 p.

371. *Horstmann R.P.* Ontologie und Relationen: Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen. — Hain: Athenäum, 1984. — 264 S.

372. *Hösle V.* Hegels System: Der Idealismus der Subjectivität und das Problem der Intersubjectivität. — Hamburg: V. Meiner Verlag, 1987. — 2 Bde.

373. *Hufnagel E.* Wilhelm Dilthey. Hermeneutik als Grundlegung der Geisteswissenschaften // Nassen U. (Hg.): Klassiker der Hermeneutik. — Paderborn: D. Beilen Verlag, 1982. — S. 3-45.

374. *Hugonis de Sancto Victore.* Didascalicon de studio legendi // Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature. — Washington: Catholic University Press, 1939. — P. 410-678.

375. *Hume D.* A Treatise on Human Understanding. — London: Penguin Group, 1985. — 678 p.

376. *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.— Hamburg: Claassen Verlag, 1964. — 560 S.

377. *Hutchinson B. G. E.* Moore's Ethical Theory: Resistance and Reconciliation. — Cambridge: Cambridge University Press, 2001. — 228 p.

378. *Ingarden R.* Erlebnis: Vorträge zur Ästhetik. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. — 540 S.

379. *James W.* Essays in Radical Empiricism. — New York: Dover Publications, 2003. — 160 p.

380. *Jegelka N.* Paul Natorp. Philosophie - Pädagogik - Politik. — Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992. — 321 p.

381. *Joswick H.* The Object of Semeiotic // Peirce's Doctrine of Signs: Theory, Applications, and Connections (Colapietro, V. M., Olszewsky, T. M., Eds.). — Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 1996. — P. 93-102.

382. *Jung M.* Dilthey zur Einführung.— Hamburg: M.Lasch Verlag, 1996. — 323 S.

383. *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft (2-te Aufl.) // Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. — Berlin: PAW, 1904. — B.III. — 740 S.

384. *Kant I.* Prolegomenae // Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. — Berlin, 1904. — B.IV. — S. 3-105.

385. *Kearney R.* Poetics of Imagining: From Husserl to Lyotard. — New York: Routledge, 1991. — 260 p.

386. *Kemp S.N.* Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason". — Atlantic Highlights: HPI Inc., 1995. — 720 p.

387. *Kempskis J. v.* Charles S. Peirce und der Pragmatismus. — Stuttgart: V.Meiner Verlag, 1952. — 344 S.

388. *Kern I.* Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964. — 322 S.

389. *King P.* Mediaeval Thought-Experiments: The Metamethodology of Mediaeval Science // Thought-Experiments. — N.Y.: Rowman & Littlefield, 1991. — P. 43-64.

390. *King P.* Two Conceptions Of Experience // Medieval Philosophy and Theology. — N.Y.: Rowman & Littlefield, 2004. — № 11. — P. 1-24.

391. *Kiwitz P.* Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens. — München: W. Fink Verlag, 1986. — 230 S.
392. *Klein J.* Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps — Eine Kritik des Marburger Neukantianismus. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. — 460 S.
393. *Klemke E.D.* A Defense of Realism: Reflections on the Metaphysics of G. E. Moore. — London: Humanity, 1999. — 466 p.
394. *Köhnke K.C.* Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. — Fr./M.: Suhrkamp, 1993. — 624 S.
395. *Koselleck R. (Hrsg.)* Historische Semantik und Begriffsgeschichte. — Stuttgart: Klett-Cotta, 1979. — 400 S.
396. *Koselleck R.* Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels Gadamer H.G. Begriffsgeschichte als Philosophie // Archiv für Begriffsgeschichte. — Hamburg: F.Meiner Verlag, 1970. — Bd. III. — S. 137-151.
397. *Koselleck R.* Transformation of Experience and Methodological Change // The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts. — Stanford: SUP, 2002. — P. 92-167.
398. *Kraft V.* Der Wiener Kreis. — Wien: L.Heinz Verlag, 1950. — 347 S.
399. *Krämer H.J.* Alfred Schütz und die “Strukturen der Lebenswelt” im Modell Analyse einer Alltagssimulation aus der Unterhaltungsindustrie [Електронний документ]. — (<http://www.hausarbeiten.de/faecher/hausarbeit/kul/7789.html>).
Перевірено: 21.05.2006.
400. *Kramer H.J., Catan J.R.* Plato and Foundations of Metaphysics. — New York: SUNY Press, 1990. — 311 p.
401. *Kripke S.* Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition. — Oxford: Blackwell, 1982. — 160 p.
402. *Laing F.* Phänomenologie der Erfahrung. — Stuttgart: P.Reclam, 1989. — 108 S.

403. *Lange F. A.* Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.– Iserlohn, 1973. — B.1. — 456 S.
404. *Lange F. A.* Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.– Iserlohn, 1975. — B. 2. — 488 S.
405. *Langer M.* Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. — Hampshire: MacMillan Press, 1989. — 246 p.
406. *Lask E.* Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. — Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993. — 312 S.
407. *Lauer Q.* Triumph of Subjectivity: An Introduction to Transcendental Phenomenology. — New York: Fordam University Press, 1978. — 406 p.
408. *Lembeck K.H.* Platon in Marburg: Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp. — Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994. — 441 S.
409. *Lewis C.I.* A Survey of Symbolic Logic. — Berkeley: Thoemmes, 2002. — 416 p.
410. *Liebmann O.* Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung. — Stuttgart: C. Schober, 1912. — 168 S.
411. *Liszka J.J.* A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce. — Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996. — 151 p.
412. *Luft S.* Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie // Phänomenologische Forschungen. — Berlin: Felix Meiner Verlag, 2005. — S. 13-40.
413. *Lukács G.* The Young Hegel. — London: Merlin Press, 1975. — 576 p.
414. *Malcolm N., von Wright G.H.* Ludwig Wittgenstein: A Memoir. — Oxford: Oxford University Press, 1958. — 144 p.
415. *Mayer J.B.* Zum Streit über Leib und Seele. Worte der Kritik. — Hamburg, 1856. — 456 S.
416. *McDowell J.* Mind and World. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. — 224 p.

417. *Merleau-Ponty M.* The Structure of Behavior. — Boston: Beacon Press, 1963. — 256 p.
418. *Misak C.* Charles Sanders Peirce (1839–1914) [Електронний документ]. — (www.cambridge.org/uk/catalogue/catalogue.asp?isbn=0521579104&ss=exc).
Перевірено: 11.06.2006.
419. *Moore G.E.* External and Internal Relations // Selected Writings. — London: Routledge, 1993. — P. 79-105.
420. *Moore G.E.* Is Existence a Predicate? // Selected Writings. — London: Routledge, 1993. — P. 134-146.
421. *Moore G.E.* Philosophical Papers. — London: Routledge, 2004. — 324 p.
422. *Moore G.E.* Proof of an External World // Selected Writings. — London: Routledge, 1993. — P. 147-170.
423. *Moore G.E.* Reply to My Critics // The Philosophy of G. E. Moore. — Evanston: Northwestern University Press, 1942. — P. 535-677.
424. *Moore G.E.* Some Main Problems of Philosophy. — London: Routledge, 1990. — 400 p.
425. *Moore G.E.* The Nature of Judgment // Selected Writings. — London: Routledge, 1993. — P. 1-19.
426. *Moore G.E.* The Refutation of Idealism // Selected Writings. — London: Routledge, 1993. — P. 23-44.
427. *Moore G.E.* Truth // Selected Writings. — London: Routledge, 1993. — P. 20-22.
428. *Moore G.E.* A Defence of Common Sense // Selected Writings. — London: Routledge, 1993. — P. 106-133.
429. *Murdoch J., Sylla E.* The Science of Motion // Science in the Middle Ages. — Chicago: University Of Chicago Press, 1978. — P. 500-523.
430. *Murphey M.G.* The Development of Peirce's Philosophy. — New York: Hackett Publishing Company, 1993. — 432 p.
431. *Natorp P.* Descartes' Erkenntnisstheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. — Marburg, 1882. — 344 S.

432. *Natorp P.* Die Ethika des Demokritos. — Marburg, 1893. — 456 S.
433. *Natorp P.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. — Leipzig: Teubner, 1921. — 246 S.
434. *Natorp P.* Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis. — Berlin: Neu-Ruppin, 1884. — 255 S.
435. *Natorp P.* Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems // Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft. — Berlin: Reuther & Reichard 1918. — S. 2-43.
436. *Natorp P.* Kant und die Marburger Schule // Kant-Studien. — Berlin: W. de Gruyter & Co, 1912. — №17. — S. 193-221.
437. *Natorp P.* Philosophische Systematic. — Hamburg: F.Meiner Verlag, 2000. — 422 S.
438. *Natorp P.* Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus. — Leipzig: Dürr, 1921. — 464 S.
439. *Natorp P.* Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis (Erster Aufsatz) // Philosophische Monatshefte. — Berlin: H.Fiescher Verlag, 1887. — № 23. — S. 275-299.
440. *Natorp P.* Über Platos Ideenlehre. — Berlin: Reuther und Reichard, 1914. — 220 S.
441. *Naumann B.* The Genesis of Symbolic Forms: Basis Phenomena in Ernst Cassirer's Works // Science in Context. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — Volume 12/Issue 4. — P. 7-18.
442. *Ollig H.L.* Der Neukantianismus. — Stuttgart: Metzler, 1979. — 320 S.
443. *Ollig H.L.* Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987. — 566 S.
444. *Ollig H.L.* Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker. — Stuttgart: Philipp Reclam, 1982. — 688 S.

445. *Orth E.W.* Edmund Husserls Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Werkinterpretation. — Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1999. — 208 S.

446. *Pajin D.* Goethe in Weimar [Електронний документ]. — (dekart.f.bg.ac.yu/~dpajin/text/goethe.htm). Перевірено: 23.02.2006.

447. *Pape H.* Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozeß. — Fr./M.: Suhrkamp, 1989. — 530 S.

448. *Pape H.* Why We Mean (always) More and (sometimes) Less than We Say: Context-Dependence and Vagueness in Peirce's Semiotics // The Peirce Seminar Papers: An Annual of Semiotic Analysis. — New York: Berghahn Books, 1999. — Vol. 4. — P. 589-621.

449. *Peirce C.S.* Collected Papers of Charles S. Peirce. — Cambridge: Harvard University Press, 1931-58. — 8 vols.

450. *Peirce C.S.* Parts of Carnegie Application (L75) // The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce. — The Hague: Mouton Publishers, 1976. — Vol. 4, Mathematical Philosophy. — P. 13–73.

451. *Peirce C.S.* Philosophical Writings of Peirce. — New York: Dover Publications, 1955. — 648 p.

452. *Peirce C.S.* Reasoning and the Logic of Things. — Cambridge: Harvard University Press, 1992. — 320 p.

453. *Peirce C.S.* Selected Writings: Values in a Universe of Chance. — New York: Dover Publications, 1966. — 446 p.

454. *Peirce C.S.* Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby. — Bloomington: Indiana University Press, 1977. — 201 p.

455. *Peirce C.S.* The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings. — Bloomington: Indiana University Press, 1992-8. — 2 vols.

456. *Peirce C.S.* Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition. — Bloomington: Indiana University Press, 1982-2004. — 6 vols.

457. *Petrarca F.* Dichtungen, Briefe, Schriften. — Frankfurt: C.H. Beck, 1986. — 906 S.
458. *Petrarca F.* Epistulae seniles // Opera. — London: Ridgewood, 1965. — Vol. II. — P. 223-244.
459. *Petrarca F.* Heilmittel gegen Glück und Unglück. — München: W. Fink Verlag, 1988. — Bd. II. — 468 S.
460. *Petrus K.* Hermeneutische Erfahrung // Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. — München: C.H.Beck Verlag, 1996. — S. 220-230.
461. *Pinkard T.* Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason. — Cambridge: Cambridge University Press, 1994. — 463 p.
462. *Pippin R.B.* Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness. — Cambridge: Cambridge University Press, 1989. — 344 p.
463. *Poma A.* Ernst Cassirer: Von der Kulturphilosophie zur Phänomenologie der Erkenntnis // Über Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen (Hrsg. H.-J. Braun, H. Holzhey u. E.W. Orth). — Fr./M.: Suhrkamp, 1988. — S. 89-113.
464. *Prado C.G.* The Limits of Pragmatism. — Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1987. — 191 p.
465. *Priest S.* Merleau-Ponty. — London: Routledge, 1998. — 320 p.
466. *Putnam H.* Reason Truth and History. — Cambridge: Cambridge University Press, 1981. — 224 p.
467. *Putnam H., Conant J.* Realism with a Human Face. — Cambridge: Harvard University Press, 1990. — 422 p.
468. *Quine W.V.O.* Epistemology Naturalized // Ontological Relativity and Other Essays. — New York: Columbia University Press, 1969. — P. 70-99.
469. *Quine W.V.O.* From a Logical Point of View. — Cambridge: Harvard University Press, 2003. — 230 p.
470. *Quine W.V.O.* From Stimulus to Science. — Cambridge: Harvard University Press, 1995. — 114 p.

471. *Quine W.V.O.* Ontological Relativity and Other Essays. — New York: Columbia University Press, 1969. — 165 p.
472. *Quine W.V.O.* The Roots of Reference. — La Salle: Open Court, 1990. — 168 p.
473. *Quine W.V.O.* The Ways of Paradox and Other Essays. — Cambridge: Harvard University Press, 1976. — 350 p.
474. *Quine W.V.O.* The Web of Belief. — New York: McGraw-Hill, 1978. — 200 p.
475. *Quine W.V.O.* Theories and Things. — Cambridge: Harvard University Press, 1981. — 226 p.
476. *Quine W.V.O.* Two Dogmas of Empiricism // *The Philosophical Review*. — Stanford: Duke University Press, 1951. — № 60. — 1951. — P. 20-43.
477. *Quine W.V.O.* Word and Object. — Cambridge: MIT Press, 1964. — 309 p.
478. *Ransdell J.* On the Paradigm of Experience Appropriate for Semiotic // *Semiotica*. — Berlin: W.de Gruyter, 1980. — № 33 (4/4). — P. 427-438.
479. *Ransdell J.* Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic // *Semiotica*. — Berlin: W.de Gruyter, 1977. — № 19 (3/4). — P. 157-178.
480. *Redding P.* Hegel's Hermeneutics. — Ithaca: Cornell University Press, 1996. — 262 p.
481. *Ricken U.* Zum Verhältnis vergleichender Begriffsgeschichte und vergleichender Lexikographie // *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. — Stanford: SUP, 2002. — P. 29-44.
482. *Rickert H.* Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. — Stuttgart: P.Reclam, 1986. — 208 S.
483. *Rickert H.* Wilhelm Windelband. Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie. Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus (Selbstdarstellung) // *Sämtliche Werke*. — Düsseldorf: HHUV, 1995. — Bd 3. — S. 256-267.

484. *Ricoeur P.* From Text to Action. — Evanston: Northwestern University Press, 1991. — 324 p.
485. *Riehl A.* Helmholtz. — Leipzig, 1922. — 234 S.
486. *Riesebrodt M.* Die Rueckkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen. — München: C.H. Beck Verlag, 2000. — 320 S.
487. *Ritter J. u.a.* Historisches Wörterbuch der Philosophie. — München: Schwabe, 1971–2002. — 12 Bde.
488. *Rockwell T.* Experience and Sensation: Sellars and Dewey on the Non-Cognitive Aspects of Mental Life // Education and Culture: the Journal of the John Dewey Society. — Chicago: Purdue University Press, 2001. — № 1. — P. 12-24.
489. *Rockwell T.* Rorty, Putnam, and the Pragmatist View of Epistemology and Metaphysics // Education and Culture: the Journal of the John Dewey Society. — Chicago: Purdue University Press, 2003. — № 1. — P. 67-89.
490. *Röd W.* Der Weg der Philosophie. — München: C.H.Beck, 2000. — II Bde.
491. *Röd W.* Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht. — München: Verlag C.H. Beck, 1991. — 256 S.
492. *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. — 237 p.
493. *Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. — Cambridge: Cambridge University Press, 1989. — 224 p.
494. *Rorty R.* Empiricism, Extensionalism and Reductionalism // Mind. — York: Mind Association, 1963. — № 72 (April). — P. 234-249.
495. *Rorty R.* Essays on Heidegger and Others. — Cambridge: Cambridge University Press, 1991. — 236 p.
496. *Rorty R.* Indeterminacy of Translation and of Truth // Synthese. — Amsterdam, 1972. — № 23. — P. 443-462.
497. *Rorty R.* Objectivity, Relativism, and Truth. — Cambridge: Cambridge University Press, 1991. — 238 p.

498. *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. — Princeton: Princeton University Press, 1979. — 424 p.
499. *Rorty R.* Truth and Progress. — Cambridge: Cambridge University Press, 1998. — 363 p.
500. *Rothacker E. (Hrsg.)* Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. — 171 S.
501. *Rothacker E. (Hrsg.)* Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins. — Bonn: Bouvier, 1966. — 384 S.
502. *Rothacker E.* Geschichtsphilosophie. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. — 145 S.
503. *Russel B.* On Denoting // Readings in Philosophical Analysis. — New York: ACC Inc., 1949. — P. 479-493.
504. *Russel B.* The Principles of Mathematics. — London: Allen and Unwin, 1967. — 640 p.
505. *Ryle G.* Selected Writings. — Chicago: University of Chicago Press, 1967. — 344 p.
506. *Ryle G.* The Concept of Mind. — Chicago: University of Chicago Press, 2000. — 348 p.
507. *Sandbothe M.* Die Pragmatische Wende des linguistic turn // Die Renaissance des Pragmatismus. — Weilerswist: Wissenschaft 2000. — 30-15 S.
508. *Sartre J.-P.* Being and Nothingness. — London: Routledge, 2001. — 638 p.
509. *Sartre J.-P.* Critique of Dialectical Reason. — London: New Left Books, 1976. — Vol.1. — 835 p.
510. *Sartre J.-P.* Critique of Dialectical Reason. — London: Verso, 1991. — Vol. 2. — 480 p.
511. *Sartre J.-P.* Psychology of the Imagination. — London: Methuen, 1972. — 282 p.
512. *Sartre J.-P.* The Problem of Method. — London: Methuen, 1964. — 308 p.

513. *Savigny E.* Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die "ordinary-language-philosophy". — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993. — 568 S.
514. *Schilpp P.A.* The Philosophy of Jean-Paul Sartre. — La Salle: Open Court, 1981. — 751 p.
515. *Schmid P.A.* Grenzen der kritischen Vernunft. — Basel: Schwabe, 1997. — 344 S.
516. *Schütz A., Luckmann T.* Strukturen der Lebenswelt. — Fr./M.: Suhrkamp, 1979. — B.1. — 694 S.
517. *Schütz A., Luckmann T.* Strukturen der Lebenswelt. — Fr./M.: Suhrkamp, 1984. — B.2. — 400 S.
518. *Schwarz U. W.* Benjamin: Mimesis und Erfahrung // *Speck J.* (Hrsg.) Grundprobleme der Großen Philosophen. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992. — S. 43-77.
519. *Searle J.* Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts. — New York: Cambridge University Press, 1979. — 200 p.
520. *Searle J.* Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. — New York: Cambridge University Press, 1983. — 234 p.
521. *Searle J.* Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. — New York: Cambridge University Press, 1969. — 144 p.
522. *Searle J.R.* The Rediscovery of Mind. — Cambridge: The MIT Press, 1998. — 270 p.
523. *Seibt J.* Properties as Processes: A Synoptic Study of Wilfrid Sellars' Nominalism. — Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1990. — 388 p.
524. *Sellars W. et al.* Empiricism and the Philosophy of Mind // The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956. — Vol. I. — P. 253-329.
525. *Sellars W.* Kant and Pre-Kantian Themes. — Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 2002. — 293 p.

526. *Sellars W.* Metaphysics and Epistemology. — Atascadero: Ridgeview Publishing Co., 1986. — 267 p.
527. *Sellars W.* Philosophical Perspectives: Metaphysics and Epistemology. — Reseda: Ridgeview Publishing Company, 1967. — 126 p.
528. *Sellars W.* Philosophy and the Scientific Image of Man // Frontiers of Science and Philosophy. — Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962. — P. 29-47.
529. *Sellars W.* Pure Pragmatics and Possible Worlds. — Reseda, California: Ridgeview Publishing Company, 1980. — 297 p.
530. *Sellars W.* The Language of Theories // Science, Perception and Reality. — London: Routledge, 1991. — P. 106-126.
531. *Sellars W.* The Metaphysics of Epistemology. — Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1989. — 354 p.
532. *Sellars W.* The Structure of Knowledge // Action, Knowledge and Reality. — Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975. — P. 295-347.
533. *Sommer M.* Lebenswelt und Zeitbewußtsein. . — Fr./M.: Suhrkamp, 1989. — 257 S.
534. *Soros G.* On Globalisation. — Oxford: Public Affairs Ltd., 2002. — 340 p.
535. *Stamm M.* Kant's Topology of Metaphysics: The transzendental paradigm of Limits (Schranken) and Bounds (Grenzen) [Електронний документ]. — (<http://philosophy.ua/ua/org/uph/kant/arc/conf/?doc:int=19>). Перевірено: 23.04.2006.
536. *Stegmüller W.* Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. — Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1989. — Bd. 4. — 460 p.
537. *Stern R.* Hegel, Kant and the Structure of the Object. — London: Routledge, 1990. — 316 S.
538. *Stolzenberg J.* Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. — 323 S.

539. *Strawson P.* The Bounds of Sense. — London: Methuen and Co Ltd, 1973. — 296 p.
540. *Taylor Ch.* Hegel. — Cambridge: Cambridge University Press, 1975. — 592 p.
541. The Cambridge Companion to William of Ockham. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — 438 p.
542. *Toulmin S.* Introduction in John Dewey // Dewey J. The Later Works. — Carbondale: Southern Illinois University Press, 1976. — Vol. 4. — P. I-XXIII.
543. *Tugendhat E.* Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. — Fr./M.: Suhrkamp, 1976. — 535 S.
544. *Vaihinger H.* Die Philosophie des “Als Ob”. — Hamburg: Meiner Verlag, 1986. — 804 S.
545. *Waldenfels B.* Bruchlinien der Erfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik. — Fr./M.: Suhrkamp, 2002. — 478 S.
546. *Waldenfels B.* In den Netzen der Lebenswelt. — Fr./M.: Suhrkamp, 2004. — 247 S.
547. *Welton D.* The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology. — Bloomington: IUP, 2000. — 520 p.
548. *Westphal K.R.* Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's ‘Phenomenology of Spirit’. — Dordrecht: Kluwer, 1989. — 324 p.
549. *White A.* The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism // John Dewey: Philosopher of Science and Freedom. — New York, 1950. — 324 p.
550. *Wiehl R.* Metaphysik und Erfahrung. — 1996. — Fr./M.: Suhrkamp, 399 S.
551. *Willey T.E.* Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914. — Detroit: Wayne State University Press, 1978. — 231 p.
552. *William of Ockham.* Opera philosophica et theologica. — N.Y.: The Franciscan Institute, 1985. — Vol. 10. — 644 p.

553. *Windelband W.* Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts. — Tübingen: J.C.B. Mohr, 1909. — 104 S.

554. *Windelband W.* Einleitung in die Philosophie. — Tübingen: J.C.B. Mohr, 1914. — 244 S.

555. *Windelband W.* Geschichte und Naturwissenschaft // Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. — Tübingen: J.C.B. Mohr, 1924. — S. 136-160.

556. *Wisdom J.* Paradox and Discovery. — Los Angeles: University of California Press, 1987. — 166 p.

557. *Wisdom J.* Philosophy and Its Place in Our Culture. — Los Angeles: Gordon & Breach, 1975. — 270 p.

558. *Wittgenstein L.* Philosophische Untersuchungen // Wittgenstein L. Werkausgabe. — Fr./M.: Suhrkamp, 1995. — Bd. 1. — S. 188-622.

559. *Wittgenstein L.* Tagebücher 1914 — 1916 // Wittgenstein L. Werkausgabe. — Fr./M. Suhrkamp, 1969. — Bd. 1. — S. 87-187.

560. *Wittgenstein L.* Tractatus logico-philosophicus // Werkausgabe. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. — Bd. 1. — S. 1-85.

561. *Wittgenstein L.* Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-1032. — Oxford: Blackwell, 1980. — 230 p.

562. *Wolf J.C.* Pragmatismus mit oder ohne Methode? // Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. — München: C.H.Beck Verlag, 1996. — S. 231-247.

563. *Zaner R.* The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body. — The Hague: Nijhoff, 1964. — 306 p.

564. *Zeidler K.W.* Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. — Bonn: Bouvier, 1995. — 372 S.

565. *Zeidler K.W.* Reflexivität und Begründung // Wiener Jahrbuch f. Philosophie. — Wien: WUV, 1984. — Bd. XVI. — S. 27-46.

566. *Zeidler K.W.* Zeichen und Schluß: Peirce und Hegel // Philosophie und Semiotik. — Wien: Universität Wien, 1991. — S. 153-166.

567. *Zeman J.* Peirce's Logical Graphs // *Semiotica*. — Berlin: W.de Gruyter, 1974. — № 12 (3/4). — P. 239-256.