



Людмила Ситниченко



ПЕРШОДЖЕРЕЛА КОМУНІКАТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ



МІЖНАРОДНИЙ ФОНД «ВІДРОДЖЕННЯ»

ПРОГРАМА «ТРАНСФОРМАЦІЯ ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ»

Людмила Ситниченко

ПЕРШОДЖЕРЕЛА КОМУНІКАТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Допущено

Міністерством освіти України

Навчальний посібник

для студентів гуманітарних спеціальностей
вищих навчальних закладів

Київ
"Либідь"
1996

Розповсюдження та тиражування
без офіційного дозволу видавництва
заборонено

Головна редакція літератури з духовного відродження України
та історико-філософських наук

Головний редактор *Світлана Головка*

Редактор *Світлана Іващенко*

С 0301020000-048 Без оголошення
224-96

ISBN 5-325-00125-6

© Людмила Сітніченко, 1996

Цей навчальний посібник
визнано одним з кращих
серед поданих на конкурс,
організований Міністерством освіти України
та Міжнародним Фондом «Відродження»
в рамках Програми
«Трансформація гуманітарної освіти в Україні».

Головне завдання Програми полягає в сприянні гуманізації
освіти через створення умов для розробки та впровадження
нової генерації підручників і навчальних посібників, зорієнто-
ваних на цінності вітчизняної та світової культури, притаманні
сучасним суспільствам демократичного типу.

Міністерство освіти України
та Міжнародний Фонд «Відродження»,
який репрезентує всесвітню мережу фондів,
заснованих відомим американським підприємцем
та громадським діячем Джорджем Соросом,
будуть щиро вдячні за відгуки, пропозиції
та зауваження щодо цього видання
під час його експериментальної перевірки
в навчальних аудиторіях.

КОМУНІКАТИВНИЙ ПОВОРОТ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Зрозуміти сучасну філософію і власне філософію сучасності неможливо поза зверненням до перших смислових джерел новітньої філософії комунікації. У теоретичних пошуках ХХ століття розуміння сучасності, з одного боку, і, з іншого — філософія комунікації у різних її подобидах (як комунікативна філософія, комунікативна чи дискурсивна етика або ж як практична філософія) сутнісним чином збігаються. Це філософія, яка запропонувала своє бачення фундаментальних проблем людського буття в його соціальних та особистісних вимірах, заломпованих крізь призму проблеми комунікації, інтерсуб'єктивності. Комунікативний поворот у західноєвропейській, насамперед західнонімецькій, філософській думці 60—90-х років є, мабуть, найголовнішим висновком внутрішньої логіки розвитку академічної філософії, ознакою глибинних зрушень у повоєнному суспільному житті кожної людини й цілого людства.

Будь-яке серйозне обговорення цієї проблематики не обминає (обов'язкових за академічними вимогами) посилай на платонівський діалог як вихідну форму філософування або вчення Л. Фейєрбаха про любов як підґрунтя сув'язі між Я і Ти. Одначе і смислові, й соціальні джерела усвідомлення глибинного значення комунікації та інтерсуб'єктивного виміру буття виявляються повною мірою тільки у життєвому просторі ХХ століття.

Зміни у масовій свідомості та самосвідомості індивіда, спричинені незбагненням для «просвіченого» європейського людства братовбивством першої світової війни, необоротним чином змінили й суцільну картину світу в її наукових, художніх, ба й навіть релігійних версіях. Але чи не найадекватніше вираження всі ці зрушення дістають у філософській думці.

Справжньої філософської глибини проблема інтерсуб'єктивності набуває в Е. Гуссерля. Він прагне проникнути у таїну людської здатності виходити за межі індивідуальної свідомості (славнозвісного декартівського Его) й осмислено говорити про інше Я. Для подолання посталих на цьому шляху концептуальних труднощів К. Ясперс, М. Бубер, О.-Ф. Больнов як вихідний пункт філософування

покладають наявний факт міжособистісної комунікації. Так, Ясперс свідомо відштовхується від критики суто зовнішнього, об'єктивованого, відчуженого розуміння комунікації, стверджуючи як автентичну саме екзистенційну *людяну* комунікацію; Бубер зосереджується на ретельному аналізі вихідної клітини будь-якого спілкування, що нею є «Я-Ти-відношення»; Больнов, відчувши смислотворчу міць особистісного взаємовизнання серед формальних та інституційованих соціальних зв'язків, розвиває теорію екзистенційної зустрічі.

Проте нове, нечуване досі випробування другої світової, іспит людської думки й людського духу, всієї людяності й самої людської природи, — все це було ще попереду. Мало ще з'ясуватися, що те саме екзистенційне переживання близькості іншого (а надто — інших як зв'язки, *fascis*) аж ніяк не позбавлене сенсу й для людини, чії діяння жодним чином не збігаються з ідеалами плеканой філософами людяності взаємин. Хіба ж не нацизм витлумачував свою природу як буття найтіснішої, найближчої (бо за кровним родством) сув'язі людей? Про те, як наполягання на «справжніх» буттєвих взаєминах у кінцевому підсумку призводить до позараціональних перебільшень у пошуках «спільної буттєвої долі», можуть засвідчити хоча б намагання М. Хайдеггера (котрий саме в 1933—1934 роках обіймав посаду ректора Фрайбурзького університету) будь-що дати раду нацистській справі у вихованні свідомого німецького студентства. Наголос на суто екзистенційних, суто особистісних вимірах міжлюдської комунікації приховує у собі загрозу ствердження різновидів єднання особливо відзначених — байдуже: за расовими, національними чи то партійними ознаками, тобто прагнення до елітарної комунікації, обмеженої спільнотою обраних супроти всіх інших.

Чи ж можна було вже по тому зберегти незайманими, здавалося, очевидні теоретичні переваги обрання «справжньої» комунікації за вихідний пункт філософування?

Теоретичне подолання прихованої у філософських постулатах «нетеоретичної» загрози, усвідомлення *універсального змісту* поняття *комунікації* прийшло разом з радикальним осудом самого злочину проти людства, скоєного під час другої світової війни. Відбувалося поступове перевладнання на послідовно демократичних засадах країн Західної Європи і Західної Німеччини, зокрема. Саме сюди зі Сполучених Штатів повертаються засновники Франкфуртської

школи — М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, чий життєвий досвід був здатен охопити не лише ліворадикальну критику буржуазного суспільства і тоталітаризму, але й досягнення безперечних переваг демократичної організації суспільного життя. Й усе це було підхоплено їхніми учнями. Як свідчать праці одного з них — Ю. Хабермаса, ліворадикальна критика суспільства з боку франкфуртців містила у собі найважливіший пояснювально-оцінний принцип суспільних інститутів як таких, що існують не лише для вибраних, але *для всіх*.

Комунікація — універсальне надбання людства й універсальна реальність суспільного існування. Справжня комунікація існує для всіх без винятку. Жодна суспільна загальнозначуща справа неможлива поза її колективним — комунікативним, опосередкованим публічним обговоренням — визнанням, тобто поза легітимацією. Демократично організована спільнота мусить досягти єдності — консенсусу — через дискурс. Дискурс є практикою комунікативних взаємин для досягнення суспільної узгодженості та соціальної згоди. Дискурс щодо норм і цінностей співіснування є найвищою інстанцією суспільного життя. Щоб бути універсальною — загальнозначущою — комунікація має бути також аргументованою, раціонально обґрунтованою, самосвідомою. Відтак, одне з головних завдань філософії — дослідження універсальної прагматики, тобто аналіз глибинних умов можливості мовно-комунікативного спілкування, виявлення загальних норм, що складають підвалини комунікативних практик і виникають у мовленнєвих взаємодіях людей.

Тяжіння до мовно-комунікативної раціональності є характерною ознакою західноєвропейської думки 60—70-х років. У контексті філософського аналізу мови науки (найдовершенішого взірця ясності, обґрунтованості й доведеності), найвпливовішою стає аналітична філософія мови пізнього Вітгенштейна. Прояснення значень слів та висловів природних (національних) мов розглядається як чи не найголовніше покликання філософії. Поширення набуває ставлення до мовної комунікації, мови та мовлення як до граничного начала людського розуміння світу та саморозуміння. Це й створило умови для усвідомлення ролі й місця комунікації в сучасному суспільстві, для загальнофілософського осмислення того, що комунікація є останнім підґрунтям (*Letzbegründung*) і свідомості, і пізнання, і суспільного буття. Першим це дієво революційне для сучасної філософської думки відкриття сформулював К.-О. Апель.

У своєму вихідному пункті це відкриття — в межах філософської теорії — полягало в комунікативному переосмисленні засад феноменологічно-герменевтичної філософії, найвпливовішої в Німеччині (завдяки працям Гуссерля, Хайдеггера, Гадамера) філософської течії. Що ж до Апеля, то він виходив зі звернення до положень кантівського апіоризму. Але якщо Кант доводить необхідність існування у завжди конечному (недовершеному) людському досвіді певних апіорних умов, завдяки яким тільки й уможливорюється загальнозначуще — об'єктивне, науково довершене — знання речей (Кант, як відомо, найуніверсальнішу умову такого знання називає трансцендентальною самосвідомістю), то Апель, спираючись на досягнення попередників (особливо Л. Вітгенштейна) й виходячи з вимог часу, йде набагато далі. Він обґрунтовує сучасне припущення про «апіорі комунікації», що з необхідністю супроводжує будь-який конечний людський досвід — як узаємин, так і ставлення до оточуючого світу. Він доходить простої, але напрочуд глибокої думки: кожний комунікативний акт людини (а поза комунікацією людина не існує свідомо) *вже* — а ріго, ще до реального здійснення — передбачає власне комунікативність. Тобто людина завжди націлена на взаєморозуміння, взаємовідкритість щодо інших («комунікативної спільноти»), завжди «трансцендентально настановлена» на сприйняття всіх можливих контраргументів («контрфактичні судження»), на рівного собі відповідача або ж можливих (сьогодні, вчора, завтра) відповідачів. Комунікація за способом здійснення передбачає, таким чином, «ідеальну комунікативну спільноту», існування якої й відбиває принцип «апіорі комунікації». Якби це було не так, комунікативна дія сутнісно суперечила б самій собі: вступати в комунікацію поза необхідним припущенням трансцендентальних — довершених — умов комунікації є очевидним безглуздом. Так само є суперечливим будь-яке обмеження комунікації, тобто заперечення її засадничої універсальності.

Спочатку суто теоретичне відкриття «комунікативного принципу апіорі» природно набуває у працях Апеля і Хабермаса практичного, тобто, мовою філософії, етичного та широкого соціального витлумачення. Адже «апіорі комунікації» означає також не що інше, як апіорно існуючу норму моралі — *вже*, до будь-яких конкретних узаємин, наявну повагу до того, з ким я маю спілкуватися. Поза

універсальним «бажанням» бачити в іншому співрозмовника і досягти з ним взаєморозуміння, жодне спілкування не варте того, щоб його розпочинати. Відтак філософія комунікації, як пошук останніх підвалин міжплідських взаємин, за своєю метафізичною — глибинною — суттю збігається з найактуальнішими для сьогодення питаннями та проблемами соціально-політичного життя. Вона дає змогу зрозуміти справжній смисл таких фундаментальних понять, як «свобода», «відповідальність», «справедливість».

Соціальні реалії «посткомуністичної» України вносять свої корективи у постановку і розв'язання глобальних проблем. Спілкування, комунікація — одна з таких тем. У просторі нашого політичного й повсякденного спілкування розгортається становлення нового українського суспільства, народжується відповідь на болюче для нас усіх запитання: «Яку державу ми будуємо?», визрівають відповіді на всі ті запитання, які мають визначити подальше життя країни в цілому і кожної людини зокрема. Ми ще мусимо навчитися говорити — вільно, відверто, публічно, говорити — а не «заговорювати зуби» один одному.

Пропонована книга саме й має на меті, звертаючись до вихідних смислових джерел філософії комунікації, — через критичний аналіз кола її уявлень і поняттєвих засад, а також через безпосереднє ознайомлення з тими творами цього напрямку, які, на нашу думку, є головними першоджерелами в її історичному становленні, — прилучити українського читача до розв'язання таких питань.

Вже ці попередні зауваги та, сподіваюся, весь подальший виклад мають зробити зрозумілою доцільність обраної структури книги. Не дотримуючись історичної послідовності, книга спочатку подає аналіз засадничих для нашої теми понять і принципів на матеріалі найрозвинутіших філософських концепцій комунікації, уособлених іменами К.-О. Апеля, Ю. Хабермаса та М. Ріделя. Як додаток до першого розділу вміщено вперше перекладені українською мовою вибрані тексти, що належать цій плеяді мислителів. Звернення у другому розділі до «класичних» варіантів філософії комунікації та переклади праць К. Ясперса, М. Бубера й О.-Ф. Больнова (подані у додатку) мають поглибити наше розуміння причин виникнення та логіки становлення всього означеного філософського напрямку, окреслити його концептуальні перспективи.

Автор висловлює вдячність Міжнародному Фонду «Відродження», директорів Програми «Трансформація гуманітарної освіти в Україні» Наталії Вяткіній, а також конкурсній Комісії з філософії у складі: Є. К. Бистрицького (голова), О. В. Білого, В. С. Горського, В. С. Лісового, В. А. Малахова, А. О. Клепікова (відповідальний секретар), завдяки зусиллям яких змогла з'явитися у світ ця книжка.

Розділ І

**ЗАСАДНИЧІ
ПОНЯТТЯ
КОМУНІКАТИВНОЇ
ФІЛОСОФІЇ**

1. КОМУНІКАТИВНА ФІЛОСОФІЯ ЗА УМОВ «КРИЗИ РОЗУМУ»

Зміна парадигми у новітній німецькій філософії, що її в загальновідомих тепер рисах Ю. Хабермас означив як відмову від виднокола класичної філософії свідомості на користь повсякденного спілкування — домівки інтерсуб'єктивності та життєвого світу людини, свідчить про зміну самих засад філософії. Таким чином, як засадничі постулюються не суб'єктивні (як це було характерно передусім для зорієнтованої на людський активізм філософської традиції Нового часу, — традиції, що починається з декартівського «*cogito*» і завершується у трансцендентальній філософії ХІХ — початку ХХ ст.), а інтерсуб'єктивні, мовно-комунікативні структури.

Такий поворот думки від філософії свідомості до філософії комунікації сьогодні відзначений спробами реабілітувати «практичну філософію», тобто шляхом вивчення інтерсуб'єктивних структур мови, свідомості та буття знову повернутися до буття людини у світі: «Якщо для рефлексивної традиції та для класичної німецької філософії, що продовжувала її, принциповою умовою розв'язання цієї проблеми (пояснення способів набуття живою світоглядною свідомістю гомогенного, впорядкованого змісту. — Л. С.) було врешті-решт визнання *апріорності* для будь-якого ставлення до світу теоретичної єдності самосвідомості («я мислю»), то розуміння фундаментального значення практичного знання та свідомості у світі людини радикально змінює акценти: вихідним пунктом обговорення проблеми світогляду особистості є визнання *апріорності* не абсолютної самосвідомості, а *конкретного, фактичного, занепокоєного усвідомлення людини, яка діє в конкретній реальності існуючого Я, — реально існуючої особистості* (курс. мій. — Л. С.)»¹. Наведене міркування, на наш погляд, влучно передає пошуки нових світоглядних орієнтирів у сучасній філософії, але їй саме потребує доповнення, з огляду на

¹ Быстрицкий Е.К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. Киев, 1991. С.35.

необхідність звернути увагу на інтерсуб'єктивні, мовно-комунікативні виміри людського буття.

Саме над дослідженням останніх і працює сьогодні комунікативна філософія, репрезентована перш за все іменами К.-О. Апеля, В. Кульмана, Д. Бюрлера та Ю. Хабермаса. Одним з найголовніших її самозавдань є вивчення універсальних умов, що уможлиблюють людське спілкування, комунікацію, будь-яку інтеракцію поміж людьми. В термінах класичної філософії свідомості така постановка дослідницького завдання пов'язувалася, зазвичай, із трансцендентальною аргументацією, тобто з пошуком у людській свідомості понадемпіричних — трансцендентальних — умов синтезу чуттєвого досвіду у факт об'єктивного (загальнозначущого) знання та розуміння, а також, якщо згадати Канта, — з виявленням їхніх апіорних форм та норм, категорій. Критично долаючи суб'єктивну закономірність цієї філософської традиції за допомогою звернення до сучасних уявлень у галузі аналітичної філософії мови, комунікативна філософія водночас зберігає класичну спрямованість на пошуки граничних, останніх умов можливості людської, передусім мовної, взаємодії — комунікації, в тому числі етичного дискурсу. Це й відбивається, попри різницю у формулюваннях, у постановці представниками цього напрямку своїх загальноперспективних завдань; у кожному разі йдеться про застосування методології остаточного обґрунтування до реальної життєвої практики дискурсу, дослідження універсальної (трансцендентальної) прагматики (тобто аспекту здійснення) комунікативних актів, аналіз їхнього нормотворчого підґрунтя тощо.

Аби з'ясувати, які ж причини зумовили появу новітніх варіантів комунікативної філософії, зрозуміти природу її внутрішніх суперечок та визначити шляхи їх подолання, варто, на нашу думку, звернутися до нової праці відомого німецького філософа В. Хьосле¹.

Свій критичний розгляд засадничих положень комунікативної філософії Хьосле починає у розділі «Криза розуму як підґрунтя трансцендентальної прагматики». На його думку, саме «криза розуму» (тут, як бачимо, Хьосле приєднується до відомого висловлювання Г. Лукача) стала сутнісною

1 Вікторію ХЬОСЛЕ (нар. в 1960 р.) — доктор філософії, приват-доцент Тюбінгенського університету. Творчий метод філософії Хьосле — синтез трансцендентальної та аналітичної традицій, критичний розвиток філософії комунікації К.-О. Апеля з точки зору об'єктивно-ідеалістичної метафізики та етики.

причиною «нездужання» сучасної філософії, а головне — її внутрішньої невідповідності своєму власному сенсові. Ознак цієї невідповідності досить багато. Це, перш за все, відсутність внутрішнього синтезу та внутрішній розрив між філософією та історією філософії, що не тільки може мати, але й уже має дуже сумні наслідки для самої філософії: «Якщо відокремлення частини від цілого взагалі означає лише хворобу, — особливо це стосується живого організму та культури (виходячи з цієї ознаки, наша цивілізація є дуже хворою), — то спеціалізація у філософії безпосередньо веде до знищення її поняття, позбавляє її права на існування»¹.

Занепокоєння викликає і та обставина, що сучасна філософія, схоже, не надто спроможна запобігти дедалі частішим проявам морального (етичного) релятивізму та нігілізму, активізації виступів проти раціональної філософії. Втім, чом би не припустити, що супротивники раціональної філософії справді мають рацію, коли твердять про відсутність будь-яких «апріорних гарантій того, що європейська культура повністю не здрібнішає вже найближчим часом, що вона не втратить свою естетичну, філософську та моральну, політичну велич, що вона ще спроможна перетнути шлях великим екологічним та політичним катастрофам»².

Хьосле, відповідаючи наприкінці розділу, присвяченого проблемі «кризи розуму», на означені питання, підкреслює, що ця досить невтішну точку зору спростовує, перш за все, сама філософська традиція (уособлена іменами великих метафізиків та філософів історії минулого — від Платона до Віко та Гегеля); в її межах уже так багато було сказано про занепад культури, що варто застосувати сказане для розуміння та парадоксального виправдання сучасності. По-друге, європейська культура, залишаючи обабіч себе релятивізм та ірраціоналізм, чинить так тому, що саме вони загрожують знищенням духовної та душевної імунних систем. Якщо ж ми й насправді не маємо жодних апріорних гарантій проти апокаліпсису, то маємо за обов'язок виступити проти руйнування розуму.

Розвиваючи свою думку, Хьосле доходить висновку, що якраз на тлі саморуйнування розуму й уможливлується розгортання трансцендентально-прагматичної програми відновлення раціоналістичної філософії і водночас пошуків

¹ Hasle W. Die Krise der Gegenwart und Verantwortung der Philosophie. München, 1990. S.17.

² Ibid. S.38.

нових, відмінних від традиційного, спрощено раціоналістичного підґрунтя засад для ствердження життєздатних загальних цінностей у нових умовах, коли «бог помер», а традиційний розум виявився для людини, на жаль, надто сумнівним гарантом.

Видатною спробою подолати вищезазначений кризовий стан сучасної думки стала комунікативна філософія К.-О. Апеля. Вихідною тезою філософії Апеля та її безперечною заслугою є, перш за все, намагання конструктивним чином поєднати досить різні, на перший погляд, традиції — англо-американської філософії (прагматичної та аналітичної) і філософії континентальної, європейської (герменевтики, філософії М. Хайдеггера, класичної трансцендентальної філософії). Причому, означений синтез є, з точки зору Апеля, досить органічним: він спирається на істотне взаємодоповнення таких зовні протилежних спрямувань сучасної філософії, як екзистенціалізм та аналітична філософія — на факт, що його було детально розглянуто Апелем ще у 1972 році у відомій статті «Апріорі комунікативної спільноти та основи етики. До проблеми раціонального обґрунтування етики в добу науки», яка увійшла до його двотомної «Трансформації філософії». Більше того, у подальших дослідженнях, наприклад, у своїй останній праці «Дискурс та відповідальність» Апель вийшов за межі принципу взаємодоповняльності інструментального та комунікативного типів раціональності, з'ясувавши не лише переваги цього принципу, але й його внутрішню обмеженість¹.

Варто нагадати, що головні ідеї стосовно специфіки раціональності сучасного суспільства були висунуті видатним німецьким соціологом М. Вебером ще на початку ХХ ст. У своїй праці «Господарство та суспільство» (Тюбінген, 1920) він досліджує структуру раціональності, її «матеріальну» та «формальну» складові. «Формальна раціональність», яка, на думку Вебера, стає домінуючою в сучасному суспільстві, — це абстрактний, технічний розум: байдужий до соціальних цінностей, позбавлений будь-якої суб'єктивності та випадковості, він прагне опанувати усе суспільство. Це «інструментальний розум». Концепція «формальної раціональності» М. Вебера, його вчення про «інструментальний розум» глибоко вплинули на подальшу філософську та соціологічну думку, трансформувалися у такі

¹ Див. пропонувані переклади творів Апеля (с. 46—67).

поняття, як «технічна раціональність», «інструментальна раціональність». Своєрідною протиположністю «інструментальній раціональності» є «комунікативна раціональність» — поняття, що перебуває у центрі філософських та соціологічних досліджень Ю. Хабермаса (докл. див. наступний підрозділ нашого посібника).

Найбільш значуща, але ще малодосліджена заслуга філософії комунікації, на яку варто звернути увагу, щоб зрозуміти стан справ у сучасній філософії, полягає в тому, що саме філософія комунікації по-справжньому ґрунтовно звернулася до проблеми інтерсуб'єктивності. Як цілком справедливо зазначалося у вже цитованій вище книзі В. Хьосле, засаднича думка комунікативної філософії, «висловлена у ній з різкою та геніальною простотою: сучасна філософія характеризується тим, що в ній інтерсуб'єктивність заступає місце суб'єктивності. Відкриття багатоманітних феноменів та проблем, охоплених проблемним полем інтерсуб'єктивності, належить до тих досягнень сучасності, що є необоротними»¹.

Посилаючись на високу оцінку творчості Апеля у книзі В. Хьосле, треба підкреслити, що цю точку зору поділяє багато хто з сучасних філософів. У 1982 році вийшла фундаментальна збірка праць, присвячена 60-літтю з дня народження цього видатного філософа сучасності: «Комунікація та рефлексія. Дискусія з приводу трансцендентальної прагматики»². У передмові до неї зазначається, що комунікативна філософія Апеля — це наслідок його величезних зусиль, які сам мислитель називає «трансформацією філософії», зусиль, що привели до численних зрушень в усій структурі філософських дисциплін (від філософії мови через епістемологію та теорію науки до етики та соціальної філософії), а також до відкриття нових горизонтів для самої практики комунікації.

Деталізуючи сказане, один із авторів збірки — В. Дальмайер — у своєму розділі «Комунікація та спільнота» підкреслює, що навряд чи є кращі свідчення повороту сучасної філософії, або ж її перелому, ніж твори Апеля. В його «Трансформації філософії» напрями цього повороту було визначено як подолання водночас гегелівського ідеа-

1 Häsle W. Die Krise der Gegenwart und Verantwortung der Philosophie. München, 1990. S. 109.

2 Kommunikation und Reflexion: Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Frankfurt a. M., 1982. — Трансцендентальна прагматика є еквівалентним визначенням комунікативної філософії.

лізму та матеріалістичного об'єктивізму; як критику сциєнтистської логіки науки та антинаукової спекуляції; як відмову від дистанціювання щодо «перспективістського» світогляду великих мислителів минулого.

Спробуймо ж окреслити центральний пункт комунікативної філософії Апеля, який, на його думку, об'єднує в одне ціле усі його філософські зусилля.

Це, насамперед, відмова від теоретико-пізнавального (або ж методологічного) соліпсизму Нового часу та заміна його поняттями «порозуміння», «згоди» та «спілкування». Головною ж, можна сказати, сутнісною фігурою його «трансформації філософії» є така: «Йдеться про герменевтичні «перед-структури» (Vorstrukturen) трансцендентальної філософії, що виходять не з постулювання «суб'єкта» чи «свідомості взагалі», як метафізичних гарантів значущості пізнання (як це колись сталося з трансцендентальним ідеалізмом Канта), а лише з тієї передумови, що апріорі прирікає нас на інтерсуб'єктивне *порозуміння*. Адже коли навіть одна людина намагається зрозуміти світ, вона має прийти до справжнього пізнання речей та суспільства лише на підґрунті цього «попереднього розуміння». У цій головній фігурі, додає Апель, і полягає спроба подолання «методологічного соліпсизму», який збивав з пантелику філософську теорію пізнання від Оккама та Декарта до Гуссерля...»¹.

Таким чином, визнання інтерсуб'єктивності за один з найважливіших вимірів і самого життя сьогодення, і сучасної філософії зробило це поняття однією з найважливіших сполучних ланок різних, зовні навіть протилежних, філософських спрямувань — від прагматизму Ч. Пірса, філософії мови пізнього Л. Вітгенштейна та феноменології Е. Гуссерля до діалогічної філософії Ф. Ебнера та М. Бубера, екзистенціалізму М. Хайдеггера та К. Ясперса або ж герменевтики Х. Г. Гадамера.

На шляху інтерпретації проблеми інтерсуб'єктивності Апелеві вдалося зробити ще одне непересічне відкриття в історії філософії — поєднати її традиційний та сучасний підходи й у такий спосіб сприяти подоланню іншого характерного недоліку сучасної філософії — її непослідовності та самосуперечливості. Адже, маючи на увазі істину, сучасні філософи часто-густо або ж заперечують її, або ж не можуть

¹ *Apel K.-O. Transformation der Philosophie. Frankfurt a. M., 1973. Bd. 1. S. 59—60.*

обґрунтувати. Тут перед нами постає і друга засадничо значуща тема філософії комунікації — теорія остаточного обґрунтування (*Letztbegründung*).

Особливість філософії комунікації Апеля полягає передусім у тому, що вона поєднує інтерсуб'єктивність з рефлексією. Без перебільшення її можна схарактеризувати як «рефлексивну трансцендентальну філософію»¹.

Саме поєднання проблеми інтерсуб'єктивності з трансцендентальною аргументацією є надзвичайно важливим тому, що дає можливість адекватно осягнути феномен інтерсуб'єктивності та розглянути його як справді останній принцип філософії. У такий своєрідний спосіб Апель продовжує традицію діалогічної філософії (уособлюваної, зокрема, іменами М. Бубера та Ф. Ебнера), яка найнебезпечнішу загрозу для філософської думки вбачала в тому, що трансцендентальна традиція завжди високо цінувала автономію розуму, залишаючи поза увагою специфіку людської інтерсуб'єктивності.

Яку ж відповідь на виклик, кинутий людському духові «кризою розуму», може запропонувати філософія комунікації? Коротко кажучи, такою відповіддю має стати всебічний розгляд питання про можливість остаточного обґрунтування з метою випрацювання теорії остаточного обґрунтування. Саме в такій теорії, на думку Апеля та його прихильників, закладена нетривіальна можливість порятунку філософії від означених вище вад та небезпек. Тільки виходячи з цієї теорії, можна говорити про філософію як *строгу науку* та зрозуміти спробу Апеля трансформувати філософію з теорії свідомості в теорію інтерсуб'єктивності.

Завдяки тому, що комунікація, порозуміння (як підставові поняття комунікативної філософії) передбачають суб'єкт-суб'єктний зв'язок та визнання в людині суверенної особистості, комунікативна філософія сутнісно збігається у засадничих питаннях з етикою як цариною міжособистісних людських узаємин. Саме через те вона (за Хабермасом) і дістає назву «комунікативна етика». Більш точне пояснення знаходимо в Отфріда Хьоффе².

З огляду на зростаючий інтерес до трансцендентальної філософії, Хьоффе перш за все віддає належне творам Апеля, його спробам виступити посередником у синтезі

1 Hösle W. Die Krise der Gegenwart. S. 109.

2 Höffte O. Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik//Kommunikation und Reflexion. S. 518.

континентального та англо-американського способів філософування, сприяючи зустрічі таких різних позицій, як американський прагматизм, аналітична філософія та герменевтика, з трансцендентальною філософією у сфері мовлення, комунікативної спільноти. Тому Хьоффе визнає комунікативну філософію Апеля за певну форму першої філософії. З цього приводу він пише: «Незважаючи на те, що Апель побоюється вживати цей вираз, все ж таки головним наміром його філософії є розвиток фундаментальної філософії у сучасний спосіб»¹. Але найвичерпнішим чином підхід Апеля розкривається саме в межах найважливішої (згадаймо Арістотеля) «другої філософії», що до неї належить етика. Це й пояснює, чому за межами професійної філософії концепція Апеля є знаною як трансцендентальна комунікативна етика (*transzendente Kommunikationsethik*). Сталося це завдяки циклу лекцій, що пролунав свого часу в межах так званого німецького радіоколеджу: «Практична філософія (етика) 1980/81 навчального року»².

Хоча першим кроком у цьому напрямі можна вважати розділ Апеля: «Апріорі комунікативної спільноти та головні положення етики», викладений у другому томі його загальновідомої «Трансформації філософії».

Звернімося ж до того, яким чином Апель розвиває фундаментальну філософію в сучасних умовах. Насамперед, він активно працює (разом зі своїми послідовниками Д. Бюглером та В. Кульманом) над засадничими проблемами трансцендентально-прагматичної реконструкції філософії — над побудовою теорій рефлексивного остаточного обґрунтування та аргументації в межах комунікативної спільноти.

Щодо апелівської теорії остаточного обґрунтування, детально розглянутої В. Кульманом у його книзі «Рефлексивне остаточне обґрунтування»³, потрібно зазначити, що усвідомлення цієї проблеми як такої уможливилось тільки наприкінці нашого століття, коли для філософії стали очевидними вади (гіпотетико-)дедуктивного методу. До найголовніших із них, як уважають і Кульман, і Апель, належить та обставина, що за допомогою дедукції можна

1 Ibidem.

2 Зазначені лекції було надруковано у вигляді декількох книг, що набули широкого розголосу в річниці «реабілітації практичної філософії».

3 *Kuhlmann W. Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg; München, 1985.*

дістати лише гіпотетичне, але аж ніяк не остаточне обґрунтування¹.

Іншими словами, йдеться не про обґрунтування із принципів, а радше — про необхідність обґрунтування самих принципів.

Філософія комунікації Апеля дає змогу зробити надзвичайно важливий та досить певний крок у цьому напрямі. Мається на увазі можливість обґрунтувати етику, побудовану на реалізації умов інтерсуб'єктивного спілкування, тоді як аналітична філософія та екзистенціалізм (а також герменевтика та постмодернізм) сходяться на тому, що раціональне обґрунтування етики є неможливим.

Саме тому альтернативою дедукції, яка призводить до етичного нігілізму, має бути рефлексія, або, за словами Кульмана, «строого рефлексивне обґрунтування». Воно будується, по-перше, на розрізненні пропозиціональних та перформативних аспектів мовлення, а по-друге, на теорії аргументу.

Поняття перформативної суперечності — одне з головних понять комунікативної філософії. Згідно з ним, філософська теорія не може, та й не повинна приймати та припускати не лише формально, але й *перформативно* суперечливих висловлювань. На відміну від формальної суперечності, що є суперечністю між суб'єктом і предикатом, перформативна суперечність полягає у невідповідності між формою судження та його змістом; між тим, що твердження має на увазі, і тим, що воно висловлює; між тим, що воно є, і тим, на що воно претендує в акті висловлювання².

1 Як відомо, так званий гіпотетико-дедуктивний метод полягає, по-перше, у знаходженні засадничого пояснювального принципу чи положення і, по-друге, у здійсненні теоретичної дедукції з нього певної низки більш конкретних висновків з метою пояснення фактичного, або емпіричного, стану справ. Саме висунення загального пояснюючого положення чи принципу завжди піддається сумніву щодо його достеменності вже через те, що, з одного боку, навряд чи коли-небудь вдасться прояснити «контекст відкриття» (тобто наскільки обґрунтованим є відкриття вихідних положень та законів у науці), а також, з іншого боку, через те, що будь-яке дедуктивне знання пояснює лише заздалегідь передбачувані у виробленому поясненні факти (так звана «теоретична навантаженість» людських спостережень). Обмеженість дедуктивного методу було всебічно розглянуто у працях представників постпозитивістської філософії науки — Т. Куна, П. Фейєрабенда та ін.

2 В сучасній гуманітарній, зокрема, соціально-політичній науці поняття перформативного речення (*performative sentence*) і перформативної дії широко використовуються для аналізу таких ситуацій, коли мовленнєві дії людей збігаються з утвердженням певних соціальних реальностей.

З наведених міркувань, цілком закономірно, випливає такий висновок: остаточно обґрунтованим чи абсолютно істинним судження виявляється, по-перше, за умови, якщо заперечення його є перформативно суперечливим, а по-друге, якщо його неможливо довести без того, щоб воно вже не малося на увазі як умова доведення.

Таким чином, остаточно обґрунтовані судження — це ті положення, в яких існує відповідність між формою речення та його змістом: за змістом речення має означати й висловлювати те, що воно вже передбачає за своєю формою, бо інакше претензія на істину є неможливою. Означені положення обґрунтовують себе в акті висловлювання, тобто через логос, і саме в такий спосіб роблять можливою філософію як строгу науку, а також надають їй спроможності позбутися своєї непевності в епоху «кризи розуму» та постмодерного релятивізму.

Що ж стосується наступного аспекту рефлексивного обґрунтування, то його можна сформулювати в такий спосіб: ситуація дійсно значущої аргументації не може бути фальшивою, бо кожна її теза має передбачати контраргумент, що має сенс.

Оригінальність підходу Апеля полягає насамперед у тому, що він застосував рефлексивні аргументи для обґрунтування *етики*. Такий підхід тісно пов'язаний (адже етика має справу з міжлюдською комунікацією) з його інтерсуб'єктивною трансформацією філософії. За допомогою такої трансформації, — підкреслює В. Хьосле, — Апель сподівався вибудувати цілісну філософську теорію, що поєднала б у собі традиційну онтологію, теорію пізнання Нового часу та сучасну мовно-аналітичну філософію і допомогла б у такий спосіб навести мости між теоретичною та практичною філософією¹.

Звідси випливає, що етика не випадково належить до (безперечно, надзвичайно важливої) «другої філософії», в межах якої розкриваються головні спрямування комунікативної філософії. Таким чином, остання визначається як трансцендентальна комунікативна етика, чи етика комунікації, і розуміється як трансформація традиційної філософії, передусім — філософії Канта. Справді, йдучи за Кантом, ~~комунікативна етика намагається відкрити, на продирагу редукції людських дій до їхніх технічних чи стратегічних вимірів, їхній власне етичний бік.~~ Разом з Кантом вона йде ще далі, визначаючи специфіку «практич-

1 Hösle W. Die Krise der Gegenwart. S. 112.

ної філософії»; вона намагається відшукати не просто її власну сферу, а понад усе — сферу її автономії.

Спроба з'ясувати останні принципи, як «першої», так і «другої», «практичної філософії» — теж у душі Канта. Однак на адресу останнього ми знаходимо в комунікативній філософії чимало цілком справедливих докорів. Особливо виразно вони сформульовані у згаданому вище апелівському курсі лекцій, де Кантові дорікається за те, що його визначення етичних проблем виходить із точки зору окремої людини, головною турботою якої є, насамперед, питання про те, чи можна оцінити її волю — а, значить, і її внутрішні переконання, — як добропорядні (з точки зору надподського, всевідаючого судді). Адже «Кант бере до уваги взаємний характер людських відносин тільки у сфері права («обов'язкова» дія), не заперечуючи при цьому, — як вимагає того трансцендентальна етика комунікації, — що людина може наодинці приймати рішення чинити за собою. Розглядаючи проблему в такий спосіб, — зазначає Апел, Кант робить крок від гетерономної етики обов'язку до автономної етики переконань; але це ще не той крок, на який ми чекаємо, — крок до етики відповідальності. Адже саме з її точки зору моральний обов'язок людини виникає із взаємних вимог відповідальності мислячих людей у межах комунікативної спільноти»¹.

Щоб краще зрозуміти, про що тут ідеться, маємо звернутися до принципів засад комунікативної філософії, а саме — до теорії аргументу. Апел, наприклад, вважає, що кожен аргумент, коли до нього придивитися ближче, засвідчує таке: той, хто аргументує, завжди має на увазі ту обставину, що в дискурсі² він здобуде істинні результати, тобто істину. Аргументуючий також виходить із того (й це насправді так), що його партнер по розмові чи людина, з котрою він говорить, у принципі має здатність знати певну істину й уже в попередньому, інтуїтивному сенсі визначається щодо останньої. Сама ж ситуація аргументації виступає для кожного аргументуючого як така, що не спроможна призвести до обману (якщо це, звісно, не є

¹ Praktische Philosophie//Ethik, Weinheim und Basel. 1980-81. Bd.1. S. 29—31.

² Для розуміння змісту фундаментального поняття комунікативної філософії — поняття «дискурс» — необхідно, перш за все, звернутися до праці Ю. Хабермаса «Комунікативна дія та дискурс — дві форми повсякденної комунікації» (див. переклади до I розділу посібника, с. 84).

деяка штучна ситуація — жарту або ж навмисної дезінформації).

Спроба ж, претендуючи на істину, не враховувати означену ситуацію виявляється безнадійно непослідовною. Апелъ, пояснюючи цю думку, справедливо вважає, що «хто бере участь у філософській аргументації, той повинен визнати певним чином витлумачену її передумову як *apriori* аргументації. Цього не можна заперечити, не піддаючи при цьому сумніву саму аргументативну компетенцію»¹.

З визнанням раціональної аргументації пов'язане визнання «спільноти аргументуючих», що є, насправді, одним із варіантів формулювання наріжної проблеми філософії комунікації — проблеми спільноти та комунікації.

Найдетальніше теорію філософської аргументації, її головні вимоги та принципи викладено, як ми вже зазначали, В. Кульманом у п'ятому розділі його книги «Рефлексивне остаточне обґрунтування», широко знаному під назвою «Етика комунікації».

Починаючи цей розділ, Кульман заявляє, що він хотів би показати, як потрібно застосовувати трансцендентально-прагматичні положення остаточного обґрунтування до проблем етики. Вихідним пунктом цих міркувань є раніше досягнуті у цій же праці результати. До них належить, по-перше, положення про те, що ситуація аргументації є для нас безсумнівною, абсолютною. Правила ж та передумови аргументації, яка має сенс, не просто є для нас обов'язковими; вони можуть бути заперечені лише осмислено. По-друге, осмислена аргументація можлива лише в площині необмеженої комунікативної спільноти. Ми аргументуємо завжди як учасники необмеженої спільноти².

При цьому у своїх міркуваннях В. Кульман спирається на одне із засадничих положень «Трансформації філософії» Апеля, яке виходить із того, що «необмежена комунікативна спільнота — це та передумова *трансцендентально-прагматичного* саморозуміння філософії»³, яка згодом перетворилася на категоричний імператив комунікативної етики. Останній, за своїм змістом, є ствердженням необхідності діяти так, ніби ти є членом ідеальної комунікативної спільноти.

Іншими словами, виходячи з того, що комунікація та взаєморозуміння, безперечно, належать до царини люд-

1 *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. Bd.2. S.62.

2 *Kuhlmann W.* Reflexive Letztbegründung. S. 181.

3 *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. Bd. 1. S.76.

ських узаємин, Апелъ справедливо вважає, що найскладніше у процесі трансформації філософії становить дослідження «комунікативної спільноти», котра лежить у підґрунті всіх людських думок і вчинків.

При цьому він вирізняє два пласти інтерсуб'єктивної спільноти: пласт емпіричної, історично утвореної злагоди і взаємодії, з одного боку, та нормативно-ідеальний пласт — з іншого, як єдино можливий «регулятивний принцип» справжнього порозуміння — протилежно так званому конвенційному чи позірному порозумінню. Обґрунтовуючи сказане, Апелъ зауважує, що вже з фактичного боку є очевидним, що «ані пізнавати будь-що як певну річ, ані усвідомлювати себе як особу неможливо за допомогою однієї лише когнітивної свідомості, без участі «інтенціональних зусиль» та міжособистісного мовного процесу взаєморозуміння»¹. Саме у зв'язку з цим трансформована філософія виходить із апіорі реальної комунікативної спільноти, що вона для Апеля є ідентичною з людським родом чи суспільством.

Це означає, за Апелем, що, аби не наразитися на інтерсуб'єктивний обман чи маніпуляцію, кожен учасник реальної взаємодії має бути спроможним наперед мати на увазі ідеальну комунікативну спільноту (або ж спільноту аргументуючих): тобто кожна «здатна до мови» людина, яка у процесі соціалізації та оволодіння мовою водночас набула й «комунікативної компетенції», перебуваючи *в істині*, має бути спроможною зберігати такий стан речей шляхом «трансцендентальної рефлексії».

Цілком природними, здається, є заперечення опонентів Апеля. Адже він (ще у цитованій вище «Трансформації філософії») стверджує, що, порівняно з апіорі аргументації чи спільнотою аргументуючих, всі інші матеріальні та екзистенціальні передумови реального порозуміння є другорядними, підпорядкованими передумовами. Іншими словами, сутність передумов справжнього порозуміння може бути пізнаною лише в апіорному світлі; лише тут вона може дискутуватися та обговорюватися: «за допомогою трансцендентальної рефлексії над умовами можливості та дійсності розуміння ми досягаємо того ж результату, що й картезіанські спроби остаточного обґрунтування»².

Незважаючи на те, що Апелъ надзвичайно високо поціновує свою теорію «справжньої комунікації» та «комуніка-

1 Ibid. S. 60.

2 Ibid. S. 62.

тивної спільноти», як таку, котру можна порівняти хіба що із cogito Нового часу, вона викликає багато сумнівів та нарікань. Наприклад, один із сучасних представників філософії комунікації В.Дальмайер твердить, що для нього залишається сумнівним — чи справді концепція «ідеальної комунікації» пов'язана з подоланням суперечності матеріалізму та ідеалізму? Сумнівним залишається й те, чи справді численні скарги на недоліки трансцендентальної рефлексії та картезіанський спосіб остаточного філософського обґрунтування нарешті ставлять соліпсизм суб'єктивності Нового часу на належне місце, а чи це просто новітні варіанти соліпсизму?

Чому ж виникають такі запитання? На думку Дальмайера, вони є результатом амбівалентності центрального у комунікативній філософії поняття «комунікативної спільноти», амбівалентності, що породжена непевним значенням як поняття «комунікації», так і поняття «спільноти»¹.

Часткове, хоча й принципово важливе, пояснення цієї амбівалентності дає розгляд місця комунікативної філософії у контексті сучасної філософії. Він досить ясно показує, що певна невизначеність у тлумаченні понять «комунікації» та «спільноти» пов'язана з намаганням Апеля поєднати не просто несумірні, а іноді навіть протилежні філософські традиції. Наприклад, незважаючи на традиційно узвичаєні згадки про Канта, «Трансформація філософії» дуже часто спирається на аргументацію Хайдеггера, насамперед на його міркування про «перед-структури» (Vorstruktur) розуміння та «відкритість» (Erschlossenheit) людського буття. Деяка еклектичність запропонованої Апелем «трансформації філософії» (її близькість як до класичної філософії свідомості, так і до екзистенціалістського розрізнення «несправжньої» комунікації наявного буття та «справжньої», «екзистенціальної» комунікації та порозуміння) і призвела до внутрішньої її суперечливості. Таким чином, можна сказати, що саме вибір досить різномірних філософських традицій для їх синтезу в межах комунікативної філософії робить і саму її досить непослідовною.

Ця непослідовність проявляється й у теорії комунікативної спільноти, за допомогою якої Апель та Кульман намагаються розв'язати цілу низку проблем, насамперед прокласти своєрідний місток від теорії остаточного філософського обґрунтування до проблеми інтерсуб'єктивності.

1 *Dallmayer W. Kommunikation und Gemeinschaft // Kommunikation und Reflexion. S.193.*

Останнього ж, мабуть, і справді не досягти, незалежно від тези про комунікативну спільноту.

Теорія комунікативної спільноти взагалі поділила долю трансцендентальної комунікативної філософії, тому що комунікативна спільнота — це непересічне втілення інтерсуб'єктивності — виступила в межах цієї філософії не як самоціль, а як засіб пізнання та остаточного обґрунтування.

Звідси, положення, що, згідно з ним, істинним та розумним є те, що визнає комунікативна спільнота (але не навпаки — комунікативна спільнота визнає будь-що, оскільки воно є істинним), перетворюється на принцип запропонованої Апелем філософії комунікації та побудованої на її підґрунті етики, що небезпечно підштовхує його до плюралістичного гедонізму та релятивізму, які й є уособленнями сучасної «кризи розуму».

Самий же початок цього збочення, як стверджує В. Хьосле, прихований у тому, що комунікативна спільнота не може зважено відповісти на запитання про те, що ж таке *розумна згода*? Це питання цілком природно виникає, коли ми безпосередньо звертаємося до визначення її, запропонованого В. Кульманом: «У тих випадках, коли твої інтереси могли б зіткнутися з інтересами інших, домагайся розумної практичної згоди з ними»¹, бо це має означати, до того ж, іще й етичну розумність.

І тут ми мусимо погодитися з Хьосле, який окреслює суперечливий і тавтологічний характер такого визначення: «Або ми вже знаємо, що є розумним незалежно від висновків комунікативної спільноти, але тоді ми можемо обійтися і без посилок на неї; або ж ми цього не знаємо, але й тоді залучення до комунікативної спільноти не може дати нам змоги просуватися далі»² і, до того ж, не може допомогти нам уникнути неприйнятного для сучасної, зорієнтованої переважно на розум, філософської традиції плюралістичного гедонізму.

Таким чином, принаймні виходячи зі сказаного, можна стверджувати, що запропоноване комунікативною філософією бачення світу поступово схиляється до світоглядних констант постмодернізму. Адже останній теж визнає порозуміння в межах окремих комунікативних спільнот. Різниця ж між ними полягає насамперед у тому, що філософія комунікації намагається віднайти метамову, яка б об'єдну-

1 Kuhlmann W. Reflexive Letztbegründung. S. 208.

2 Hösle W. Die Krise der Gegenwart. S. 131.

вала усіх, бо обмежений та примітивний плоралізм і релятивізм насправді криє в собі неабияку небезпеку.

Саме тому в межах комунікативної філософії і виникає онтологічний за своєю природою «подвійний регулятивний принцип відповідальності», який, насамперед в особі самого Апеля, наполягає на тому, що люди в сучасних умовах повинні діяти так, щоб забезпечити виживання людського роду. В такий спосіб відбувається повернення до забутого світу природи та життєвого світу людини. Принаймні, у вигляді проблеми, що над нею розмірковує Апель у згаданому циклі лекцій з «практичної філософії»: «Чи можна застосувати філософське остаточне обґрунтування моральних норм до життєвої практики?»

Отже онтологічно зорієнтований принцип відповідальності має виступати формою застосування остаточного обґрунтування моральних норм до життєвої практики та може правити за засновок метаетики — тобто етики відповідальності, яка головною своєю проблемою вважає ситуацію людини в її загальному вигляді, взяту як колективна, глобальна, екзистенціальна ситуація. Тільки на цьому шляху, на думку Апеля, можна шукати відповідь на запитання (поставлене ним ще у «Трансформації філософії») про те, чи можлива така етична норма, яка була б обов'язковою для кожного індивіда та слугувала б згоді й порозумінню людей у вирішенні ними практичних проблем?

Якщо взяти до уваги головні аргументи на користь на універсалістських засадах зорієнтованої (адже вона намагається досягнути людство як певну комунікативну спільноту) етики відповідальності (як відповідальності кожного перед своїми близькими й далекими потомками та відповідальності політиків у загальному глобальному масштабі), то однозначно з'ясовується, що головні її суперечності виростають із самої її природи — як більш загально-го, універсального варіанта етики дискурсу.

Труднощі, що з ними в сучасній ситуації має справу етика відповідальності, усвідомлюють і самі її теоретики. Наприклад, Апель убачає головний парадокс на шляху до етики відповідальності в тому, що, з одного боку, потреба в загальноприйнятій для усього людства етиці ніколи ще не була такою нагальною, як у наш час єдиної планетарної цивілізації, що є технологічним утіленням наукових ідей; з іншого ж боку, ніколи ще намагання філософського, раціонального обґрунтування етики не були такими важкими, ба

й навіть безнадійними, як у сучасну епоху — саме через суцільне панування науки. Бо якраз сцієнтистськи зорієнтована ідея нормативної нейтральності та вільної від цінностей «об'єктивності» завдала нищівного удару ідеї інтерсуб'єктивності.

Звернувши на шлях раціонального філософського обґрунтування універсальної комунікативної етики відповідальності, Апелль саме в такий спосіб поділяє численні вади традиційної раціоналістичної філософії. Насамперед, у його теорії обґрунтування універсальних моральних цінностей майже не беруться до уваги міркування, яких ми ще торкнемося у подальшому викладі. Це такі аргументи, що на них указують навіть прихильники комунікативного напрямку в сучасній філософії.

Перш за все, йдеться про тлумачення людини як живої, чуттєвої й тілесної істоти, яка може стати культурно-універсальною лише завдяки унікальності свого життєвого світу — світу, який насправді є не лише онтологічною підвалиною вживання мови, але й особливим простором морально-практичних учинків людини. Ця конче потрібна людині конкретність та унікальність її життєвого світу не підвладна досягненню за допомогою самої лише безсторонньої теоретичної свідомості. До того ж її не можна підпорядкувати як щось другорядне та меншоважливе інтересам тієї чи іншої спільноти.

Такий погляд піддає сумніву бачення життєвого світу комунікативною філософією. Бачення, згідно з яким форми життєвого світу набувають справжнього буття лише завдяки своїй інтерсуб'єктивності, що походить від інтерсуб'єктивності їхнього символічного посередника та репрезентатора — мови.

За межами такого, переважно мовно-комунікативного, підходу залишається нагальна проблема сучасного життя, а саме той факт, що протидіяти всепоглинаючій раціоналізації життєвого світу може не стільки усвідомлення та обговорення всіма індивідами цієї небезпеки, скільки внутрішній опір подібній раціоналізації самого світу особливого безпосереднього повсякденного співбуття. У протилежному разі, наполягаючи на дедукції форм життя із форм мови, комунікативна філософія не зможе вийти за межі класично-просвітницького, зверхнього тлумачення життєвого світу як «передпокою розуму» людини — безтілесної надприродної істоти.

Сказане, безперечно, свідчить про певну обмеженість трансцендентального методу, особливо щодо проблем етики. Адже саме через свою відданість рефлексивній трансцендентальній філософії, Апель, незважаючи на всі свої намагання, не зумів подолати «методологічний соліпсизм» класичної філософії — від Декарта до Канта. Він є характерною ознакою трансценденталістських концепцій гуссерлівського типу. Подолання його, як зазначає В. Хьосле, стало неможливим для комунікативної філософії (передусім в особі Апеля) саме тому, що вона взяла за основу вихідні положення трансценденталізму. Тому ж бо тут ідея інтерсуб'єктивності мислиться за допомогою суб'єктивності. А важлива для сучасної філософії дилема солідарності та автономії розв'язується на користь останньої.

Означені обставини і спонукають до подальшого розвитку найважливіших понять комунікативної філософії, надто ж — у контексті проблеми життєвого світу. Саме тому ми маємо далі звернутися до таких постатей, як М. Рідель і Ю. Хабермас, котрий, зокрема за допомогою поняття «комунікативної дії», намагався досягнути низку проблем, пов'язаних із загрозою життєвому світові з боку бюрократичних та господарських структур.

2. «КОМУНІКАТИВНА ДІЯ» І «ЖИТТЄВИЙ СВІТ»: ПОШУКИ СИНТЕЗУ

Поняття і проблема комунікації належать до засадничих у концепції одного з провідних сучасних німецьких філософів та соціологів Юргена Хабермаса. Він у класичній формі, як зазначалося в попередньому підрозділі, окреслив зміну самих підвалин сучасної філософії в її зорієнтованості на інтерсуб'єктивні, мовно-комунікативні структури людського буття, і став одним із найпопулярніших прихильників та авторів цієї переорієнтації.

Звертаючись до комунікативної філософії Ю. Хабермаса, варто також зазначити, що він є не лише однією з найпомітніших фігур на сучасному філософському небосхилі, але й, перш за все, наступником традицій Просвітництва, захисником ідеалу раціональності на протигагу постмодерному його запереченню. Хабермас вважає (і це він неодноразово підкреслював під час свого першого перебування в Москві у квітні 1989 року), що головні проблеми сучасної

західної філософії не можна розглядати в межах узвичаєної опозиції між раціоналізмом та ірраціоналізмом, між модернізмом та постмодернізмом; головне питання, навколо якого точаться суперечки: чи варто беззастережно відмовлятися від традицій Просвітництва, або ж має йтися про їхній діалектичний розвиток?¹

Що ж стосується його власного філософського шляху, то Хабермас (якого після смерті Т. Адорно вважають найвизначнішим представником Франкфуртської школи), розмірковуючи про свій філософський шлях, зазначає, що спочатку він працював у традиції Франкфуртської школи, а потім почав поступово звільнятися від впливу її засадничих положень. Результатом його соціально-філософських досліджень і стала «теорія комунікативної дії», за допомогою якої, як підкреслює сам Хабермас, він «хотів би, з одного боку, по-новому обґрунтувати теорію раціоналізації суспільства М. Вебера, з іншого — з'ясувати головні питання етики, теорії мови та дії, а також поняття розуму тощо. В центрі уваги цієї теорії перебуває поняття комунікативної раціональності»².

Таким чином, підтримуючи основоположників Франкфуртської школи (М.Хоркхаймера, Т. Адорно, Г. Маркузе, Е. Фромма) у їхній критичній оцінці сучасного (модерного) суспільства й тої ролі, яку в ньому відіграють засоби масової комунікації як інструмент «колективного засліплення», Хабермас певен, що саме реальні процеси суспільного життя, а надто бюрократизація неформальних сфер діяльності, що невблаганно поглиблюється й «удосконалюється», — саме це актуалізує нове проблемне поле дослідження — сферу «інтерації», міжособистісних комунікативних відносин. Уточнюючи особливості свого підходу в осмисленні проблеми комунікації як однієї з «наболілих» і «важких» філософських проблем, Хабермас відзначає, що він запропонував застосовувати поняття комунікативної дії як ключ для створення теорії, що відображує загрозу життєвому світові з боку бюрократичних і господарських імперативів, а також небезпеку дедалі більшого перетворення особистісних стосунків на об'єкт управління або ж на товар.

Отже, теорія комунікативної дії Ю. Хабермаса не просто органічно вписується в «парадигмальний» (за словами самого Хабермаса) поворот сучасної західної філософ-

1 Хабермас Ю. Демократія. Разум. Нравственность: Лекции и интервью. Москва, апрель 1989 г. М., 1992. С. 108—109.

2 Там само. С. 110.

ської свідомості до всебічного осмислення структури та функцій процесу комунікації, інтерсуб'єктивних вимірів людського буття, — вона охоплює цілу низку найактуальніших проблем сучасності. Однією з найважливіших із них є проблема демократії, прав та свобод людини. Саме її Хабермас залічує до найфундаментальніших проблем та ідей своєї теорії комунікації: «замість того, щоб покладатися на розумність продуктивних сил, — зауважує Хабермас в одній зі своїх уже цитованих московських лекцій, — тобто кінець-кінцем на розумність природознавства та техніки, я маю довіру до продуктивної сили комунікації, яка найбільшою мірою втілюється у боротьбі за соціальне визволення. Цей комунікативний розум змушує рахуватися з ним і в тому чи тому рухові за громадянську емансипацію — у боротьбі за суверенітет народу і права людини. Він утілюється в установах демократичної правової держави й у суспільних інститутах»¹. Отже, цілком зрозуміло, чому Хабермасова теорія, його філософія комунікації ставить собі за мету — «скинути пута з продуктивної сили комунікації».

У своїх працях останніх років, які досить органічно вписуються в цілу хвилю нових оригінальних досліджень з проблем етики, філософії політики та права, Ю.Хабермас прагне застосувати головні положення своєї філософії комунікації до розв'язання більш конкретних проблем. Йдеться, насамперед, про проблему обґрунтування комунікативної етики (або, як іще її називають, етики дискурсу чи етики відповідальності)², а також про надзвичайно актуальні сьогодні проблеми співвідношення свободи та справедливості, свободи та відповідальності. А пов'язано це, як ми вже зазначали в нашому вступі, з тим, що саме ці проблеми, актуалізуючись самим життям, поступово залишають своє місце на периферії сучасних філософських досліджень.

Звернімося ж безпосередньо до засадничих понять, проблем та принципів теорії Хабермаса. Одним із них є постулювання не лише самостійного, але й конституюючого характеру інтерсуб'єктивної, комунікативної сфери людсь-

1 Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. С. 85.

2 Особливо помітною в означеному сенсі є праця Ю.Хабермаса «Моральна свідомість та комунікативна дія» (Франкфурт, 1983). Саме у ній ґрунтовно досліджуються подальші шляхи запропонованої М. Ріделем «реабілітації практичної філософії», а також набувають подальшого розвитку ті ідеї та поняття, які М. Рідель (у запропонованому читачам перекладі) називав «засадничими поняттями комунікативної етики».

кого буття. Іншими словами, Хабермас починає свою філософію комунікації з положення про те, що існуюче суспільство скріплене в деяке органічне ціле пануючою в ньому мовою як головним засобом спілкування, нормами й цінностями, закріпленими у цій мові. На його думку, є сенс розглядати мову як вид метайнституту, від якого залежать усі інші суспільні інститути, оскільки соціальна дія відбувається виключно в повсякденній мовній комунікації. Обґрунтуванню означених положень здебільшого присвячена відома праця Ю. Хабермаса «До реконструкції історичного матеріалізму» (Франкфурт, 1976)¹. Саме тут Хабермас стверджує, що «рівень соціокультурного розвитку характеризується, насамперед, рівнем розвитку мовної комунікації»². При цьому він підкреслює, що при розгляді питання про місце та роль комунікації у суспільстві він спирається на численні сучасні теорії постіндустріального суспільства, які також вважають, що в сучасних умовах еволюційна домінанта переходить від системи господарства до системи освіти й науки, повсякденна комунікативна практика є головним виміром суспільства як «життєвого світу».

Уся ж будова теорії комунікації або «теорії комунікативної дії» Ю. Хабермаса спирається на його теорію соціальної дії. Це зумовлено також тим, що найсуттєвішою характеристикою останньої Хабермас вважає не просто взаємодію, а мовну взаємодію, комунікацію. Соціальна дія, на його думку, — це, перш за все, опосередкований традиціями взаємозв'язок у повсякденній мовній комунікації. Постулюючи тезу про те, що взаємодія людей у суспільстві здійснюється насамперед як мовна взаємодія, Хабермас спочатку взагалі ототожнює поняття «інтерація» і «комунікація».

Та головний доказ комунікативної природи соціальної взаємодії міститься у визначенні самої природи комунікативної дії, особливо ж порівняно з цілераціональною дією. Тоді як цілераціональна дія має однозначний сенс, заданий мотивом чи метою, тобто вона «монологічна» і не потребує жодних герменевтичних зусиль, комунікативна дія обов'язково неоднозначна, вона потребує взаєморозуміння

1 *Habermas J. Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt a. M., 1976.*

2 *Ibid. S. 132.*

хоча б двох її учасників, вона діалогічна. Оскільки ж мовне порозуміння — постійний механізм будь-якої діяльності координатії, то саме комунікативна дія, з точки зору Хабермаса, є головною в усіх видах соціальної взаємодії, вона пронизує їх. Іншими словами, характеризуючи соціальну дію як інтенціональну, Хабермас наполягає на тому, що ця інтенціональність завжди є символічно опосередкованою.

Визначення ж комунікативної дії як «діалогічної», окрім виявлення специфіки соціальної взаємодії, допомагає також, на думку Хабермаса, звільнитися від такого недоліку, характерного й для попередньої, і для сучасної філософії та соціології, як соліпсизм. Саме маючи на меті розв'язання цієї важливої для нього проблеми, він так високо поціновував розроблену, зокрема М. Бубером, філософію діалога: «як реальну протилежність картезіанській, монологічно побудованій трансцендентальній феноменології»¹. Саме тому він активно виступає проти феноменологічного трактування розуміння, атрибутивної складової процесу спілкування, як феномену інтуїтивного (емпатія), називаючи таке тлумачення розуміння і взаєморозуміння застарілим, характерним для часів В. Дільтея.

Уточнюючи поняття комунікативної дії, Хабермас зазначає, що йдеться про взаємодію принаймні двох здатних до спілкування та дії суб'єктів, які (передусім за допомогою вербальних засобів) вступають у міжособистісні стосунки. У такій моделі діє мова, підкреслює Хабермас, зберігає свою особливу цінність. Саме мова й виступає основою для досягнення головної мети його філософії комунікації — з'ясування загальних структур процесу інтерсуб'єктивного порозуміння, виходячи з яких і має будуватися комунікація.

Визнання герменевтичного відношення, пов'язаного з мовним спілкуванням, засправді варте уваги, стає для Хабермаса підставою для критики (у його вже цитований вище «Теорії комунікативної дії») точки зору визначного представника «розуміючої соціології» А. Шютца. Адже Шютц не звертається до розгляду загальних, фундаментальних структур процесу порозуміння та спілкування, а залишається в межах гуссерліанського інтуїтивного методу. А це, у свою чергу, — продовжує свою думку Хабермас, — пояснює факт принципової неможливості усунення в межах

¹ *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M., 1981. Bd. 2. S. 190.*

«розуміючої соціології» методологічного соліпсизму. Адже і А. Шютц, і Т. Лукман у їхній «Структурі життєвого світу»¹ розуміють основні структури «життєвого світу» не у прямому зв'язку з відтворюваною мовою інтерсуб'єктивністю, а як відображення суб'єктивних переживань окремо діючої особи. І навіть постульоване припущення «іншого» не може вивести А. Шютца з безвиході соліпсизму.

Разом з тим активна спрямованість теорії Хабермаса проти інтуїтивістських тлумачень спілкування та розуміння піддає сумніву можливість об'єднання в її концептуальних межах безпосередньо-інтимних, особистісних і загальних структур спілкування. Цим і різниться теорія комунікативної дії Ю. Хабермаса від сучасних екзистенціально-антропологічних теорій спілкування. Хвилююча уяву всіх дослідників «фундаментальних структур» спілкування антиномія між емоційно-моральними та мовно-лінгвістичними елементами процесу спілкування розв'язується Хабермасом на користь останніх. Якщо для К. Ясперса, наприклад, «екзистенціальна комунікація» — це не просто спілкування в істині, а глибоко інтимна й особиста форма такого спілкування, то Хабермас у своїй теорії «дискурсу», «ідеальної мовної ситуації» майже повністю елімінує цей особистий аспект.

Ю. Хабермас, як ми вже говорили, виступає проти перетворення міжособистісного спілкування на об'єкт управління чи на товар, а також проти маніпулювання думками та поведінкою людей через засоби масової комунікації. Адже, наполягає Хабермас, коли суспільні комунікативні структури перебувають під владою засобів масової інформації, поглинаються ними, це неминуче призводить до формування фрагментарної та некритичної повсякденної свідомості, домінування «спотвореної комунікації», яка і є ядром людського відчуження. Властиве спотвореній комунікації відчуження, вважає Хабермас, не обмежується окремими сферами людського буття, а набуває фундаментального характеру. Це найрадикальніша форма відчуження, оскільки вона панує над тою сферою, де людина зустрічає і розуміє іншу людину, де вона вперше може стати сама собою, — над сферою мови.

1 В другому томі «Теорії комунікативної дії» Ю. Хабермаса йдеться про відому книгу класиків «розуміючої соціології» А. Шютца і Т. Лукмана: *Schütz A., Luckmann T. Strukturen der Lebenswelt*. Neu-Wied; Darmstadt, 1975.

Причину виникнення і функціонування даної форми спілкування (аналогічної «комунікації наявного буття» К. Ясперса та «несправжньому спілкуванню», «світові Вонно» М. Бубера) Хабермас вбачає в тому, що міжособистісне спілкування під тиском сцієнтистської свідомості спрямовується, будується за внутрішньою схемою не характерної для нього монологічної моделі інструментальної дії. «Цю комунікативну патологію, — підкреслює Хабермас, — можна пояснити як факт плутанини між діями, орієнтованими на успіх і на взаєморозуміння»¹.

Більше того, Хабермас упевнений, що нині не просто відбувається плутанина, змішування цих принципово різних способів діяльності. Влада науки й техніки хибним чином поширюється на все суспільне життя, на всі форми спілкування між людьми, структуруючи їх за своєю внутрішньою схемою, — все суспільство пристосовується до цілераціональної діяльності.

В межах «соціокультурної сфери» найяскравішим утіленням нашої наївної віри в науку й техніку, що побудовані за принципом інструментального (монологічного) панування над природою і над людиною, є, на думку Хабермаса, саме засоби масової комунікації. Саме вони сприяють поступовому перетворенню «культурно-критичної публічності» на «культурно-споживчу», формуванню у суспільстві «покірливого конформізму». Втілене у засобах масової комунікації «спотворене», «несправжнє», «монологічне» спілкування (у формі повідомлень, реклами, розважальних програм) позбавляє людину можливості, та й необхідності «справжнього», «діалогічного» спілкування, яке дає змогу людині мислити, ставити запитання, стверджувати свою точку зору. Перенесення в комунікативну сферу монологічних моделей інструментальної дії загрожує особі втратою її ідентичності. До цього долучається також і та важлива обставина, що у сучасних умовах, на думку Хабермаса, традиційні цінності втрачають своє інтерсуб'єктивне значення та здатність бути підґрунтям для узгодженої комунікації.

Повернення людини до своєї ідентичності, до втраченого зв'язку з іншими людьми має за передумову відновлення «вільної від панування комунікації» як принципово нової форми людських відносин. Це відновлення і досягнення «справжнього спілкування», як вважає Хабермас, не зале-

1 *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. S. 445.*

жить від системи суспільної праці, рівня розвитку продуктивних сил і виробничих відносин. Воно вможливленоється у процесі звільнення від вад сцієнтистської ідеології, шляхом її послідовної критики і втілення «загального практичного дискурсу».

Саме дискурс є одним із головних понять філософії комунікації Ю. Хабермаса. Щоб зрозуміти зміст цього поняття, необхідно, перш за все, звернутися до праці Ю. Хабермаса, написаної спільно з Н. Луманом: «Теорія суспільства чи соціальна технологія: що дає системне дослідження?»¹, де про це йдеться детальніше. Саме тому один із найважливіших розділів цієї праці «Комунікативна дія та дискурс — дві форми повсякденної комунікації» і включено поряд з іншими перекладами до нашого посібника.

Особлива роль «дискурсу» у відновленні «вільної від панування комунікації» зумовлює необхідність його всебічного визначення. Перш за все, Хабермас підкреслює, що «ми можемо розрізняти принаймні дві форми комунікації (або «мови»): *комунікативну дію* (взаємодію), з одного боку, та *дискурс* — з іншого. В межах першої значення та смисли приймаються наївно, некритично з метою обміну інформацією (потрібним для дій досвідом); що ж до дискурсу, то в його межах темою стають проблематичні претензії на значення, і жодного обміну інформацією не відбувається»². У дискурсах допустимі лише логічно достеменні мовні висловлювання; вчинки і настрої, хоча й супроводжують дискурс, все ж не є його складовими частинами. Саме в дискурсах, перетворюючи тлумачення на інтерпретацію, твердження на припущення, пояснення на теоретичне пояснення, ми намагаємося вирішити наше головне завдання: «відновити згоду, що прихована у комунікативних діях, але стала проблематичною: в цьому сенсі я говорю про дискурсивне взаєморозуміння»³, яке вже веде нас до дискурсивно обгрунтованої згоди.

Щоб розв'язати поставлене завдання, продовжує далі Хабермас, та уникнути порушення повсякденно-мовного спілкування, його суб'єкти повинні виконувати такі головні правила. Вони, по-перше, мають бути здатними інтенціо-

1 *Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a. M., 1971.

2 *Ibid.* S. 115.

3 *Ibidem.*

нально повідомляти і, відповідно, розуміти прагматичний смисл міжособистісних стосунків, що можуть вербалізуватися у мовних актах; по-друге, — інтенціонально повідомляти і, відповідно, розуміти смисл об'єктивованих у реченнях змістів висловлювань; по-третє, не піддавати сумніву претензії на значущість тих думок, що перебувають у процесі комунікації; по-четверте, визнавати претензії на значущість тих норм, що виникають залежно від обставин. Хабермас також уважає, що досягнення взаєморозуміння у дискурсі зумовлене і деяким інтуїтивним очікуванням, що має досить складну структуру. Та все ж місце і час дискурсу, соціальний стан і психологічні особливості його учасників, на думку автора, аж ніяк не стосуються саме досягнення головної мети — взаєморозуміння і згоди.

Хабермас вирізняє п'ять головних випадків дискурсу:

а) дискурс як засіб комунікативної дії (наприклад, розмова з метою інформації і навчання або заздалегідь організований диспут);

б) комунікативна дія, яка лише позірно приймає форму дискурсу (всі форми ідеологічного виправдання);

в) терапевтичний дискурс, де створення умов для нього править за підґрунтя саморефлексії (психоаналітична розмова між лікарем та пацієнтом);

г) нормальний дискурс, який слугує обґрунтуванню проблематичних претензій на значення (наприклад, наукова дискусія);

д) нові форми дискурсу (навчання за допомогою дискурсу замість дискурсу як засобу для інформації та інструкцій, модель вільної семінарської дискусії за Гумбольдтом)¹.

Задля ведення дискурсу і досягнення взаєморозуміння між його учасниками не можна обмежуватися ані вказаними вище необхідними для цього умовами, ані інтуїтивними очікуваннями. Суб'єкти дискурсу повинні оволодіти «комунікативною компетенцією»², або «універсальною прагматикою» як передумовою самої можливості встановлення взаєморозуміння за допомогою застосування універсалій,

1 Ibid. S. 121.

2 Під «комунікативною компетенцією» Хабермас розуміє здатність вести «дискурс», у процесі якого досягається згода та взаєморозуміння між учасниками дискурсу. Теорію «комунікативної компетенції» Хабермас ще називає «універсальною прагматикою», маючи на увазі прагматику як розділ семіотики, що вивчає знакові системи у їхньому відношенні до тих, хто їх використовує.

що констатують ситуацію діалогу. Саме ці універсалії надають кожному бажаному можливість взяти участь у дискурсі. «Якщо ми впорядкуємо тепер мовні акти у запропонованому вигляді — як комунікативні, констативні, репрезентативні й регулятивні, то з'ясується, що саме вони є достатнім конструктивним засобом для окреслення ідеальної мовленнєвої ситуації¹. Її незаперечною перевагою є те, що, виступаючи як дещо цілісне і будучи визначуваною особистими якостями тих, хто бере у ній участь, їхнім умінням користуватися «прагматичними універсаліями», така ситуація виключає систематичне викривлення комунікації. Структура комунікації як така, пояснює свою думку Хабермас, тоді і тільки тоді не стає асиметричною, коли для всіх можливих її учасників існує симетричний розподіл шансів узяти участь у розмові.

До того ж «ідеальна мовленнєва ситуація характеризується тим, що будь-яка згода, досягнута в процесі її здійснення, зможе, по суті, бути оцінена як справжня згода»². Але ж потрібно мати критерії розрізнення «справжньої» та «несправжньої» згоди. Передусім, звернімо увагу на ту обставину, що в ідеальній мовленнєвій ситуації неприпустимий ані зовнішній, ані внутрішній примус щодо прийняття тих чи інших рішень: «Ідеальна мовна ситуація виключає систематичне викривлення комунікації. Тут панує виняткова форма примусу — примус кращого аргументу, який спонукає до перевірки тих чи інших тверджень і може раціонально обґрунтувати розв'язання практичних питань»³. Створення ж умов «ідеальної ситуації розмови» рівнозначне, за Хабермасом, передбаченню «умов ідеальних форм життя».

Конкретизацією ж означених проблем та головних понять теорії комунікативної дії Ю. Хабермаса є, по-перше, його розробка (разом з М. Ріделем, В. Кульманом та К.-О. Апелем) комунікативної етики; а по-друге, звернення до всебічного вивчення можливостей вивільнення «продуктивних сил комунікації» як «комунікативної раціоналізації життєвого світу». Важливість звернення до морально-етичних проблем у межах теорії комунікативної дії Ю. Хабермаса важко переоцінити. Проте, зважаючи на те,

1 Ibid. S. 122.

2 Ibidem.

3 Ibid. S. 137.

що цій проблемі (а саме — комунікативній етиці) вже присвячена окрема книга¹, нам, слідом за Хабермасом, здається більш доцільним розгляд проблеми життєвого світу в контексті засадничих понять теорії комунікативної дії.

Річ у тім, що Хабермас запропонував один з найпомітніших та найгрунтовніших у сучасній філософській літературі проектів² комунікативної раціоналізації життєвого світу як уможливлення повернення до нього. Саме в такий спосіб він пропонує позбутися надмірних претензій цілерациональності, яка вперто намагається, на його думку, заступити місце розуму, що може призвести до тоталітарних наслідків, наприклад, у діяльності державної бюрократії, котра помилково вважає себе за центр і вершину суспільства.

Виходячи з ситуації «кризи сучасного європейського розуму», засвідченої ще Е. Гуссерлем, він намагається знайти порятунок аж ніяк не в минулому. Хабермас рішуче пропонує стати на бік «проекту модерну»³ і в такий спосіб досягти подвійної мети: по-перше, врятувати головні ідеї традиції Просвітництва за інакших (сучасних) історичних обставин та інакшими засобами; по-друге, врятувати (не лише від зовнішніх звинувачень у релятивізмі та нежиттєздатності, але й від унутрішніх суперечок) засадничі ідеї комунікативної філософії, про що вже йшлося в попередньому підрозділі.

Для того, щоб зрозуміти спрямування хабермасівського проекту повернення до життєвого світу, варто перш за все спинитися на його інтерпретації кількох принципово важливих понять. Чільне місце в цьому ряді належить, безперечно, таким поняттям, як «життєвий світ», «розум», «раціональність».

Хабермас по-своєму витлумачує класичну феноменологічну концепцію життєвого світу, намагається інтегрувати її у свій варіант комунікативної філософії. При цьому він знову виходить із критики герменевтичного ідеалізму соціології, заснованої на порозумінні; адже саме вона, дослід-

1 Йдеться про посібник для гуманітарних вузів А. М. Ермоленка «Сучасна комунікативна етика», підготовлений у межах програми «Трансформація гуманітарної освіти в Україні».

2 Вживаний тут вислів «проект модерну» запозичений із назви промови Ю. Хабермаса з нагоди вручення йому 11 вересня 1980 року премії ім. Т. Адорно, заснованої у Франкфурті-на-Майні.

3 *Habermas J. Die Moderne — ein unvollendetes Projekt // Kleine Politische Schriften IV. Frankfurt a. M., 1981. S. 444—467.*

жуючи суспільство лише з погляду життєвого світу, нехтує його важливими системно-функціональними вимірами. Згідно з її концепцією життєвого світу, в центрі уваги постають норми та цінності, що визнаються індивідами й супроводжують їхні дії та вчинки. Але суспільство потрібно розглядати ще й «іззовні», коли враховуються його загальноінституційні механізми.

Намагання Хабермаса органічно поєднати означені, досить обмежені, на його думку, погляди істотно вплинуло на «комунікативно-теоретичне» бачення ним проблеми життєвого світу й поставило в центр його теорії поняття *комунікативної раціональності*. Саме таке бачення проблеми життєвого світу дає змогу, за Хабермасом, дослідити механізми його утворення й розвитку, приділяючи увагу також чинникам зовнішнього характеру, тобто матеріальному субстратові життєвого світу.

Названі виміри розгляду проблеми життєвого світу, як певен Хабермас, важко теоретично поєднати, оскільки насправді суспільство як життєвий світ та суспільство як система роз'єднані між собою, на відміну від традиційних суспільств, які є втіленням єдності системи як життєвого світу, орієнтованої на результат, цілераціональної дії та дії, зорієнтованої на порозуміння, комунікативної. І чим вища складність суспільства, тим більш «провінційним» стає його життєвий світ: відбувається відсторонення системи від життєвого світу. Більше того, суспільство як система починає дезінтегруюче впливати на життєвий світ. Саме з цього приводу Хабермас зауважує: «Роз'єднання системи та життєвого світу набуває, в межах останнього, характеру уречевлення: під тиском суспільної системи вибухає горизонт життєвого світу, а також зникає попереднє розуміння повсякденної комунікативної практики»¹.

Отже, Хабермас, на відміну від Шютца та Лукмана, дотримується історичного підходу до проблеми раціоналізації життєвого світу, як процесу, що має, хоча й закономірний, але суперечливий та болісний характер. На осягненні цього процесу в концепції Хабермаса потрібно зупинитися докладніше ще й тому, що аналогічні зрушення відбуваються і в нашому суспільстві. Причому, як раціоналізація життєвого світу, так і повернення до нього існують тут, на відміну від класичних західноєвропейських варіантів,

1 *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. S. 258.*

одночасно, паралельно, що ускладнює самі ці процеси та обтяжує їхні наслідки.

Коли йдеться про раціоналізацію традиційного життєвого світу, то це, за Хабермасом, цілком закономірний, неминучий процес. До його наслідків належить, насамперед, відособлення підсистем господарства та влади (управління), тобто суспільство поділяється на систему та власне життєвий світ, або «посттрадиційний» життєвий світ. Раціоналізація останнього, як ми вже підкреслювали, — досить загрозлива тенденція, бо в такий спосіб у сферу життєвого світу проникають різними шляхами функції та імперативи систем господарства і влади. Відбувається «колонізація» життєвого світу: із повсякденного життя елімінуються морально-практичні елементи, посилюються бюрократизація та культурне зубожіння життєвого світу, повсюдно поширюється невдоволення таким станом речей.

Хабермас, уперто захищаючи розум, певен, що це невдоволення викликане не тільки й не стільки діяльністю інтелектуалів (адже вона є конче потрібною). Коріння цього невдоволення — в глибинних і цілком природних реакціях на суспільну модернізацію, котра під натиском розвитку державних та господарських структур дедалі наполегливіше втручається у внутрішні комунікативні структури унікальних життєвих світів. Інакше кажучи, різні причини невдоволення та протестів виявляються саме там, де «однобічна, зорієнтована на масштаби економічної та адміністративної раціональності, модернізація проникає в ті сфери життя, що покликані підтримувати культурну традицію, соціальну інтеграцію та виховання і тому спираються на інші масштаби, а саме — на масштаби комунікативної раціональності»¹.

Зі сказаного випливає, що паралельне утворення в суспільстві певних субсистем та життєвого світу, сфери цілераціональних та комунікативних дій дає Хабермасові можливість розширити саме поняття раціональності, вивести його за межі запропонованого М. Вебером застосування лише до характеристики тих сфер суспільства, які зорієнтовані на цілераціональні дії. Хабермас не без підстав вважає, що в процесі історичного розвитку відбувається раціоналізація не лише продуктивних сил, але й, певним

1 *Habermas J. Die Moderne — ein unvollendetes Projekt // Kleine Politische Schriften IV. S. 452.*

чином, нормативних структур. Означені тенденції не варто поплутувати. Якщо в першому разі йдеться про акумуляцію правильного, істинного емпіричного та аналітичного знання і вдосконалення технології, організації виробництва, то комунікативну дію аж ніяк не можна так розглядати. У комунікативних діях раціоналізація означає «усунення примусових стосунків, що непомітно увійшли до структур комунікації та стоять на перешкоді свідомого розв'язання конфліктів і врегулювання їх за допомогою консенсусу»¹. Підставою цієї раціоналізації є структурна диференціація життєвого світу та відповідна спеціалізація процесів його відтворення.

Позбавлення ж комунікативної діяльності (у процесі її становлення) конкретних нормативних зразків поведінки призводить до зміни природи та функцій консенсусу як механізму соціальної інтеграції: домінуючою стає така його форма, яка ґрунтується не на партикулярних, або освячених традицією релігійних нормах, а на мовній комунікації. Відбувається також відокремлення цілераціональної діяльності, зорієнтованої на результат, від діяльності, зорієнтованої на порозуміння (тобто комунікативної). Саме ця обставина, поряд з означеною вище, є неодмінною умовою вивільнення цілераціональності, характерної для комунікативної діяльності. Завдяки цьому ми можемо говорити, слідом за Хабермасом, про раціоналізацію життєвого світу. Вона має свій вияв у створенні такої інтеракції, що визначається не традиційною, нормативно зумовленою згодою, а комунікативно досягнутим порозумінням.

Життя, скеровуване традицією, змінюється життям, що керується розумом. Очевидним свідченням зростання раціональності «посттрадиційного» життєвого світу є нові способи розв'язання, подолання критичних ситуацій та пошуки осмисленої відповіді на нові проблеми: чим менше люди керуються владою, що ґрунтується на традиції, тим раціональнішим стає світ.

Оскільки «комунікативна дія» є засадничим поняттям теорії Хабермаса, поняття «життєвий світ» він тлумачить лише як додаткове, допоміжне (на відміну від Гуссерля, який звертається до життєвого світу в пошуках відповіді на «руйнування віри в розум»). Інакше кажучи, життєвий світ — це горизонт, в якому завжди перебувають діючі індивіди,

1 *Habermas J. Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. S.34.*

контекст і підгрунтя комунікативної дії: «Промовець та слухач розуміють один одного завдяки спільності їхнього життєвого світу, тобто того, що є таким в об'єктивному, соціальному та суб'єктивному світах»¹. Своє концентроване вираження він дістає у процесах та ситуаціях порозуміння, тому що життєвий світ — це, насамперед, «зразки тлумачень», які передаються за допомогою традицій та мови. Отже, саме мова та культура є конституюючими чинниками життєвого світу; вони мають, з погляду Хабермаса, трансцендентальний характер.

Проте навіть розширене тлумачення життєвого світу як посттрадиційного (із посттрадиційною життєвою комунікацією та повсякденною практикою, з «глибокими, смисловими традиціями», з індивідами, готовими до критики, тощо) не дає змоги Хабермасові вийти за межі класично-просвітницького, навіть дещо зверхнього, погордливого його тлумачення. Тут не можна не погодитися з одним із сучасних німецьких дослідників проблеми повсякденного життєвого світу Б. Вальденфельсом, котрий, детально розглядаючи Хабермасів проект раціоналізації життєвого світу, влучно зауважує, що під впливом раціоналізації життєвий світ у Хабермаса звужується до простого «передпокою розуму»². Традиції ж перетворюються на підсобний матеріал, дещо зберезуване про запас, аби час від часу ним послуговуватися. Тобто їх оцінюють, виходячи не так із їхньої власної природи, як із постконвенційної формальної раціональності. Таке перебільшення ролі життєвого світу та завузький погляд на нього (цього ми не знайдемо у Гуссерля) як на ресурс та сховище, можна вважати справжнім руйнуванням життєвого світу. Тут зберігається лише позірність життя, позбавленого — в межах обстоюваної Хабермасом традиції Просвітництва — своїх особливих, своєрідних рис.

У такий спосіб емоційно-чуттєвий шар людського буття (якому людина завдячує як своїми первинними зв'язками зі світом, так і відкритістю світу для неї), досвід особистої причетності до особливих, унікальних форм життя тлумачиться на зразок простого додатку до загальних, передусім мовно-комунікативних зв'язків людини зі світом.

1 *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd.2. S. 192.*

2 *Waldenfels B. In der Netzen der Lebenswelt. Frankfurt a. M., 1985. S. 107.*

Зі сказаного випливають два принципово важливих висновки:

По-перше, проблему життєвого світу можна розв'язувати лише тоді, коли філософія спроможеться позбутися крайнощів у тлумаченні проблеми — з одного боку, раціоналістично-просвітницького зневажання унікальності й своєрідності життєвого світу, а з іншого боку, сучасної спрощеної його реабілітації як повернення до традиційного буття.

По-друге, тільки та реальність, що переважає саму себе, набуває (якщо не має його як органічно, внутрішньо притаманний) інтерсуб'єктивного виміру і здатна бути опорою для людини в часи «кризи розуму», про що й ітиметься в наступному розділі нашого посібника.

Карл-Отто Апель

ОБГРУНТУВАННЯ ЕТИКИ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

*як етики збереження буття реальної комунікативної
спільноти й поступової реалізації в ній
ідеальної комунікативної спільноти*

ПРОБЛЕМА ЕТИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Манфред Рідель

СВОБОДА І ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ

Два засадничих поняття комунікативної етики

Юрген Хабермас

КОМУНІКАТИВНА ДІЯ І ДИСКУРС —

дві форми повсякденної комунікації

Карл-Отто Апель

ОБГРУНТУВАННЯ ЕТИКИ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

*як етики збереження буття реальної комунікативної
спільноти й поступової реалізації в ній ідеальної
комунікативної спільноти*

Пані та панове! Як свідчать мої попередні зауваження, я аж ніяк не намагаюсь обминути мало популярну проблему *остаточного обгрунтування* (Letztbegründung) етики. Більше того, я не можу іншим чином прокласти дорогу до раціональної відповіді на ті конкретні запитання, що сформульовані у назві моєї доповіді. Тому все ж таки, на мою думку, потрібно сказати (можливо, це ще стане у пригоді) про необхідність та можливість *остаточного обгрунтування етики дискурсу*. Тут я мушу ще раз повернутися до заперечення Гюнтера Машке у «Франкфуртській загальній газеті» проти дивних, як він вважає, спроб Йонаса обстоювати *метафізичну відповідальність*. Це заперечення — аргумент на користь твердження про безсилля окремої людини з огляду на незавбачувані наслідки сьогодишньої колективної діяльності — виникло не на порожньому місці. Більше того, означене заперечення є цілком зрозумілим, з точки зору принципів положень традиційної етики, що їх подосі ще не спростовано: з такої ж точки зору, людина,

Карл-Отто АПЕЛЬ — один із найвідоміших далеко за межами Німеччини філософів — народився 1922 року в Дюссельдорфі. З 1945 почав вивчати філософію та історію в Бонні. Його докторською дисертацією була праця «Ідея мови в гуманістичній традиції від Данте до Віко» (1963). Найбільше значення для розуміння філософії К.-О. Апеля мають такі «програмові» його праці, як «Трансформація філософії» (1976) та «Дискурс і відповідальність. Проблема переходу до постконвенційної моралі» (1988).

Для розуміння як сучасної західної філософії комунікації взагалі, з її проблемним полем, так і одного з найбільш цікавих та ґрунтовних її варіантів — комунікативної філософії К.-О. Апеля, безперечно, показовою є його книга «Дискурс і відповідальність».

У цій книзі є ряд розділів та підрозділів, що мають, безперечно, «програмове» значення. До таких належить і розділ під назвою «Обгрунтування етики відповідальності як етики збереження буття реальної комунікативної спільноти та поступової реалізації в ній ідеальної комунікативної спільноти». Це частина доповіді К.-О. Апеля, яка в його книзі має ширшу назву: «Відповідальність сьогодні — тільки принцип збереження та самообмеження чи, водночас, і принцип визволення та здійснення гуманності?»

оскільки вона сама думає та вирішує, тож вона мусить також нести відповідальність за ті дії, в яких бере участь. Але обидві ці передумови *методологічного солісизму*, які наголошують на тому, що кожен мислить осібно й кожен окремо несе відповідальність за дії, в яких він бере участь, є, по суті, помилковими. Найбільш точно це доводить трансцендентально-рефлексивне обґрунтування комунікативної етики або етики дискурсу¹.

Кожен, природно, може, як ми це й спостерігаємо, думати «усамітнено та вільно» (В. Гумбольдт). Але навіть коли хтось так чинить, то він у своєму мисленні завжди *претендує на інтерсуб'єктивну обов'язковість, цінність своїх роздумів*, при чому це стосується не лише їхньої істини, але й їхнього *смыслу*². Адже, згідно з принципом, саме *смысл* має бути таким, *щоби ним як мовно артикульованим смыслом можна було поділитися з іншими*. Виходячи зі сказаного, в принципі ніхто не може мислити сам. (Можна показати, що навіть у царині вживання мови окремою людиною відбивається складний поділ праці доби науково-технічної цивілізації, а саме: так званий «семантичний поділ праці» (Х. Патнем)³. Внаслідок цього, кожна людина, котра

1 Див. про це: *Apel K.-O. Transformation der Philosophie. Bd.2; Böhler D. Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion. Frankfurt a. M., 1985; Kuhlmann W. Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg; München, 1985.*

2 Про «універсальні вимоги здійснення людської мови» див. також: *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M., 1981. Bd. 1. Kap. 3; Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M., 1984. S. 127, 353.*

3 *Putnam H. The Meaning of Meaning // Philosophical Papers. 1975. Vol. 2. P. 215—271.*

Стосовно назви цієї доповіді *Анел* відзначав, що вона відбиває питання, яке сьогодні стоїть на порядку денному і може бути сформульоване таким чином: «Чи може вижити індустріальне суспільство без етики розумного самообмеження?» Порушена в такий запитальний спосіб тема зачіпає цілу низку проблем, які вже обговорювалися у широко відомій на Заході книзі *Х. Йонаса «Принципи відповідальності»* (Франкфурт, 1979), але потребують додаткового пояснення з точки зору засадничих понять філософії комунікації (на зразок концептів «ідеальної» та «реальної комунікативної спільноти», «інтерсуб'єктивної дійсності», «комунікативної раціональності» тощо).

Саме за допомоги цих понять і вможливується, на думку *Анеля*, подальше змістовне обговорення незрозумілих та неоднозначних аспектів такої принципово важливої для сучасної західної філософії проблеми, як обґрунтування етики відповідальності.

Переклад пропонуваних статей *К.-О. Анеля* здійснено за виданням: *Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral.—Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1988. — S. 198—209; 55—63.*

сьогодні одержує безпосередньо зі свого власного досвіду ледве 10% уживаних слів, висловлюючи свою думку про що-небудь, може говорити: «Ми сьогодні знаємо». Саме ця обставина має величезне значення для «практичного дискурсу»¹ в межах *етики колективної відповідальності*, що згодом можна буде унаочнити. Та повернімося все ж таки до проблеми *остаточного обґрунтування* етики колективної відповідальності.) Припустимо, що все було б так, як стверджує філософська думка з часів Декарта: я можу у своїх власних думках вважати світ — не лише природу як «зовнішній світ» (Außenwelt), але й «людський світ» (Mitwelt) — *предметом моєї свідомості*. І ставитися до нього так, ніби *раціональне остаточне обґрунтування етики* фактично є неможливим. У такому разі, коли я, як самотній мислитель, відсторонюю від себе увесь світ, то я маю лише *ціннісно-нейтральні факти*; і з існування цих фактів не можна вивести жодного *морального обов'язку*.

Таким чином, сучасна, модерна філософія потрапляє у безвихідь з огляду на проблему *остаточного обґрунтування*. І я, погоджуючися з Хансом Йонасом, певен, що парадокс цієї ситуації можна визначити таким чином: науково-раціональне мислення, що уможливило саме існування, а також є зовнішньою вимогою для етики відповідальності, оскільки розглядає світ як *вільну від цінностей об'єктивізацію*, у свою чергу вважає раціональне обґрунтування етичних норм неможливим².

А втім, узвичаєне з часів Декарта уявлення про принципову спроможність окремої людини мати об'єктивне ставлення до світу виглядає непереконливо. Хоча цього не можна сказати стосовно картезіанського «методу сумніву»³.

Навіть уособлена та радикальна рефлексія мусить мати за свою передумову інтерсуб'єктивну дійсність *мови* і, таким чином, *комунікативну спільноту*. Саме останні й окреслюватимуть *межу* вільного від цінностей ставлення до світу,

1 «Практичний дискурс» — дискурс, у якому, на думку Апеля, норми обґрунтовуються відповідно до ситуації, залежно від їхньої необхідності. — *Прим.перекл.*

2 Див.: Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik, Dialoge. Frankfurt a. M., 1984. Bd. 1. S. 113; Studentexte. Basel, 1984. Bd. 1. S. 130.

3 Не будемо марно вгамовувати радикальність філософської думки, — а отже, й радикальність можливого сьогодні (об'єктивуючого) дистанціювання від світу, та й сумнівів щодо переваг (у цьому стосунку) конвенційних норм, — посиляючись на існуючі форми життя, які вже практично нічого спільного не мають зі «звичайним». Вже те, що ці звичаї більше не визнаються рефлексією як такі, що єднають людей, свідчить про їхню недостатність з точки зору вимог етики відповідальності.

характерного для сучасних природничих наук. І тому навіть вільні від цінностей природничі науки мусять (*розпочинаючи пошуки істини в інтерсуб'єктивному вимірі*) мати етику за (свою) передумову¹. Та, виступаючи передумовою науки, етика аж ніяк не може відповідати на власне наукові запитання. Іншими словами, означена передумова виявляється тоді, коли ми розмірковуємо над суб'єктивними та інтерсуб'єктивними умовами можливості мислення як (передусім) здатності *аргументуючих*; тобто коли той, хто серйозно порушує ці питання і вступає з приводу них у дискусію, вже не може обминути ці передумови.

Якими ж є етичні умови можливості аргументуючого мислення? Тут, між іншим, і починається вможливлений за сьогоднішніх умов відхід від підпорядкування етики «факту розуму», запропонованого ще Кантом як її підвалина. Цей підхід, якщо його розтлумачити, передбачає, що передумовою серйозного мислення ми мусимо визнати *етику дискурсу чи етику відповідальності у сенсі потенційно необмеженої спільноти аргументуючих, що охоплює* (існуючі поміж них) *суперечності*. Це означає: під тиском необхідності ми визнали не лише абстрактний, узагальнюючий позачасовий принцип Канта, а разом і конкретно-загальний історичний принцип Йонаса².

Однак якою мірою?

Серйозно порушуючи це питання, ми принциповим чином перебираємо на себе відповідальність за розв'язання проблеми реального світу³, — але не «поодиноці», а як члени *реальної комунікативної спільноти*, що в її межах у принципі лише й можливе порозуміння, і водночас — як члени *необмеженої ідеальної комунікативної спільноти*, що її слід припустити для перевірки та визнання наших претензій на істину. Ідеальна комунікативна спільнота, звісно ж, не

1 З таким поглядом я спершу зіткнувся у Чарльза Пірса, а згодом у Карла Поппера; докл.див.: *Apel K.-O. Der Denkweg von Charles Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus. Frankfurt a. M., 1975.*

2 Ханс ЙОНАС — сучасний німецький філософ та соціолог, автор відомої далеко за межами Німеччини праці «Принцип відповідальності. Спроба побудови етики для технологічної цивілізації» (Цюріх, 1987). Саме в ній Х. Йонас критикує кантівський категоричний імператив та висуває новий. Запропонований ним «принцип відповідальності» є доречним у ситуації людини та людства другої половини ХХ століття і звучить так: «Чини так, щоб наслідки твоїх вчинків не стали на перешкоді продовженню життя на землі». — *Прим. перекл.*

3 У цьому випадку ясно видно, що важливо не лише серйозно поставити запитання, а й на практиці розрізнати, які питання людського життя та науки можуть бути «відповідальними» питаннями. Тому Хайдеггер називав запитування «благочестивістю думки».

існує реально, проте кожен, хто аргументує серйозним чином, не може не звертатися до ідеальної спільноти аргументуючих; він повинен, я би сказав, *передбачати* своє існування *контрфактично*¹, хоче він цього чи ні². І все ж таки, чого ми досягаємо у такий спосіб для обґрунтування *етики*?

Вдаючися до серйозної аргументації (з моменту самої постановки проблеми), ми, у принципі, визнаємо, по-перше, *солідарну відповідальність за розв'язання проблем та рівноправність у розв'язанні проблем* усіх членів *реальної* комунікативної спільноти, а саме: нині існуючих людей. По-друге, ми, завдяки неминучому існуванню контрфактичного припущення *необмеженої ідеальної* комунікативної спільноти, в такий спосіб визнаємо також, у принципі, що *справжнє* розв'язання проблем — навіть і тих, що є етично відносними, — має бути консенсуально-спроможним для всіх членів *необмеженої ідеальної* комунікативної спільноти, ніби вони безпосередньо обговорюють його між собою.

Мається на увазі, що відповідальність за розв'язання проблем існуючими тепер та здатними до дискурсу членами *реальної* комунікативної спільноти поширюється, певною мірою, і на ті можливі проблеми, які нині не дискутуються, тобто на очікуваних у майбутньому членів *необмеженої* комунікативної спільноти; отже, мова йде про два таких аспекти: з одного боку, при утворенні консенсусу³ можна через *когерентність усіх достеменних розв'язань [невних]*

1 Контрфактичність — поняття, поширене в сучасній філософії з часу появи постпозитивістської методології науки, особливо ж — праць І. Лакатоса, який увів у мовний обіг розуміння контрфактичності як виявлення фактів та формулювання суджень, що суперечать існуючим теоретичним поясненням світу. — *Прим.перекл.*

2 Цим твердженням доцільно скористатися для справжньої («актуальної») аргументації проти скептиків та релятивістів.

3 Ця, одна з найсильніших тез теорії консенсусу, сходить до класичної кореспондентної теорії істини, яка зводиться до того, що висловлювання, які відповідають фактам, з цієї причини є також інтерсуб'єктивно значущими. Цим загальновідомим поглядом не суперечитиме таке твердження: для того, щоб достеменно перенести наявний у нашому розпорядженні (але явно недостатній) критерій істини (тобто зробити критерій феноменологічної очевидності застосовним до кореспонденції, когерентності, прагматичної продуктивності тощо) у площину мовної інтерпретації світу, нам потребується (надзвичайно важлива в ракурсі прагматичних досліджень) регулятивна ідея утворення дискурсивного консенсусу в *необмеженій ідеальній* комунікативній спільноті. Така теорія істини, протилежно класичній кореспондентній теорії, відтепер не є орієнтованою на методологічний солісизм і тому має одночасно сутісно етичний вимір. Див. також порівняння консенсусних теорій істини у Пірса та Хабермаса у моїй статті: «Ч. Пірс і пост-тарсківська істина» (див.: *The Relevance of Charles Peirce*. La Salle, 1983. P. 189-223).

проблем потенційно не виключати жодного потенційного члена необмеженої спільноти аргументуючих, а з іншого — через визнання *принципової рівноправності всіх потенційних учасників дискурсу* ми мусимо вже тепер поставити питання про [нашу] відповідальність перед потребами майбутніх людей. Тобто, якщо брати до уваги важливість посилення на конкретність та здатність до консенсусу всіх достеменних (існуючих і можливих) проблем, то матимемо такий висновок: *нині існуюча комунікативна спільнота людства має вважати умовою рівноправності своїх членів постійне продовження цієї спільноти в майбутньому*. Остаточне обґрунтування етики дискурсу містить у собі також *раціональне обґрунтування* основного постулата Ханса Йонаса, що людство має існувати і в майбутньому: в цьому випадку, що становить для нього виняток, він вдається до простого соціалдарвіністського розв'язання проблеми збереження роду (див. стор. 90 та 156 його книги).

Крім того, визнання необхідності припущення контрфактичного існування ідеальної спільноти аргументуючих — рівноправних партнерів аргументації — означає визнання такого етично істотного постулату: *саме в межах реальної комунікативної спільноти людства має поступово реалізуватися ідеальна комунікативна спільнота*. Цей постулат саме й містить відповідь на запитання, яке виникає з самого початку: чи можливо, говорячи про етику збереження людського буття (Daseins) та гідності людини, водночас не говорити про етику *прогресу* в реалізації людської гідності. Я повинен, природно, дати якомога точнішу відповідь на це запитання, тому що саме про це йдеться у назві моєї доповіді. До того ж це з'ясування я маю пов'язати зі спростуванням одного загального заперечення: чи не буде цей начерк обґрунтування етики відповідальності, як етики збереження реальної та, водночас, реалізації *ідеальної комунікативної спільноти*, сьогодні знов *утопічним* і тому небезпечним?¹

Це заперечення ґрунтується, поряд з усім іншим, на непорозумінні, яке випливає з хибного тлумачення кантівського поняття «регулятивної ідеї». «Регулятивна ідея»

¹ Йдеться про небезпеку, яку взагалі демонструють будь-які тоталітарні режими, рухи, починання, що мають одну спільну ознаку — намагання нав'язати реальності загальні ідеї, універсальні ідеали, цінності, гасла тощо, не зважаючи на особливості реального життя людей. Для нас актуальним прикладом подібного, руйнівного для особистості, втілення ідеалу є радянський режим гонити за реалізацією комуністичної утопії будь-якою ціною. — Прим. перекл.

практичного розуму, за Кантом, — це нормативні принципи, які слугують людським діям у сенсі зобов'язання та настанови для довгострокової, поступово наближуваної реалізації ідеалу і, разом із тим, сприяють виразному розумінню того, що коли щось переживає становлення, воно ніяк не може повністю відповідати ідеалові. Саме за допомогою розглядуваного поняття Кант у своїх начерках з філософії історії (*geschichtsphilosophischen Schriften*) фактично намагається осмислити свій, спочатку ще абстрактно тлумачений, етичний принцип у конкретному часовому вимірі. Особливу увагу він звернув на тлумачення (з означеної точки зору) принципу *етичного прогресу*, який жодним чином не включає в себе певного попереднього знання про фактичний хід подій майбутньої історії.

І тому (незважаючи на наявні натяки) кантівська концепція *заданого наперед прогресу з точки зору регулятивної ідеї* аж ніяк не може вважатися (через свою недовершеність, напівтрансцендентність) за попередній щабель для гегелівської та марксистської концепцій *необхідної ходи світової історії* та «зняття» етики у цій утопічній філософії історії. Більше того, я вважаю, що кантівська концепція *прогресу з точки зору етично обгрунтованої регулятивної ідеї* являє собою головний принцип можливої «Критики утопічного розуму»¹, критики, яка насправді так само далеко відстоятиме від поразки «загальноприйнятої» етики, як і від найгіршого («надмірного») утопізму, що наполягає на конкретному здійсненні ідеалу. Мені здається, що критика утопічного мислення Х. Йонасом спрямована проти «надмірних» (у розумінні Канта) утопій *тотальної конкретної реалізації ідеалу* та квазі-есхатологічного подолання моральної недовершеності людини. Це не стосується притаманного людині утопічного покладання майбутнього буття, що контрфактично передбачається тим етичним ідеалом, який виявляється в кожному адресуванні [своїх дій до суду] спільноти аргументуючих, не кажучи вже про простодушні утопії й так звані утопічні проекти, що часом реалізуються. Та все ж таки повернімося, після історико-філософських зауважень, до проблеми *обгрунтування* етики відповідальності за майбутнє, що в ній сьогодні назріла нагальна потреба.

¹ Див. мою попередню працю: *Apel K.-O. Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik // Utopieforschung. Bd. 1. S. 325—355.*

Спочатку я хотів би зазначити, що всі вказані раніше етично суттєві принципи, які ми одержали в результаті розгляду серйозної аргументації, мають характер *регулятивної ідеї* в розумінні Канта. А це означає: поряд із її визнанням ми водночас знаємо, що реалізувати гуманні умови буття можна, лише беручи до уваги численні *прагматичні обмеження*. Передусім це справедливо, наприклад, для однієї з основних вимог етики дискурсу: всі етично значущі проблеми, у принципі, мають розв'язуватися у практичному дискурсі *всіх тих, кого це зачіпає*, з огляду на те, аби всі зацікавлені в цьому мали можливість розв'язувати питання у консенсусі.

Звісна річ, при реалізації цього постулату на практиці слід максимально дотримуватися позиції *адвокатського представництва інтересів* [усіх інших можливих учасників дискурсу] і лише таким чином можна дійти певної досконалості, зважаючи на неодмінну обмеженість [такої реалізації] в часі, різницю в компетенції людей, тематичну спеціалізацію дискурсу тощо; не останнє місце посідає й необхідність компромісу з *функціональною системною раціональністю* соціальних систем та інститутів, а також *стратегічною раціональністю* інтересів, репрезентованих партіями, наприклад, у парламентських дебатах.

Та все ж таки ми можемо і повинні дотримуватися тієї точки зору, що в усіх цих випадках *прагматичного обмеження ідеального принципу дискурсу* і, відповідно, *компромісу з іншими принципами раціональності* можна досягти лише шляхом *легітимації* або шляхом *критики*¹, тобто застосовуючи регулятивний *принцип дискурсу*. Ця принципова легітимуюча потреба всіх прагматичних компромісів навіть публічно визнається сучасною демократичною правовою державою: через те, що держава, як зазначив іще Кант, виконує роль «резонуючої публічності», тобто також перебирає на себе завдання піддавати етично зорієнтованій критиці політику, законодавство та управління.

Ці вказівки на функцію та на можливе наближення реалізації принципу дискурсу, сподіваюся, додають ясності щодо того, наскільки моя концепція етики дискурсу не заслуговує на звинувачення в «утопізмі». Саме в цьому

1 Апелює на увазі, що загальної згоди консенсусу при зустрічі з іншими точками зору в комунікації можна дійти лише шляхом вільного визнання, тобто легітимації, наявних контрфактичних поглядів та критичних заперечень з боку всіх її можливих учасників, наприклад, через поступки, компроміси тощо. — Прим. перекл.

пункті я хотів би наголосити на головній своїй тезі: я наполягаю, що лише у тому випадку, коли принцип дискурсу тлумачиться з точки зору запропонованої Йонасом *мак-ростеки майбутньої відповідальності за колективні дії*, він може не побоюватися натяків на утопізм. Іншими словами: згадувані вище перестороги про безсилля окремої людини з огляду на непередбачувані наслідки наших колективних дій будуть тоді, і лише тоді, безпідставними, коли стає очевидним: ідеться зовсім не про те, що окрема людина одна, самостійно мусить взяти на себе метафізичну відповідальність перед майбутнім. Справа лише у тому, щоб кожен, читаючи вранці газети, замислився про те, як він, — виходячи із масштабу своєї компетенції та сили, — *може взяти участь в організації колективної відповідальності*. Ця організація колективної відповідальності (шляхом участі кожного у відповідних, практично значущих дискурсах) здійснюється насправді на інституціональних чи неформальних організаційних рівнях: від рівня законодавства до влаштування дитячих садків.

Щоправда, тут ми повинні точно поставити запитання і спробувати відповісти на нього) про суб'єкт відповідальності у розумінні його в сутнісно емпіричному значенні: коли сьогодні йдеться про те, щоб організувати *солідарну колективну відповідальність* за колективні дії у формі практичного дискурсу, то виникає також питання про те, до кого ми можемо звертатись як до *партнерів по відповідальності*. Власне кажучи, потрібно в кожній людині вбачати учасника потенційної ідеальної спільноти дискурсу, тобто розглядати її як таку, що може мати, так би мовити, обов'язок. Це потрібно враховувати, наприклад, при влаштуванні сучасних філософсько-політичних конференцій. Іншими словами, така конференція не мала б жодного сенсу, коли б кожна людина не була спроможною підпорядковувати свої суб'єктивні інтереси загальним надсуб'єктивним розумним інтересам. Водночас кожній розсудливій людині ясно, що зворотний бік конференційного звернення до загальностей полягає у певній *практичній*, наприклад, політичній та економічній, — *необов'язковості* обговорюваних тут доповідей. Отож, лише певною мірою *безтурботна людина* може вважатися членом реальної або ж ідеальної комунікативної спільноти. (Характерним, у цьому плані є той факт, що ідеальна комунікативна спільнота, члени якої серйозно аргументують, принципово не може бути інституціалізована як колективний суб'єкт, — незва-

жаючи на те, що християнська церква, наприклад, іще з часів Августина іноді претендувала на це).

Коли ж ми запитуємо про відповідальність емпіричного повсякденного суб'єкта (окремого чи колективного), то як ідеальні типи потрібно розрізняти два глибоко відмінних випадки: з одного боку, мова може йти про *особу* чи *юридичну особу* як суб'єкт відповідальності за дії та вчинки. Саме перед нею можна однозначно та певно (під загрозою санкцій) поставити запитання про відповідальність: «За що?», «Перед ким?», «Щодо кого?». Але саме на такому шляху можна втратити далекосяжне *відповідально-етичне бачення* окремого та колективного суб'єктів. Таким чином, ми можемо показати зворотний бік необхідної сьогодні *моральної відповідальності* на межі можливих помилок. (Це виявляється, наприклад, у тому разі, коли особа чи юридична особа цікавиться етично-відповідальним дискурсом лише для з'ясування тієї межі, де вже не виключений її конфлікт із законом.) Втім юридичне визначення *санкціонованої відповідальності* — наприклад, *притягнення до відповідальності* корпорації та індустриальних підприємств за стан довколишнього середовища — взагалі є одним із головних напрямів можливої *організації колективної відповідальності*. Безпосередні ж її етично суттєві передумови створює *відповідальне законодавство*, котре, знову ж таки, має за основу *принцип дискурсу*. (До цього питання я ще повернуся.)

Окрім суб'єктів відповідальності в сенсі чистої етики дискурсу, з одного боку, та в сенсі правової відповідальності — з іншого, є ще й третій тип відповідальних за свої дії окремих та колективних суб'єктів: і саме цей, третій тип (відповідальних за свої дії окремих та колективних суб'єктів) може стати сьогодні, за умов виникнення відповідальної колективної діяльності індустриального суспільства, найважливішим. Він, як правило, не з'являється на філософсько-політичних конференціях; і навіть у межах правових відносин цей тип подибується радше як другорядний феномен. Я маю на увазі суб'єкти *стратегічних дій та вчинків*, котрих можна схарактеризувати як представників інтересів господарства та політики.

Тому вони можуть піти набагато далі за тих суб'єктів, які лише висловлюються про дискурсивно-етичну та юридично зафіксовану [правову] відповідальність. Отже, у взаємозв'язку стратегічної інтеракції та комунікації — наприклад, під час переговорів (чи конференції, яка переважно має

характер переговорів) — вони зустрічаються один з одним перш за все як відповідальні представники *стверджуючої себе системи* (щось приблизно у значенні *функціональної теорії систем та стратегічної теорії гри*)¹.

Дуже важливо, з точки зору комунікативної етики відповідальності, не ототожнювати цей третій тип суб'єктів відповідальності (як відносно «моральний») з типом морально безвідповідальних, егоїстичних представників [певних] інтересів. (Оцінки, що здаються надто вдалими на філософсько-політичних конференціях, насправді виявляються далеко не такими.) Для того, щоб комунікативна організація відповідальності взагалі мала шанс (а прагнення до цього і є, власне, вимогою етики відповідальності), необхідно принциповим чином, визнавати і стратегічно-раціональні запоруки існування партикулярних систем (індивіда, сім'ї, групи, об'єднання, держави) як форм людської відповідальності, що відрізняється від простого егоїзму. (В позитивному праві — особливо в народному, звичаєвому праві — вже давно відбулося визнання права на своє існування, як певної межі для інших правил гри.)

Стосовно ж надзвичайно потрібної сьогодні колективної відповідальності за майбутнє йдеться також про те, щоб свідомо звернути увагу на розлад між *стратегічно-економічною* і *стратегічно-політичною* раціональностями самоствердження партикулярних систем, з одного боку, та *консенсуально-комунікативною раціональністю*, у сенсі етики дискурсу, — з іншого, що може виглядати, наприклад, як розлад у душі політика чи господарника, коли він на дозвіллі (пробачте) дискутує на філософсько-політичній конференції. Виходячи з цього, потрібно постійно поновлювати дискурсивне посередництво між відповідальністю партикулярних систем (суспільства) та конкретно-загальною (формою) відповідальності.

Які ж нормативні настанови може надати саме етика дискурсу щодо організації необхідного посередництва між різними імперативами відповідальності? Якою ж мірою вона має враховувати при цьому можливий прогрес у наближеній реалізації соціальних умов ідеальної комунікативної спільноти? І чи є це досяжним на національному чи інтернаціональному ґрунті? Щоб зрозуміло відповісти на запитання, я хотів би детальніше зупинитися на двох

¹ Див. у зв'язку з цим: Hoffe O. Strategien der Humanität. München, 1975.

типових формах можливої реалізації етичної відповідальності, передбачуваної принципом дискурсу: з одного боку, на досвіді обґрунтування правових норм у законодавстві демократичної правової держави, а з іншого — на актуальному на сьогодні запровадженні, шляхом критично спрямованого дискурсу, відповідальності за наслідки — чогось на зразок «медичної етики».

З огляду на обидві форми практично значущого дискурсу, потрібно спочатку підкреслити, що філософське обґрунтування етики дискурсу надає практичному дискурсові *формальний (процедурний) принцип аргументації*: тобто принцип у значенні вже описаної вище вимоги бути здатним до консенсусу при розв'язанні тої чи тої проблеми для всіх, кого це зачіпає, а також для тих, кого це буде стосуватися у майбутньому. В усьому іншому етика дискурсу принципово *передає право* на обґрунтування ситуативно-значущих *матеріальних норм*¹ необхідному для цього *практичному дискурсові* — на двох важливих підвалинах.

(1) По-перше, йдеться про те, що конкретні *потреби та інтереси зацікавлених людей* стануть відомі в подальшому і набудуть своєї ваги в аргументативному дискурсі. Рекомендований же Кантом, а потім Кольбергом, *розумовий експеримент універсалізації* потенційних норм шляхом «входження у роль» («role taking») має розумітися (виходячи з етики дискурсу) як вторинне утворення стосовно *уможливлення в дискурсі універсальної здатності [людей] до консенсусу*. Адже в такому експерименті людина подумки здатна уявляти інтереси інших людей та рахуватися з ними лише у *конвенційному* вимірі, тобто як з природними *властивостями* людини². Щоправда, система представництва в парламентській демократії є необхідною компенсацією реалізації дискурсу всіх зацікавлених людей та, поряд із цим, ще й компромісом власне *принципу дискурсу* з принципом *стратегічного узгодження інтересів* шляхом переговорів. І все ж таки мені здається некоректним стверджувати, що оцінка якості парламентських та інших *законодавчих дебатів* має

1 Алюзія до узвичаєного після праць М. Шелера розрізнення так званих формальної та матеріальної етик. В даному разі йдеться про істотні для будь-якого спілкування ситуативно-значущі правила комунікації, що як контекст входять до змісту дискурсивної взаємодії людей. — Прим. перекл.

2 Див. Хабермасове тлумачення різниці між монологічним (кантівським) та діалогічним (теоретико-дискурсивним) варіантами найвищого морального принципу в його праці: «До реконструкції історичного матеріалізму».

здійснюватися із залученням регулятивної ідеї, вказуваної принципом дискурсу¹. Особливо ж це справедливо стосовно оцінки тих законодавчих дебатів, які вже сьогодні мусять бути відповідальними за майбутні наслідки індустріально-технічної колективної діяльності.

(2) Другий момент, що на його підставі етика дискурсу передає практичному дискурсові обґрунтування ситуативних матеріальних норм моралі та права, полягає в тому, що Ханс Йонас визначив як істотно нову рису етики відповідальності за майбутнє. Конкретну відповідь на запитання: «Що ми повинні робити?» — сьогодні не можна осмислити так, як це уявлялося Кантові, — з точки зору «загального розуму», без наукового пізнання, без «поглиблених роздумів» та «знання перебігу подій у світі»². Навпаки: «пізнавальний» бік, можливість оцінки фактичного стану речей та наслідків і побічних впливів є сьогодні, якщо йдеться про відповідальність за колективні дії, такими важливими, що часто навіть важко побачити, де і як вступає у гру всласне *нормативно-етичний вимір*. Ця констатація стосується, природно, передусім проблематики інституціалізації відповідальності науки і техніки за майбутнє у практичному дискурсі (на зразок «етичної комісії»), тобто царини, де стикаються «резонуюча публічність» і законодавство. Йдеться про те, щоб предметне знання експертів використовувати під кутом зору етично суттєвих норм.

Я хотів би сподіватися, що цей приклад дає змогу якнайкраще зрозуміти застосування принципу етики дискурсу. На жаль, у сучасному контексті я можу зробити лише деякі загальні зауваження: порівняно з обґрунтуванням етики відповідальності у Ханса Йонаса, етику дискурсу можна схарактеризувати як етику, що має два ступені³.

1. Рационального обґрунтування відповідальності взагалі, обґрунтування формально-процедурного принципу дискурсу організації колективної відповідальності може бути досягнуто, як я спробую показати, за допомогою нової трансцендентальної філософії. Моральний обов'язок може, з точки зору етики дискурсу, виводитися з дешифрованого «факту розуму», із уже визнаного обов'язку членів реальної та майбутньої ідеальної комунікативної спільноти.

1 Це й є відповіддю на зауваження В. Беккера у його книзі: *Becker W. Die Freiheit, die Wir meinen. München, 1982.*

2 Див.: *Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Vorrede.*

3 Див.: *Funkkolleg... Bd.2. S.123; Studentexte. Bd. 2. S. 613.*

2. Що стосується *передумов* фундаментального принципу колективної відповідальності, то треба, — слідом за Йонасом, — визнати, що необхідність обґрунтування зумовлених обставинами та ситуацією матеріальних норм насправді має вирости із відношень фактичного буття (як уже існуючих, так і щойно утворюваних), з наших *можливостей*, нашої технологічної та політичної влади. Саме з цього боку мусить надійти підтримка *дискурсивного принципу організації колективної відповідальності*. Тому й завдання філософської етики, між іншим, полягає радше у пропонуванні ситуативних матеріальних норм, аніж в аналізі нормативних умов колективної відповідальності, в різноманітних можливих вимірах практичного дискурсу. Якщо це взагалі можливо — *выводити* матеріальні норми із таких принципів, які ми всі визнаємо за вкрай необхідні для аргументуючих. Наприклад: у майбутньому не може бути знищеним жоден вид тварин¹; або: загроза отруєння після атомного вибуху є аморальною. Аби не виникало непорозумінь, мушу сказати, що я завжди звертаюся до таких прикладів, коли йдеться про проблему обґрунтування; але особливо доречним буває звернення до них у доповідях, у яких обговорюється другий аспект означеної проблеми: організація колективної відповідальності у практичному дискурсі; саме в цьому плані не так важливі узагальнення (в тому числі й філософські), як саме знання емпіричних фактів, застосування з погляду етики відповідальності.

Ці, пробуджені філософською етикою зауваження про дух відповідальності привели мене, нарешті, ще раз до питання про таке нагальне сьогодні співвідношення між *охороною* та *прогресом*. На мою думку, вже з самого початку в підґрунті головної вимоги етики дискурсу, — дискурсивно організованої солідарної відповідальності людей за їхні колективні дії, — лежить постулат необхідного зв'язку між імперативом *охорони буття та гідності людини* і соціально-емансипативним імперативом *прогресу у здійсненні гуманності*. Хотілося б зауважити, цілком у дусі Кантової «Критики утопічного розуму»: кожна спільнота аргументуючих неминує, хоча б у вигляді контрфактичного передбачення ідеальної комунікативної спільноти, апелює до того, в чому полягає *непозбутний момент утопії прогресу*, — до

¹ Див.: Spaemann R. Technische Eingriffe in die Natur als Problem der Politischen Ethik//Scheidewege. 1979 (Jg.9); цього поняття стосується також дискусія між Г. Скірбекком, Р. Шпаеманном та Д. Бюглером у: Funkkolleg... Bd. 1. S. 402.

конститутивного буття в майбутньому людини як розумної істоти.

Регулятивна ідея, визнавана як об'єднуюче начало, не містить у собі — як утопічна держава Платона — наповненої конкретним змістом конструкції гармонійної єдності щастя, доброчесності та справедливості, у застосуванні до суспільної організації людей; вона також не обіцяє, як філософія історії спекулятивного мессіанізму, з'яви якоїсь нової людини, котра, за визначенням, має подолати відчуження і, разом із ним, двозначність відкритості людського буття для добра і зла. Та все ж визначення регулятивної ідеї *ідеальної комунікативної спільноти* зобов'язує нас до прогресивної реалізації соціальних і політичних умов, які насамперед роблять можливою дискурсивну організацію колективної відповідальності за колективні дії в національних та інтернаціональних межах.

У цьому зв'язку не можуть залишатися не згаданими найважливіші та найважчі проблеми сьогоdnішнього узаasadничення відповідальності за майбутнє людства: наприклад, проблема врегулювання міжнародних конфліктів у наш ядерний час¹.

ПРОБЛЕМА ЕТИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Було б доречним сказати дещо про вживання поняття «раціональність» і, відповідно, — «тип раціональності» та «процес раціоналізації». Я вважаю, що систематичне обґрунтування типології можливих форм раціональності людських дій шляхом трансцендентально-прагматичної рефлексії є принципово досяжним. Тому спробую далі викласти певну систематику раціональності та зробити експлікацію її різноманітних типів, полемізуючи при цьому з традиційним розумінням цього поняття. Означені міркування можна розпочати з таких зауважень: у сучасних умовах під поняттям «раціональність» і, відповідно, «раціоналізація» здебільшого мають на увазі не різноманітні форми раціональності, а передусім дещо однорідне й однозначне, те, що може бути протиставлене *ірраціональному*, чи — в певному розумінні — *нераціональному*. Я б, власне, не

¹ Див.: *Apel K.-O. Konfliktlösung im Atomzeitalter als Problem einer Verantwortungsethik // Ibid. S. 247-269.*

заперечував проти намагань мати деякий *континуум раціональності*; його можна було б певною мірою «зняти» у саморефлексії дискурсивної раціональності, при чому розуміння структури етичної раціональності [у свою чергу] зробило б більш зрозумілою побудовану на консенсусі комунікацію. Але що більше розмов про «раціональність», то менше успіхів у досягненні означеної мети. Саме поняття раціональності найчастіше розуміють як ціннісно-нейтральний логічний висновок чи математичний апарат певного інструментального застосування — ще з часів Томаса Гоббса йдеться про «раціональність» як засаду теоретичного і практичного розуму.

Щоправда, в Німеччині, від Канта до Гегеля, поняття «розуму» завжди було певною мірою протилежним означеному поняттю раціональності. Не варто забувати, що твердження Мартіна Лютера, висловлене в його промові «Похвала розуму», стосовно того, що розум мусить стояти на службі своїх власних егоїстичних інтересів, дійсно узгоджується [з позицією] Гоббса: цілком природним, з їхньої [умовно спільної] точки зору, є те, що ірраціональна чи нерациональна віра в «царство Боже» доповнюється власним — всевимірноючим — інтересом світового розуму, який згодом у Гоббса перетворюється на обґрунтовуючу силу етики й права. [Також] від Лютера (хоча й через К'єркегора) йде прямий зв'язок із сучасним екзистенціалізмом. А після секуляризації позицій релігійної віри виникає досить стійкий дуалізм ціннісно-нейтрального, інструментального розуму, з одного боку, та ірраціонального вибору сумлінням останніх цінностей (*letzte Werte*) чи норм — з іншого. Таким чином, кантівське чи гегелівське поняття розуму поступово втрачає силу. Саме ця обставина надто прислужилася для самоподолання екзистенціалізму в концепціях «історії буття» та «долі буття» у пізнього Хайдеггера.

У цьому зв'язку надзвичайно велике значення має те, що сам автор висловлювань про «західний процес раціоналізації», засновник програми реконструкції цього процесу — Макс Вебер — був прихильником дуалізму, точніше, взаємодоповняльності *ціннісно-нейтральної раціональності* та *ірраціонального вибору останніх аксіоматик цінностей* (*letzter Wertungsaxiome*). Таким чином, Макс Вебер належить до засновників (так само як екзистенціалізм, з одного боку, а позитивізм, тобто сцієнтизм, — з іншого) *комплементарної системи ідеології*, що сьогодні значною мірою протиставляється догматично-тоталітарній інтегративній системі «діа-

мату»¹. Згідно з цією комплементарною системою публічні сфери життя — сфера політики, права та науки — мають регулюватися виключно ціннісно-нейтральною раціональністю науки і техніки, згідно з якою наміри та цінності мають ухвалюватися за рішенням демократичної більшості. Відповідно й мораль, так само як і релігія, має бути виключно приватною справою.

Ця концепція, яка за сучасних умов більш-менш по-слідовно підтримується більшістю причетних до науки лібералів, здається, на перший погляд, вельми переконливою — особливо ж у порівнянні з намаганнями східної державної ідеології, котра вважає за моральне керувати діями людини у суспільній та приватній сферах життя, виходячи не з демократичних рішень, а лише з наукового погляду на необхідний поступ історії. Втім, придивившись пильніше, можна помітити, що та ціна, яку мусить заплатити західна комплементарна система за ціннісно-нейтральне поняття раціональності, є все ж таки насторожливо високою та надто парадоксальною як для буття основою [цілісної] системи.

Відплата передусім полягатиме в тому, що впровадження системи моральної відповідальності за наслідки колективної діяльності людини, про що я вже говорив вище, як завдання сучасної етики є неможливим у межах взаємодоповняльних засад комплементарної системи. Ці принципи не повинні виходити, як у Канта, з різниці між законністю та мораллю, або ж, іншими словами, з відмінності між інституційованим обґрунтуванням норм — з одного боку, та етико-філософським дискурсом — з іншого. Бо якщо виходити з такої різниці, тоді засадничо заперечується етико-філософське обговорення (дискурс) умов можливості інтерсуб'єктивно-значущих результатів [утілених у суспільних інститутах], а також заперечуються суттєві претензії цього дискурсу на публічне визнання, легітимацію (в кантівському сенсі «резонуючої публічності»), або ж [така етична] критика інституційного досвіду розглядається майже як небезпека для демократичних свобод². В результаті комплементарна система західної ідеології не може запропонувати раціо-

1 Див. про це: *Apel K.-O. Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik//Transformation der Philosophie. Frankfurt a. M., 1973. Bd. 2. S. 358-435.*

2 Це стосується передусім розуміння демократії у працях Г. Люббе та В. Беккера. Саме з ними більш-менш успішно дискутував В. Кульманн у навчальних текстах для радіоколеджу, об'єднаних під назвою «Практична філософія. Етика».

нального розв'язання проблеми [ii] легітимації за межами інституційного досвіду (як також морально визнаваної). Якраз ця обставина, спричинює відчуження самих основ демократії, не кажучи вже про її приблизні спроби, які керуються регулятивною ідеєю дедалі ширшої реалізації консенсуально-комунікативної раціональності [публічного] дискурсу. Якщо (зважаючи на проблеми етики відповідальності) виходити з обмежених принципів [окресленої вище] комплементарності, то не слід дивуватися існуванню для нас саме таких [суспільних] наслідків. (Я вже порушував цю проблему при обговоренні книги Ханса Йонаса «Принцип відповідальності» у «Франкфуртській загальній газеті».)

Окремо прозвучала на цьому обговоренні думка про те, що неможливо застосувати санкції та контроль «відповідальності» до непередбачуваних наслідків політичної, технічної та наукової активності сучасного індустріального суспільства. Відповідальність — за такими міркуваннями — обмежується своєрідною сферою інститутів та ролей (у розумінні Арнольда Гелена), «де кожен дістає суспільну оцінку наслідків своєї діяльності: для політика — це успіх, для фабриканта — ринок, для службовця — критика начальства, для робітника — контроль його продукції»¹.

Та не треба вважати, що виконання обов'язку в царині конвенційної відповідальності має здійснюватися шляхом виснажливих протестів та безперервних дискусій. Водночас можна помітити, що у цитованих висловлюваннях наполегливо здійснюється тотальне блокування можливості моральної відповідальності за наслідки колективних дій (у сенсі так необхідної сьогодні адекватної кризи свідомості). Цікавими у цьому зв'язку є передусім глибинні причини, з яких етика публічної відповідальності тлумачиться з самого початку як утопічна. Бо вважається, що раціонально обґрунтована відповідальність можлива лише у вигляді [вимоги] окреслення для кожної людини окремого правила в межах уже усталеної конвенційної системи правил. І за неможливе вважається раціональне врегулювання та обґрунтування солідарної відповідальності за діяльність інститутів, тобто за опосередковувані ними наслідки колективної діяльності, в сенсі *участі* людини в суспільному (консенсуально-комунікативному) процесі. Звідси, здається,

1 *Gelen A. Moral und Hypermoral. Frankfurt a. M., 1973. S. 151.* Саме це місце цитує Г. Машке у «Франкфуртській загальній газеті» (*Frankfurter Allgemeinen Zeitung*) від 7 жовтня 1980 р.

стає очевидною переконливість аргументу про безсилля поодинокі людини, що є, можливо, лише зворотним боком позбавлених дієвості, оманливих акцій протесту.

І ще раз додамо про *ціну* ідеологічної системи комплементарності. *Парадокс* її засновків проявляється в тому, що її прихильники — з огляду на відсутність у них поняття *консенсуально-комунікативної раціональності* — не можуть визнати необхідність взаємозв'язку між особистою мораллю сумніння та аж ніяк ціннісно не нейтральною раціональністю обґрунтування колективних дій. Такий недолік поняття раціональності поширюється передусім на *розуміння [можливості] регульованої згоди*, що на неї, як на демократичну умову покладання цілей та цінностей, мусить орієнтуватися суспільна практика. Адже з точки зору комплементарної системи (вже окресленої в її головних рисах) демократично утворена згода має бути *стратегічним компромісом* між останніми (які, отже, не потребують подальшого обґрунтування) вольовими рішеннями окремих людей чи їхніх [обраних] представників. Саме подібний компроміс, в основу якого покладаються відомі правила, й має слугувати за ту згоду, що має своїм підґрунтям публічно визнані норми і, передусім, існуюче право. Разом з тим, вважається що справжня основа публічно визнаних норм (що не зводяться лише до простого факту погодження) лежить у суб'єктивних вольових рішеннях окремої людини і, зрештою, у приватній сфері, яка може існувати поза всіма інтерсуб'єктивно визнаними нормами.

Помилка, на якій ґрунтується означене розуміння згоди, полягає насамперед у тому, що таке уявлення про нормативні умови можливості погодження (які не можуть бути обґрунтовані в межах цієї окремої згоди, — наприклад, етична та правова норми) стають перешкодою для цієї окремої згоди¹. І стає очевидно, що означені норми (особливо в тому разі, коли практичні конфлікти спрямовані на порушення згоди) можуть бути обґрунтовані лише як найбільш фундаментальні, *засадничі норми етики консенсуальної комунікації*, на шлях якої я намагався і намагаюся

1 Вже тому, що в даному разі — з точки зору комплементарного підходу в цілому — основою можливої згоди є суб'єктивне вольове рішення окремої людини. Йдучи на згоду-компромід, вона аж ніяк не змінює егоїстичної сутності свого рішення, вона просто свосередно припиняє його повноту або актуальність. Тим самим, подібна згода завжди приховує у собі перешкоду для досягнення справжньої універсально, інтерсуб'єктивно обґрунтованої згоди. — *Прим. перекл.*

вас повернути. Адже лише у цій точці, у такий спосіб має бути віднайдено раціональне опосередкування між мораллю сумління окремої людини та публічно визнаною мораллю; адже без суб'єктивних передумов, тобто здатності до консенсусу в межах ідеальної комунікативної спільноти, сумлінні наміри людей, з точки зору комунікативної етики, не будуть моральними для неї самої¹.

Найважливіший результат цього критичного обговорення засадничих положень «західної комплементарної системи» полягає насамперед у тому, що стає зрозумілою різниця між *консенсуально-комунікативною* та *стратегічною раціональністю*. Обидві форми раціональності є формами *взаємодії* та — якщо хто хотів би так вживати це слово — *комунікації* між людьми як суб'єктами дій та вчинків. Але лише *консенсуально-комунікативній* раціональності передують правила чи норми, що мають апріорний характер на відміну від враховуваних інтересів окремої людини; *стратегічна* ж раціональність ґрунтується виключно на застосуванні *інструментально-технічної раціональності* у взаєминах між людьми. І тому вона не може бути (принаймні самостійно) достатнім підґрунтям для етики.

Якби такою підставою була вільна угода, яка, з одного боку, є підґрунтям для права, а з іншого — намагається віднайти інтереси кожної людини у свободі волі, то тоді неможливо було б зрозуміти, чому жоден договір не існує без кримінальних застережень. Слушно було б зауважити: Гоббс гадав, що суспільний договір, який лежить в основі правової держави, сягає своїми витокami інтересів окремої людини. Але серед цих усе враховуючих інтересів є й такі, що за відповідних умов гарантують досить сумнівну вітиху.

Ясно побачити різницю між *етичною раціональністю* *консенсуальної комунікації* та *стратегічно-інструментальною раціональністю* зовсім не просто. Як я вже говорив у своїй промові про етичні норми, особливо двозначними в цьому відношенні є конфліктні ситуації. Саме вони спокушають вдатися до [приблизно] такої моделі обґрунтування етичних норм²: у так званій *конфліктній ситуації* її учасники мусять швидко та ефективно обрати (в тому числі й серед ідеологічних та езотеричних утворень) такі вищі наміри, цілі, які б відповідали їхнім спільним інтересам. Зі сказаного випливає,

1 Див. у зв'язку з цим обговорення поняття «сумління» Д. Бюглером у навчальних текстах: *Studenten*. Bd. 2. S. 344.

2 Läßle H. Philosophie nach der Aufklärung. Düsseldorf, 1980. S. 179, 183, 198, 200.

що проблема обґрунтування норм може інтерпретуватися як проблема технічно-інструментальної раціональності.

За підставу для цього очевидного спрощення етичної проблематики править, напевно, той факт, що згода людей з приводу вищих цілей розуміється тут як проблема *стратегічної* кооперації. Це, справді, цілком справедливо, якщо йдеться про боротьбу з наркомафією чи про військовий союз проти якоїсь держави, подібної — за відомим висловом Августина, — до банди розбійників¹. Тобто ми мусимо визнати, що досить часто політичні та господарчі дії будуються саме за цією моделлю. Та про *етичну* модель згоди можна говорити лише тоді, коли її нормативні умови є критерієм *можливості залучення до консенсусу всіх її учасників, а не тільки тих, які конфліктують*. І лише в тому разі, коли ми обговорюємо розв'язання проблем згідно з принципом загального примирення, можна говорити про згоду в значенні консенсуально-комунікативної чи етичної раціональності.

Тут виникає питання, чи не є застосування такого принципу раціональності *утопічним*, правда, у не найгіршому значенні цього слова. Адже кожен із нас у своєму житті мусить заручитися моральними системами застереження своїх прав: для себе самого, для своєї сім'ї та соціальної групи і, нарешті, — особливо це стосується політиків — для самоствердження державних систем. У такому розумінні орієнтація на відповідальність можлива лише тоді (хоча людина може цього й не усвідомлювати), коли кожен, будучи змушений заручитися певною системою самоствердження, керуватиметься також і категоричним імперативом чи принципом подолання суперечок у консенсусі. Одне слово: людина мусить у такій ситуації діяти не лише *консенсуально-комунікативним*, але й *стратегічним* чином.

Мені здається, що філософська етика навряд чи спроможеться розв'язати проблеми, поставлені Макіавеллі та Максом Вебером у формі протиставлення «етики сумління» та (політичної) «етики відповідальності»². Ця проблема ще більше затемнюється, аніж прояснюється, коли в сучасній політичній етиці звертаються до Арістотеля, до його понять «практика», «фронезис» і вбачають у них важливе доповнення до політичної етики Канта. Адже різниця (в арістотелівському понятті «практика») між етико-політичною практи-

1 *Augustin*. Der Gottesstaat. München, 1978. B. 4. Ab.4.

2 *Weber M.* Politik als Beruf// *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen, 1958.

кою і працею, спрямованою на створення цінностей (типу «поезії»), не є різницею між стратегічними та консенсуально-комунікативними діями. Ця різниця була більш характерною для поняття «фронезис», підпорядкованого поняттю «практика», хоча як така і не усвідомлювалася. Ясним підтвердженням сказаного є зрозуміла орієнтація етики Арістотеля на захист прав [окремого] полісу — на протилежність космополітичній етиці Афін чи Стої (з їхніми ойкуменами).

Уже відтоді проблематика політичної етики проступала — частіше неявно — через напружені стосунки між універсалізмом консенсусу та стратегічною орієнтацією на систему обстоювання своїх прав. Це особливо справедливо для сьогоденної ситуації екологічної та ядерної криз. Неодмінну ж двозначність усіх публічних закликів до політичної відповідальності можна пояснити на прикладі рекомендацій [Хайєка] в [його] Нобелівській промові з економіки, де зазначалося, що з метою відновлення рівноваги людської біосфери та з огляду на перенаселення Землі жителі третього світу, які не можуть самі собі дати ради, змушені вмирати з голоду¹. (Це й є, певною мірою, відповіддю стратегічного розуму на нераціональні намагання Папи й католиків третього світу виступати проти практики контролю над народжуваністю.)

¹ Я сподіваюся, що точно виклав рекомендації Ф. А. Хайєка; в іншому разі я, природно, готовий внести у свій текст відповідні корективи.

Манфред Рідель

СВОБОДА І ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ

Два засадничих поняття комунікативної етики

Про «свободу» говорити легко, та важко звітувати про неї, особливо в наш час, коли це поняття здається надто засмиканим. «Свобода» аж ніяк не є *паролем*, це передусім — *проблема*. Вона є проблемою у багатьох сенсах: поняттєво — як емпірична, теоретично — як практична [етична]. Проблемою поняттєвою вона є внаслідок багатозначності вживання цього слова; емпіричною проблемою — через неадекватність організації деякого досвіду; *теоретичною* проблемою вона стає у разі намагання розв'язувати питання про свободу, не звертаючись до інших питань. Але вона водночас є *практичною* проблемою, оскільки відповідь на неї, мабуть, криється радше не в царині мислення, а в царині дії — практики, котра, однак, найчастіше є саме втіленням несвободи. Ми не певні, чи можна взагалі розв'язати це питання. Але ми напевно знаємо, що, по-перше, цього питання не можна уникнути, а по-друге, що в наш час воно ставиться зовсім інакше, ніж в усі попередні епохи.

Разом з тим, особливий спосіб постановки питання свободи не є відмітною рисою лише нашого часу. Адже свобода належить до проблем, яким притаманний часовий

Ім'я сучасного німецького філософа Манфреда РІДЕЛЯ (народився 1939 року) стало широко відомим завдяки книзі «Реабілітація практичної філософії» (*Rehabilitation der praktischen Philosophie* / M. Riedel (Hrsg.). Freiburg, 1972). Саме він як один з авторів був її упорядником. З неї починається свідомий поворот сучасної західної філософії до етико-комунікативної проблематики. Але по-справжньому Рідель уславився своєю працею «Свобода і відповідальність. Два засадничих поняття комунікативної етики».

Комунікативна етика, з її найважливішими, на думку Ріделя, поняттями «свободи і відповідальності», стала (за висловом Хабермаса з його книги «Моральна свідомість і комунікативна дія» — *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M., 1983. S. 7) «іншою назвою» новітньої комунікативної філософії: її головні ідеї та проблеми виростають із підставових методологічних положень цього напрямку. Крім того, з численних

вимір, тобто філософське тлумачення свободи є неможливим поза виникненням завжди нових, актуальних (теоретично-несвободних) її мотивацій, що привносять (у тому чи тому сенсі) *елементи проблематичності* в саму можливість чи реальність свободи¹. Таким чином, ми доходимо визнання, що сьогодні проблема свободи загострюється до *апорії*: до заперечення свободи у самому її понятті.

«Апорія» — загальна назва тих труднощів та перешкод, які постають перед нами при розв'язанні чи поясненні означеного поняття. Ми повинні збудити усі наші інтелектуальні та моральні здібності, коли маємо справу з такою великою і складною проблемою, яка здатна примусити нас відступитися. Це стає очевидним тоді, коли ситуація ускладнюється — питання, про яке йдеться, або постає як зовсім невмотивоване, або ще не оформилося. Проблема може також вичерпатися просто внаслідок того, що коли зміст питання не викликає сумнівів, далі запитувати вже не потрібно. В останньому випадку — а це й є сумнівний випадок сьогоднішніх просторікувань про «свободу» — приходить те, що можна назвати своєрідним паролем безсумнівності.

Що таке свобода, — це перша моя теза, — не можна вирішити, виходячи з неї самої, шляхом рефлексії над цим поняттям. Коли ж поняттева рефлексія є по-справжньому рішучою, тобто сягає витоків означеної апорії, вона неминуче наштовхується на поняття *відповідальності*. Це поняття, як я спробую показати, є не лише логічно всеохоплюючим, але й предметно засадничим поняттям, яке безпосередньо стосується розв'язання поставленого нами завдання.

1 Див.: *Gadamer H.-G. Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie // Kleine Schriften IV. Tübingen, 1977.*

праць сучасних західних філософів впливає загальний висновок: комунікація, спілкування є за своєю природою інтерсуб'єктивним, суб'єкт-суб'єктивним відношенням, яке ґрунтується перш за все на послідовному визнанні в іншій людині суверенної особистості; це — найґрунтовніший світоглядний принцип демократичного, вільного суспільства.

Тому звернення М. Ріделя до свободи і відповідальності як соціально значущої теми є цілком природним. Отож ми пропонуємо ознайомитися з його відзначеною численними посиланнями у сучасній літературі статтею, присвяченою дослідженню головних проблем, меж та перспектив сучасної комунікативної філософії.

Переклад здійснено за виданням: *Riedel M. Freiheit und Verantwortung. Zwei Grundbegriffe der kommunikativen Ethik // Prinzip der Freiheit: (Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Dankens). — Freiburg; München: Karl Alber, 1979. — S. 201—222; 225—228.*

1. ДО ФОРМУЛЮВАННЯ ПРОБЛЕМИ

Що власне являє собою поняття свободи, не можна визначити через саме це поняття. Розуміння цього виникає передусім із попередніх формулювань проблеми. Найкраще зміст поняття можуть прояснити наявні в ньому суперечності. У філософських школах пізньої античності (для класичної грецької філософії не відоме таке формулювання проблеми) це — суперечність між *божественним передбаченням* та *людською свободою волі*¹; в пізній схоластиці — суперечність між *абсолютною свободою бога* і тими знаннями, що є *передумовою людських учинків*²; у часи Реформації — це суперечність між *свободою* та *покорою християнина*³. І, *нареши́ті*, у філософії Нового часу — *суперечність між причинністю природи та спонтанністю вчинків людини*, її здатністю спричиняти ті чи інші події⁴. За сучасних умов — це суперечність між *комунікацією* та *пануванням*, що відповідає формулюванню проблеми «*свобода від панування*». Те, що воедино пов'язуються між собою дуже різні позиції, і є різновидом пізнання *a priori*. Тобто можливість свободи або полягає в наявності умов пізнання того, *що буде в майбутньому* — і тоді бог наперед знає все, що буде в майбутньому, — теологічна точка зору (у філософській історії доби модерну це тлумачення перетворюється на завбачення «вільного від панування» суспільства); або ж потрібно наважитися на пізнання того, завдяки чому *минуле* було саме таким: кожна дія природи має свою *попередню* причину, й тоді пошуки причин у межах теологічної думки перетворюються на вчення про *призначення* часів Реформації, що його секуляризованою формою стало поняття закону в природничих науках Нового часу.

Хоча мотивації питання про свободу в наведених формулюваннях проблеми є різними, вони мають одне спільне ядро. Воно полягає, якщо говорити коротко, в тому, що поняття попередніх умов пізнання може визначатися лише негативним чином, через заперечення. Визначення теорем щодо загальних природних закономірностей та щодо загальних панівних залежностей лише згодом стало відрізнятися від теологічних теорем. У кожному з цих випадків, коли виникає питання про об'єктивні умови пізнання,

1 Див.: *Boethius. Consolationis philosophiae. Lib. 4: (4). S. 114—118.*

2 Див. *Duns Scotus. Additio manga. Louvain, 1929. S. 299.*

3 *Luther M. Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen (1520) (zit. nach: M. Luthers Deutsche Schriften, Gotha, 1816). Bd. 1. S. 243—260.*

4 *Kant I. Kritik der reinen Vernunft (1781). B 582.*

йдеться про час як суб'єктивну апіорну умову пізнання. Час, як передумова нашого пізнання та значної частини нашого досвіду, так конкретизується в інтелектуальному спогляданні, що замість того, щоб вочевидь показати можливості та межі емпіричного пізнання, воно трансцендентує весь можливий досвід. Таким чином, ми говоримо про *трансцендентні поняття* (transzendenten Begriffen). Трансцендентним є не лише онто-теологічний спосіб тлумачення світу метафізикою до Нового часу, але й фізичне поняття закону, та й історико-філософське, соціологічне поняття суспільства без панування, «вільної від панування» комунікації тою ж мірою. Адже всі вони ґрунтуються на певній двозначності у застосуванні суб'єктивно зумовлених форм нашого пізнання — наших понять до об'єктивних умов існування самих речей.

Онто-теологічний підхід свідчить про те, що час як форма споглядання, в якій збігаються і знання людини як діючого суб'єкта, і водночас знання майбутнього богом, може бути витлумачений як апіорі свободи. Як і пізнання інших істот, що мають таку здатність, людське пізнання здійснюється за допомогою відчуттів, сили уяви та розуму в межах часу. Хто живе в часі, той іде через сучасність від минулого далі до майбутнього, тоді як бог сприймає форму часу як вічну сучасність, завдяки якій він знає все¹. Сила цієї умови божественного знання полягає в тому, що вона є необхідною, аби прозирнути у майбутнє, як у вільний простір. Це класично-теологічний аргумент, який, хоча й не зрікається свободи, але саму можливість поняття свободи розглядає як заперечення поняття необхідності.

Плутанина з проблемою свободи, яка виникла у Новий час через трансформацію аргументу про загальну закономірність природи в принцип «детермінації» усіх подій, стає ще більшою завдяки розвитку останнього в положення про всеохоплюючі владні залежності, всепроникаючий «суспільний полон»² — буцімто це поняття [свободи] можна визначити лише антитетично — через суперечність із закономірністю, або ж через подолання влади. Свобода, стверджував Адорно, може бути логічно визначена лише через закон та владу, бо «вона так тісно пов'язана з несвободою, що остання є не просто перешкодою для свободи, несвобода належить до власних умов самого поняття свободи»³. Іншими словами, закон та влада висту-

1 Boethius. Consolationis philosophiae. Lib. 6 (6). S.122—126.

2 Adorno Th. W. Negative Dialektik. Frankfurt a. M., 1966.

3 Ibid. S. 260.

пають (аналогічно до форм часу) умовами поняття свободи — це висновок, зроблений самим Адорно у негативно-діалектичній «моделі свободи», котра у його послідовників перетворилася частково на теорему «великої відмови» (Г. Маркузе), а частково — на теорію про «свободу від панування» (Ю. Хабермас). Таким чином, те, що свобода [як така] не знайшла гідного для себе місця у сфері рефлексії, обернулося анархічною практикою та метаполітичними міркуваннями. Загострення проблеми, тобто заперечення свободи як такої завдяки її суто негативним визначенням перетворило свободу на предмет політичних суперечок, на гасло у боротьбі між суспільними групами. В той час, як одні твердять про свободу як *головну цінність* сучасного світу, інші твердять, що це поняття «знецінено» його розумінням крізь призму класових інтересів і тому воно зовсім непотрібне.

Вихід із такого стану речей відкривається вперше лише тоді, коли ми знову будемо вивчати умови *можливості застосування* поняття свободи, запитуючи про його самостійне логічне і герменевтичне місце, а також про аргументи «за» чи «проти» поняттєвого визначення цього місця. Це й є головні питання на шляху розв'язання проблеми, в її філософському переформулюванні Г. Крінгом, котрий сам відповідає на них спробою вирізнити «рівні обґрунтування» свободи¹. Я, з певними застереженнями, приймаю запропоноване Крінгом у такий спосіб розмежування *реальної, практичної та трансцендентальної* свободи для того, щоб запропонувати вже свою власну диференціацію проблеми, адже існуючий підхід здається мені двозначним не лише герменевтично, але й аналітично. Заради просування вперед через існуючі сьогодні суперечки з цього питання почну з моїх критичних міркувань стосовно (назвемо це так, як пропонує Крінг) *реальної свободи*, що охоплює собою різні виміри свободи — політичну, соціальну та особисту.

2. РЕАЛЬНА І ПОЛІТИЧНА СВОБОДА: ПРОБЛЕМА ВИЗВОЛЕННЯ

Причина багатьох суперечок полягає у своєрідній двозначності, плутанині з приводу понять *свобода* та *визволення*. Коли суспільство (грунтуючись на традиціях Нового часу) намагалося більш широко визначити поняття «свобода», то воно тлумачилося не інакше, як *незалежність від чогось*, визволення від залежності та поневолення. В сучасних

1 Див.: Krings (1977/2; 1977/3; 1978/1).

умовах для цього вживається плакатне слово «емансипація», що спочатку означало визволення рабів, а потім визволення колоній від залежності від метрополій. І те, що це поняття поплутується з поняттям «свобода», не є випадковим, а неминуче випливає з певних ілюзій, що супроводжують уживання цього поняття. Плутанина слововжитку щодо означених понять демонструє індивідуальний та історично-родовий досвід того, що «свобода» не дається людині від природи і що людина, аби *бути* вільною, мусить такою *стати*. Предикат «вільний» (так можна описати цю апорію) не несе у собі жодної властивості людини, в усякому разі є зовсім не таким, як предикат «двоногий», що репрезентує людські природні властивості. Інакше кажучи, висловлювання «А є двоногим» і «А є вільним» відрізняються одне від одного принаймні тим, що перше відбиває певний емпіричний стан речей, тоді як друге описує не емпіричну визначеність (означений стан речей практично не можна описати, через те, що виникає потреба у наступному запитанні, насамперед у запитанні: *від чого А є вільним?*). Таким чином, свобода (якщо згадати попередні пояснення її суперечливості, апорії) не є властивістю А, а має на увазі відношення до того, від чого А є вільним: логічне визначення цього поняття містить у собі подвійне співвідношення: «А є вільним від У», $F(A, Y)$.

Тому [в даному разі] ми маємо справу ще з негативним поняттям свободи, яке не має ніякого певного, власного місця. Ми одержуємо його тоді, коли говоримо, що воно потребує відношення до інших, вже визначених раніше сфер, інколи дуже різноманітних: політичної (а); правової (b); педагогічної (с). Застосування негативного поняття свободи стає, в прямому розумінні «позбавленим місця», як тільки зникає його (поняття свободи) прагматична належність до певної сфери. Належність до певного місця називається *тонікою* поняття. На прикладі свободи, визначеної через сферу політики, я хотів би показати, що прагматичне вживання поняття вказує на *трансцендентальну тоніку*, або не лише на те, як поняття належить застосовувати, але й на те, як (з точки зору можливості його застосування) воно має *осмислюватися* та теоретично чи практично *потверджуватися*. Що означає «політична свобода», розкривається не лише з огляду на акт «визволення», яке відбувається *фактично* у сфері революцій, спочатку — політичних. Таке звільнення потребує певних засновків у вигляді *нормативних* актів, які свідчать про те, що свобода, з інституційної точки зору, є «закономірною», тобто (з точки зору

можливого для нас досвіду) може здійснюватися за допомогою такої основної політичної інституції, як «держава». Політична свобода — це свобода не *від* держави, а *в* державі, з обмеженням панування останньої. Свобода та панування розрізняються, з логічної точки зору, не як *ступені*, а як *способи буття*: з точки зору їхнього впровадження. Причому, кожна з цих точок зору існує як заперечення іншої. Що є свобода з політичної точки зору, можна, таким чином, визначити за допомогою третього поняття, тобто необхідно звернутися до *права*. До самої топіки поняття права належить те, що по відношенню до нього поневолення більше не є трансцендентним, воно є *іманентним* праву. Ми говоримо тут, слідом за Кантом, про *трансцендентальні поняття*, логічна функція яких (хоча й здається, що вони виключають одне одного) пов'язана з пізнанням одного поняття за допомогою іншого. У випадку з правом — це й є угода між поневоленням та свободою, що впливає з кантівського визначення права, яке пов'язує право з можливістю *примушувати*. Трансцендентальне поняття права несе у собі можливості поєднання свободи кожного (за допомогою загальних законів) із спільно визначеним, всепроникаючим, взаємним примусом¹.

Саме в межах таких міркувань і йдеться про належне кожній людині право на свободу, первісне *людське право*, що має розумітися як незалежність від панування як однобічного тиску з боку того чи того класу або групи. Посилання на свободу мають підставу лише тоді, коли вона має підстави у праві. Якщо ж право конститується поза свободою, то ми маємо ситуацію однобічного примусу. Оскільки право є необхідною умовою існування політичної свободи, не можна визначати його виключно *негативно*, як трансцендентування [вихід за межі] панування. Для того, щоб насправді, а не лише уявно стати «вільним», кожен громадянин мусить мати право посилається на закони своєї держави (в рамках можливої для цього свободи). Однак політичну свободу так само не можна визначати виключно *позитивно*. Вона є лише *перед-умовою* і означає, що громадянин має право не додержуватися жодних інших законів, окрім тих, на які він сам може погодитися. Закони — це те, що має *узгоджувальну природу*, це *формальні апріорі політичної свободи* — умови можливості того, що є іманентним

¹ Дит.: Kant I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Einleitung // Gesammelte Schriften. Bd. 6. D. S. 231.

пануванню, яке конститується *вільною правовою державою*. Йдеться про поняття держави, яке обіцяє не абстрактне звільнення, але уможливлене свободу, через урахування прав людини, на відміну від тих форм держави, що на ділі зосереджені на репресивній функції, відсуваючи на майбутнє обіцянки «свободи від панування».

Політична свобода, яка впливає з нашого попереднього аналізу, припускає інституційні гарантії прав людини й разом із тим — *обмеження панування*. Яким чином здійснюється це обмеження, зумовлюється організацією держави, мовою її конституції, що в них інтерпретуються права людини. Жодна держава не може ухилитися від здійснення такої інтерпретації. Це відбувається навіть тоді, коли влада не зважає на права людини та закріплення їх у законах, — ситуація, що стосується (з огляду на Декларацію прав людини Організації Об'єднаних Націй) діючих конституцій майже усіх сучасних держав — як західно-ліберальних, так і східно-соціалістичних. Адже [загальні] права людини інтерпретуються, зрештою, не лише у текстах законів, але й через конкретні *справи*. Парадигмою цієї конкретної інтерпретації є *право на еміграцію*. Держава вперше заслуговує назви «вільної правової держави», коли вона конституційно гарантує право на еміграцію. Коли ж вона обмежує можливості своїх громадян у вільному пересуванні, це означає, що вона, хоча й тимчасово, претендує на політично-абсолютне панування. Право на еміграцію не лише звільняє громадян від влади, але й змушує їх *вільно обирати* владу. *Можливості вибору влади* — це й є *матеріальні апіорі політичної свободи* — умови можливості того, що справді може називатися правовою державою.

3. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА І КОМУНІКАТИВНА СВОБОДА: ПРОБЛЕМА ВИЗВОЛЕНОГО БУТТЯ (FREISEINS)

Реальна свобода — це політично можлива реальність свободи, яку держава повинна здійснювати, тобто гарантувати як одне з *головних прав людини*. *Плюральність свобод*, що її гарантує вільна правова держава, зумовлена багатьма факторами. Я маю на увазі не лише суб'єктивно зумовлену різноманітність вживання цього поняття, але й об'єктивні, а саме — *технічні та економічні, інституційні та антропологічні умови реальної свободи*, що, зі свого боку, власне і структурують її. Це стосується також основних гарантій

права людини бути вільною, яке вона, історично здобувши, знову може *втратити*. Реальність свободи не є раз і назавжди даною; вона надзвичайно уразлива. І залежить вона як від зміни поколінь, так і від невпинної боротьби за панування у світі, боротьби, яка детермінується господарським, військовим та ідеологічним збігом обставин. Та чи має існування свободи, з огляду на історичний перебіг подій, якусь певну константу, що в ній це поняття могло б дістати для себе підтримку? Коли реальність свободи зумовлена часом, то на поставлене запитання можна відповісти, звертаючись до того безумовного, що не підкоряється ані суб'єктивним, ані об'єктивним умовам часу. Таким безумовним, не розкладуваним далі на множину визначень, ми називаємо *комунікативну свободу*. Це є свобода, існуюча лише як цілісність, її безумовність ґрунтується на ставленні людини до самої себе як до *особи*. Так що з цього погляду ми можемо говорити лише про *особисту свободу*. Йдеться не тільки про поняття «особистої свободи»¹, яке може стосуватися конкретного, емпіричного індивіда, але й про поняття свободи взагалі: *свобода як ідея*. На відміну від реальної свободи, комунікативна свобода [як ідеал] історично недосяжна; і навпаки: ніщо не може завадити її втраті, незважаючи на те, що вона лежить у підґрунті боротьби за визволення і є для нього своєрідним орієнтиром. Це є свобода, яку не можна гарантувати, так само як і скасувати за допомогою державних законів. Тоді як у політичній сфері, посиляючись на права людини, мають на увазі «правовий прогрес» і навіть «історично прогресивне» «усвідомлення свободи» (Гегель), щодо сфери комунікативної свободи аналогічним чином міркувати не можна. Річ у тім, що «комунікативний прогрес» можливий лише тоді, коли людина є (вже) особою (або людиною), незалежною від політичних, соціальних та особистісних обставин, тобто вона має своїм началом певні *апріорі вільної комунікації*.

Хто намагається *стати вільним* — саме ця теза окреслює перехід до нової проблемної сфери, — той уже мусить *бути*, в певному розумінні, *вільним*. Інакше визволення було б процесом, який не має ані мети, ані сенсу. Необхідні понятійно-аналітичні передумови «вільного буття» колись (майже до середини нашого століття) поплутували з

1 Це поняття справедливо розглядається Х. Крінгом поряд із поняттям реальної свободи. Див.: Krings (1977/3). Нормативно-логічну та аксіологічну структуру міжособистісної комунікації я вже намагався пояснити більш детально у своїх працях з комунікативної етики.

принципово іншою емпірично-антропологічною проблемою — проблемою *свободи волі*, в яку з часом трансформувалася проблема особливого «буття» (Dasein) людської волі. Виходячи з принципів положень фізики Нового часу, «буття» (Dasein) тлумачилось як «існування» (Existenz) у просторі й у часі, тому й свобода хибно розумілася як певна природна властивість; з точки зору причинної зумовленості природних подій, свобода в індетерміністський спосіб стверджується або детерміністським чином заперечується. Свобода і закономірність — ці засади характерних для Нового часу протилежних позицій — непримиренні між собою. Коли ми *знаємо*, що все є закономірно зумовленим, як наполягає одна точка зору, тоді поняття «екзистенції» та «свободи волі» є ілюзорними; коли ми *знаємо*, що ми вільні, то звідси випливає, що детермінізм — це помилка. При цьому обидва погляди поплутують *теоретичне* (метафізичне і/або емпіричне) питання *свободи волі* з морально-практичною проблемою *особистої свободи серед визначеності природних подій*.

Детермінізм, так само як індетермінізм, обстоюють здебільшого з точки зору того, що є для нас пізнаванням¹. Теза про те, що все відбувається необхідним чином, — аж ніяк не висновок з фізичних дослідів, а метафізична гіпотеза, котру сучасна фізика може емпірично фальсифікувати. З іншого боку, хибним є й намагання вивести теорему про свободу волі з принципової невизначеності деяких положень квантової фізики. Ця «теорема» не може бути «доведена» в емпірично-науковий спосіб, він не може допомогти пізнати, *що* є свобода. Вільне буття не є властивістю деякого *A* лише тому, що залишається невизначеним *X*, яке може тлумачитися з точки зору послідовного індетермінізму як «сваволя». Головна помилка індетермінізму полягає у сплутуванні понять «сваволя» та «свобода». Ця плутанина виникає здебільшого через спостереження емпіричної, особливо психологічної невизначеності людської поведінки, що її (невизначеність) приписують ситуації

1 Погляд, який М. Рідель далі спростовує, дуже поширений у радянській марксистській традиції, що дотримувалася в цілому енгельсівського тлумачення спінозівського положення про свободу як пізнання необхідності. «Випадок» можливий лише тому, що ми просто «ще не пізнали» його природні причини та умови виникнення; «індетермінізм» с, таким чином, або «неповне знання» та суб'єктивна сваволя, або стан свободи, що спирається на повністю пізнані та опановані людиною природні та суспільно-природні (природно-історичні) закономірності. — *Прим. перекл.*

суб'єктивного вибору взагалі. Відтак потрібно всебічно та ґрунтовно захищати не індетерміністську тезу «А є властивістю Х», а зовсім інше¹.

Щоб *бути вільним* насправді, а не в уяві, ми маємо *бути спроможними вільно думати*. Саме ця умова й виключає індетермінізм. Якби вільне буття людини й насправді було наслідком її сваволі (що означає повну відсутність закономірності у намірах та вчинках), то ніхто, окрім самої людини, не міг би знати, чого вона хоче. Свобода ж, як це виснував Кант із неспроможності індетерміністських положень, не є свободою *від*, а свободою *серед* законів — закономірностей, які можна вільно осмислювати. Отже, свобода і закон, з логічної точки зору, розрізняються не як *види*, а як *ступені*; тобто є *особливостями у межах роду*. Тому відношення між закономірністю та свободою є альтернативою взаємовиключаючому відношенню, згідно з яким: хто діє у відповідності до закону, той діє невольно, а хто діє вільно, той не дотримується закону. Що є свобода, можна визначити лише з огляду на поняття закону: це має бути дефініція, в якій обидва означених поняття є іманентними, а їхня родова визначеність є вищою, ніж самі ці поняття — «свобода» та «закон». У цьому сенсі можна говорити про *трансцендентальну свободу*, яку, слідом за Кантом, можемо схарактеризувати як «абсолютну спонтанність дій»².

Альтернатива детермінізм чи індетермінізм зникає в усвідомленні *реальної свободи*. Це стає можливим не через невизначеність умов воління, а тому, що воління тут орієнтується на *закон*. Реальна свобода — це *свобода дій*, яка обмежується діючими закономірностями природи. Коли ми чогось хочемо, то мусимо розглядати наше бажання як «буття серед законів». Це стосується і *державних законів*, з якими також потрібно рахуватися. Реальна свобода є для нас *прагматично безсумнівною* — як необхідна, але недостатня умова вільного буття, що завжди пов'язане для нас із розширенням свободи дій. Коли ми обережно та з унутрішньою зібраністю пристосовуємо закони до наших бажань, то саме тоді можемо, нарешті, дізнатися, що означають поняття «емансипований» та «вільний»; бо людина зали-

1 Інакше кажучи, треба відстоювати не тезу: «Свобода є випадковим результатом суто суб'єктивного вибору, сваволі», а тезу: «Людина має бути переконана, що свобода є». — *Прим. перекл.*

2 Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Bd. 3. S. 310.

шається залежною та невільною, допоки вона не знає, як перетворювати [природно] закономірні умови своїх дій на практично-безумовні закони.

Це й є трансцендентальна закономірність воління, яка виступає для нас *комунікативно безсумнівною* і яку ми можемо, слідом за Кантом, назвати точкою зору моралі, *моральної свідомості*, яка вперше відкриває нам поняття свободи¹. Лейтмотивом цього відкриття є *моральне, ціннісне судження*, яке мовно артикулює нашу впевненість. Оцінюючи наші дії та вчинки як «добрі» чи «злі», ми переходимо в царину родових визначень реальної свободи. Саме тоді, коли ми говоримо про людські вчинки, що вони «могли б відбутися або ж ні»², ми розглядаємо наше воління як вільне. Це й є фактом судження людського розуму взагалі, до якого [увиходить] *включається свобода в її комунікативному розумінні*. Кант у такому випадку говорив про *практичну свободу* — вираз, що в його критичній філософії мав спочатку негативний сенс: «незалежність сваволі від примусу через вплив, дію чуттєвості». Це попереднє розуміння, незважаючи на пізніші коректури, майже не змінилося³. Хто міркує морально, мусить із необхідністю трансцендентувати в часі своє емпірично зумовлене [чуттєвістю] буття. А якщо поняття «добрий» чи «злий» визначені в часі, як можна про ту чи іншу благородну справу думати поза часовими межами? З тієї методологічної точки зору, що моральні судження не мають у своєму підґрунті жодних [чуттєвих] форм споглядання світу, є також чинною теза «Критики чистого розуму» (згідно з якою практичне поняття свободи ґрунтується на її трансцендентальній ідеї⁴), як і відповідна теза з «Критики чистого розуму». Згідно з нею, трансцендентальна свобода *реалізується* у практичній свободі, тобто вперше йдеться про мислення, думку, що має позитивно-змістовний сенс⁵. Тому *несправедливим є звуження цього твердження до формальної закономірності воління як основної формули категоричного імперативу*.

Коли ми будемо, разом із Кантом, розуміти категоричний імператив лише як *принцип оцінки вчинків*, то таке звуження здається відносно безпроблемним (імператив твердить: «чини так, щоб максими твоєї волі завжди могли

1 Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. Bd. 5. S. 29.

2 Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Bd. 4. S. 455.

3 Див.: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Bd. 3. S. 363.

4 Ibidem.

5 Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. S. 29, 94.

бути принципами загального законодавства¹, а воля визначається як деяке *X*, що підпорядковується моральним судженням, тобто тлумачиться вільною в практично-особистому значенні). Те, що воління є вільним, — це формальне *апріорі комунікативної свободи* — умова можливості розуміння людиною себе як *особи*. Результат кантівського «розв'язання проблеми свободи»² полягає в тому, що підґрунтя принципу категоричного імперативу є одночасно підґрунтям і для практичних намірів.

Як *принцип судження* категоричний імператив припускає поряд з ідентичністю діючої та пізнаючої особи: (а) ізолюваність, окремішність дій та вчинків; (б) і, крім того, (ще) їхню підпорядкованість особі. Трансцендентальна свобода вважається принципово залежною від ідеї осудності окремих учинків. Як *принцип наміру* категоричний імператив стосується воління *особи*, котра, як і її максими, є самостійною. Тобто категоричний імператив виступає *безумовною формою* такої мотивації волі, за якої діюча особа перебуває у трансцендентально-практичному відношенні до самої себе як до особи, незважаючи на зміст форми цього відношення у його *безумовності*. Формою цього воління (і в цьому пункті позиція Канта необґрунтована), що в ній проявляється її власний зміст, є особиста воля. Але при цьому забувається внутрішня сутність закону, тобто та обставина, що загальний характер максими та обґрунтовані нею наміри мають спиратися на комунікативні засади, адже категорично сформульована закономірність воління передбачає множину осіб, що спілкуються між собою; без цього ж вона є пустою думкою. Таку формально неподільну основу [для спілкування множини осіб] я називаю матеріальним *апріорі комунікативної свободи*. Останнє є умовою можливості того, що трансцендентальна свобода здатна реалізуватися інтерсуб'єктивно, міжособово.

4. СВОБОДА, ОБОВ'ЯЗОК, ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ

Переконавшись в комунікативному характері свободи, ми бачимо, що ця переконаність [у можливості свободи], як зазначав Кант, є для нас вторинною, тому що вона опосередкована фактом ціннісного судження — фактом практичного розуму, який керується моральним законом. Тому й виникає питання про деяке головне, первинне поняття. Аналітика Канта, що орієнтувалася на відому

¹ Ibid. S. 30.

² Kant I. Kritik der reinen Vernunft. S. 254.

парадигму міркувань, звертається в даному випадку до *поняття обов'язку*. З цієї точки зору, ставлення діючої особи до закону суб'єктивно є *почуттям поваги*, а об'єктивно — *думкою про обов'язок*. Третього Кант не знає. Проте середину між цими обома крайнощами і посідає такий феномен комунікативної свободи, як *відповідальність*. Хоча «вищим пунктом» критики практичного розуму, за аналогією з критикою теоретичного розуму, є «інтелігібельне Я», що з його боку спричинення дій і є проявом практичної свободи, незважаючи на це, сам Кант увесь час виходить за означені межі. Класичним прикладом цього є конкретизація категоричного імперативу у формулі: діяти так, щоб потребувати себе, як і інших людей, лише як мету, а не як засіб¹. Таким чином, перед нами відкривається осердя категоричного імперативу. Та, попри наявність формулювання «як ..., так і ...», присутня в ньому трансцендентальна вимога синтезу особистісного ставлення до самого себе та соціального відношення до інших залишилася нездійсненою. Мені здається, що саме цей мотив є у Г. Крінга, коли він, спираючись на Фіхте (і Гегеля), намагається віднайти глибинну основу категоричного імперативу щодо практичних правил. Ці первинні практичні правила виникають (за Крінгом) в акті самоствердження практичної свободи через практичну свободу — формула, яка стверджує, що свобода конституюється тим, що визнається вільним². Якщо я не помиляюся, то Крінг (на відміну від Фіхте та не зовсім у стилі Канта), розширює (практичну) реалізацію трансцендентальної свободи, вдаючися до нового трансцендентально-логічного виміру. І робить він це за допомогою *формального поняття відповідальності*.

На відміну від поняття обов'язку, на якому ґрунтується категоричний імператив і яке несе у собі сенс «ти повинен», поняття відповідальності охоплює взаємні відносини та вимоги, на які ми покладаємось як на первинні моральні феномени. Коли хтось просто «відповідає», то робить це для інших, іноді не маючи для цього власної внутрішньої потреби; коли йдеться про відповідальність [як таку] взагалі, то вона «є справжньою» («існує») лише тоді, коли йдеться про «внутрішню потребу». Це є висловлена іншими словами вимога комунікативного порядку.

«Відповідальність» — це комунікативне поняття, в якому перехрещуються мовні та реальні стосунки особи. «Відповідальним» є кожен, хто вступає в ситуацію «промови

1 Kant *I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bd. 4. S. 429.

2 Krings (1977/3).

та відповіді». Ми «стаємо» відповідальними за те, *за що* вже відповідальні. Про те, що залишилося формальним у міркуваннях про свободу, можна довідатися лише з її матеріального виконання. Про межі нашої власної свободи нам також може розповісти наша відповідальність. Свобода і відповідальність — взаємопов'язані поняття, де останнє вказує на межі першого. Йдеться про таку схему відносин: *А* є відповідальним *за те*, що він зробив чи залишив невиконаним, *перед* іншими, котрі змогли «зробити» його за це відповідальним: «*А* є *В* відповідальним за *У*» (*А*, *В*, *У*). Здатність відповідати комусь має свої корені у загальній здатності людини говорити, що будується на взаємній грі *звертання* та *відповіді*. В цьому розумінні відповідальною можна назвати людину, яка може говорити з іншими людьми. <...>

6. ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК ПІДГРУНТЯ СВОБОДИ

Відповідальність людини, як окремої, самостійної особи, за свої дії та вчинки — умова можливості комунікативного ладу, який історично має за підґрунтя спільну практику та форми життя. Те, за що людина «відповідає», — це *завдання*, що впливають зі спільного буття людини як «особи» (у повному значенні цього слова) з іншими людьми — в сім'ї та на підприємстві, в союзах та професійних спілках, в школі та університеті, в місті та державі, в партії та церкві. *Моральна* відповідальність має водночас *особисту* й *соціальну* основу і припускає належність до інститутів. Вона полягає не в ігноруванні існуючого стану речей, а в можливому в його межах спілкуванні з іншими людьми. «Основа» визначеної таким чином відповідальності полягає перш за все у повазі людської гідності особи, а не інститутів. «Морально» перебирати відповідальність на себе (в усякому випадку, коли можлива особиста участь у тій чи іншій події життя) здатен кожен із нас; тобто кожна людина може *усвідомлювати себе відповідальною і, в цьому розумінні, вільною*.

Дійсність відповідальності ґрунтується, нарешті, на можливій для людини свободі. Розуміння межі нашої свободи впливає на розуміння межі нашої відповідальності. Людина не є «засудженою, приреченою на свободу», як це вважав післявоєнний екзистенціалізм, радше — на те, щоб брати на себе відповідальність. Без відповідальності свобода

є неможливою. Але той, хто знаходить свободу в безумовності своєї особистої відповідальності, забуває запитати про умови ситуації та наслідки своєї діяльності. Таку людину можна залічити до типу, названого Максом Вебером «переконаний етик», який вважає себе відповідальним лише за те, «щоб не згасло полум'я чистих переконань, наприклад, полум'я протесту проти несправедливості соціального ладу»¹, що може спричинитися до руйнування останнього. Протилежний тип — «відповідального етика» — орієнтується, за М. Вебером, виключно на *політичні дії*. Тобто, визначена Вебером протилежність між мораллю та політикою втілюється у протилежності двох типів етики — *етики переконань та етики відповідальності*.

¹ Weber M. Gesammelte politische Schriften. Tübingen, 1958. S. 540.

Юрген Хабермас

КОМУНІКАТИВНА ДІЯ І ДИСКУРС —

дві форми повсякденної комунікації

Перш ніж дискутувати, я хотів би точніше визначити поняття комунікації. Досі ми брали до уваги лише ті речення, що використовуються у висловлюваннях. Але на місце мовних виразів можна поставити також дії, вчинки, переживання та їхні втілення. При взаємодії людей ці (принаймні, три різновиди) мовних виразів та їхні позамовні прояви завжди пов'язані між собою. У мовчазній взаємодії людей (діях та жестах) мовні вирази існують принаймні у знятому вигляді. Під час розмови вони виступають як комунікативна дія (наприклад, під час «розмови через огорожу в саду»); і, навпаки, взаємодія, що має форму розмови (наприклад, вітання на вулиці чи розмова між сусідами), не може вважатися комунікативною дією без урахування позамовного контексту. В дискурсі ж необхідно звернути увагу лише на мовні висловлювання; вчинки та стан учасників дискурсу не є його складовими частинами. Таким чином, ми можемо розрізняти, щонайменше, дві форми комунікації (чи «мови»): *комунікативну дію* (взаємодію), з одного боку, та

Юрген ХАБЕРМАС (народ. у 1929 р.) з 1961 по 1964 р. викладав філософію в Гейдельберзі, з 1964 р. — професор філософії та соціології в університеті Франкфурта-на-Майні, з 1971 по 1981 р. — директор Інституту з вивчення умов життя науково-технічного світу (Штарнберґ), тепер — професор Франкфуртського університету.

Засадниче значення для формування теорії комунікативної дії Ю. Хабермаса мали такі його відомі праці, як «Техніка і наука як «ідеологія»» (*Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt a. M., 1974*) та «До реконструкції історичного матеріалізму» (*Habermas J. Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt a. M., 1976.*). У першій з них було сформульовано вихідну для соціально-філософської концепції Хабермаса антиномію праці та комунікації (або ж інтеракції, символічно опосередкованої взаємодії), яка дістала подальший розвиток в останніх його працях.

Наголосимо, що головні методологічні настанови соціальної теорії Хабермаса взагалі та його теорії комунікації зокрема виростили з його полеміки з

дискурс — з іншого. В межах першої наївно, некритично припускаються значення та сенси з метою обміну інформацією (необхідним для дій досвідом); в межах дискурсу стають темою проблематичні претензії на значення і жодного обміну інформацією не відбувається. Саме в дискурсі ми намагаємося шляхом обґрунтувань знову відновити згоду, що стала проблематичною в комунікативній дії; в цьому сенсі я говорю про (дискурсивне) *взаєморозуміння*. *Взаєморозуміння* і має на меті подолати ситуацію, що виникла через проблематичність претензій на значення, що його наївно припускають у процесі комунікативної дії: *взаєморозуміння* веде до дискурсивно спричиненої, обґрунтованої згоди (що може доповнюватися традиційним розумінням цієї проблеми)¹.

Комунікативна дія відбувається у живій та нормативно забезпеченій мовній грі, в ході якої висловлювання усіх трьох категорій не лише утворюються за правилами, але й є пов'язаними між собою за правилом доповнення та підстановки. Консенсус, що супроводжує діяльність людей, стосується як запропонованого (об'єктивного. — Л. С.) змісту висловлювань, так і *думок*, *намірів*; як інтерсуб'єктивно значущих взаємно очікуваних вчинків, що супроводжують наші висловлювання, так і *норм*. Наївно прийняті в процесі комунікативної дії спільні сенси можна поділити на чотири сфери. А мовна гра відбувається нор-

1 Дискурсивно обґрунтована претензія на значення схилилась до «наївного» модусу значення, оскільки результат дискурсу знову використовується у спільних діях. У цьому розумінні кожне значення виступає «наївним» допоки не тематизовано його внутрішні претензії, тобто допоки воно не стало предметом дискурсу.

Х.-Г. Гадамером про значення та межі герменевтичного методу. Підсумком цих дискусій стали збірки статей «Герменевтика і критика ідеології» (*Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt a. M., 1971) та «Мовна прагматика і філософія», де надрукована одна з програмових статей Хабермаса: «Що означає універсальна прагматика?» (*Habermas J. Was heisst Universalpragmatik // Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a. M., 1976). У ній починається методичне та детальне вивчення «загальних передумов комунікативної дії», що впливає з головного завдання універсальної прагматики — реконструкції універсальних умов можливого порозуміння у практиці комунікації, в дискурсі.

Велике значення для становлення засадових методологічних понять соціальної теорії Хабермаса мала також його полеміка з одним із представників структурно-функціонального напрямку в сучасній соціології — Н. Луманом. Її підсумком була спільна праця: «Теорія суспільства чи соціальна технологія: що дає системне дослідження?» (*Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt

мально, коли діючий та промовляючий суб'єкт будує свої висловлювання так, що він:

а) може інтенціонально повідомляти і відповідно розуміти прагматичний сенс міжособових відносин (які можна вербалізувати у мовних актах);

б) може інтенціонально повідомляти і відповідно розуміти значення, сенс об'єктивованих у реченнях змістів висловлювань;

в) не ставить під сумнів претензії на значущість тих думок, що перебувають у процесі комунікації;

г) може визнавати претензії на значущість кожної норми дії, що виникає залежно від обставин.

Щоправда, у процесі взаємодії люди створюють заходи проти можливих проблемних ситуацій, адже за відносно високої сприйнятливості повсякденної комунікації до її порушень запитання та відносні у пізнавальному сенсі відповіді є нормальною складовою частиною комунікативної практики. За умови прагматичного порушення консенсусу у сфері (а) чи (б) виникають запитання типу: Що ти маєш на увазі? Як я повинен це розуміти? Відповіді на ці запитання ми називаємо тлумаченнями, поясненнями. Порушення консенсусу у сфері (г) може, зрештою, призвести до запитань типу: Чому ти це зробив? Чому ти не вчинив інакше? На ці запитання ми відповідаємо, виправдовуємось. Запитання та відповіді належать тут до передумов не проблематизованих претензій на наївно припущену значущість. Щоправда, кожне з цих, не сутнісно істотних у пізнавальному аспекті запитань, може призвести до сумнівів щодо існуючого контексту діяльності, якщо на нього не буде знайдено відповіді. Тлумачення, твердження, пояснення та виправдання, що супроводжують взаємодію людей,

а. М., 1971). Саме в цій праці Хабермас приступає до розв'язання однієї з центральних, як уже зазначалося, проблем сучасної філософії — проблеми інтерсуб'єктивності. І робить це через визначення головних понять своєї теорії спілкування — понять комунікації, сенсу, дискурсу та ін. На його думку, вони є тісно пов'язаними між собою, бо саме в комунікації відбувається спільна актуалізація сенсів, значень різними людьми.

Особливий інтерес становить стаття Ю. Хабермаса «Попередні зауваги до теорії комунікативної компетенції», а надто пропонований у нашому посібнику фрагмент, оскільки в ньому йдеться саме про ключові поняття сучасної комунікативної філософії — «комунікативну дію» та «дискурс».

Переклад здійснено за виданням: Habermas J., Luhmann N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* — Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1971. — S. 114—121.

несуть ту чи іншу інформацію; вони відповідають на запитання, з їхньою допомогою можна про щось дізнатися. Але це не стосується тих запитань, які висловлюють сумнів стосовно внутрішніх претензій на значущість самих висловлювань; *такі* запитання вимагають вказівки на підставу. Іншими словами, лише в дискурсі можна дістати відповідь на запитання про те, що саме стоїть на заваді взаємодії. Дискурсивне обґрунтування перетворює тлумачення на інтерпретацію, твердження на пропозицію, пояснення на теоретичне пояснення і виправдання на теоретичне виправдання. З цією метою ми мусимо перейти від мови, яка є комунікативною дією, до мови як дискурсу.

Дискурс слугує обґрунтуванням проблематичних претензій на значення думок та норм. Саме тут я хочу назвати дві надзвичайно важливі точки зору, за допомогою яких можна відрізнити роль дискурсу від ролі інтеракції (взаємодії). Дискурс наполягає на своїх власних претензіях, що є результатом імовірності тих спонук до дій та вчинків, які мають спричинитися до того, що всі мотиви перебуватимуть за межами спільної здатності до порозуміння, і тоді питання про значення відокремлюються від питання про його походження. По-друге, дискурс наполягає на ймовірності претензій на значення, що мусить обернутися тим, що ми оголосимо екзистенційні застереження стосовно предметів комунікативної дії (речей і подій, осіб та висловлювань) і будемо дискутувати: а) про *стан справ*, який може бути кращим або гіршим; б) про *рекомендації та застереження*, які можуть бути як слушними, так і помилковими.

Перш ніж розглядати питання про можливість різниці між справжнім, істинним та помилковим консенсусом, іншими словами — претензії висловлювань на істину, я міг би пояснити *сене* претензій на значущість норм.

У наївному припущенні значення тої чи іншої норми дій та вчинків міститься надто далекосяжна претензія, без якої ніколи не можна було б досягти контрфактичної сили природного імунітету проти подальших розчарувань. Я хотів би виходити з того феномена, що інтуїтивно кожен діючий суб'єкт перебуває в конкретній, теперішній ситуації. Коли ми зустрічаємо іншого як суб'єкт, а не як предмет, яким можна маніпулювати, ми (неминуче) вважаємо його наділенням здоровим глуздом. Ми можемо лише тоді вступати у взаємодію з іншою людиною, зустрічати її у сфері інтерсуб'єктивності (як ми її назвали), коли ми вважаємо,

що ця людина може відповісти на наші запитання, дати звіт про свої дії та вчинки. Ми *мусимо*, якщо ми *бажасмо* ставитися до іншого, як до суб'єкта, виходячи з того, що ця людина може сказати нам, чому вона в конкретній ситуації поводить ся так, а не інакше. Ми вдаємося до ідеалізації, надто ж, коли справа стосується нас, коли ми дивимося на іншого суб'єкта очима, якими ми вдивляємось у самих себе; ми вважаємо, що інший, коли ми його запитаємо, зможе назвати такі самі підстави для дій та вчинків, які, за нашим переконанням, назвали б ми самі, коли б хтось запитав нас про це. Таке інтуїтивне переконання (бо факт підстановки в ході виконання дії приховується від самого себе) можна описати у формі двох контрфактичних очікувань: а) Ми чекаємо, що діючий суб'єкт інтенціонально дотримується усіх тих норм, якими він керується. Адже ми не можемо у процесі взаємодії описати підсвідомі мотиви поведінки іншого¹. Якщо ми це робимо, то, таким чином, ми залишаємо сферу інтерсуб'єктивності й поводимося з іншим як з об'єктом, *стосовно якого* ми спілкуємося з кимось третім, а не з *ним* самим. Це внутрішнє, *інтенціональне очікування* включає, окрім усього іншого, визнання того факту, що всі позавербальні явища, безумовно, можуть бути втілені у мовних висловлюваннях. б) Ми також очікуємо, що діючий суб'єкт керується лише тими нормами, які здаються йому справедливими. Але ми неспроможні нічого сказати про норми іншого, яких він дотримується у процесі взаємодії, коли він сам їх не визнає. Стосовно такого суб'єкта ми уявляємо собі такі загальні принципи, виходячи з яких його дії могли б бути справедливими. Це легітимуюче очікування включає, поряд з іншим, припущення, що тільки ті норми (чи загальні принципи) в очах діючого суб'єкта є справедливими, які, на його думку, витримали б обговорення у невимушеній та необмеженій дискусії. Ми переконані, що кожна, наділена здоровим глуздом людина може вийти з проблемних ситуацій за допомогою дискурсу.

Обидва контрфактичних очікування, що містять у необхідній для діяльності ідеалізації взаємні несправедливі звинувачення, посиляються на розуміння, принципово можливе у практичному дискурсі. Сенс претензій на значення

1 Це, звичайно, не стосується особливого випадку — терапевтичного дискурсу, де обидва партнери мають однаковий намір — дізнатися про підсвідомі мотиви свідомості.

норм діяльності полягає, насамперед, в обіцянці того, що фактична діяльність суб'єкта може відбуватись як відповідальна діяльність розумного суб'єкта. Отже, значення норм полягає у претензії на дискурсивну обґрунтованість: ми приписуємо суб'єктові те, що він може сказати, яких норм він додержується і чому він вважає ці норми справедливими; водночас ми уявляємо собі, що суб'єкт (і дискурсивно можемо це показати) не виконує обидві з названих умов, ігнорує відповідні норми, і його поведінка змінюється.

Ми знаємо, що інституційована діяльність, як правило, не відповідає цій моделі чистої комунікативної дії, але ми не можемо інакше — і завжди, всупереч фактам, чинимо так, неначе ця модель справжня. На цій неминучій фікції ґрунтується гуманне ставлення людей одне до одного, тобто вони як суб'єкти не є один одному чужими. Ми можемо знати, що повсякденна, існуюча комунікація (з якої ми й виводимо означену ідеалізацію) насправді відхиляється від моделі чистої комунікативної дії. І здається цілком реалістичним — сприймати це відхилення як закономірний історичний процес. Але як ми можемо все ж таки усталити контрфактичні очікування? Цього можна досягти лише на шляху легітимації тих чи тих норм, що мають деяке значення, а також за допомогою закріплення легітимуючої віри як систематичної перешкоди для зумовленої лише процесом воління комунікації. Претензія норм на обґрунтованість може здійснюватися за допомогою все легітимуючої картини світу. Значення цієї картини світу посилюється тими комунікативними структурами, які виключають прагнення дискурсу, тому що вони стають на заваді трансформації усіх позамовних утворень у засоби мови, а також перешкоджають поступовому переходові від комунікативної дії до дискурсу¹. Перешкоди у процесі комунікації, що перетворюють на фікцію взаємні звернення до здорового глузду, водночас підтримують ту легітимуючу віру, котра зберігає ці фікції непроникними. Це й є парадоксальним досягненням ідеології. Вона викликає те невротичне занепокоєння, на прикладі якого може досліджуватися механізм спотворення комунікації².

1 Про головні положення теорії систематично перекручуваної комунікації див. мою статтю: «Універсальні претензії герменевтики» (Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik//Hermeneutik und Dialektik / Bubner et al. (Hrsg.) Tübingen, 1970).

2 Lorenzer A. Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Frankfurt, 1970.

Якщо ідеології насправді вдається легітимувати норми у значенні нібито справедливих, то саме тому, що її претензії на дискурсивне обґрунтування неможливо перевірити; помилковим є загальний і незалежний критерій, за допомогою якого ми могли б це зробити, коли ми перебуваємо в межах ідеологічної свідомості і свободу дискурсу для нас силоміць припинено; про умови дискурсу ми говоримо фактично лише між собою.

Ми можемо абстрактно виокремити п'ять випадків дискурсу:

а) дискурс як засіб комунікативної дії (наприклад, розмова з метою інформації та навчання або заздальгідь організований диспут);

б) комунікативна дія, яка лише позірно приймає форму дискурсу (всі форми ідеологічного виправдання);

в) терапевтичний дискурс, де створення умов для дискурсу править за підґрунтя саморефлексії (психоаналітична розмова між лікарем та пацієнтом);

г) нормальний дискурс, який слугує обґрунтуванню проблематичних претензій на значення (наприклад, наукова дискусія);

д) нові форми дискурсу (навчання за допомогою дискурсу замість дискурсу як засобу для інформації та інструкцій, модель вільної семінарської дискусії за Гумбольдтом).

Розділ II

ПОНЯТТЄВИЙ ОБРІЙ «КЛАСИЧНОЇ» ФІЛОСОФІЇ КОМУНІКАЦІЇ

1. ДО ПРОБЛЕМИ «ВИСВІТЛЕННЯ» ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Новітні варіанти німецькомовної філософії комунікації, з якими ми ознайомилися в попередньому розділі, дають нам підстави стверджувати, що цей напрям філософських розвідок стимулювали суспільні пошуки екзистенційного оперття для людини в ситуації «кризи розуму» та зламу традиційних підвалин життя. Особливо цікавою в означеному сенсі є філософія комунікації К. Ясперса.

Її головні поняття склалися у 30-ті роки в контексті цілого сузір'я визначних творів, що з'явилися на світ саме в той час; творів, у яких було сформульовано засадничі принципи філософського усвідомлення феномена спілкування.

Йдеться насамперед про наполегливі намагання Е. Гуссерля розв'язати проблему «інтерсуб'єктивності», про «феноменологію симпатії» М. Шелера та «діалогіку» М. Бубера. Тоді ж з'являються програмові для екзистенціалізму праці Х. Ортеги-і-Гассета, Г. Марселя, М. Хайдеггера. Їхній поняттєвий обрій є взагалі характерним для перехідної, невизначеної і, в цьому розумінні, неklasичної ситуації, де своєрідно переплелися традиційні та нетрадиційні (постмодерні) риси соціального життя. Спроби описати, філософськи прояснити процес руйнування соціальних та духовних структур «традиційного» західноєвропейського суспільства споріднюють усіх згаданих мислителів. Разом із кризою класичної традиції відбувається і руйнування усталеної «моделі» людини з притаманними їй усталеними моральними та естетичними цінностями, ясними, науково обґрунтованими уявленнями про світ та раціональним ставленням до нього. У відповідності до цієї традиційної «моделі» формувалося й спілкування людей, провідною детермінантою якого була так звана «буттєва» спільність, раціональний (завдяки усталеності) спосіб життя, визначальна неперервність традиції тощо.

Яка ж доля спіткала людину в новому, посттрадиційному індустріальному світі, в добу розквіту ідеологій, з їхніми утопічно-просвітницькими (за намірами) і тоталітарно-репресивними (за способом утілення) проектами побудови «кращого» суспільства, що ведуть свій родовід із Нового часу?

По-перше, в посттрадиційному світі виникає парадоксальна, на перший погляд, ситуація: чим більше людина стає залежною від тієї чи тієї групи, корпорації, тим більше зростає її відчуження від людей, навіть переростає у вороже ставлення до них. У межах таких псевдоколективів, псевдоспільнот, як підкреслював Ясперс у праці «Духовна ситуація часу»: «Ніхто не бере на себе справжньої відповідальності, вдають, що окрема людина не може вирішити питання. Діють різні інстанції, контроль, рішення комісій — одні звалюють рішення на інших»¹.

Водночас цей процес (Франц Кафка художньо увічнив його в романі «Процес», маючи на увазі, мабуть, не лише судову процедуру) супроводжує більш помітна, ніж, наприклад, за «ліберального» капіталізму, атмосфера моральної загальнодоступності, спрощеної зрозумілості, корпоративно-фамільярних стосунків, які у принципі не притаманні ситуації нормального людського спілкування.

По-друге, разом з окресленими процесами, своєрідно доповнюючи їх, виникає величезна інформаційно-пропагандистська машина (на зразок тої, що існувала у 20—30-ті роки й у нашій країні), призначена для маніпулювання свідомістю людей. Постійна увага сучасної західної філософії до проблеми спілкування, комунікації (уособлена передусім іменами К. Ясперса, М. Бубера та О. Ф. Больнова) саме й пов'язана з тим, що сучасне суспільство «викликало до життя по-справжньому потужні інструменти демагогії, селекції передсудів, поверхневого, але ефективного перекомбінування елементів повсякденної свідомості»².

Результатом цього є (або, принаймні, має бути) стандартність мислення та поведінки, посилення їхньої конформності. Адже запропоновані масам схеми поведінки (буцїмто з причини їхньої прозорості та доступності) мають не допускати жодних сумнівів щодо правдивості будь-якої з них.

1 Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. Berlin; Leipzig, 1932. S. 46.

2 Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972. С. 60.

До сказаного потрібно ще додати шок, завданий Європі потрясіннями першої світової війни та революції в Росії. З цього всього й складалася та «духовна ситуація» доби, на тлі якої й виникла філософія К. Ясперса взагалі та його філософія комунікації зокрема¹.

Стверджуючи й усебічно обґрунтовуючи положення про те, що «справжнє буття людини» можливе лише в тісному зв'язку з іншими людьми, Ясперс називає цей сутнісний зв'язок, ці найґрунтовніші (першопричинні) відносини між людьми комунікацією. Підкреслюючи значення цього виміру філософії Ясперса, один із його сучасних послідовників зазначив: «Філософія комунікації» К. Ясперса, як і «філософія діалогіки» М. Бубера, є тим благодатним ґрунтом, який тільки й робить можливим подальше ведення філософсько-антропологічної дискусії про відношення між Я і Ти².

Проблема комунікації, спілкування безпосередньо розглядається лише в одній із глав другого тому тритомної «Філософії» Ясперса. Проте саме вона є лейтмотивом його філософії. Про це засвідчує не тільки сам Ясперс у «Філософській автобіографії». Тема комунікації є головною для більшості його творів — і тих, що присвячені проблемі людини, її «самобуттю» (Selbstsein), шляхам його осягнення (як говорить Ясперс, «прояснення», «висвітлення» буття екзистенції), і праць культурологічної спрямованості. Для Ясперса проблема порятунку від самотності через «екзистенціальну комунікацію» є не лише питанням, що стосується виявлення «екзистенції», але й проблемою, від розв'язання якої взагалі залежить подальша доля всієї культури.

Ясперс ставить у центр своєї філософії не просто екзистенцію, як найчастіше вважають. Він наполягає на тому, що здійснення власного (екзистенційного) буття людини та буття-в-комунікації мають тісний зв'язок: «комунікація є першопричиною екзистенції»³.

Який же внутрішній зміст «комунікації», цього ключового поняття філософії К. Ясперса, що крізь його призму мислитель розглядав усі реальні проблеми людського

1 Невідбутний інтерес до проблеми спілкування чи комунікації має свої витoki й у власній творчій долі Ясперса. Означена проблема постала перед ним спочатку як проблема спілкування його як лікаря-психіатра зі своїми пацієнтами й дістала теоретичний виклад у його першій великій праці «Загальна психопатологія» (1913), яку він захистив як докторську дисертацію; та згодом проблема ця стала провідною в його творчості.

2 Karl Jaspers in der Diskussion. München, 1973. S. 21.

3 Jaspers K. Philosophie. Berlin, 1956. S. 58, 60.

особистого та соціального буття, — проблеми, які хвилюють і його послідовників? Адже не випадково висвітлення саме цього поняття в його творчості привертає увагу таких відомих філософів, як М. Бубер, П. Рікер, О. Ф. Больнов, Е. Корет та ін. Воно перебуває в центрі уваги більшості колективних та індивідуальних досліджень, присвячених філософії К. Ясперса. Ця обставина чітко усвідомлюється в одному з останніх досліджень Ю. Шюльцхайса «Філософування як комунікація»; дослідник підкреслює, що досягнути ситуацію, породжену сучасною науково-технічною епохою, можна лише звертаючись до комунікативної філософії К. Ясперса — філософії людського буття та його можливостей¹.

Зміст поняття комунікації у працях Ясперса не є однозначним. Уточненням цього поняття (особливо щодо «екзистенціальної комунікації») Ясперс займався чи не до останніх днів свого життя. До цього додалася ще й та особливість у підході німецького філософа до проблеми комунікації, яку можна було б (слідом за С. Аверінцевим) назвати «невизначеністю всього категоріального апарату екзистенціальної філософії Ясперса, що постійно розгортається на горизонті двополосних мислительних полів»². Іншими словами, Ясперс постійно намагається узгодити дві, часто протилежні, точки зору на проблему — сциєнтизм та антисциєнтизм, скептицизм та віру, самотність та комунікацію.

Досягти цієї мети Ясперс намагається, вдаючись до зміни того стилю філософування, який був характерний для сучасного йому академічного середовища. Для цього він обирає манеру особистісно забарвлених вільних міркувань (своєрідних філософських есе) і не намагається вивести свою філософію з якогось одного загального принципу, а, натомість, прагне наблизити філософію доби «духовної кризи», зневіри та нігілізму до особистості. «Я повинен був захищати життєобґрунтовуючий сенс філософії»³, — зазначає Ясперс у своїй «Філософській автобіографії». Такий сенс, на його думку, філософія може мати лише як екзистенціальна філософія.

Здійснювати означені наміри Ясперс почав уже з перших власне філософських праць, які привертають до себе

1 *Schultheiss B. J. Philosophieren als Kommunikation: Versuch zu K. Jaspers Apologie des kritischen Philosophierens. Königstein, 1981. S. 9.*

2 *Аверинцев С. Ясперс // Филос. энциклопедия. М., 1976. Т. 5. С. 621.*

3 *Jaspers K. Philosophische Autobiographie // Jaspers K. Werk und Wirkung. München, 1963. S. 46.*

увагу насамперед тому, що в них рельєфно проступає увесь той комплекс ідей філософії екзистенціальної комунікації, які були згодом детально розгорнуті в його зрілих працях — у тритомній «Філософії» та у «Розумі й екзистенції».

Особливо важливе значення для розуміння філософії комунікації К. Ясперса має його праця «Духовна ситуація нашого часу» (вперше опублікована 1919 року), написана, до речі, як і ряд інших, не без впливу вчителя Ясперса — Макса Вебера.

Вебер у своїх дослідженнях з проблеми раціональності переконливо й детально описує зміну всієї системи людських стосунків за капіталізму. Капіталістична система, за Вебером, ґрунтується на «розрахунку» як засобі «зняття чар» зі світу, тобто на принципі, який виходить із того, що шляхом максимальної раціоналізації, засобами буржуазної калькулюючої свідомості можна опанувати форми життя. Це, зауважує Вебер, призводить до багатьох сумних наслідків, насамперед, до утворення «зумовлених долею» пут несвободи, які людина неспроможна ані порвати, ані здолати. Зв'язок долі широких мас людей з «незмінно точним функціонуванням приватно-капіталістичних організацій, які стають дедалі більше бюрократизованими, постійно зростає, внаслідок цього думка про можливість їх усунення стає дедалі утопічнішою»¹.

Що ж можна, за Вебером, протиставити цій машині, щоб уникнути тотальної бюрократизації? Спробу відповісти на це запитання ми знаходимо у його відомій промові «Наука як покликання і професія». Мірою зникнення цінностей та свобод із життя людини в державі, в економіці та культурі воно потрапляє в «тенета панування»; можливість знайти себе, здійснити вищі цінності з'являється людині лише в найбільш особистій сфері її життєдіяльності: у релігії або ж у приватній інтимності безпосередніх стосунків окремих людей². Щоправда, як «релігійно немусикальна» людина, Вебер ігнорує першу сферу, бо вона, на його думку, «жертвує інтелектом». Таким чином, залишається сфера вільного (буденного, повсякденного) спілкування людей між собою.

Цей висновок учителя не міг не імпонувати Ясперсові, котрий, до того ж, звернув увагу ще на одну суттєву обставину, не помічену Вебером.

1 Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922. S. 669.

2 Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения. М., 1990. С. 734.

Йдеться, насамперед, про те, що розвиток так званого «масового суспільства», описаного Х. Ортегою-і-Гассетом ще в 1925 році, взагалі позбавляє людину сподівань і на цю останню сферу так званого вільного спілкування. Більше того, з розвитком засобів масової інформації та анонімного маніпулювання свідомістю громадян — цього продовження та своєрідного втілення «раціональності» всієї системи — набуває очевидності така парадоксальна ситуація (про яку вже йшлося в попередньому підрозділі, присвяченому теорії комунікативної дії Ю. Хабермаса): навіть у сфері професійної діяльності, де людина працює як спеціаліст, вона виявляється більш вільною, ніж у сфері непрофесійного відтворення пліток, гадок, чуток у «вільному спілкуванні». Ясперс робить висновок про принципово неоднорідний, багатовимірний характер міжлюдського спілкування та приступає до його висвітлення.

Тло ж, на якому вимальовуються загальні контури екзистенц-філософії К. Ясперса, виглядає досить песимістично: «Людині сьогодні здається, що вона живе наприкінці якоїсь епохи, й усе краще залишилося вже в минулому»¹.

Наївна віра часів Просвітництва та оптимістичного ХІХ століття в наближення чудового майбутнього, заступила місце жаху перед безоднею, від якої немає жодного порятунку: «Якийсь несповідний страх перед життям є лиховісним супутником сучасної людини»².

Особливо тривожною, на думку Ясперса, є різниця між «народом» і «масою», що утворюється внаслідок руйнування та змін у «традиційному суспільстві». Описуючи процес руйнування «традиційного суспільства», як втрату людиною «субстанційних життєвих сенсів», Ясперс розглядає його крізь призму проблеми комунікації. Бо саме в міжлюдському спілкуванні, на думку Ясперса, найвиразніше виявляється різниця між індивідом як особою, персоною та індивідом як одним із маси, й, разом із тим, — змістова різниця в характері комунікативних спільнот, до яких окреслені типи людей належать.

«Субстанційна спільнота» характеризується переважно патріархальними, особистими стосунками, тут минуле передається у вигляді традицій. Людина не відчуває себе самотньою, бо «живе вдома, в сім'ї, перебуває в дружній

1 *Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1919. S. 25.*

2 *Ibidem.*

комунікації, належить своєму народові та історичному цілому»¹.

У «технічному ж світі», — розрізне Ясперс, — людина почуває себе самотньою, покинутою, адже її відірвано від коріння, вона перетворюється на людину «маси», а тому прагне віднайти щось пересічне для своєї поведінки. Бо «маса», за самою своєю природою, «аморфна», «позбавлена самосвідомості та традиції, уніформна й кількісна, безгрунтова й пуста. Вона є об'єктом пропаганди та навіювання»², бо сама не знає, чого вона прагне. Одне з найважливіх завдань сучасної епохи саме й полягає в тому, щоб перевиховати «людину маси», зробити її спроможною брати участь у духовному житті, адже відірвана від свого підґрунтя та розчинена в «масі» людина не є людиною у справжньому сенсі цього слова. Головну роль у виконанні цього завдання й повинна взяти на себе екзистенціальна філософія.

Вже в ранніх працях Ясперса сформульовано не лише головні поняття його філософії (часто у формі антиномій): екзистенція — об'єкт, екзистенційна комунікація — об'єктивний підхід, боротьба — допомога, життя — смерть, свобода — залежність, але й окреслено метод визначення їхнього змісту. Метод, який є близьким до методу «феноменологічної редукції» Е. Гуссерля й спирається, передусім, на ясперсівське визначення філософії (з якого й мала б починатися відповідь на засадові запитання: Що є наука? Як можлива комунікація? Що є свобода? Що є людина і як існує трансценденція?).

По-перше, «філософія, — підкреслює Ясперс, — це мислення, яке не є примусовим та загальним, як наукове знання, й тому не дає результатів, які були б схожі на наукові»³, а по-друге, «філософія не має жодної проблеми, яка б не була пов'язана з людиною»⁴.

Власне, з критики науки та способу філософування, що орієнтується на її норми та ідеали, Ясперс і починає свою «Філософію», наполягаючи на тому, що ціле, безумовне та абсолютне у принципі не можуть відкриватися нам через (науковоподібне) знання та пізнання. Осягнення обмеженості наукового підходу до людини набуває у концепції Ясперса особливого, морального сенсу, який є тотожним

1 Ibid. S. 27.

2 Ibidem.

3 Jaspers K. Philosophische Autobiographie. München, 1977. S. 27.

4 Ibid. S. 28.

віднайденню межі маніпулятивного, раціоналізуючого, об'єктного впливу на людину. Ясперс ставить перед собою завдання довести існування такої межі, визначити чітко її онтологічні та гносеологічні контури.

Як ми пам'ятаємо, усвідомлення обмеженості природничо-наукового підходу до людини (спрямованого лише на зовнішні виміри її буття) було тісно пов'язане з лікарською практикою Ясперса: «Поводження лікаря з хворим дає можливість з усією ясністю побачити теоретичні та практичні межі тієї орієнтації у світі, яка у своєму ставленні до людини спирається на схеми доцільної діяльності»¹, побудованої за принципом: мета — засіб. За такого підходу все робиться об'єктом вивчення, навіть людина перетворюється на простий предмет дослідження. Головною засадою науково зорієнтованого пояснення дійсності виступає принцип причинності, а ідеал такого пізнання можна сформулювати так: я знаю лише те, що можу зробити. Такий підхід до природи та людини є, на думку Ясперса, цілком виправданим лише на початку процесу пізнання, адже перше, що впадає у вічі — буття як предмет. Якщо ж ми спробуємо в такий спосіб пізнавати людину як цілісність, то заплутаємося (як свого часу Кант) у тенетах антиномій.

Що стосується традиційних спекулятивних шляхів осягнення людського буття, то вони також приречені на невдачу, бо так само розглядають людське буття в межах суб'єкт-об'єктного відношення, ігноруючи при цьому його екзистенційні виміри. Ясперс вважає, що навіть «фундаментальна онтологія» М. Хайдеггера не є винятком у межах означеного підходу, бо його «екзистенціальна аналітика» нічим не відрізняється від «категоріального підходу до дійсності», а бажання перш за все «знати» стає справжньою перешкодою на шляху до єдино можливого способу осягнення самотуття людини — екзистенціального його висвітлення.

Метод осягнення людини в марксистській філософії, продовжує свою критику Ясперс, по суті не відрізняється від методу того ж психоаналізу — він також виходить із необхідності досягти тотально панівного (тобто неістинного) знання.

Неможливість пізнання глибинних шарів людського буття, екзистенції науковими та традиційно-спекулятив-

¹ Ibid. S. 48.

ними засобами зумовлюється насамперед тим, що людина як екзистенція постійно спрямована в майбутнє. І те, що «людина є завжди чимось більшим, ніж те, що вона знає і може знати про себе, невблаганно вимагає зробити прорив до трансцендентного»¹.

Так що ж являє собою екзистенція, цей найглибший пласт людського буття? Ясперс вживає це поняття (як і його своєрідні синоніми — поняття «самість», «свобода», «історичність») радше як знак чогось іншого. Тобто екзистенція як «знак» сповіщає нам про глибинний, інтимно-особистісний вимір людського буття — такий, що є не-об'єктивованим та безумовним. «Тільки звертаючись до екзистенції, ми наближаємося до чогось абсолютно непередметного, самодостовірність чого є тим центром нашого існування, який висвітлює його сутність і дає можливість віднайти буття»².

Доповнюючи сказане, Ясперс зазначає, що в мові його філософії поняттями екзистенція і трансценденція названо те, що в міфологічному тлумаченні світу має назву душі та бога.

Звернення до тлумачення екзистенції дає змогу немовби зсередини зрозуміти місце і роль «комунікації» в філософії Ясперса. Адже Ясперсу, по-перше, необхідно було знайти те, що відрізняє екзистенцію як свободу від сваволі. А по-друге (і це є найголовнішим для Ясперса), спілкування з іншою людиною є *єдиним* шляхом для виявлення моєї екзистенції як для іншого, так і для мене самого. Таким чином, якщо пригадати ті головні запитання, які ставить Ясперс на початку своєї «Філософії», то саме відповідь на запитання: «Як можлива комунікація?» покликана слугувати «ключем» для пошуків відповіді на решту запитань.

Як зазначалося, поняття комунікації у Ясперса багатовимірне, його різним вимірам відповідають різні рівні свідомості та способи ставлення до світу. Ґрунтовне висвітлення проблеми комунікації Ясперс розпочинає дослідженням «комунікації наявного буття» (*Daseinskommunikation*), що іноді слугує приводом для тверджень про засадничу роль комунікації наявного буття у вченні Ясперса про комунікацію³.

1 *Jaspers K. Philosophie. Bd. 2. S. 225—227.*

2 *Jaspers K. Vernunft und Existenz: Fünf Vorlesungen. München, 1960. S. 136.*

3 *Salamun K. Der Begriff Daseinskommunikation bei K. Jaspers // Zeitschrift für Philosophische Forschung. 1968. Bd. 22. S. 244.*

Та все ж таки Ясперс виходить радше з того, що «екзистенційна комунікація ґрунтувалася б на комунікації наявного буття, якби могла проявити себе у ній»¹.

Щоб з'ясувати, що таке комунікація «наявного буття», за Ясперсом, належить висвітлити, що він взагалі розуміє під «наявним буттям». Ясперс вживає це поняття в декількох значеннях: у широкому розумінні «буття-річчю-світу» (Weltsein) є для Ясперса одночасно і «наявне буття» (Dasein); у більш вузькому сенсі — це той рівень існування людини, що пізнається окремими науками й насправді є протилежністю екзистенції, яка за своєю (екзистенційною) природою не може стати об'єктом, предметом (Gegenstand) наукового дослідження. До цього визначення долучається ще один принципово важливий для всіх рівнів тлумачення комунікації аспект. «Комунікацію, — наполягає Ясперс, — яку, між іншим, можна визначити як життя людини серед інших людей (так вона проявляє себе різноманітним чином на рівні наявного буття), можна зрозуміти з усіма її спостережуваними особливостями, мотивами та впливами, лише звернувшись до людських стосунків у межах певної спільноти»².

Іншими словами, комунікація «наявного буття» складається, функціонує в межах «простого, неприкрашеного» буття. Так, у межах його природно утворених спільнот (серед них Ясперс вирізняє, насамперед, такі спільноти, як сім'я, а також інші «вітальні» спільноти), об'єднань за предметною доцільністю (економічні союзи й таке інше) й, нарешті, спільнот, що єднаються в одне ціле ідеєю духовної цілісності (держава, церква), — в усіх цих випадках комунікація є рівнозначною цим спільнотам. Їх можна спостерігати емпірично, вони вивчаються психологією та соціологією. В межах цих спільнот «наявного буття» мої дії та вчинки не відрізняються від дій та вчинків інших людей, те ж саме можна сказати і про мої думки та вірування.

У світі такого безпроблемного «наявного буття» людина існує як атом, а її стосунки з іншими людьми є ставленням байдужих одне до одного людей. Розуміння між ними досягається, на думку Ясперса, завдяки спільному розумінню якоїсь речі чи спільної справи, в якій мета досягається спільними зусиллями. Домінування ж подібної суто ділової спрямованості комунікації, взагалі стосунків, призводить до того, що в їхніх межах і сама людина

1 *Jaspers K. Philosophie. Bd. 2. S. 50.*

2 *Ibid. S. 51* (докл. див. пропонування переклад з «Філософії» К. Ясперса, с. 140—141).

розглядається як річ. Людська спільність на цьому рівні — «нетовариська спільність», тобто така, де один не може обійтися без інших, відчуваючи при цьому до них відразу. Все це — неодмінні ознаки комунікації «наявного буття», котра має ще й інші властивості: у спільноті цього рівня буття, оскільки сенс її спілкування ізольований від неї (через спрямованість на дійове опанування речей), функціонує прагматичне розуміння істини, яка полягає не у знанні, а у відповідності «наявному буттю». «Вона (те, що є істиною для такої спільноти. — Л. С.) настільки відносна та мінлива, наскільки є відносним та мінливим саме таке буття»¹.

Ясперс неодноразово підкреслює незатишність та внутрішній дискомфорт світу комунікації «наявного буття». Останні характерні ознаки виникають через унеможливлення особистісних стосунків між людьми, бо весь час точиться (хоча й непомітна на перший погляд) боротьба за те, хто стане простим засобом у цій, спрямованій на опанування речей, комунікації. Інший, взагалі інші виступають як речі—засоби для досягнення «уречевленої» мети. «Солідарність наявного буття» тому насправді є суто функціональним відношенням, для якого характерна перш за все боротьба, і всі повідомлення, що її супроводжують, теж виступають лишень як засоби боротьби.

Та завдяки такому компонентові процесу комунікації, як порозуміння, комунікація наявного буття здатна перетворюватися на комунікацію, спілкування на рівні «свідомості взагалі», або ж, за Ясперсом, комунікацію предметної раціональності. Це, за головною ознакою, комунікація, яка відбувається в «силовому полі» універсальної раціональності, але яка, на думку Ясперса, все ж не є тим шляхом, на якому я можу стати екзистенцією².

Позаяк під «свідомістю взагалі» Ясперс розуміє позбавлені змісту, формальні структури мислення, то й під комунікацією на цьому рівні належить розуміти спілкування на ґрунті цих формальних структур. Адже якраз логічні структури та закони мислення, усвідомлення дають змогу окремій людині вступати в стосунки з іншими, як такими, що також є носіями свідомості, на підставі певного спільного змісту. Загальні форми мислення уможливлюють дискусію, а повідомлення в межах такого виокремленого в абстракції типу комунікації мають особисто-незацікавлений

1 Jaspers K. Vernunft und Existenz. S. 76.

2 Jaspers K. Philosophie. Bd. 2. S. 53.

характер, бо їхня значущість може бути доведена лише шляхом аргументації. Дискусія ж приводить до утворення таких спільнот (що за наведеною типологією виступають своєрідним «середнім терміном» між наявним буттям та самотуттям екзистенції), в яких одне Я можна замінити на інше, рівноцінне першому.

Третьою ж сферою, яка може бути основою комунікації, є дух. Цю форму комунікації Ясперс також детально розглядає й досить високо поціновує. І не випадково. Адже «людина є не лише формальним Я процесу розуміння і не лише вітальним буттям, але одночасно й носієм певного змісту, який або зберігається в темряві примітивної спільноти, або висвітлюється в духовній свідомій цілості»¹.

Саме у царині духу, ідеї цілого, на думку Ясперса, людина покидає стан примітивності та безтурботності, а характерні для духовного життя конкретні спільноти «вперше приводять мене до змістовної комунікації»².

Людина вже не почуває себе самотньою, тому що виступає певним моментом у розвитку цілого, що, у свою чергу, визначає місце кожного індивіда. Та звернімося ще раз до самого Ясперса, до його роботи «Розум та екзистенція», де він дає ґрунтовне визначення комунікації у сфері духу: «Комунікація у сфері духу є самоутворенням із суспільної субстанції ідеї цілого. Окремий індивід усвідомлює себе таким, що має своє місце, свій власний сенс усередині цілого. Його комунікація — комунікація окремого органу з організмом. Він є чимось відмінним від інших, але утворює з ними єдине ціле»³.

Таким чином, форми спілкування, в які вступає людина у сфері «наявного буття» в широкому розумінні цього слова (на рівні примітивних вітальних спільнот, на рівні предметної доцільності та на рівні раціональності, яка містить у собі певний духовний зміст), тотожні сукупності соціальних ролей людини. Вони достоту є необхідними для людини, але недостатніми для виявлення її самості. І саме недостатність комунікації (на трьох указаних вище рівнях), на думку Ясперса, є першопричиною прориву до екзистенції та відповідної їй комунікації: «Вже при побіжному огляді трьох об'єктивно існуючих способів комунікації можна відчутти їхні межі, які вказують на ті напрями, на яких можна зустріти *екзистенціальну комунікацію*»⁴.

1 Jaspers K. Philosophie. Bd. 2. S. 53.

2 Ibidem.

3 Jaspers K. Vernunft und Existenz. S. 77.

4 Jaspers K. Philosophie. Bd. 2. S. 55.

У такий спосіб Ясперс, нарешті, досягає головної мети своєї філософії — «висвітлення екзистенційної комунікації», яка дає можливість знайти протизагрозливому соліпсизмові та універсалізму поширеного типу комунікації наявного буття.

Якщо говорити стисло¹, то під «екзистенційною комунікацією» Ясперс розуміє такі відносини між людьми, що ґрунтуються на «взаємності», «встановленні відкритості», «люблячій боротьбі», тобто на глибоких особистих стосунках, на протизагрозливому анонімному, відверто-утилітарному. Адже саме в екзистенційній комунікації, за допомоги якої людина приходить до самої себе, також і інша людина виступає для нас у своїй унікальності. Тобто екзистенційна комунікація можлива лише між двома «самостями» — індивіди зустрічаються тут як особистості у взаємній творчості.

Висвітлюючи найважливіші виміри екзистенційної комунікації, Ясперс зазначає, що становлення відкритості в комунікації означає боротьбу, але ця боротьба є одночасно й любов. Таким чином, поняття люблячої боротьби у цьому «висвітленні» є одним із центральних: як боротьба комунікація є боротьбою окремих людей за екзистенцію та істину, але на протизагрозливому боротьбі на рівні «наявного буття», в якій використовуються всі засоби проти інших людей, як проти ворогів, це — боротьба-любов. «Любов — це ще не комунікація, але її джерело, за допомоги якого комунікація висвітлюється», «субстанційний первень самотуття в комунікації»².

Та ж обставина, що для Ясперса «екзистенційна комунікація є не просто «особистісним відношенням», але (за влучним означенням С. С. Аверінцева) глибоко інтимним і особистісним спілкуванням в «істині»³, і визначила подальшу інтерпретацію цього поняття. Адже це визначення містить якщо не суперечність, то, принаймні, спонуку до прояснення його за допомоги інших понять. Про сказане свідчить, наприклад, відома праця Ясперса «Ідея університету», де можна знайти такі міркування з приводу цієї найвищої форми комунікації. Комунікація — це любляча

1 Головні моменти «висвітлення екзистенційної комунікації» читач зможе знайти у пропонованому перекладі. Тут же хотілося б ґрунтовніше спинитися на тих аспектах проблеми комунікації, які виходять за його межі.

2 Jaspers K. Philosophie. Bd. 2. S. 71, 73.

3 Аверинцев С. Ясперс // Филос. энцикл. М., 1976. Т. 5. С. 621.

боротьба двох людей, або ж комунікація в межах спільноти філософів, які розмірковують над граничними питаннями буття перед обличчям трансценденції. У царині науки комунікація набирає форми дискусії з усіма її характерними ознаками: в дискусії як духовній комунікації немає жодних усталених принципів і точок зору, кожен принцип слугує підставою для нового руху, якому немає кінця. Це досить широке визначення Ясперс тут же уточнює і звужує: «Справжня безмежна дискусія можлива лише між двома людьми. Третя людина вже порушує її, перетворює на диспут, пробуджуючи інстинкт до влади»¹.

Справжню можливість, «фактичну дійсність» комунікації створює, на думку Ясперса, ситуація. Адже це певна «сенсова дійсність», котра виступає, насамперед, як конкретна дійсність, яка приносить користь або шкоду моему буттю, відкриває перед ним можливості або обмежує його. Ситуація може бути типовою або унікальною, «пограничною» ситуацією.

Саме остання найбільше привертає увагу Ясперса, бо саме на межі буття та небуття, в ситуації страждання, провини найповніше розкривається (як для самої людини, так і для інших людей) екзистенція, ядро особи, і стає можливою екзистенціальна комунікація. Лише в такий спосіб людина спроможна зрозуміти її значення та смисл: «Погранична ситуація робить неможливою поведінку людей за планом чи за розрахунком. Саме тут актуалізується (лишень можлива за інших обставин) екзистенція, ми стаємо самі собою, оскільки входимо в цю ситуацію з відкритими очима. Пізнавати пограничну ситуацію й бути в екзистенції — це одне й те саме»².

Тільки в такій ситуації (аналогічній, наприклад, ситуації загибелі магістра гри Кнехта у «Грі в бісер» Г. Гессе) є можливим досягнення ідеального стану тотожності позиції в екзистенціальній комунікації і життєвої позиції, взаємодії як «екзистенційного відношення двох людей»³. Тут же, в своїй «Філософії», Ясперс підкреслює, що прикладом такої єдності, реальним утіленням *діалогічного відношення* можуть бути герої романів Достоевського, діалогічний стиль мислення якого Ясперс поцінював надзвичайно високо. Адже, насправді, у Достоевського діалогічне відношення — «не засіб розкриття, виявлення начебто вже готового харак-

1 Jaspers K. Idee der Universität. Berlin, 1946. S. 59.

2 Jaspers K. Philosophie. Bd. 2. S. 113.

3 Ibid. S. 115.

теру людини; ні, тут людина не лише проявляє себе, а вперше стає тим, чим вона є ... і не лише для інших, але й для самої себе. Бути — означає діалогічно спілкуватися. Коли закінчується діалог, усе закінчується. Тому діалог, власне кажучи, не може і не повинен скінчуватися»¹.

Але тут виникає інша небезпека, яку прекрасно розуміє Ясперс, — небезпека суб'єктивізму та внутрішнього монологізму обмеженого лише «пограничною ситуацією» тлумачення екзистенціальної комунікації. Бо, справді, якщо екзистенція не має під собою жодного підґрунтя, не вкорінена в чомусь такому, що перевершує її, то вона перетворюється на занадто хитку підставу для комунікації. Саме тому Ясперс і звертається до таких понять, як «розум», «філософська віра», «трансценденція». Без них, на його думку, екзистенція (крім обставини, означеної вище) приховує в собі реальну небезпеку сваволі.

Вже у праці, яка вийшла 1935 року під назвою «Розум та екзистенція», Ясперс розглядає тему екзистенційної комунікації в контексті проблеми поєднання розуму та екзистенції. Саме такому поєднанню, — вважає Ясперс, — може й повинна слугувати вища форма комунікації, бо екзистенція (на відміну від розуму) є джерелом буття, але без розуму вона, спираючись лише на почуття та переживання, стає сліпим насильством.

Таким чином Ясперс намагається привернути увагу до нових, принципово важливих, з його точки зору, аспектів проблеми комунікації².

Насамперед, Ясперс вважає, що ми повинні довести до логічного кінця порівняння людини й тварини й указати не лише на комунікацію, як на універсальну умову людського буття, але й на принципову різницю між людською спільнотою й спільнотою тварин. Спільнота людей не може бути безпосередньою, вона завжди опосередкована орієнтацією на якусь загальну мету, на істину, на бога. Це дістає своє втілення перш за все в тому, що головні виміри людського буття передаються не спадково, а через традицію. Концент-

1 Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 434. Таке тлумачення екзистенційної комунікації як діалогічного відношення не лише надзвичайно близьке Ясперсові, але й має неабияке значення для подальшого викладу проблеми комунікації в «діалогічній антропології» М. Бубера.

2 Саме на означене зміщення акцентів у тлумаченні проблеми комунікації К. Ясперсом звертають увагу сучасні дослідники його творчості. Йдеться, зокрема, про працю Е. Бюттнера «Комунікація в творах К. Ясперса. Імпульси для педагогічної комунікації» (Мюнхен, 1992), де саме розум вважається універсальною волею до комунікації.

рованим утіленням такого передання культурних смислів є мова, як можливість щось повідомити. Вона спирається перш за все на розуміння, яке існує на рівні усіх розглянутих вище форм комунікації — «наявного буття», свідомості та духу. Але універсальна воля до комунікації здійснюється у взаємозв'язку, у взаємовпливі розуму та екзистенції. Більше того, Ясперс вважає, що тільки у царині розуму можлива необмежена комунікація.

В цій же праці Ясперс робить іще один важливий крок у тлумаченні комунікації й починає обґрунтування своєї думки про те, що і комунікація, і екзистенція з необхідністю потребують певного підґрунтя, а саме — в трансценденції, бо без «трансценденції екзистенція стає безплідною та позбавленою любові демонічною впертістю»¹.

Іншими словами, Ясперс (особливо у повоєнних працях) наполягає на тому, що екзистенція та комунікація вкорінені у трансценденції, яка навіть більшою мірою, ніж «погранична ситуація», є основою комунікації.

Як же вони поєднуються між собою? Аби дійти відповіді на це запитання, Ясперс удається до поняття «філософської віри»². Саме вона є шляхом подолання ізольованості людей одне від одного. Філософська віра, підкреслює Ясперс, на відміну від релігійної, — це здатність і готовність думати та визнавати трансценденцію як «буття, що є іншим стосовно нас, ми не є його частинами, лише перебуваємо у відношенні до нього»³.

У цьому розумінні й справжня істина постає перед нами як віра, а комунікація розширює поле своєї автентичної дійсності — тільки віруючий може вступати в комунікацію. Саме філософська віра (що є межею між вірою і знанням) перетворює комунікацію екзистенцій у Ясперса на діалог філософів (на відміну від їхнього об'єднання на рівні розсудку), котрі розмовляють про останні питання людського буття перед лицем трансценденції.

2. ФЕНОМЕН СПІЛКУВАННЯ В ДІАЛОГІЧНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

Про популярність та впливовість творів одного з найвідоміших сучасних філософів — Мартіна Бубера свідчать численні дослідження, які видаються спеціальним Інсти-

1 *Jaspers K. Vernunft und Existenz. S. 48.*

2 Так називається і книга Ясперса, видана в 1948 р. на підставі його лекцій у Базелі, які він читав там за рік до цього.

3 *Jaspers K. Die philosophische Glaube. München, 1948. S. 18.*

тут М. Бубера, створеним при Кельнському університеті в Німеччині. У ювілейному томі, виданому 1978 року з нагоди 100-річчя з дня народження філософа, зазначалося, що «відкриття, а вірніше перевідкриття, діалогічного принципу в першій чверті нашого століття ставить М. Бубера поряд із найславнішими його сучасниками. Серед них можна назвати, з одного боку, З. Фрейда, з іншого — М. Хайдеггера»¹.

А відомий німецький дослідник у галузі філософії інтерсуб'єктивності Х. Йоас вважає, що дослідження Бубера в царині комунікації «мають нормативне значення для всіх галузей сучасного життя»².

Вплив та популярність ідей М. Бубера можна порівняти з популярністю ідей М. Бахтіна — відомого літературознавця, філософа, теоретика культури радянських часів. Таке порівняння не випадкове — саме звернення до проблеми буття іншого як іншого буття, тлумачення справжнього — діалогічного — спілкування як спів-буття людей поєднує цих мислителів. Більше того, можна з певністю говорити про те, що найгрунтовніші ідеї М. Бахтіна з віднокола філософії комунікації дістали розгорнуте, систематичне висвітлення саме в працях М. Бубера³. Йдеться передусім про відому думку Бахтіна про те, що діалог — це не просто засіб розкриття вже існуючого, готового характеру людини, адже у процесі діалогічного спілкування, яке є синонімом її справжнього буття, людина може повернутися до самої себе, до своєї автентичної сутності⁴. У цій же праці М. Бахтін також зазначає, що не можна зрозуміти іншу людину, «перетворивши її на об'єкт байдужого, нейтрального аналізу; не можна оволодіти нею шляхом співчуття. Ні, до неї можна підійти й розкрити, точніше, примусити її саму розкритися, лише шляхом спілкування з нею, діалогічно»⁵.

У свою чергу, М. Бубер увійшов в історію світової філософії як мислитель, який по-новому, неklasично поставив проблему «іншого буття». На відміну не лише від

1 Martin Buber (1878—1978). Bonn, 1978. S. V.

2 Joas H. Praktische Intersubjektivität. Frankfurt a. M., 1980. S. 9.

3 Це зумовлено, на нашу думку, перш за все тим духовним контекстом (напруженням 20—30-х років, а потім паузою екзистенційних переживань нещодавнього жакливого досвіду другої світової війни наприкінці 40-х і аж до 60-х років), у якому працювали обидва автори філософії діалогу, бо свідчень про безпосередній вплив цих мислителів одного на одного ми, принаймні, не маємо.

4 Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 434.

5 Там само.

німецької класичної філософії, але й, наприклад, від А. Шопенгауера (який також вважав, що людина може розкрити таємницю свого буття лише відокремившись від інших людей), Бубер наполягає на рівноцінності, рівновеликості Я і Ти, Я та іншого буття. На цьому шляху людина може, на його думку, віднайти себе, повернутися до себе та уникнути згубних для неї колективістського та індивідуалістичного шляхів розвитку.

Не завадить зазначити, що саме ця думка є надзвичайно цікавою і плідною для осмислення сучасного стану речей і буття людини в посткомуністичному світі. Наша історія повела нас іншим шляхом, ніж той, що окреслює Бубер у своїй відомій праці «Проблема людини»¹, та не надала нам можливості позбутися крайнощів колективізму й індивідуалізму. Ми поступово втрачаємо ілюзію захищеності від самотності у світі суцільного, тотального колективізму і потрапляємо в тенета не менш згубної ілюзії — ілюзії індивідуалізму, перетворюючись із «людини-гвинтика» на нікому не потрібну й нічим не захищену «людину-монаду».

Який же третій, життєздатний шлях пропонує нам автор, що вбачав своє призначення не у творенні нового філософського вчення, а в пошуках (у відвертій розмові зі своїми читачами та слухачами) «фундаментальних істин людського існування»? Бубер вважає, що ми спроможні осягнути сутність людини, принаймні підійти до неї, шляхом висвітлення її відношення до іншого буття, спілкування з іншими людьми, тобто тоді, коли навчимося розуміти її діалогічну природу, її здатність буття-з-іншим².

Тільки ця найґрунтовніша «істина людського існування», на думку Бубера, дає нам змогу подолати відчуженість людини від світу, а також монологізм не лише попередньої, але й сучасної йому філософії, насамперед екзистенціалізму.

До речі, потрібно зазначити, що Бубер, як і його послідовники, неодноразово засвідчував спільність проблемного поля «філософії комунікації» К. Ясперса і своєї «діалогічної антропології»³. Більш складним є його ставлення до іншого сучасного йому класика — М. Хайдеггера,

1 «Проблема людини» — одна з найбільш відомих та популярних праць М. Бубера, німецькою мовою вийшла в 1948 році на підставі лекцій, прочитаних 1938 року в Єврейському університеті (Єрусалим).

2 Buber M. Das Problem des Menschen. Heidelberg, 1982. S. 169.

3 Див.: Birkenbeil E.-J. Erziehungsphilosophie des Dialogischen. Frankfurt a. M., 1984.

чия фундаментальна онтологія надихнула повоєнний екзистенціалістсько-філософський рух.

Осмисленню останнім проблеми людини М. Бубер приділяє багато уваги, наполягаючи на тому, що фундаментальна онтологія цього німецького філософа має справу не з конкретною, живою людиною, а з абстракцією буття самотньої людини — *Dasein*, якій ніхто не потрібен. Іншими словами, «Я» у Хайдеггера (цю думку Бубер неодноразово підкреслює у своїй «Проблемі людини») — це замкнута, закрыта система, а екзистенційне людське буття (*Dasein*) є монологічним буттям. Упродовж певного часу монолог, зазвичай, може вдало маскуватися під діалог, але тільки до певної межі, за якою мовчазність буття стає нестерпною. Остання ситуація й визначає подальшу долю людини. І її доля залежатиме від того, чи зможе вона сказати «Ти» живим, знайомим людям, а не лише близькому і незнайомому Богові. Усвідомлення цієї проблеми, наголошує Бубер, ми й не знаходимо в філософії М. Хайдеггера, «бо нічого з того, про що говорив Фейєрбах, — що окрема людина не має в собі людської сутності, а сутність ця криється лише в єдності людини з людиною, — у філософію Хайдеггера не увійшло. Його індивід [самодостатньо] несе в собі усю людську сутність»¹.

Посилання на Людвіга Фейєрбаха не є випадковим для Бубера. Він вважає Фейєрбаха першим серед філософів, особливо важливих для нього: «Саме Фейєрбах дав мені вирішальний поштовх у молоді роки»². Цей «поштовх» полягав у відкритті «Ти» Фейєрбахом, відкритті, яке, на думку Бубера, не випадково називають останнім «коперніканським переворотом» у сучасній західній філософії: воно справді відкрило надзвичайно широкі перспективи думки, пов'язані з осягненням інтерсуб'єктивних (суспільного, політичного, етичного, правового, міжособистісного) вимірів людського буття. Фейєрбахом було зроблено чи не найперший крок до того захоплююче складного кола проблем, про яке ми вже говорили вище.

Визнаючи суттєвий вплив на мислення Бубера таких філософів, як С. К'єркегор та Ф. Ніцше, другим за його значенням, особливо для антропології та теорії комунікації Бубера, на нашу думку, слід назвати вплив В. Дільтея, учнем якого Бубер був у Берліні. У своїх вибраних творах з історії діалогічного принципу Бубер саме Дільтея називає своїм учителем. Про це йдеться й у праці одного з до-

1 Ibid. S. 108.

2 Ibid. S. 62.

слідників творчості Бубера: серед філософів, які протурували шлях для діалогічного методу, потрібно, перш за все, назвати імена Дільтея, Зіммеля та Бергсона¹.

Тяжіння поглядів Бубера до філософії В. Дільтея не випадкове. Адже саме Дільтея цікавили структура «внутрішнього душевного життя людини», поняття життя взагалі. При обґрунтуванні адекватних «життю» та «переживанню» людини шляхів осягнення («розуміння») світу Дільтей намагається відмежуватися від (як онтологічного, так і гносеологічного) індивідуалізму попередньої філософії. Він виходить із положення: «Розуміння є постійним знаходженням Я в Ти»², тому що «окрема людина як ізольована істота — це пуста абстракція»³. До того ж людина завдяки здатності емпатії має певний «внутрішній доступ» до іншої людини, що робить внутрішній світ іншого «прозорим».

Бубер вважає суттєвою й думку Дільтея про призначення філософії та її природу: не у світі, а в людині філософія повинна шукати взаємозв'язок сутнісного знання. (Побіжно зауважимо, що аналогічні спроби іншого неокантіанця — Г. Зіммеля — подолати методологічну робінзонаду в соціології з допомогою поняття «взаємодії» — центрального для його «Соціології» — теж не zostалися поза увагою Бубера.)

На перехресті означених духовних рухів та філософських впливів і виникає «діалогічна філософія» М. Бубера, головні поняття та принципи якої й було викладено в одній із головних його праць — у творі «Я і Ти». Остання нещодавно була перекладена російською мовою, тому, не зачіпаючи питання про особливості стилю та складність її розуміння, ми звернемося лише до основних ідей твору, які мають значення для тлумачення феномена комунікації, спілкування, отже — для розуміння всієї філософії М. Бубера.

Йдеться насамперед про те, що адекватне розв'язання питання про сутність людини та її відношення до природи, людини та Бога має виходити з положення про дві протилежні ситуації, в яких реально перебуває людина: «діалогічну» та «монологічну». Цим зверненням до двох «життєвих позицій» людини, що відповідають двом головним парам слів «Я-Ти» і «Я-Воно», Бубер окреслює подальші шляхи своєї філософії спілкування: «Світ для людини є подвійним у відповідності з подвійністю головних слів, які

1 *Anzenbach A. Die Philosophie M. Bubers. Bonn, 1978. S. 29.*

2 *Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 6. Stuttgart; Göttingen, 1958. S. 191.*

3 *Ibid. S. 65.*

вона може вимовляти. Головні слова — це не окремі слова, а пари слів.... Одне головне слово — це пара Я-Ти. Друге головне слово — пара Я-Воно»¹.

Таким чином, Бубер виходить із того, що «діалогічне» та «монологічне» відношення визначають всю життєдіяльність людини, адже кожне з цих відношень, історично змінюючися, задане людині до будь-якої реально-історичної діяльності і аж ніяк не зумовлюється нею. А «Я людини є Я головного слова Я-Воно і головного слова Я-Ти, Я частковості і Я цілості, котра знімає, охоплює цю частковість»².

Тобто йдеться не лише про дві фундаментальні форми комунікації, але й про два апіорні та первинні виміри людського буття, бо жодна людина не існує окремо від інших людей, сама собою. На цьому ґрунті й виникає, на думку Бубера, можливість подолання індивідуалізму, суб'єктивізму екзистенціалістської (особливо в її найпоширенішому, сартрівському варіанті) філософії.

Хоча Бубер наполягає на апіорності та первинності діалогічного ставлення людини до світу, ґрунтовному визначенню останнього передую звернення філософа до «монологічного» Я-Воно-відношення (*Ich-Es-Beziehung*). Відштовхуючися від останнього, філософ будує свою теорію справжнього, неспотвореного спілкування. Адже описати цей світ як «Воно» (об'єкт) набагато легше, ніж зрозуміти «Ти»: що ж таке людина та її спілкування? На це запитання, зауважує Бубер, філософ, як і кожна людина, може відповісти лише ціною всього свого життя.

Досліджувати, споживати та використовувати — ось основні виміри царини Я-Воно-відношення. «Світ користування, техніки, бажань, спостережень та експериментів, світ намірів, пропаганди й реклами, бюрократії та її тиску, світ речей, які протистоять нам як окремі предмети, не пов'язані з нами, що ми їх тільки досліджуємо, не стикаючися з ними, — ось світ головного слова Я-Воно. У цьому світі працюють, спільно діють, впливають одне на одного, займаються підприємництвом»³. Так, на думку Бубера, в загальних рисах можна визначити сферу життєдіяльності, домінуючу в сучасному суспільстві. В цій сфері «набувають дійсності правила й закони» й «віють вітри причинності», — віддає їй належне Бубер.

1 *Buber M. Ich und Du // Buber M. Schriften zur Philosophie. München, 1962. Bd. 1. S. 78.*

2 *Buber M. Ich und Du // Ibidem. S. 79.*

3 *Martin Buber (1878—1978). Bonn, 1978. S. 51.*

Ми вже можемо порівняти цей світ, в якому людина відірвана як від Бога, так і від інших людей, з начерком світу «несправжнього буття» К. Ясперса, світом «Das Man» М. Хайдеггера та «сферою споживання» Г. Марселя. Проте в Бубера цей світ не є раз і назавжди визначеним. Відповідно до трьох параметрів головних сфер, в яких існує людина, можливе вирізнення трьох його вимірів: космосу, ероса та логоса. Ерос, або ж царина власне людського буття, привертає до себе найпильнішу увагу нашого автора. Адже, на його думку, саме тут можливе панування «псевдо-аналітичного, всеспрощуючого, відокремлюючого людину від людини, погляду»¹.

Взагалі Бубера найбільше пригнічує в царині Я-Воно-відношення те, що люди та їхні стосунки розглядаються в такому світі як «речі серед речей», які спостерігаються та описуються з точки зору, так би мовити, зовнішньої системи координат. А намагання цілісного підходу до людини є марним, бо тут вона перетворюється на «сукупність» її окремих ознак.

Справді, найбільшого спотворення й викривлення знає з цього погляду інтерсуб'єктивний, «міжлюдський» (як говорить сам Бубер, зокрема, в праці «Елементи міжлюдського») вимір буття. Це не світ людей, а світ атомізованих істот: люди живуть тут не разом, а поруч одне одного, на них поширюється перетворення всіх елементів цього світу на предмети (Gegenstand). Людина пручається, намагається вирватися з лона прагматизму цього монологічного, когнітивно-практичного світу, але тут навіть діалог лишень маскує достотну монологічність. Жодні розмови, спілкування в межах цього світу, навіть розмови закоханих, не розривають цю домінуючу монадність буття. Вони маскують і тим самим ще більше спотворюють справжній образ цього феномена, бо насправді атомізовані люди говорять не одне з одним, а самі з собою, «насолоджуючися власною душею»².

Річ у тім, що утилітарно-функціональні форми спілкування, що є атрибутивними для «монологічного світу», аж ніяк не сприяють перетворенню індивіда в особистість, а навпаки, постійно повертають його в царину індивідуалістичної свідомості. Витлумачена в такий спосіб індивідуальність займається виключно собою, своїм характером, національною належністю, творчістю й т. п. Іншими сло-

1 Ibidem.

2 Buber M. *Zwiesprache* // Buber M. *Schriften zur Philosophie*. Bd. 1. S. 153.

вами, уточнює свою думку Бубер, «індивідуальність [у монологічному світі] не бере участі в жодній реальності, не переймається жодною з них. Вона відмежовується від інших і хоче, завдяки цьому, придбати якнайбільше — шляхом пізнання та використання. Це її динаміка — відокремлення та присвоєння [як такі]»¹. Тобто не тільки спілкування, але й усе життя людей у цьому світі підпорядковується загальному принципу, каже Бубер, редукованої кількісної конкретності, або все нівелюючому та атомізуючому принципу загальної користі.

Та попри всі негативні характеристики, «несправжнього, монологічного» світу, Бубер справедливо вважає, що людина все ж таки має в ньому нагальну потребу, не може жити без нього. Він як такий не є злом; він є злом лише в тому разі, коли людина дозволяє йому панувати над собою, тоді світ життя й перетворюється на пригнічуючий усіх жахливий привид.

Такою сумною перспективою завершує Бубер характеристику «монологічного» світу. Щоб звільнитися від примари останнього, вийти за його межі, потрібно «вирватися», «прорватися» до Я-Ти-відношення, до діалогічної комунікативної ситуації: до головного слова Я-Ти. Коли людина говорить світові (природі, іншій людині, Богові) Ти, то перед нею (на противагу зовнішній предметності) відкривається таємниця. До того ж Я-Ти-відношення — не лише головний вимір «справжнього, діалогічного» світу, але й сутність поняття «відношення», яке Бубер вибирає з самого початку для характеристики справжнього людського спілкування. «Спочатку існує відношення, — підкреслює Бубер, — як категорія сутності, повнота, всеохоплююча форма, модель душі; воно апріорне й природжене»².

Ці міркування він намагається обґрунтувати, звертаючись до природничих наук, що й наближає його філософію до сучасної філософської антропології³.

Бубер не обмежує діалогічне відношення лише міжлюдською сферою; він завжди підкреслює її вирішальне значення для філософії інтерсуб'єктивності, бо передусім у міжлюдських стосунках, промовляючи слово, можна сподіватися на відповідь.

На складність та невизначеність поняття «відношення» у Бубера звертав увагу його відомий сучасник Г. Марсель.

1 Buber M. Ich und Du // Ibidem. S. 107.

2 Buber M. Ich und Du // Ibid. S. 118.

3 Див., зокрема, працю: Гуревич П. С. Философская антропология: опыт систематики // Вопросы философии. 1995. № 8.

Бубер і сам ладен був погодитися з цим, що змушувало його постійно уточнювати це поняття через інші, більш конкретні, на його думку, поняття, які уможливили б змістовніший опис феномена спілкування. Все це стає чи не найголовнішою темою його пізніших філософських творів. Бубер постійно обмежує, окреслює поняття «відношення», іноді навіть ставить на його місце інші поняття, такі, наприклад, як «контакт», «зіткнення», «зустріч», «комунікація».

Так з'являється у філософії спілкування М. Бубера ще одне принципово важливе поняття — «зустріч»¹, або ж, як він сам його визначає, актуалізація процесу відношення, одна з найбільш поширених і суттєвих форм діалогічного ставлення до світу й інших людей. Наголошуючи на її надзвичайному значенні в людському бутті (на онтологічному сенсі «зустрічі»), Бубер робить спробу наблизитися до відповіді на запитання «Що таке людина?» і зрозуміти її сутність через «діалогіку, яка відбувається та пізнається в суперечливому співбутті (Mitsein) двох людей, зустрічі одного з іншим»². Виникає ідея, що людське життя визначається саме зустріччю Я з Ти, людини з іншою людиною. З допомогою звернення до поняття зустрічі, смисл якої, здавалося б, цілком зрозумілий, але невимовний (адже вона перебуває поза простором та поза часом і є, за своєю природою, «поза-об'єктною» й «вільною»), можна окреслити, переконаний Бубер, досить детальну та вірогідну панораму справжньої комунікації.

До того ж поняття зустрічі у Бубера — це позначник одного із шляхів подолання редукції людських взаємин до відношень використання та споживання. Здатність до зустрічі (як здатність вийти за межі функціонально структурованих людських стосунків) є також основою вирізнення в людині особистості й індивідуальності. Це персоналістське, по суті, бачення людських взаємин не є випадковим, воно притаманне всій атмосфері повоєнного часу. До нього долучаються не лише сучасники Бубера — К. Левіт, К. Барт, Р. Гвардіні, але й його послідовники.

Бубер, повторимося, багато уваги приділяє розглядові структури й умов здійснення справжньої зустрічі, акцентуючи увагу на таких її характерних рисах, як інтерсуб'єктивність, безпосередність, духовність і т. ін. В такому

1 Саме це поняття найґрунтовнішим чином укорінилося в сучасній філософії інтерсуб'єктивності, стало «словом-відгадкою» нашого часу, як зазначає О. Ф. Больнов у своїй праці «Мова та виховання».

2 Buber M. Das Problem des Menschen // Ibid. S. 407.

контексті зустріч Я і Ти тлумачиться також як спілкування самотійно існуючих мовних смислів, що породжує нові, унікальні смисли. Всі означення «зустрічі» у Бубера резюмуються в тезі: «зустріч (Begegnung) з іншими людьми — ось справжній початок нашого буття»¹.

Проте центральними у визначенні людської комунікації поняттями у пізніх працях Бубера, поряд із поняттями «між», «міжлюдське», є все ж таки поняття «діалог», «діалогічне». Їхній зміст багатогранний, полісемантичний, такий, що може бути осягнутий лише інтуїтивно. Відомий вислів «метафора — це міф у мініатюрі» надзвичайно вдало описує ці поняття. Бо, згідно з Бубером, у «діалогічному спілкуванні», в «діалогічній зустрічі» відкривається «таємниця» іншого. До того ж, діалог є не лише пасивним сприйняттям, покірним розумінням іншого буття. Діалог є синонімом взаємної творчості, взаємного збагачення людей та конкретизацією, справжнім утіленням інтерсуб'єктивності. У справжньому діалозі люди творять одне одного й, водночас, своє спільне життя, не втрачаючи індивідуальності.

Які ж форми діалогу, котрий найчастіше ототожнюється зі спілкуванням узагалі (на відміну від картезіанського монологічного міркування), Бубер розглядає як головні форми буття?

Серед багатьох вимірів діалогічного як такого Бубер виокремлює принаймні два: функціональну комунікацію (або ж опосередкований тричленний діалог) та діалогічне у власному значенні цього слова (комунікацію, позбавлену функціонального присмаку, або власне «сферу міжлюдського»).

В ситуації функціонального (несправжнього) спілкування інша людина є для мене однією з багатьох, ставлення до неї характеризується опосередкованістю і обов'язково визначається посередником, наявністю певного «середнього терміна», наприклад, речі (речей). Тобто партнер по комунікації цікавить мене лише тому, що він бере участь у спільній для нас обох справі. Я ставлюся до нього як до засобу, предмета (Gegenstand), що допомагає владнати цю справу, а не як до особистості. Комунікація, таким чином, опосередкована інтересами цієї спільної справи. Тобто ми маємо тут своєрідний тричленний діалог, який можна визначити як: (а) трудову спільноту, (б) розмову про справу, що, за Бубером, (в) принципово виключає нефункціональні особистісні елементи спілкування. Натомість там, де

1 Buber M. Ich und Du // Ibid. S. 166.

домінує «предметний діалог», ми маємо «світ клопоту», «відсутність сенсу людського існування»¹.

Щоб подолати цю ситуацію, потрібно виступити проти «екзистенціальної недовіри» — поширеної хвороби сучасної людини та головної перешкоди на нашому шляху до справжньої комунікації.

Бубер покладає масу теоретичних зусиль, намагаючись віднайти шляхи подолання ситуацій несправжнього спілкування і звернення до власне діалогічного відношення як розгортання міжлюдської, безпосередньої, емоційно-духовної комунікації — «актуального спів-буття». Справжнім спів-буттям він називає комунікацію, коли кожна людина, яка перебуває в процесі спілкування, ставиться до іншої людини як до певної, саме цієї людини, звертається до неї не як до об'єкта, а як до свого супутника в плині життя.

Спів-буття як центральне поняття «діалогічної антропології» обіймає собою не лише мову, але й дружбу, кохання й постає перед нами (як і «екзистенціальна комунікація» К. Ясперса) через абстрагування від інших, не сутнісних, вимірів феномена спілкування як своєрідний «чистий феномен», як «діалогічне відношення» в його автентичному вигляді.

Описуючи власний шлях до усвідомлення предметного поля та змісту справжньої комунікації — «діалогічного відношення», «міжлюдського», Бубер зазначає: «стало вже звичкою вважати за соціальне — все, що відбувається між людьми. Це й зводить нанівець головне розмежування між істотно відмінними вимірами людського світу»².

Здається, про соціальний вимір ми можемо говорити завжди — там, де тільки є спільне буття людей, воно ніби ґрунтує особистий вимір спілкувань. Якраз там, де панує колективний вимір, людина особливо відчуває свою самотність, страх перед світом та іншими людьми. Надто ж виразними недоліки колективізму стають у порівнянні його з не менш однобічною позицією — індивідуалізмом.

Річ у тім (і з цього Бубер починає останній розділ своєї вже згадуваної нами «Проблеми людини»), що тоді, як «індивідуалізм осягає лише одну частину людини, колективізм осягає її [людину] лише як частину цілого; й обидва вони неспроможні побачити людину як ціле, дістатися до цілісної людини»³.

1 Buber M. Zwiesprache // Ibid. S. 210.

2 Buber M. Elemente des Zwischenmenschlichen // Ibid. S. 272.

3 Buber M. Das Problem des Menschen. Heidelberg, 1982. S. 159.

Виникає, таким чином, або недостатній, або спотворений образ людини. Теорії, які концептуалізують, визнають та виправдовують тиск колективу, суспільства на людину, Бубер називає — (поряд з індивідуалістичними) «редукціоністськими», критично ставлячись, насамперед, до «редукціонізму» марксистської філософії. Маркс, як вважає Бубер, розмірковуючи про шлях людства до своєї довершеності, не звертає уваги на особу, та жодна «діалектична гарантія» поступу сама як така не може врятувати людину, сила самовизначення у світі прихована в самій особі, в її ставленні до інших людей.

Ці міркування М. Бубера розвивають його відомі сучасні послідовники. Звернення до їхніх концепцій допомагає глибше зрозуміти як автентичного Бубера, так і сучасне «звучання» його проекту філософії комунікації. Ю. Мольтман, зокрема, у своїй праці «Людина. Християнська антропологія в контексті сучасних конфліктів»¹, стверджує, що К. Маркс, звертаючися свого часу до проблеми людини, виходив із ситуації, описаної в книзі Е. Золя «Жерміналь», тобто з ситуації з усіма ознаками ранньоіндустріальної епохи. Але світ змінився, й місце матеріальних злиднів та соціального відчуження заступив інший «лад» — індустріальної бюрократії, змагання прихованих інтересів, боротьби за владу, жажливої маніпуляції людиною. Сучасне суспільство атомізує людське буття, робить людину самотньою. Альтернативою цьому, що виникає в наші часи, є «новий гуманізм особистості та особистісних стосунків», тісно пов'язаний з відкриттям діалогічних структур буття, насамперед, у філософії спілкування М. Бубера², який, на думку Мольтмана, перетворив досить розрізнені здогадки про значення феномена спілкування на цілісну філософію спілкування, конче необхідну сучасникам, загубленим в анонімності великого міста, безпритульних та нікому не потрібних³.

Повернімося від послідовників знову до самого Бубера, до проблеми «справжнього» діалогічного спілкування, яке й «робить людину людиною». Він наближається до схоплення суті цієї найдосконалішої, за його твердженням, форми спілкування, через аналіз процесів виховання та форми

1 *Moltmann J. Mensch: Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart.* Stuttgart, 1979.

2 У такий спосіб Мольтман говорить про комунікативний поворот у сучасній філософії, про який йшлося в першому розділі нашого посібника.

3 *Moltmann J. Mensch...* S. 126.

терапевтичної діяльності. Бубер вважає виховну діяльність «справді діалогічним відношенням», хоча й не найдосконалішим. Адже процес виховання здебільшого є справою вихователя, а не вихованця, який при цьому, як правило, виступає об'єктом впливу. Звичайно ж, вихованець теж вносить певний вклад у діалогічну (певною мірою) ситуацію виховання — сприймаючи уроки «життя» та «знань», учень створює ту атмосферу довіри, що є необхідною передумовою діалогічної події (перш за все, довіри до життєвого шляху свого вчителя).

Але відсутність справжньої рівноправності суб'єктів комунікації-виховання не дає нам підстав вважати виховну діяльність довершеною формою комунікації. Те ж саме стосується і терапевтичної діяльності (наприклад, у формі психотерапевтичної практики, поширеної на Заході), яка також виходить з нерівноправності її учасників.

Минувши дві означені форми комунікації (виховання й терапевтичну діяльність), Бубер нарешті звертається до «справжньої комунікації», яка має бути безпосереднім спілкуванням людей, їхнім дійсним спів-буттям, незалежно від того, чи знали вони одне одного давно, чи щойно зустрілися; чи здійснюється воно за допомогою мови, чи супроводжується мовчанням (Бубер називає часто-густо подібне нефункціональне спілкування «між-мовою» — *Zwiesprache*). Проте для нього вирішальним все ж залишається визначення спілкування як стосунків між учасниками спільного життєвого процесу (творчості). Тільки за такого способу спілкування можуть з'явитися (і з'являються) такі його сутнісні ознаки, як свобода і доля, любов і дружба. Через останні можна зрозуміти визначення справжнього спілкування як взаємовпливу. Крім того, у словах, які люди промовляють, спілкуючись у такий спосіб, їм як суб'єктам спілкування відкривається їхнє власне буття¹.

Лише мовлення виступає опосередковуючим засобом цього безпосереднього міжподського відношення, особливо в тому розумінні мови, коли Я і Ти вбачають одне в одному адресатів свого мовлення, що сприяє їхньому взаємному саморозкриттю: тобто мова у справжньому спілкуванні не знеособлюється, як, наприклад, у науковому повідомленні. Слово виступає життєвим проявом, висвітленням сутності особи, яка промовляє це слово. Адже людина перш за все у слові, що не є просто «звуком», намагається втілити свій «внутрішній світ», свою «буттєву сутність».

1 Buber M. Das Problem des Menschen // Werke. Bd. 1. S. 368; Urdistanz und Beziehung // Ibid. S. 423.

Суттєвою ознакою діалогічного відношення, справжньої інтерсуб'єктивності, продовжує далі Бубер, є руйнування взаємних претензій, чи то об'єктивованих стосунків між людьми. Останнє визначення, до речі, допомагає зрозуміти докорінну відмінність діалогіки Бубера від екзистенціалістського розуміння людського існування, найвиразнішим прикладом якого є концепція Сартра, котра, як зауважив Бубер, поряд з іншими індивідуалістичними теоріями є наслідком «космічної та соціальної безпритульності людини й свідомо оспівує її ізольоване буття»¹. Окреслюючи відмінність своєї філософії від екзистенціалізму, Бубер точно зазначає, що сфера «міжлюдського» виходить далеко за межі простої симпатії. Характерною ознакою «міжлюдського» є ставлення однієї людини до іншої як до партнера по життю. «Це — вирішальне — необ'єктивне буття»² визнають і екзистенціалісти, але в їхніх теоріях елімінується, хоча й не до кінця, справжня таємниця міжлюдського спілкування. Бубер сперечається насамперед з М. Хайдеггером, маючи на увазі його «Буття і час», де останній використовує екзистенціал «спів-буття» (*Mitsein*).

Адже Хайдеггер весь час звертається не до іншої *особистості* та буття-спілкування з нею, а до людського існування особистості поряд з нами у формі співіснуючого іншого буття (*Mitsein*). (Це міркування ще більшою мірою стосується філософії Сартра, як підкреслює Бубер.)

Бубер невтомно уточнює своє розуміння безпосереднього міжлюдського спілкування: «Я вважаю, — підкреслює він, — що зі сферою міжлюдського спілкування принципово пов'язані надзвичайні події людського життя, тому що це й є та сфера, в якій принципово необхідною є об'єднуюча участь обох партнерів»³.

Бубер не зупиняється лише на теоретичному «висвітленні» проблеми, але говорить про втілення «власне діалогічного» спілкування у життя спільноти, тобто перетворення його на спосіб спів-буття людей. Цей шлях до практики, який сам Бубер іноді називає «шляхом в утопію» (що відтворює назву однієї з його останніх праць), він розглядає як спробу уникнути справедливих звинувачень в ігноруванні соціальних аспектів проблеми спілкування. Один із сучасних дослідників цієї проблеми, німецький філософ Х. Йоас, наприклад, так розцінює цей недолік у тлумаченні інтерсуб'єктивності М. Бубером: «свідоме ігнорування Бубером плідного застосування своїх основних ідей до [з'ясу-

1 *Buber M. Das Problem des Menschen // Ibid. S. 352.*

2 *Buber M. Elemente des Zwischenmenschlichen // Ibid. S. 272.*

3 *Ibidem.*

вання] вимірів людської екзистенції привело до того, що він все більше полишав поза своєю увагою питання про значення суспільства для індивідуальної екзистенції¹, тобто, не бажаючи цього, зближався з класичним екзистенціалізмом.

Своє бачення сутності спільноти Бубер ґрунтує головним чином на негативному ставленні до «колективності» — об'єднання індивідів, протиставляючи останньому спільноту — «органічне об'єднання самостійних особистостей».

Підсумовуючи все сказане про розуміння сутності комунікації в діалогічній антропології М. Бубера, зазначимо, що йому не даремно приписують роль класика в інтерпретації цієї проблеми. Бубер не лише заклав «фундамент нового мислення», але й дуже багато зробив для осягнення «головних структур людської комунікації», на яких ґрунтується його «діалогічний принцип». Так, зокрема, стверджує один із знаних сьгодніх послідовників М. Бубера — Н. Копрай у своїй праці «Фундаментальна теорія людської комунікації»².

Первинною, головною структурою людської комунікації, на думку останнього, дійсно є спільне буття людей, визначальне для екзистенції. Тобто, першим критерієм справжньої комунікації виступає суб'єкт-суб'єктне відношення. Його необхідним доповненням є інтерсуб'єктивність — тобто умова взаємного «визнання» учасників комунікації як вільних, рівноправних суб'єктів. Ця друга головна структура комунікації, підсумовує Копрай, пов'язана з першою таким чином: без взаємного визнання не може здійснюватися спів-буття людей — і навпаки. Свобода також виступає необхідною передумовою людської комунікації.

Ці міркування припускають продовження в різних напрямках. Згадуваний тут Н. Копрай, наприклад, вважає, що ближче за всіх до адекватного усвідомлення «головних структур людської комунікації» підступилися не філософи, а теологи. Саме вони, на його думку, дійшли розуміння того, що «взаємне визнання учасників розмови як рівноправних вільних суб'єктів є для людської комунікації умовою нормативного характеру, завдяки якій стає можливою реалізація її як справжньої»³.

Інший підхід — власне філософський — пропонує сучасний німецький філософ О. Ф. Больнов, до поглядів котрого ми звернемося в наступному підрозділі.

1 Joas H. *Praktische Intersubjektivität* München, 1980. S. 14.

2 Copray N. *Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation*. Düsseldorf, 1983.

3 Ibid. S. 221.

3. СПРОБА «ПОДОЛАННЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ» ЧЕРЕЗ ІНТЕРСУБ'ЕКТИВНИЙ ВИМІР БУТТЯ

На завершення огляду найважливіших підходів до проблеми комунікації у сучасній німецькій філософії, доцільно спочатку ще раз звернутися до К. Ясперса, котрий свідомо наголошував, що філософія, яка хоче осягнути свободу й буття з точки зору комунікації (всупереч загрозі всепроникного соліпсизму чи універсалізму наявного буття), себто філософія, спрямована проти обмеженої впертості індивідуума, «просто і щиро звертається до мене і вважає комунікативні зв'язки за справжні та безумовні»¹.

Ця думка є, мабуть, найкращою характеристикою актуальності та значущості філософського тлумачення феномена комунікації. Вона також є найкращим вступом до розуміння філософії комунікації одного з класиків сучасної німецької герменевтичної та екзистенціально-антропологічної філософії — О. Ф. Больнова.

Слідом за Бубером Больнов приходить до усвідомлення того факту, що екзистенціалізм (особливо в його сартрівському варіанті) заходить надто далеко, коли, залишаючи десь позаду соціальні й культурні виміри людського буття, звертається безпосередньо до «первинного досвіду» окремої особи та її переживань як до підстави тлумачення справжнього, автентичного в людині.

Цю небезпеку релятивізму та ірраціоналізму з боку «філософського монологізму» усвідомлював (як зазначалося) і К. Ясперс, через що він і звернувся до обґрунтування «екзистенційної комунікації». Саме ця ситуація бентежить і О. Ф. Больнова, котрий, розглядаючи проблему людини та її спілкування, шукає й знаходить, насамперед у культурі та мові, той заперечуваний «класичним» екзистенціалізмом соціальний вимір людського буття, «спільний знаменник» для суб'єктивності та спілкування. Варто з цього приводу навести надзвичайно влучну характеристику слова у М. Бахтіна. «Слово, — на його думку, — є у своїй сутності двовимірним утворенням. Воно рівною мірою визначається як тим, чие воно, так і тим, для кого воно. Воно, як слово, є саме продуктом взаємовідносин того, хто говорить, з тим, хто слухає. У слові я формую себе з точки зору іншої людини, кінець кінцем — з точки зору свого колективу. Слово — міст, перекинутий між мною та іншою людиною. Якщо одним своїм кінцем він спирається на мене, то

¹ Див. пропонований переклад фрагментів праці К. Ясперса (с. 132).

іншим — на мого співрозмовника. Слово — це спільна для нас, співрозмовників, територія»¹. Щоб краще зрозуміти теоретичні засновки та засади концепції Больнова, належить уважніше придивитися до аналогічних думок його філософських сучасників.

Інтерсуб'єктивний вимір мови та мовлення, а разом з тим — і культури дістав класичний розгляд в одного з найвідоміших та безперечно впливових німецьких філософів ХХ століття — Х.-Г. Гадамера, котрий і для Больнова був безперечним філософським авторитетом. У своїй засадничій для усієї сучасної філософської герменевтики (та й не тільки для неї) праці «Істина і метод» Гадамер підкреслює, що адекватне осягнення суб'єктивності іншої людини не є «ані вживанням в іншу людину, ані підкоренням її своєму власному масштабові; це — спроба підвестися на рівень вищої, здатної подолати як власну обмеженість, так і обмеженість іншого, загальності»². Поряд з тим Гадамер висловлює думку про те, що «всі форми людської життєвої спільноти є водночас і формами мовної спільноти»³, що ж до міжособистісних стосунків, то вони аж ніяк не є безпосередньою зустріччю між Я і Ти, а мають опосередкований мовою та мовленням характер.

Послідовно виступаючи проти сучасних контркультурних, маргінальних варіантів подолання відчуження та самовідчуження людини, Гадамер максимальну увагу спрямовує на з'ясування «універсально-прагматичних умов спілкування та розуміння», а також на пошуки «нових форм життя», які б утілювалися в «новій ідентичності причетних одне до одного людей»⁴. Іншими словами, його твердження про те, що саме мова як підстава комунікації та розуміння формує «простір нашої свободи», доповнюється положенням про те, що загальне відчуження є не просто спричинюваним особливостями соціального буття людини, а перш за все виникає через її залежність від побудованого нею самою типу цивілізації. Проте, вважає Гадамер, деперсоналізація науки, з її настирливою ідеєю опанування та знання людиною самої себе, здатна привести до подолання все зростаючого самовідчуження людини.

У праці «Розум в часи науки» Гадамер проголошує, що головне завдання сучасності полягає в тому, щоб «реалі-

1 Цит. за: Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка. Л., 1930. С. 89.

2 Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1975. S. 289.

3 Ibid. S. 341.

4 Gadamer H.-G. Vernunft in Zeitalter der Wissenschaft. Frankfurt a. M., 1977. S. 80.

зувати справжню солідарність, автентичну спільноту»¹. Шість років по тому в праці «Хвала теорії» він намагається окреслити шляхи подолання самовідчуження людини через її буття у «справжній комунікативній спільноті». Саме тут він визначає відчуженість, самотність людини в сучасному світі як наслідок її самовідчуженості: «втрата людиною можливості ідентифікації із загальним і є тим, що ми називаємо самовідчуженням людини в суспільстві»².

Допомогти ж людині в досягненні «справжньої спільноти» має, на думку німецького мислителя, «практична філософія», яку він тлумачить як філософську етику, як роздуми над нормативними основами та умовами людського життя. При цьому Гадамер постійно підкреслює спорідненість філософської етики не лише з кантівським «практичним розумом», але й, і насамперед, з платонівсько-аристотелівським розумінням моралі. Означена спорідненість зумовлена тим, що, як вважає Гадамер, сьогодні належить акцентувати увагу на соціальній природі та призначенні моралі, розуміти її перш за все як спосіб організації суспільного життя, а не в індивідуальній перспективі особистого щастя чи персональної довершеності. Лише філософська етика повинна і здатна синтезувати в собі суспільно-регулятивну функцію моральної свідомості з її особистісним виміром, функцію соціального контролю з певною «автономією» особистості. А справжня людська спільнота, справжнє спілкування між людьми є неможливими на жодних підставах, окрім справжньої солідарності та «розуміння людиною самої себе як істоти, призначеної бути вільною»³.

Таким чином, теорія «справжнього спілкування в межах справжньої людської спільноти» Х.-Г. Гадамера, як і теорія «ідеальної комунікативної спільноти» К.-О. Апеля, становить певний регулятивний принцип, регулятивну ідею, окресловану філософською думкою для людини в сучасному суспільстві.

Мабуть, найвиразнішим чином означені зусилля філософської думки втілено у теорії комунікації О. Ф. Больнова, в його спробі здійснити цілісний підхід до проблем особистості та спілкування, який спирався б на взаємодію філософської антропології, екзистенціалізму та педагогіки.

Повторюючи шляхи філософування, характерні для екзистенціалізму, виступаючи його своєрідним популяриза-

1 Ibid. S. 51.

2 Gadamer H.-G. *Love of the Word*. Frankfurt a. M., 1983. S. 129.

3 Gadamer H.-G. *Hermeneutika a filozofia praktyczna* // *Studia filozoficzne*. 1985. № 1. S. 19.

тором, Больнов намагається наповнити його основні поняття новим змістом. «...В теорії екзистенціалізму, — як відзначає Больнов в одній зі своїх останніх праць, — людське життя характеризується глибоким дуалізмом між справжньою екзистенцією і несправжнім наявним буттям»¹. А позаяк атрибутивна для екзистенціалізму постійна напруженість між «справжньою екзистенцією» та «наявним буттям» неминуче перетворюється на нездоланну суперечність, то саме стосовно цього пункту Больнов формулює головне завдання своєї філософії. Її мета полягає насамперед у тому, щоб, осмисливши причини тотальної безпритульності людини, дати їй якийсь захисток, повернути здатність довірливого ставлення до світу та інших людей. Це, так би мовити, напіввизнання, напівзаперечення екзистенціалістських інтерпретацій феномена спілкування визначає його підхід до розв'язання означеної проблеми. На думку філософа, людина, котра в наш час надзвичайно гостро переживає свою незахищеність, повинна не втікати і не ховатися від неї, а в самій собі знайти внутрішню підтримку, набуті «стійкості свідомості», що має стати «містком», перекинутим до іншої людини, цариною позитивної інтерсуб'єктивності як порятунку від страху й самотності, кроками для людської «домівки».

Теорія спілкування О. Ф. Больнова нерозривно пов'язана з його теорією розуміння, що зазнала безпосереднього впливу філософії В. Дільтея, його герменевтики та «формальної антропології». Больнову, поза всяким сумнівом, імпонувало Дільтеєве тлумачення взаємодії особистості та культури, згідно з яким емоційний світ людини «переживання» набуває своєрідного онтологічного статусу. Інтерпретуючи філософську спадщину Дільтея, Больнов звертає увагу не так на психологічний, як на змістовий аспект процедури розуміння. Відтак його власна теорія розуміння (на відміну від дільтеївської) виходить із намагання відновити втрачену світоглядну єдність сучасної філософії, природничих та гуманітарних наук².

Наполегливе прагнення подолати крайнощі позитивізму та екзистенціалізму в інтерпретації проблеми розуміння дістає своє втілення у спробі Больнова (за допомоги понять «розмова» та «зустріч») синтезувати особистісні та позаособистісні виміри процесу комунікації. Як вихідне у своїх

1 *Bollnow O. F. Studien zur Hermeneutik. München, 1983. S. 218.*

2 Показовою в цьому плані є критика Больновим теорії Ю. Хабермаса, котрий своїм протиставленням сенсорного та комунікативного досвіду відновлює старе розмежування наук про природу та наук про дух (*Ibid. S. 107*).

міркуваннях він формулює положення про перетворення мови, комунікації в одну з найважливіших проблем сучасної філософії. В аргументації на користь цього твердження він звертається до праць Е. Кассіра, Г. Ліпса, А. Гелена, М. Хайдеггера та Л. Вітгенштейна. Надзвичайно слушною, як вважає Больнов, є думка Вітгенштейна про тотожність логічної структури мови та структури самої реальності. У зв'язку з цим Больнов дуже часто цитує висловлювання раннього Вітгенштейна часів «Логіко-філософського трактату»: «Межі моєї мови є межами мого світу»¹. В оточуючому нас світі, вважає він, ми бачимо лише ті речі, які мають ім'я в нашій мові.

Філософські проблеми мови у Больнова найцільнішим чином пов'язані з питанням про сутність людини. Його постійно цікавить проблема життєдайної сили мови, її значення у здійсненні людського буття. Больнов весь час наполягає на тому, що він не знає більш ефективного засобу впливу на людину, її становлення, ніж мовними засобами. Однак це з необхідністю потребує розгляду та пояснення антропологічних засад мови вже не в абстрактній, а в цілком конкретній мовній ситуації — у ситуації розмови. Саме в розмові, на його думку, своєрідно переплітаються, пов'язуються між собою не лише власне мовні, але й моральні та педагогічні аспекти процесу спілкування. Іншими словами, тут знаходить свій прояв етичне й педагогічне у змісті мови.

Порівнюючи монологічні та діалогічні форми комунікації, Больнов, як і його попередники — К. Ясперс і М. Бубер, віддає перевагу останнім, адже саме вони є дійсною комунікацією, підставою справжньої розмови та справжнього спілкування. Річ у тім, зауважує Больнов, що при розв'язанні різних проблем «діяльного життя» утворюються різні форми комунікації, взаєморозуміння. Та для справжнього тлумачення їхньої природи й структури ми повинні звернутися до розмови у власному її значенні — до розважливої, «глибокодумної розмови», яка відрізняється від простого мовного спілкування тим, що в ній «відкривається серце та обговорюються граничні питання буття»². Ця справжня форма комунікації, що утворюється подекуди стихійно, має глибокий людський сенс: хто нездатний до неї, той з необхідністю не є людиною. До речі, в цьому Больнов поділяє вже відому думку К. Ясперса:

¹ Див. зокрема: Bollnow O. F. Sprache und Erziehung. Stuttgart, 1969. S. 119.

² Ibid. S. 50.

граничні екзистенційні істини відкриваються людині у справжній комунікації, більше того, тут розкривається сама людина, її екзистенція.

Больнов не просто спирається на поняття «екзистенційної комунікації» К. Ясперса, він майже повністю вкладає його смисл у контекст своїх міркувань. Справжній комунікації, підкреслює він, на відміну від раціонально побудованих аргументів дискусії, відповідає те, що Ясперс назвав «люблячою боротьбою». Саме така «боротьба» є підґрунтям справжньої комунікації, відповідає її сутності. Така комунікація можлива лише між друзями, де вона виступає засобом вільного саморозкриття і може бути протиставленою не лише монологічно-тоталітарному мисленню та властивим йому одномірно-маніпулятивним формам спілкування, але й відчуженості соціального світу взагалі.

Таким чином, у Больнова, як і у Ясперса, власним «предметним полем» комунікації виступає обмежений та затишний простір «домівки», де люди, як говорив Рільке (до творів котрого часто звертався Больнов), збираються разом і говорять, поцінуючи кожне слово дорожче за золото. Таке розуміння значення мовлення, розмови підводить Больнова до необхідності переходу до наступного поняття, за допомоги якого уможлиблюється адекватний опис феномена спілкування; це поняття зустрічі. «Екзистенційна розмова», на думку Больнова, у свою чергу, має за передумову певний настрій, а те порозуміння, що виникає в ній, веде до зустрічі. Через перехід до «зустрічі» Больнов намагається розв'язати одне з головних, як він вважав, завдань своєї філософії — осмислення шляхів подолання ізольованості, закритості особистісних світів один щодо одного. Здатність спів-чутливо сприймати іншу людину, її внутрішній світ, що становить підґрунтя теорії «розуміння» Больнова, має онтологічні засади. «В найпо-таємніших куточках душі, — зауважує Больнов, — панує, не з'являючись зовні, безумовна ідентифікація внутрішнього та зовнішнього. Це та глибина, яка є, зрештою, нашим витоком, хоч ми й неспроможні висловити її»¹.

Прагнучи всебічного витлумачення поняття «зустріч», Больнов, власне, й намагається описати глибинну, метафізичну структуру спілкування, розглянути його не як просте передання інформації, але як первісний, онтологічний феномен. З цим пов'язана висока оцінка філософом позалінгвістичних компонентів складного процесу спілку-

вання, комунікації. Прикладом аналізу останніх є, на думку Больнова, не лише філософія «екзистенціальної комунікації» К. Ясперса, але й теорія комунікації Ю. Хабермаса¹.

Больнов не випадково головним поняттям своєї теорії спілкування вважає «зустріч», що він неодноразово і сам підкреслює, називаючи «зустріч» «ключовим словом сучасності». До означеного виміру проблеми спілкування звертається більшість представників сучасної герменевтичної філософії, розглядаючи зустріч як основу моральнісних стосунків. Наприклад, Гадамер вважає, що особисті стосунки через зустріч перетворюються в етичне відношення: «Я стаю відповідальним. Причому ця відповідальність не повинна бути нав'язаною ззовні, вона вперше виникає у зустрічі, водночас із тим, як у цьому етичному відношенні виникає персональне буття, що за підставу має діалогічну структуру»². В такий спосіб Гадамер пов'язує моральні, діалогічні та метафізичні виміри людського буття: етичне відношення, яке уможлиблюється лише в зустрічі, збігається з останніми підвалинами буття людини, що мають діалогічну структуру.

Духовним витоком своєї теорії спілкування Больнов вважає «діалогічну антропологію» М. Бубера. Адже саме з ім'ям останнього, як ми бачили вище, пов'язані пристрасні виступи проти суб'єктивістських та ідеалістичних тлумачень людського Я як такого, що розгортає все своє багатство із самого себе.

Больнову, безперечно, імпонує висловлювання Бубера про те, що «все справжнє життя — це зустріч». Цей принцип, на його думку, належить розуміти так, що життя людини — це не життя окремої ізольованої людини, не життя окремих переживань, а, принаймні, — взаємозв'язок двох фундаментальних рівноправних та одночасно сильних реальностей — Я і Ти. Я зустрічаю Ти саме як це конкретне Ти. Бубер, як ми вже говорили, вирізняє при цьому світ повного життя, живого спілкування з Ти як щось зовсім протилежне світові Воно, світові уречевлених, предметних зв'язків. Та, на думку Больнова, сильний релі-

1 Хабермас у своїй концепції паралелізму ідеальних форм спілкування та ідеальних форм життя розглядає моральнісні передумови спілкування. Продовжуючи обґрунтування цієї думки, Больнов звертається до «Попередніх зауваг до теорії комунікативної компетенції» Хабермаса, де Хабермас, як вважає Больнов, розглядаючи ідеальну мовну ситуацію, інтерпретує її як не просто розмовну, але й як певну діалогічну ситуацію.

2 Цит. за: *Becker I. Begegnung — Gadamer und Levinas. Frankfurt a. M., 1981. S. 96.*

гійний ухил теорії Бубера не дає нам можливості назвати таке тлумачення зустрічі «екзистенційним».

Поняття «екзистенційної зустрічі» виникло у К. Льовіта у його праці «Індивід у спільноті людей», де розуміння зустрічі обмежується людською сферою. Але далі тверджень про те, що зустріч — це виняткова форма взаємозв'язку між людьми, Льовіт не пішов¹.

Больнов стверджує необхідність зустрічі для справжнього людського існування: лише завдяки цьому людина стає сама собою. При цьому комунікація набуває характерного для екзистенціалізму «доленосного характеру». Зустрічню, в строгому значенні цього слова, стверджує Больнов, ми називаємо процеси, які мають унікальний, але вирішальний характер, коли руйнується все попереднє життя людини з усіма його планами та надіями і починається щось зовсім нове. Тобто ми говоримо про зустріч лише тоді, коли вона має для людини доленосний характер.

Оптимістичне, позитивне тлумачення «граничної ситуації» К. Ясперса як умови комунікації, споріднене з інтерпретацією Больновим зустрічі як випробування. Саме така зустріч, коли вона відбувається, виявляє, що є в людині справжнього, якою вона є сама по собі: «те, що є ядром людини, яке ми називаємо самістю чи екзистенцією, проявляється не в самотності Я, а лише в зустрічі»². В таких взаєминах між людьми, як, наприклад, любов та дружба, чи в стосунках між учителем та учнем, і бере свій виток зустріч у власному значенні цього слова. В такому тлумаченні зустріч має, за Больновим, найбільшу пізнавальну цінність: екзистенційна істина ніколи не з'являється у свідомості самотньої людини — тільки у зустрічі. Таким чином, усе життя людини є підготовкою до такої зустрічі: адже вона ніколи не виникає спонтанно, в побіжному спілкуванні, а є результатом тривалої наполегливої праці, яка й породжує в людині готовність до зустрічі.

Як ми вже зазначали, Больнов починав будувати свою філософію комунікації, спілкування з намагання подолати екзистенціалістський тип філософування, визнаючи його як лишень своєрідну «духовну гру». Щоб насправді вийти за його межі, Больнов розглядає спілкування в річищі своєї педагогічної теорії. Крок за кроком здійснюючи свій задум, Больнов підкреслює думку про те, що у справжній педагогічній теорії має йтися про виховання людини через виховання її здатності до справжнього спілкування. Іншими

1 Bollnow O. F. Existenzphilosophie und Pädagogik. S. 91.

2 Ibid. S. 13.

словами, спілкування — не просто вирішальний «інструмент» виховання; його місце жодним чином не може заступити щось інше, без нього неможливе виникнення самої «реальності виховання», воно є її засадничим, конститууючим фактором.

Больнов із такою ґрунтовністю досліджує структуру та функції духовного спілкування в педагогічному процесі, що поступово ця проблема перетворюється на головну в усіх його педагогічних пошуках. Таке фундаментальне для педагогічної реальності значення спілкування пояснюється ще й тією обставиною, що у спілкуванні не лише відкривається світ для людини, але й сама людина тут уперше досягає своєї власної сутності; у спілкуванні людина доходить до сутності не лише зовнішнього, а, насамперед, свого внутрішнього світу. У спілкуванні людина набуває добрих або й злих рис свого характеру, тут формуються також її моральнісні норми та цінності.

Ґрунтуючись на такому розумінні спілкування, Больнов відзначає, що необхідно розрізняти монологічне та діалогічне спілкування. Якщо виходити з того, що спілкування є підґрунтям для формування особистості, то монологічне спілкування не може бути такою підставою, бо воно є від самого свого початку порожнім. Справжнє дружнє спілкування, справжня дружня розмова — ось середовище для вільного саморозкриття людини, а відтак воно має, порівняно з першою формою, глибинний педагогічний смисл.

Підготовкою до зустрічі, до справжнього діалогічного спілкування є особливий емоційний настрій, який можна описати в таких поняттях, як «пробудження», «освянення». Звернення Больнова до емоційних характеристик процесу комунікації стало підставою для того, щоб називати його педагогічну теорію «герменевтикою довіри», яка ґрунтується на переконанні про незмінність почуттів, що утворюють «кістяк внутрішнього життя людини».

О. Ф. Больнов глибоко переконаний принаймні у двох речах, які безпосередньо стосуються обговорюваної нами теми. По-перше, в тому, що виховання може стати живим, реальним процесом тільки тоді, коли учень бере в ньому участь як особистість, як суб'єкт спілкування. А по-друге, що подолати свою безпритульність у світі людина може тільки у межах своєї «домівки», тільки тут людина може повернути собі втрачений світ і повернутися до самої себе.

Карл Ясперс
КОМУНІКАЦІЯ

Мартін Бубер
ПЕРСПЕКТИВА

Отто Фрідріх Больнов

ЗУСТРІЧ
Поняття зустрічі

Карл Ясперс

КОМУНІКАЦІЯ

КОМУНІКАЦІЯ ЯК ДЖЕРЕЛО

На запитання: чому виникає комунікація? чому я не можу бути самотнім? — відповісти так само важко, як і на всі інші запитання, які стосуються суті проблеми [комунікації]. Для того, щоб зрозуміти смисл твердження: я існую в комунікації з іншими людьми, з якими об'єктивно та суб'єктивно вступаю в стосунки співробітництва та порозуміння, потрібно звернутися до фактів спільного людського буття. Для розкриття змісту висловлювання «екзистенціальний характер комунікації» належить з'ясувати, що в цьому твердженні парадоксальним чином означено приховане джерело неможливого як таке, що виходить виключно із самого себе, людського буття. Екзистенціальна комунікація (*existentielle Kommunikation*) ґрунтувалася б на комунікації наявного буття, якби могла виходити з останньої.

1. Комунікація наявного буття (*Daseinskommunikation*). Комунікацію, яку можна визначити як життя людини серед інших людей (так вона проявляє себе різноманітним чином на рівні наявного буття), можна зрозуміти (з усіма її спостережуваними особливостями, мотивами та впливами),

Карл ЯСПЕРС (1883—1969) народився в Ольденбурзі. 1901 року закінчив класичну гімназію, а 1908 — медичний факультет Гейдельберзького університету. З 1921 року — ординарний професор філософії цього ж університету. В 1937 році був звільнений з роботи через політичну неблагонадійність. Після закінчення війни став знову викладати філософію, з 1948 року — ординарний професор філософії в Базельському університеті.

Широко відомим, як філософа, його зробила видана 1919 року «Психологія світоглядів». Того ж року з'являється його праця «Духовна ситуація часу», а в 1931—1932 виходить його «Філософія» (у 3-х томах), завдяки їй Ясперс визнають як одного з провідних німецьких філософів, як духовного лідера нової Німеччини. Серед його доробку варто відзначити такі праці: «Про істину» (1947), «Витоки історії та її мета» (1948), «Філософська віра» (1948), «Про умови та можливості нового гуманізму» (1952).

В одній з останніх німецькомовних праць, опублікованих під назвою «Філософування як комунікація», зазначається, що досягнути особливості нашої

лише звернувшись до стосунків людей у межах певної спільноти. Будь-який тип спільноти буває не зайвим для [звичайного] існування, але не таким уже й необхідним для людського буття. Тобто саме тут можна відчутти, що є певна межа в тлумаченні комунікації. Психологічні та соціологічні за типом стосунки між людьми можуть стати предметом дослідження; справжня ж комунікація, в якій я власне й можу вперше щось дізнатися про моє буття серед інших людей, не пізнається емпіричним шляхом; її висвітлення — це філософське завдання.

а) *Наївне, безпроблемне буття людини у спільноті* означає, що її уявлення нічим не відрізняється від уявлення людей, котрі її оточують, тобто від узвичаєних уявлень. У такому разі людина не замислюється над своїм буттям, бо запитання приносить із собою розлад. Тому всі уявлення людини про світ мають загальну природу, саме на них ґрунтується її усвідомлення власного буття. Субстанція спільного буття, оточення та думки людини — це те, що не піддається сумніву. В ситуації наївного існування я поведжуся як усі, вважаю так, як вважають інші, думаю як вони... Думки, наміри, забобони є стандартними, ніхто не замислюється над тим, чому відбувається така загальна, первісна, безпроблемна ідентифікація. Тут свідомість людини прозора, а її самосвідомість неначе прикрита вуаллю¹.

Особистість, яка живе в межах цієї спільноти, ще не перебуває в процесі комунікації, тому вона ще не є свідомою особистістю у власному значенні слова. Коли я бажаю бути в [дійсній] комунікації, я не можу бажати залишитися в цьому неусвідомлюваному стані [наївного існування].

1 Психологічно-соціологічні дослідження цього примітивного стану можна знайти у Тарда, Лебона, Леві-Брюля, Рейса та ін.

епохи, конкретної ситуації людини в ній можна, тільки звертаючись до комунікативної філософії К. Ясперса як однієї з найсвоєрідніших концепцій буття людини та його можливостей.

Сказане можна було б продовжити таким чином: досягнути ж сутності і витоки самої цієї філософії, таких її ключових понять, як «комунікація» та «екзистенція», неможливо без ґрунтовного знайомства з фундаментальною тритомною працею К. Ясперса «Філософія».

Саме тут Ясперс не лише стверджує, що «комунікація — це першопричина екзистенції», але й прояснює, «висвітлює» зміст цих понять. Незважаючи на те, що проблема та поняття комунікації є найголовнішими у філософії Ясперса, безпосередньо він звертається до них лише в одному із розділів другого тому своєї «Філософії»; він так і називається «Комунікація». Переклад частини цього розділу ми й пропонуємо читачеві.

Переклад здійснено за виданням: Jaspers K. Philosophie. Berlin; Göttingen; Heidelberg: Springer, 1956. — Bd. 2. — S. 50—71.

б) Це вже буде стрибок, коли я *свідомо протиставлятиму себе* світові та іншим людям. Так виникає і стає зрозумілою незалежність. Цей стрибок можна пов'язати з розвитком ясного, послідовного, загальнозрозумілого логічного мислення, за допомогою якого світ, раніше схожий на сон, кристалізується у світ певних, сталих та повторюваних предметів і закономірностей¹.

Після вивільнення незалежного Я, виникає запитання: як люди *поводяться та розуміють* одне одного. Мислити в межах примітивних, безпроблемних спільнот — марно втрачати час, справжня можливість для цього з'являється тоді, коли люди стають самостійними Я-атомами, а їхні стосунки перетворюються на стосунки між розумними та наділеними власним буттям істотами.

По-перше, [самостійні індивіди] дістають можливість порозуміння поміж собою або через *загальне розуміння речей об'єктивного світу*, або через загальні дії, вчинки, мета яких ставиться та досягається спільно. В цьому разі ми маємо ще не персоніфіковану спільноту, де кожне Я (завдяки формальній належності) у принципі здатне заступити місце іншого.

По-друге, це окремішне Я дістає можливість поводитися з іншими Я *як з речами*. Загальне розуміння змісту речей і, тою ж мірою, психологічне розуміння мотивів поведінки іншої людини використовуються як засіб для досягнення бажаної мети. При цьому інша людина, виступаючи лишень засобом для досягнення чужого бажання, не тільки визначається як буття в ряду іншого буття, але й розпочинається як звичайний природний об'єкт, остаточний сенс якого невідомий. Тому й поводяться з нею так, наче її власні наміри не існують для інших, при цьому жодні особисті стосунки просто неможливі. Іншими словами, загальне для всіх розуміння іншої людини як речі, безособове ставлення до неї можливе саме тоді, коли людину вважають за річ серед речей, а міжлюдські стосунки розглядають як засіб панування над іншими людьми. Коли ж названі стосунки стають взаємними, негайно розпочинається боротьба за те, щоб примусити іншого мовчати, й утворюється сама позірність комунікації з керованою [людиною] річчю.

¹ Проблема *фактичного* випливання та розвитку особистої свідомості та логічного мислення є давньою історичною проблемою, яка, аби позбутися тривіальності, та за браком позитивних свідчень, змушує нас спиратися на гіпотези.

в) В третьому типі комунікації я виступаю не лише як окремий носій загальної свідомості. Можливість універсальної раціональності є просто засобом для того, щоб я міг залишитися також екзистенцією (Existenz). Проте лише завдяки *ratio* я не можу стати собою, хоча, водночас, я не можу й поза ним бути собою. Коли я пізнаю речі, я вже виходжу за межі тієї комунікації, де всі є ідентичними один одному.

Адже людина є не лише формальним я процесу розуміння й не лише вітальним буттям, але й водночас носієм певного змісту, який або лишається прихованим у темряві примітивної спільноти, або ж висвітлюється в *духовній* цілісності свідомого буття. Для останньої, як *ідеї*, істотними є константи й закономірності; вона не бере до уваги точки зору окремої людини, заперечує її особистісні наміри та пошуки істини.

Панівна ідея не має власного, визначеного предмета, але завдяки її цілісності, що безособово втілюється в її суб'єктах, все ж таки можна говорити про її предмет. На відміну від [життя] примітивних спільнот, ідея втілюється в кожному зі свідомих незалежних Я, котрі вже долають стан примітивності й безтурботності. Спільнота, згуртована ідеєю чогось цілого, — цієї держави, цього суспільства, цієї сім'ї, цього університету, цієї професії, — вперше приводить до змістовної комунікації.

Але в такій комунікації ще не відбувається моя ідентифікація з самим собою. Хоча моє життя в межах [розуміння] об'єктивності буття світу може здійснюватися лише шляхом персональної участі в ідеї, а окремий індивід [при цьому] зберігає свою особливість у всепоглинаючому полі ідеї, все ж таки, як емпіричний індивід він цілком розчиняється в ній. Комунікація в межах ідеї, здійснення останньої завдяки екзистенції надзвичайно наближує людину до інших людей, але на цьому рівні ще не є можливою близькість до них «мене самого» (з її запереченням взаємозамінюваності людей та незгодою з розумінням світу як приватної справи — з точки зору ідеї).

Соціальні стосунки між людьми можна вивчати в трьох взаємодоповняльних один щодо одного вимірах: у межах примітивної спільноти, предметної цілераціональності й раціональності, яка є втіленням певного духовного змісту¹.

1 Аналізувати ідею — означає рухатися шляхом історичної інтерпретації, яка саме й може досягнути «дух» чи «принципи» часу, культури, народу, інститутів (Монтеск'є, Гегель, Ранке).

Іншими словами, коли специфічна дійсність соціологічних відносин стає предметом дослідження, вони інтерпретуються з певної точки зору — з точки зору масової психології та примітивної спільноти, з точки зору раціональності та цілераціональності якоїсь «ідеальної» ідеї. Чи йдеться про спільні наміри в роботі, чи то йдеться про стосунки вчителя й учня, лікаря й пацієнта, керівника й підлеглого, продавця й покупця, замовника й виконавця, або ж про учасників переговорів чи про порядок парламентських та інших дебатів, або ж, врешті-решт, партнерство та участь у спілках та організаціях, — кожного разу психологічна реальність є *підставою*, доцільність та розуміння змісту вчинків — *засобом*, а ідея цілісності та належності до неї утворює більш-менш усвідомлений *зв'язок*, якого [в принципі] можна зректися, залишивши його як саму можливість.

Вже при побіжному огляді трьох об'єктивно існуючих способів комунікації стають відчутними їхні межі, які вказують на ті напрями, де є можливість зустріти *екзистенціальну комунікацію*. У наївно-субстанційній спільноті межею комунікації є саме я; при комунікації цього я з іншими я виникає інша межа — загальна ідея цілого, у царині якої ми діємо, яка об'єднує нас, але не каузально, а ідеально. В цьому випадку якраз і виявляє себе остання межа комунікації — екзистенція (Existenz). Те головне, що є спільним для всіх попередніх типів комунікації, не просто вирішальним чином пов'язане з нею. Екзистенція за своїм походженням збігається з належною до неї комунікацією. Невидиме на рівні об'єктивної комунікації з'ясовується на рівні екзистенції. [Екзистенційна] ясність приходить до мене через осягнення всієї моєї сутності, а не через осягнення мого наявного буття та його загальних форм.

2. Недостатність не-екзистенціальної комунікації. У кожному типі [відносин] комунікації я відчуває особливе, але не абсолютне задоволення. Коли я усвідомлюю партикулярність моєї комунікації, і, таким чином, наштовхуюся на її межі, мене вражає її недостатність. Але це трапляється лише за умови, що я стану самим собою, а не чистим наявним буттям, «я взагалі» — не функцією якоїсь ідеальної спільноти.

Недостатність об'єктивної комунікації і є першопричиною прориву до екзистенції й до того типу філософування, що приводить до її висвітлення. Якщо філософія починається зі здивування, а пізнання світу — із сумніву, тоді висвітлення екзистенції — з *відчуття недостатності* комунікації.

Ця недостатність є вихідним пунктом для філософської рефлексії, яка дає можливість зрозуміти, що Я як особистість можливе лише завдяки зв'язку з іншими людьми.

а) *Недостатність комунікації на рівні свідомості взагалі та на рівні наявного буття.* Як свідомість взагалі Я пов'язане зі свідомістю інших людей. Як свідомість є неможливою без її предмета, так і самосвідомість є неможливою без самосвідомості інших людей. Ізолювана окремішня свідомість була б неможливою без повідомлень, без запитань та відповідей, а тому — без самосвідомості, адже мова може існувати лише в царині звернення до інших людей. Для того, щоб перебувати в процесі внутрішньої комунікації та зрозуміти загальні значення мови, мені необхідно спілкуватися з іншими людьми. Проте подібна комунікація є лише засобом для буття особистості (Selbst), а не самим її буттям. Я — тут один із багатьох, я взагалі; але я хотів би бути самим собою, а не лише «одним із багатьох».

Як *емпіричне буття* я істотно пов'язаний з іншими існуваннями. Людина стає людиною не лише завдяки народженню та спадковості, але й завдяки традиції. Ізолювана людина існує лише в уяві, а не насправді. Колись навіть не вміли відрізнити глухоніму людину від справжнього ідіота; людина стає справжньою людиною, коли вона вже володіє мовою і є причетною до якоїсь традиції.

б) *Вади самотньої людини.* Коли б я відмовився від комунікації навіть із самим собою і наполягав на самостійності своєї свідомості, це ще більше підкреслило б недостатність мого окремого я. Коли я намагаюся сам один зрозуміти сенс життя чи хотів би мати своє знання з цього приводу, я, однак, звертаюся до інших людей; блукаю в пітьмі, коли не звіряю свої знання з точкою зору інших людей. Я не можу один відшукати істину, бо те, що є істинним, не може бути істинним *лише* для мене: я не можу просто любити, я повинен любити іншу людину. Коли я один, я — спустошений.

в) *Вади іншого.* Я не можу стати собою, коли цього не хоче інша людина; я не можу бути вільним, коли інший не вільний; я не маю певності без певності іншої людини. У комунікації я почуваю відповідальність не лише за себе, але й за іншого; вона приходить до мене тоді, коли я зустрічаю іншу людину. Смысл комунікації стає зрозумілим як з огляду на мої вчинки, так і з огляду на вчинки іншого. Коли інша людина робить мене своїм об'єктом, тоді я

починаю розуміти і її вади. Мені не потрібна покірність іншого, як і панування його наді мною. Ми, як особистості, обидва виростаємо у взаємному визнанні один одного. Лише разом ми можемо досягти того, чого бажав би кожен із нас, сам по собі.

г) *Спонука до комунікації*. Те, що комунікація переривається, є *моєю* головною провиною. Адже комунікація може починатися й набувати сили не тільки завдяки добрій волі людини та її розумінню; це відбувається з початком її власного буття, власне тоді, коли я сам у процесі комунікації повертаюся до самого себе; комунікація не виникає тоді, коли моє буття залишається за її межами, а відносні та партикулярні форми комунікації тлумачаться як [та чи та] її єдина можливість.

Насправді, *свідомість* [спілкування], яка для мене та для іншого виступає вирішальним фактором комунікації, належить [лише] до факторів зовнішньої *готовності* до комунікації.

Всі наші стосунки з іншими свідчать про їхню [стосунків] визначену, а отже обмежену реальність. Також і усвідомлення, суттєве осягнення значень життєвих подій відбувається з точки зору можливої екзистенції, навіть якщо ми цього й не розуміємо. Усвідомлення того, що ми припиняємо комунікацію або ж мусимо терпіти її руйнування; тиск іншого, чужого буття; неможливість мирним, безболісним шляхом вирішити якісь проблеми; страх, породжуваний переконаннями, яким підкоритися можна лише ціною життя, — всі ці відчуття є основою екзистенціальної свідомості, з якою, власне, й пов'язана комунікація. Кожна втрата комунікації та її розриви і є власне втратою буття. Буття є спів-буттям не на рівні наявного буття, а як екзистенція. Це не те, що виникає з часом, це — лише процес і небезпека. Чому ми й шукаємо в комунікації останнього та зворушливого джерела [буття]. Недостатність комунікації наявного буття й виступає тією причиною, що спонукає мене до глибинної, екзистенціальної комунікації.

д) *Екзистенціальна комунікація*. В такій комунікації, де я вперше зустрічаю та пізнаю самого себе, інша людина — це *певна*, саме ця інша людина: її унікальність є вирішальною для субстанційності її буття. Екзистенціальну комунікацію неможливо підготувати ні «до того», ні «після того», вона існує тут і тепер у своїй неповторності. Вона відбувається

між двома особистостями, які не репрезентують собою щось або когось іншого. Людина має певність у цій комунікації як у чомусь абсолютно історичному, абсолютно непізнаваному зовнішнім чином. Саме в цьому процесі відбувається взаємне творення особистостями одна одної. Зв'язок двох самостійних самостей у межах певної події та комунікації дає можливість кожній із них зрозуміти своє власне буття.

Смисл твердження про те, що я, як самість, є вільним, коли хтось є і хоче бути таким, можна зрозуміти, виходячи із *свободи як можливості*. Тоді як комунікація на рівні свідомості взагалі чи на рівні простої традиції є неможливою без занурення у неусвідомлені її шари, екзистенціальна комунікація можлива тільки у її вільному вимірі. Відмова від справжньої комунікації означає відмову від мого власного буття, при цьому я не просто втрачаю себе, а через втрату іншого зраджую собі.

3. Межі екзистенціальної комунікації. Екзистенціальна комунікація може перериватися *не лише зовні*, що пов'язано і з певними об'єктивними *рамками* її здійснення.

а) *Відсутність комунікації*. Інколи впевненість у тому, що я можу стати самим собою, тільки спілкуючися з іншими людьми, що комунікація є першопричиною моєї самосвідомості, звучить так, ніби ми мусимо захищатися від прокляття втрати комунікації: не можна наказати людині знайти собі друга; багато хто з людей робить це, та не всім це вдається: одним випадає розчарування, іншим — щастя зустріти друга; [взагалі кажучи] людина може бути готовою до зустрічі, але ніхто не зустрічається.

Такі міркування подають комунікацію як об'єктивний процес, що відбувається аналогічно іншим подіям, неначе зустріти друга — це деяка матеріальна вартість, а ваша готовність до цього є сама собою зрозумілою; неначе недоліки друга можна тлумачити як вади якоїсь речі. Адже *знаходження* друга є не пасивним процесом [очікування з'яви речей], бо має свої корені в екзистенції; його поява підготовляється як розумінням значущості комунікації, так і страхом перед нею (хоча не варто сплутувати простий душевний контакт при виконанні спільної справи зі справжньою комунікацією). Комунікація унеможливується, коли до неї підходити з об'єктивно фіксованими мірками. Комунікація вільних екзистенцій вимагає уникнення будь-яких усталених масштабів. Усі випробування залишаються вторинними і є тільки засобом для комунікації,

а не її умовою. Інстинктивні бажання, які для деяких людей є святими, також перешкоджають комунікації.

Коли ж я стаю занадто зарозумілим із моїм другом і вважаю комунікацію своєю *заслугою*, тоді я глибоко помиляюсь і втрачаю все; що не належить мені одному, те я не можу приписувати лише собі. Сила екзистенції проявляється саме там, де не приходить щастя.

Саме з огляду на проблему походження комунікації, не можна говорити ані про провину, ані про заслугу. Тут ідеться не про *виправдання* недоліку (який буцімто належить мені) й не про *легітимацію* кращого буття шляхом його втілення (ніби до мене має приходити те, що мені не належить). Все, що має екзистенціальний характер, незалежно від мого бажання перебуває за межами об'єктивності.

Історична унікальність комунікації — це та цілісність, що не виникає завдяки мені; навпаки, завдяки саме їй я стаю самим собою; але, як цілісність об'єктивного характеру, вона не має під собою підґрунтя. Комунікація є першопричиною екзистенції, а оскільки в ній лежить і моя свобода, то вона є як моєю заслугою, так і моєю провиною. Адже я можу легковажно кинути напризволяще ті паростки, що розвиваються в ній, пройти повз них або жити так, що зароджуване в комунікації одразу ж загине, відімре. І якщо припинення комунікації породжує почуття провини, то її здійснення — усвідомлення якогось незаслуженого подарунка; коли ж комунікація не відбувається, результатом цього буває відчуття самотності. І якщо я справді спробую її подолати, то й мене самого мій друг приведе до [долаючої самотності] трансценденції.

б) *Історичні межі комунікації*. Вони існують і ставлять свої вимоги. Коли відмова від комунікації є моєю провиною, то вступ у процес комунікації має своїм наслідком виключення інших можливостей. Я не можу спілкуватися з усіма людьми. Коли я намагаюся це робити, комунікація руйнується. Адже намагання рахуватися з усіма людьми, які мені зустрічаються, приводить до відчуття поверховості мого буття. Тоді я відмовляюся від цієї ілюзорно універсальної можливості на користь унікальної історичної можливості, хоча й не вільної від певних обмежень.

Виникнення комунікативної самосвідомості пов'язане з розумінням об'єктивних меж комунікації; але з цього водночас чи не вперше випливає її справжній образ.

ВИСВІТЛЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Філософія, що намагається досягнути свободи і буття завдяки комунікації (на противагу загрозі всепроникливого соліпсизму та [поверховому] універсалізму наявного буття), спрямована проти тенденції до самопроникнення, проти заспокоєння у сфері загальної свідомості, проти обмеженої впертості індивідуума, проти втрати буття в його традиційних формах. Ця філософія просто й щиро звертається до мене і вважає справжніми та безумовними [саме] комунікативні зв'язки. Вона пошукує *можливості* зберегти те, що, на жаль, втрачається в межах універсалізму та загальної свідомості як такої.

1. Самотність. — Єднання. Чи прийду я сам до себе, залежить від мого спілкування з іншою людиною: йдеться про моє буття та буття-з-іншим. Позбавлений самотійності, я цілком утратив би себе в іншій людині; комунікація передбачає мою самотійність. І навпаки: чим більше я ізолоую себе від інших людей, тим більше збіднюється й спустошується комунікація; у помежевій ситуації її абсолютного припинення я перестаю бути собою, тому що я приречений на спустошення.

Самотність не ідентична соціологічно ізольованому існуванню. Хто виштовхується за межі спільноти якогось примітивного стану, не маючи при цьому власної самосвідомості, той або продовжує жити в межах [свідомості] цієї спільноти, або ж потрапляє в темряву подвійного небуття свідомості. Коли людина від народження приречена на самоту, вона не може стати особистістю, Я для самої себе.

У просвітленій свідомості вперше з'являється інше відчуття: я самого себе називаю самотнім, та в цій самотності я ще не є самим собою; самотність є усвідомленням можливої екзистенції, яка по-справжньому здійснюється лише в комунікації.

Комунікація відбувається між двома людьми, які пов'язані між собою, але мусять бути самотійними: вони приходять одне до одного зі своєї самоти, але й знають про неї саме тому, що вже вступили в комунікацію. Я не можу стати собою, не вступаючи в комунікацію, але й вступити в неї не можу, якщо я не самотній. Після усунення самотності через комунікацію виростає нова самотність, яка не може зникнути, якщо я сам не перестану бути передумовою комунікації. Щоправда, я можу не зберегти себе і, втрачаючи дистанцію, розчинитися в іншій людині: як позбав-

лений живлення бурхливий потік перетворюється на жалюгідний струмок, так і я повинен мати силу для власного буття та дистанціювання від нього.

На рівні наявного буття протилежність між ентузіазмом самовідданості [іншому] та суворим спогляданням світу на самоті є екзистенційально невідчутною. Можлива екзистенція виступає тут як рух потягу, а мета й наміри його залишаються нез'ясованими. Коли я не хочу бути самотнім, аби здолати цю самотність я обираю або хаотичну розпливчастість, або ж визначеність, позбавлену особистісних вимірів, форм та наїжджених колій; коли [при цьому] я не зважуюся на відданість, то перетворююся на суцільно застигле порожнє Я.

Тому й не залишає людину неспокій, зникаючи лише на мить, аби нахлинати знову; цей рух [неспокою] не є необмеженим повторенням безнадійно плінного буття, він відбиває напрям і злет екзистенції, її мету й підґрунтя, хоча й без [глибокого] розуміння того, що екзистенція висвітлюється через трансцендентне.

Проти комунікації самотніх людей є також багато істотних заперечень: така комунікація є безнадійною спробою спільнотності; бо спільнотність виростає з власної волі особистості (Selbstsein), яка самообмежується істиною, закладеною у підвалини справжньої спільноти; самотня ж людина у філософії знаходить [лише] ілюзію позбавлення небезпеки самотності. На запитання про те, що таке справжня спільнота, існує така відповідь: це те, що може об'єднувати людей. Ідеться або про деяку очевидну істину, яка приводить покірливих у спільноту віруючих, або про ідею справедливого устрою світу, коли (з метою тотального примусового ошчасливлення) всі сили держави зосереджуються в одних могутніх руках, а людина мусить відмовитися від самої себе, якщо вона служить цілому, або ж ідеться про щось подібне; проте все це аж ніяк не свідчить, що я перебуваю у справжній спільноті: адже моє буття позбавляється при цьому особистого виміру.

Як філософські прихильники комунікації, так і її супротивники впевнені: *істиною є те, що лежить в основі спільноти*; релігія та філософія єдині у перетворенні безпосередньо зрозумілого [певній] спільноті людей на об'єктивно значуще для неї. Зрозуміле є для спільноти лишень засобом позначати ще не зрозумілу істину, яка тільки згодом має набути ясності. Просте, безпосередньо зрозуміле та відоме не може об'єднувати людей, адже воно

дистанціюється [як загальне] від особистого буття; воно послаблює спільноту, якщо йдеться про головні її визначення. Комунікація як спільнота вгасає насамперед у холодній воді раціоналізації.

Саме окремішність людини стає причиною того незрозумілого, що збирає спільноту до купи. Якесь [непроста] незрозумілість лежить у підґрунті самотності всіх людей, котрі зустрічаються: як у покірливому бутті перед об'єктивно визнаною очевидністю Бога, так і в авторитарній правильності такої світобудови, картину якої пропонує марксизм.

Або я підтримую особливу ситуацію моєї комунікації з конкретними людьми, яким я завдячую своїм існуванням більше, ніж будь-чому з того, що можна визнавати як об'єктивну істину; або ж я можу втопити мою можливу комунікацію з людьми в загальній приязні до всіх; саме такі [форми комунікації] є підвалинами моєї любові до Бога або ж до раціонального (нездатного заблукати у темряві свідомості) визначення людей. Або я знову й знову зважуюся на самотність, щоб віднайти свою самість у комунікації, або ж остаточно розчиняюсь в іншому бутті.

Окремішність є основою для уможливлення будь-якої спільноти. Емпіричні спостереження знову й знову підтверджують істинність такої думки: чим менше людина щось розуміє, тим більше в неї прихильників. З точки зору філософії, всі люди розглядаються як можливі партнери по комунікації: найглибша істина, яку люди здатні зрозуміти, — що об'єднує їх у спільноту. Так виникає дилема: з одного боку, вона може виникнути за бажання примусити людей до єдності грубою силою й через [загальне] поверхове розуміння (що межує з нерозважливою покорою); з іншого — той, хто не ладен, піддаючись облуді, сліпо приймати істину, той, хто визнає лише те, що дійсно існує, — той досягає цього тільки шляхом справжньої, необмеженої комунікації. Достоту, спільноти, утворювані з турботою про власне майбутнє, мусять обмежуватися загальноприйнятними намірами. Хоча подібні спільноти є аж ніяк не тим місцем, де я зможу дійти усвідомлення власного буття, але це така організація людського світу, за якої шанується навіть незрозуміле [як загальнозначуще] й висувається завдання наближення людей одне до одного за допомогою все ширшої комунікації.

Уможливлення екзистенції в напрузі між самотністю та комунікацією — це той вибір, котрий не є обов'язковим

для кожного, але він є безумовним для здійснення можливості власного буття (Seins) у безпосередній єдності з іншими людьми.

2. Виникнення відвертості. — Виникнення дійсності. В комунікації я відкриваюся іншим людям.

Виникнення цієї відкритості є водночас і справжнім виникненням мого Я як самості. Коли я думаю, що виникнення відкритості є лише проявом природжених рис мого характеру, то в такий спосіб я залишаю поза своєю увагою можливість екзистенції, яка проявляється, висвітлюється тільки у процесі відвертості. Але, з протилежної точки зору, з'явитися може лише те, що вже існувало *до цього*. Виникнення ж відкритості, якщо говорити про виникнення її як буття, є виникненням із ніщо, але не в розумінні виникнення наявного буття. Можна дотримуватися такої точки зору: я є яким я народився; хоча я можу впродовж свого життя пізнати мою природжену здатність, я залишуся таким, яким я є, незважаючи на досить певні емпіричні знання про себе. Сказане може бути справедливим стосовно моїх схильностей та здібностей; воно дає мені можливість орієнтуватися в ситуації. *Цілісне* ж розуміння *можливої екзистенції* вклучає в себе розуміння того, що для остаточного прояснення цього питання належить звернутися до передумов екзистенціальної відвертості, яка висвітлює те, чим я є насправді, а не лише те, чим я є в емпіричному світі. З виникненням цієї відвертості визнання реальних меж існуючої ситуації означає, що в її межах я виступаю лише об'єктом впливу інших людей; саме визнання існуючого стану справ, незважаючи на його неостаточний характер, унеможливорює (з емпіричної точки зору) подолання вже існуючих меж. — Екзистенціальне *прагнення відвертості* охоплює, з одного боку, невблаганну ясність знання [мого] емпіричного буття, а з іншого — можливість реалізації того вічного, що є в мені; тенета емпіричної дійсності та свободу їхнього подолання; визнання конкретного буття та його заперечення, — позиції, що лише зовні виглядають як протилежні.

На таке прагнення відвертості можна зважитися тільки в комунікації, тільки в ній воно може здійснитися — це прагнення вийти за межі конкретного буття, щоб у такий спосіб наблизитися до власної екзистенції. При цьому прагнення до відлюдності (як маска чи засіб безпеки) призводить до вдаваної комунікації, до нездатності зважитися на справжню комунікацію, до сплутування свого

конкретного буття зі своїм вічним буттям і, звідси, намагання врятувати перше. Відлюдністю знищується відвертість, в той самий час, як виникнення відвертості та подолання нею емпіричного буття слугує уможливленню екзистенції. Коли у виникненні відвертості я втрачаю себе (як певне емпіричне буття), то роблю це лише для того, щоб знову відродитися (як можлива екзистенція); на самоті я зберігаю себе (як емпірична істота), але мушу втратити себе (як можлива екзистенція). Відкритість та екзистенціальна дійсність так відносяться одна до одної: виникають із небуття, підтримуючи одна одну.

Цей процес виникнення дійсності як виникнення відвертості здійснюється не в межах ізольованої екзистенції, а тільки разом із іншим буттям. Коли я самотній, то про мою відвертість марно й говорити. Її виникнення є процес у межах комунікації — своєрідна *боротьба*, котра є одночасно й *любов'ю*.

3. *Любляча боротьба*. — Комунікація як любов не є сліпою любов'ю, байдужою до свого предмета. Вона, як любов-боротьба, висвітлює свій предмет, ставить під сумнів, вагомо й вимогливо відрізняє одну можливу екзистенцію від іншої.

Комунікація як боротьба є боротьбою окремої людини за екзистенцію, котра тільки й існує в цій боротьбі як для себе, так і для інших. Тоді як у боротьбі в межах повсякденного буття використовується будь-яка зброя, хитрощі та облуда, а з іншою людиною поводяться як із ворогом, принципово відмінний стан справ ми маємо, коли йдеться про боротьбу заради екзистенції, за безмежну відвертість. Ця боротьба виключає силу та будь-які переваги, а ставлення до іншої людини нічим не відрізняється від ставлення до самого себе. Тобто в цій боротьбі обидва повинні беззастережно ставитись один до одного і так само ставити запитання. Екзистенція стає можливою завдяки зусиллям обох у цій боротьбі (яка лише частково об'єктивується і є незрозумілою з точки зору мотивів повсякденного буття).

У боротьбі комунікацій виникає особлива *солідарність*. Вона вперше надає можливість піддати сумніву будь-яку крайність; це стає важливим тільки тоді, коли допомагає досягти спільного результату. Солідарність зводить боротьбу до боротьби заради екзистенціальної комунікації, що в ній будь-яка потаємність відступає на другий план, а на перший виходить відкритість майбутніх друзів, для яких вирішальною є спільна боротьба за екзистенцію, з усіма її надбаннями й втратами.

Можна визначити деякі *правила* цієї боротьби за відвертість. Це небажання переваг та перемог: той, хто відчуватиме таке бажання, відчуватиме й неспокій та провину й мусить намагатися подолати їх. Коли всі карти розкрито, то не роблять жодних незавбачуваних кроків назад. Взаємна прозорість, зрозумілість охоплює не лише зміст комунікації, але й шляхи її досягнення. Кожен приходить сам до себе з допомогою іншого. Це не боротьба двох екзистенцій одна з одною, а спільна боротьба супроти себе й супроти іншого, та насамперед — це боротьба за істину. Ця боротьба відбувається у двох вимірах, які можна порівняти між собою. Вони обидва (на відміну від технічних засобів боротьби) є схожими між собою тим, що є взаємним напруженням усіх сил. Це порівняння пояснює, чому саме кожен відкриває, як тільки може, себе та іншу людину екзистенційно. Змінити й полегшити цю ситуацію можливо лише поверненням до царини наявного буття. Але там комунікація припиняється. Віднайдення справжніх підстав для прийняття такого рішення потребує величезних зусиль. Зникає комунікація і тоді, коли вона перетворюється на софістику, тобто коли боротьба перевершує здатність до неї людської душі.

Жодна річ, що відчувається як значуща для людини, не може залишатися без відповіді у процесі комунікації. В ній мушу все зважувати, реагувати на всі тонкощі, на все те, про що запитує мене інший, бажаючи мати відповідь. Він має почути відповідь навіть на ті запитання, які він сам інстинктивно намагається приховати. Мое звернення до когось, нашу розмову також можна вважати запитанням, але я [сам] не повинен наполягати на відповіді. Не обмеженість розмови та відповіді також належить справжній комунікації. Тут не можна забувати навіть миттєву, побіжну відповідь.

Коли боротьба [заради екзистенції] здійснюється таким чином, то за її підставу вже править згода, як і при формулюванні запитань до іншого. Завдяки цьому й розкривається солідарність безпосередньо в запеклій боротьбі екзистенційної комунікації. Адже ця боротьба не роз'єднує, а є натомість шляхом до справжнього об'єднання екзистенцій. Правилom цієї солідарності є абсолютна довіра людей одного до одного, а боротьба в її межах — це аж ніяк не те протисторство, що звичайно слугує підставою для заснування партій: тоді б йшлося про боротьбу за істину не в екзистенційному, а в загальнозначущому розумінні.

Істинність у такому значенні не може забезпечити свободу екзистенції й водночас не бере до уваги існування тих духовних закономірностей та психологічних спонук, що зосереджують особистість на самій собі, ізолюють її від інших людей. Ці сили розбурхують та об'єднують, забезпечують вільне функціонування екзистенції, виходячи із законів та умов її існування. Адже, не знаючи цих законів, не зрозумівши їх, людина не може оволодіти власною ситуацією. Коли вона хоче бути вільною у найвищому пункті своєї екзистенції, вона має повернутися назад, але не знає як це зробити.

4. Комунікація і зміст. Коли, попри всі зовнішні обставини, людина прагне до інших людей, вона намагається відкрити найістотніше, її метою є безпосереднє єднання людських душ, без огляду на явища світу наявного буття.

Проте, екзистенція зустрічається у *світі* з іншою екзистенцією не безпосередньо, а лише за допомоги змісту. Бо внутрішня сила душі потребує як [форми] діяльності, так і можливості її [змістовного] втілення. І якщо комунікація є неможливою у вигляді безпредметного втілення душі поза простором і часом, то так само неможливими є й зрушення [екзистенціального] буття особи лише в межах матеріальної дійсності. На перший погляд, здається, що душі доторкуються одна одної безпосередньо; вони мусили б відчувати це у трансцендентному, поза буттям у світі. Саме в цьому випадку набуває об'єктивного значення таке безпосереднє відношення, бо лише трансцендуючий зміст може стати мірою справжньої комунікації. Цьому сприяє також її участь у мирських ідеях, завданнях та намірах, якими позначається життя у світі.

Схильність людини вважати безпосередній контакт справжньою комунікацією, хоча мало що в цих почуттях відповідає її вимогам, зумовлена почуттями симпатії та антипатії. Сфера ж безпосередніх контактних стосунків простягається від спільного вітального існування — до еротичного розладу, від можливості брати участь у розмові, виходячи із самої конституції людей, — до взаємного мовчання. Та в кожному з означених випадків ми маємо справу з безособовим і типовим; вони аж ніяк не є ступенями в розвитку власне людської особистості (*eigenteichen Selbst*). Безпосередність захиляється в межах вітального руху, зникає разом із ним; адже тут вона має лишень можливість, яку ще належить зробити реальною та зберегти. Позбавлений смислу будь-який безпосередній контакт за-

лишається пустим. Проста вітальна молодіжна спільнота, просте об'єднання без намірів якоїсь діяльності у світі, дружба без мети та ідеї, спільна радість у грі та у спорті приносять людині задоволення. Але цього задоволення ще не досить, якщо йдеться про життя людини в цілому. Коли ж любов між людьми, попри всі зовнішні обставини, має вже вкорінитися у трансценденції, то можна стверджувати, що тут, незважаючи ні на що, виникає нова симпатія, а любляча комунікація приводить — і зобов'язує — до нової безпосередності.

Мартін Бубер

ПЕРСПЕКТИВА

Дві найвидатніші спроби нашого часу¹ дали нам можливість побачити, що індивідуалістична антропологія, яку цікавить головним чином відношення людини до самої себе, та відношенням між її духом та інстинктами, не може привести до пізнання людини. Питання Канта «Що є людина?» (історію та подальші наслідки якого досліджуються в першій частині моєї праці) може залишитися без відповіді, якщо відповідь узагалі є можливою за умови тлумачення людської особистості, виходячи з неї самої. Відповідь є можливою за умови інтерпретації особи в усій повноті її сутнісного відношення до сущого (Seienden). По-справжньому пізнати людину дає змогу тільки сама людина, яка всім своїм життям реалізує таке відношення до власної сутності, на яке тільки вона і спроможна. Як ми вже бачили, питання про сутність людини постає в усій

1 Йдеться про вчення М. Хайдеггера та М. Шелера. Їхні концепції, на думку М. Бубера, найвиразніше демонструють нам переваги та вади індивідуалістичного тлумачення проблеми людини. — Прим. перекл.

Мартін БУБЕР народився у Відні в 1878 році, з 1892 року навчався в гімназії у Львові, потім — в університетах Відня та Берліна. З 1923 по 1933 рік очолював кафедру єврейської філософії у Франкфуртському університеті. Після 1933 року емігрував спочатку до Швейцарії, а потім до Палестини, де до 1951 року був професором соціальної філософії Єврейського університету. Помер М. Бубер в Єрусалимі в 1965 році.

1922 року написав працю «Я і Ти», яка зробила його відомим філософом. Головні ідеї цієї праці дістали подальший розвиток у його численних філософських і теологічних творах (зокрема, у працях «До історії діалогічного принципу», «Елементи міжлюдського», «Проблема людини» та ін.), що були видані у трьох томах в 1962—1964 роках у Мюнхені.

Одна з найвідоміших та найпопулярніших праць М. Бубера — «Проблема людини». У передмові до праці сам Бубер, окреслюючи її жанр, наголошує на тому, що він хотів би, по-перше, історично обґрунтувати свій (уже викладений в інших працях) діалогічний принцип, а по-друге, показати його відмінність від сучасних йому спроб тлумачення проблеми людини.

Праця складається з двох частин. Перша має назву «Шлях проблеми» й починається з кантівської постановки питання «Що є людина?» й закін-

його глибині лише перед окремою людиною, одночасно вказуючи на той шлях, який один дає змогу подолати ту саму окремішність, не втрачаючи її пізнавальної сили. Разом з тим можна сказати, що в такий спосіб перед людською думкою постає життєво-нове завдання, нове саме за своїм *життєвим* сенсом. Бо воно означає, що людина, котра хоче пізнати себе, повинна, навіть в оновленому, всупереч усьому, своєму світі зберегти напруження і запал окремішності і мислити, виходячи саме з такого стану речей. Звідси, у свою чергу, випливає, що, попри усі численні перешкоди, розпочинається новий процес подолання окремішності, з огляду на який і має бути усвідомлено та сформульовано нове інтелектуальне завдання. Звісна річ, такому процесові (на даному відтинку людського шляху) не може слугувати один лише дух; до нього, певною мірою, належить залучити ще й пізнання. Цю думку необхідно, хоча б коротко, пояснити.

Критика індивідуалістичного методу виростає з колективістських засад. Але тоді як індивідуалізм осягає лише одну частину людини, колективізм осягає її лише як частину цілого; та обидва вони неспроможні побачити людину як ціле, дістатися до цілісної людини. Індивідуалізм бачить людину тільки тоді, коли вона обернена до самої себе; колективізм же взагалі не бачить *людини* тому, що він бачить тільки «суспільство». Там образ людини спотворено, а тут — приховано.

Обидва бачення світу — сучасний індивідуалізм і сучасний колективізм, хоч би як відрізнялися їхні причини, є наслідком чи втіленням схожого людського стану, хоча й на різних його шаблях.

чується викладом розуміння цієї проблеми у Ніцше та Фейєрбаха, адже саме філософія останнього відкрила широкі «люднознавчі» перспективи перед європейською філософією й стала вирішальним поштовхом для самого Бубера в його вивченні діалогічних структур не лише мислення, спілкування, але й буття взагалі. Друга частина праці Бубера присвячена вченням М. Хайдеггера та М. Шелера — найважливішим, на думку Бубера, «спробам нашого часу» в осягненні проблеми людини. Висновок, якого доходить філософ, зводиться до того, що навіть ці найвидатніші спроби нашого часу не дали відповіді на запитання Канта, а, навпаки, посіяли сумніви щодо спроможності індивідуалістичної антропології досягти адекватного осягнення проблеми, дати відповіді на поставлене запитання.

Спробою такої відповіді й має, на думку Бубера, стати філософія, яка б подолати крайнощі як індивідуалізму, так і колективізму. Найґрунтовніший і досить розгорнутий виклад цієї проблеми містить останній розділ другої частини праці «Проблема людини», який має відповідну назву — «Перспектива».

Переклад здійснено за виданням: Buber M. *Das Problem des Menschen* — Heidelberg: Schneider, 1982. — S. 157—170.

Цей стан характеризується неймовірним за своїми масштабами поєднанням (у відчутті своєї окремішності) космічної та соціальної безпритульності, страху перед світом та перед життям. Людина відчуває себе вилученою як із лона природи (подібно до небажаної дитини), так і з галасливого світу людей. Першою реакцією духу на усвідомлення цього нового безпритульного стану є сучасний індивідуалізм, а другою — сучасний колективізм.

В індивідуалізмі людська особа наважується визнати цю ситуацію та занурити її у позитивну рефлексію; вона хоче побудувати фортецю у вигляді системи ідей, які пояснюють дійсність, як заманеться. Через своє вилучення з природи людина стає індивідом у тому особливому радикальному розумінні, в якому індивідом не може бути жодна з істот; вона й погоджується на безпритульність свого буття тому, що це означає її буття як індивідуума. З цієї ж причини виникає і її згода зі своїм окремішнім особистим буттям, адже тільки вільна від інших монада може відчувати себе індивідумом та прославляти таке буття. Щоб урятуватися від розпаду, до якого приводить самотність, людина знаходить вихід у його оспівуванні. Сучасний індивідуалізм має здебільшого уявне підґрунтя. Саме через це він і руйнується; бо однієї уяви занадто мало, щоб опанувати ситуацію.

Друга реакція, тобто колективізм, у своїх невдачах схожа на першу. Людська особа, намагаючись у такий спосіб обминути свою самотню долю, повільно розчиняється в одному з масових групових утворень нашого часу. Саме від масовості, монолітності та дієвості цього утворення залежить його здатність захищати людину від двох форм безпритульності — соціальної та космічної. Більше немає підстав боятися життя: потрібно лише приєднатися до «загальної волі» та підпорядкувати свою власну відповідальність за надзвичайно складне буття колективній відповідальності, яка довела вже свою здатність долати всі перешкоди. Те ж саме стосується й космічного страху, адже місце незатишного й не відповідного жодним умовам Всесвіту заступила технізована природа, з якою суспільство начебто спроможне (або йому це здається) впоратися. Колектив визнається за гарантію загальної безпеки. Тут не лишається місця уяві, бо панує цілковита реальність, насамперед реальність нової спільноти; але суттєвою ознакою колективізму є його ілюзорність. Здійснюється приєднання особи до надійного функціонуючого «цілого», яке охоплює

собою маси людей, але це не є зв'язком людини з людиною. Людина в колективі аж ніяк не є людиною серед інших людей. Бо тут особа не звільняється від своєї окремішності. Таке уявне «ціле», з його намаганням заволодіти цілісністю кожної людини, послідовно приходить до того, що редукує, нейтралізує, знецінює та обезбожнює всі людські зв'язки. Той її надзвичайно тендітний особистий вимір, який потребував контакту з іншими людьми, поступово вмирає, стає нечутливим. Відособленість людини не долається, лишень послаблюється. Притамовується тільки її усвідомлення, реальний же стан справ зостається незмінним і з усією своєю страшною силою сягає тієї межі, за якою настає крах колективістських примар. Сучасний колективізм — це остання перешкода на шляху до зустрічі людини з самою собою.

Ця зустріч стає можливою та неминучою саме після зникнення позірностей та примар. Вона може й неминуче повинна здійснитися саме як зустріч людини з іншими людьми. Людина має здолати свою ізольованість від інших людей завдяки цій суворій та всеперетворюючій зустрічі, що в ній людина пізнає саму себе в інших людях. Очевидно, що вона може відбутися тільки після пробудження особи як особистості. В індивідуалізмі особа, долаючи свою ситуацію лише уявно, настільки страждає від цього, що їй уже не врятуватися постійними запевненнями себе в тому, що вона стверджується в бутті як особистість. У колективізмі ж вона, відмовляючися від безпосереднього особистого рішення та особистої відповідальності, відмовляється також і від самої себе. І в обох цих випадках їй неможливо здійснити прорив до іншого: тільки між справжніми особистостями виникає справжнє відношення.

Незважаючи на всі спроби відродження, епоха індивідуалізму вже позаду. Колективізм, навпаки, досяг найвищої точки у своєму розвитку, хоча подекуди і вбачаються ознаки його гниття, і тут немає іншого виходу, окрім установлення особистістю з метою вивільнення справжнього відношення. Я бачу на горизонті повільне (характерне для всіх великих подій людської історії) зростання величезного, несхожого на будь-які інші, невдоволення. Це буде повстання не просто (як раніше) проти однієї з-поміж інших панівної тенденції, а насамперед — проти фальшивого втілення одного великого прагнення — прагнення спільноти з метою його справжньої реалізації. Боротися будуть проти спотворень, за той чистий образ, яким він був в очах тих поколінь людей, котрі вірили й сподівалися.

Йдеться про речі життєві, але пробудити їх до життя може лише живе пізнання. Насамперед воно мусить зруйнувати ту хибну альтернативу, якою пройнято сьогодні всі наші думки, — індивідуалізм чи колективізм. І щонайперше належить поставити запитання про істинний третій шлях. Під ним я розумію таке бачення світу, яке не буде ані поверненням до згаданих вище колективізму чи індивідуалізму, ані простим компромісом між ними. Думка й життя стикаються тут зі схожими проблемами. Якщо життя помилково вважатиме, що можливим є лише вибір між індивідуалізмом і колективізмом, то цієї помилки припускати-меться й думка, наполягаючи на виборі між індивідуалістичною антропологією й колективістською соціологією. Тільки пошукуваний істинний третій шлях і буде справжнім шляхом.

Ні окремішнтя особистість, ні їхня сукупність не є самі як такі фундаментальними фактами людської екзистенції. І та, й та, наполягаючи на своєму, є лишень потужними абстракціями. Окрема людина виступає фактом екзистенції тільки тоді, коли вступає в життєве відношення з іншою людиною; сукупність людей набуває такої ознаки, тільки ґрунтуючись на існуванні означених відношень. Тобто фундаментальним фактом людської екзистенції є людина, пов'язана з іншими людьми. Те, що виникає між людьми, не існує більше ніде в природі, це й є характерною ознакою людського світу. Мова слугує йому просто знаком та засобом, вона пробуджує до життя всяку духовну діяльність. Цей між-людський простір робить людину людиною, однак може на своєму шляху не лише розквітнути, але й змарніти, й загинути. Свої корені вона має у ставленні однієї сутності до іншої, як до певної, саме цієї сутності та в їхньому спілкуванні, що виходить далеко за межі кожної з них. Цю сферу, притаманну існуванню людини від початку, хоча й не висловлювану поняттєво, я називаю сферою «між» (Zwischen). Як первинна категорія людської дійсності, вона може зреалізовувати себе у різні способи. Саме звідси й має виходити шуканий нами справжній, третій шлях.

Вкорінений у понятті «між» світогляд має з'явитися там, де людські стосунки більше не перебувають (як це було колись) ані всередині окремої людини, ані у всеохоплюючому та всевизначаючому світі загального, але дійсно — між ними. «Між» — це не просто допоміжна конструкція, це

місце та носій людської події; воно не діставало окремого розгляду через те, що (на відміну від індивідуальної душі та навколишнього світу) не є простою неперервністю, а знову та знову конститується і є залежним від масштабів людської зустрічі; тому й стало цілком природним прилучення його до неперервних елементів — душі та світу.

Справжня розмова (тобто не підготована наперед у вигляді обговорених доповідей; а цілком спонтанна, де кожен безпосередньо говорить зі своїм партнером і сподівається від нього незабачуваної відповіді), справжній урок (не у вигляді простого повторення вже заданого матеріалу, а як взаємне творення чогось нового), справжні, без присмаку повсякденної звички, обійми, серйозний, а не іграшковий, двобій — в усіх цих подіях найістотніше міститься не в тому чи тому учасникові й не в тому реальному світі, де люди існують поруч із іншими людьми, а саме між ними (у власному значенні цього слова), що можна порівняти тільки з особливим, доступним лише їм обом, виміром. Щось відбувається зі мною — й цю подію не можна точно поділити на світ і на душу, на «зовнішній» перебіг події та її «внутрішнє» втілення; але коли я і хтось інший (якщо вжити досить приблизний вираз) стаємо пригодою один для одного, то хоч би як ми визначали, де саме закінчується душа, але світ ще не починається, завжди залишатиметься [не визначувана] решта; вона ж бо і є те сподіване, пошукуване найголовніше. Те ж саме стосується навіть щонайменшої, навіть до кінця не усвідомленої нами події. В дикій тісноті бомбосховища раптом зустрічаються (з виразом глибокої симпатії) погляди двох незнайомих людей. Скінчується наліт — і зустріч забуто, але вона відбулася — в тій царині, що існувала не довше, ніж погляд. Іноді ледве відчутний, елементарний діалогічний зв'язок виникає у напівсутінках оперного театру між двома чужими один одному слухачами, які однаково захоплено та зосереджено слухають музику Моцарта. Зв'язок цей зникає ще до того, як загоряється світло. Не варто тлумачити цю подію, хоч би якою короткою та емоційно насиченою вона була, лишень як гру емоцій. Її не можна зрозуміти з точки зору психології, це — щось онтичне. Все розмаїття діалогічних ситуацій — від найдрібніших, які одразу ж зникають, до трагічних, де люди з протилежними настроями потрапляють у спільну життєву ситуацію й одне для одного, мовчки й просто, відкривають усю нездоланну

трагічність буття, — все це доступне тільки онтологічним поняттям. Це тлумачення мусить виходити не з онтичної природи особистості, особистої екзистенції, чи двох таких екзистенцій, а з того, що існує (як трансцендентне для обох) між ними.

Найяскравіші вияви діалогічного безумовно засвідчують, що не індивідуальне й не соціальне, а щось третє є тим місцем, де відбувається справжня подія. По той бік суб'єктивного, по цей бік об'єктивного, на тій вузькій стежині, де зустрічаються Я і Ти, й міститься царство міжлюдського буття.

Реальність, пошук якої триває в наш час, укаже майбутнім поколінням (при виборі ними життєво-важливих рішень) той шлях, який пролягає понад індивідуалізмом і колективізмом. Йдеться про те справжнє третє, усвідомлення якого допоможе людям знову повернутися до справжньої особистості та створити справжню спільноту. Ця реальність є вихідним пунктом для руху філософського бачення людини у двох напрямках: до оновленого розуміння особистості, з одного боку, й такого ж бачення спільноти — з іншого. Її головним предметом буде не індивід і не колектив, а людина з іншими людьми. Лише в цьому життєдайному відношенні адекватно та безпосередньо пізнається сутність людини. Адже горила — це теж індивід, а термітник — це колектив, але Я і Ти ми маємо тільки в нашому людському світі, до того ж Я вперше виникає з відношення з Ти. Філософська наука про людину мусить зважати саме на цей предмет — «людину з людиною», залучаючи до цього бачення антропологію та соціологію. Бо, звертаючись до окремої людини, ми маємо про людину таке ж неповне уявлення, як, наприклад, уявлення про місяць на підставі його частини; повний образ людини дає тільки звернення до неї у товаристві іншої людини. Звертаючись до сукупності людей, ми теж не бачимо власне людини. Лише людина з людиною несе в собі необхідну динамічну подвійність, яка саме й є сутністю людини: бо людина тут дає і сприймає, наступає і захищається, виступає водночас дослідником і його опонентом — це взаємодоповнюючі складові сутності людини. Тільки зважаючи на сказане, можна звертатися до окремішньої людини — й пізнати у ній людину завдяки наявності в ній можливості відношення; звернення до сукупності людей (на цей раз уже з огляду на існуючу в ній повноту) тепер не

здатне заступити людину від нас. Ми дістаємо спроможність наблизитися до відповіді на запитання «Що є людина?», коли починаємо бачити в ній істоту, що у її діалогіці, у здатності її до буття удвох здійснюється та пізнається зустріч однієї людини з іншою.

Отто Фрідріх Больнов

ЗУСТРІЧ

Поняття зустрічі

1. ЗУСТРІЧ — СЛОВО-ВІДГАДКА НАШОГО ЧАСУ

Поняття зустрічі висувається на перший план у публічних, відкритих дискусіях останнього часу¹. Це стосується будь-якої царини людського буття, а надто — педагогічної, де це поняття промовляють майже побожним тоном. Домінує такий підхід, неначе йдеться про щось новітнє; все це аж ніяк не сприяє розкриттю сутності означеного поняття. Проте це й насправді є ключовим словом нашого часу, що найвиразнішим чином виявляє його своєрідність. Нерідко говорять навіть про «інфляцію» цього поняття, бо воно просто перетворюється на часто вживане модне слівце.

¹ Йдеться, насамперед, про праці М. Бубера, Г. Гвардіні, К. Льовіта, П. Когартена та ін.

Отто Фрідріх БОЛЬНОВ народився в 1903 році у Геттінгені. Після захисту дисертації з фізики в Геттінгенському університеті Больнов залишається тут для вивчення філософії та педагогіки. Завдяки знайомству з працями популярних тоді німецьких філософів — Г. Ноля та Г. Міша — Больнов стає прихильником «філософії життя» В. Дільтея. Після закінчення своїх філософських студій у Геттінгені з 1931 року працює в Інституті педагогіки у Фрайбурзі. З 1939 року — професор педагогіки Гессенського університету, згодом — професор філософії в університеті міста Майнца, а з 1958 — викладає філософію та педагогіку в Тюбінгенському університеті. Тут він пише свої найважливіші праці: «Новий захисток. Проблема подолання екзистенціалізму» (1959), «Людина і простір» (1963), «Мова і виховання» (1966), «Екзистенціальна філософія і педагогіка» (1969), «Філософія пізнання» (1970). В 1983 році виходить його відома двотомна праця «Студії з герменевтики». О. Ф. Больнов знаний також як член редколегії провідного німецького філософського журналу — «Zeitschrift für philosophische Forschung».

Педагогіка завжди була другою, після філософії, пристрастю Больнова. Ця обставина пояснює цільову спрямованість його творчості, де філософські міркування звичайно слугували підставою для подальших розвідок у царині проблем виховання. Не випадково філософію Больнова часто називають «педагогічною антропологією» або «герменевтичною педагогікою».

Щоб уникнути подібної небезпеки, належить якомога глибше проникнути до його таємниць, що має стати на заваді недбалого його вжитку.

Щоправда, таке дослідження [сутності поняття зустрічі] — завдання аж ніяк не просте й пов'язане з певними труднощами, адже слово «зустріч» аж ніяк не є мовним новоутворенням нашого часу, але належить до старих та усталених понять німецької мови й, отже, має загально-відоме, загальновживане значення. Одночасно в цьому втілені особливі потреби сучасності, пов'язані з її специфічними духовними зрушеннями, що надає поняттю надзвичайної вагомості. Також зауважимо, що сучасна конкретизація його значення можлива лише в загальноприйнятих межах, тобто сучасне розуміння цього слова вимагає дослідження його попереднього, традиційного вживання.

Творення сучасного змісту поняття «зустріч» здійснювалося щонайменше у два етапи, які відрізняються один від одного за відмінностями у значеннях цього слова. З огляду на цю зміну значення, відтак, не варто запитувати, що означає поняття зустріч «загалом», «у собі». Доцільно лише досліджувати, що означає воно у певного автора, у тій чи тій духовній ситуації. Саме так ми й будемо тут запитувати про попередні значення цього слова, про те, що тоді впадало у вічі при його вживанні, стаючи глибинною основою сучасного значення.

І філософське тлумачення проблем спілкування, комунікації, і наполегливі пошуки в інтерсуб'єктивних структурах буття притулку, «домівки» для сучасної людини, мали на меті не стільки подолання традиційного для екзистенціалізму дуалізму екзистенції та наявного буття, скільки побудову нової, життєздатної педагогічної теорії. Одним із результатів таких пошуків і стала знана всіма дослідниками творчості О. Ф. Больнова його праця «Екзистенціальна філософія та педагогіка. Спроба дослідження мінливих форм виховання».

«Розмова» та «зустріч» — ці поняття у концепції Больнова є ключовими в описі процесу комунікації, в них найціннішим чином пов'язані між собою моральні та педагогічні аспекти проблеми комунікації. Справжню ж комунікацію відрізняє від усіх інших її форм те, що тут обговорюються засадничі, фундаментальні проблеми буття, підкреслює Больнов. «Екзистенціальна комунікація» є неможливою без розуміння, яке, у свою чергу, є підставою зустрічі. «Зустріч» Больнов називає «словом-відгадкою» нашого часу, засадничим поняттям своєї філософії та педагогічної теорії. Це, не в останню чергу, визначило наш вибір, коли в його фундаментальній праці «Екзистенціальна філософія і педагогіка» ми зупинилися саме на фрагменті під назвою «Зустріч».

Переклад здійснено за виданням: Bollnow O. F. Existenzphilosophie und Pädagogik. (Versuch über unetstetige Formen der Erziehung). — Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1969. — S. 87 — 101.

2. ПЕРШИЙ ПІДХІД ДО НОВІТНЬОГО ОСЯГНЕННЯ ПОНЯТТЯ ЗУСТРІЧ

Перша публічна з'ява цього поняття у друкованому вигляді повертає нас років на двадцять назад; вона пов'язана, насамперед, з ім'ям М. Бубера. Це він пристрасно виступив проти суто суб'єктивістських та ідеалістичних, орієнтованих на чисте Я, спрямувань тодішньої філософії і на протигагу їм відзначив, що життя може відбуватися лише у спільноті, лише в істотному зв'язку з Ти. Адже «Ти» є для нього справжньою, самотійною реальністю, що аж ніяк не ґрунтується на Я, якраз у цьому сенсі він наголошує на «діалогічній», тобто суттєво пов'язаній з Ти, засаді життя. Саме для демонстрації особливості тієї дійсності, яка лежить за межами Я, Бубер і вводить поняття «зустріч». «Ти зустрічається з Я», — виходячи з цієї обставини, виголошує Бубер, можна зрозуміти, що таке життя: «Все справжнє життя — це зустріч»¹. Тобто справжнє життя не можна зрозуміти як ізольовано існуюче переживання у сфері уособленого Я, адже воно ґрунтується на взаємозв'язку двох принципово рівноправних і, разом з тим, сильних реальностей, а саме — Я і Ти, і це з необхідністю є взаємопов'язаним процесом; коли Ти зустрічає Я, то і Я зустрічає Ти як якесь певне Ти. Саме у цій взаємопов'язаній зустрічі й полягає, за Бубером, життя. При цьому він звертається до слова зустріч тому, що воно є більш вдалим, ніж просто «розмова між»; воно наголошує на духовному зв'язку двох істотно не пов'язаних між собою реальностей.

Бубер при цьому відрізняє світ життєздатного Ти від принципово іншого світу — світу Воно, під яким розуміється світ предметних, уречевлених зв'язків. Таким чином, він торує шлях для розширення змісту поняття зустрічі, надання останньому вирішального значення. В уречевленому світі Я перебуває у певних межах, і все, що відбувається з ним, можливе тільки в межах загального порядку. Зустріч же характеризується винятковістю: адже зустріти можна лише певне Ти, те, що зустрічає мене. Тому він наголошує: «Людина зустрічає серед того, що існує та відбувається, те, що стосується її, є істотним для неї... все інше не має сенсу». Він веде далі: «Зустріч не можна [штучно] організувати у світі, проте вона є ознакою існу-

¹ Buber M. Ich und Du. Köln, 1922.

вання порядку в ньому. Хоча вони й не пов'язані між собою, але зустріч відбувається завдяки зв'язку зі світом¹. Цей світ [зустрічі], зауважує Бубер, не має зв'язку у просторі й у часі, він не знає [фізично] організованого співіснування, але він зігрітий, осяяний зустріччю, кожна з яких є водночас і винятковою і зумовленою існуючою цілісністю світу.

Зустріч Я з Ти може бути несподіваною, але не може бути зумовленою планом чи зовнішньою потребою. Цю подію ніхто не здатен завбачити, але вона є для людини по-справжньому щасливим досвідом, тому що лише так людина може віднайти себе і здійснити своє життя. Зрештою будь-яка зустріч — це подарунок для людини; кожна з них є, — як Бубер осмислює це поняття з релігійної точки зору, — милістю. Саме в такому розумінні він стверджує, що тільки милість, а не пошук допомагає Я зустріти Ти. Це почуття щастя та вдячності за подаровану зустріч є взагалі характерним для буберівського тлумачення та відрізняє його від пізнішого «екзистенціалістського» бачення.

Після Бубера увести поняття зустріч у діалектичну теологію намагається Когартен. На його думку, це поняття уможливорює більш адекватне, ніж запропоноване ідеалізмом, розуміння бога та пов'язане з цим розуміння людини. Істотно, що воно також спрямоване проти традиційних класичних уявлень, які виходять з того, що людина здатна здійснити свою сутність за допомогою творчого розвитку власних внутрішніх можливостей. Але поняття зустрічі підкреслює ту обставину, що ніхто не може здійснити себе на самоті, а лише — в зустрічі з Ти. В цьому розумінні Когартен підкреслює: «Насправді я стаю сам собою не тому, що повертаюсь до своєї глибинної внутрішньої основи й у цій останній глибині відшукую бога — те, що має назву «бога в собі». Я стаю собою єдино завдяки зустрічі з Ти»². Таким чином, він висуває (на противагу ідеалістичним уявленням про розвиток власного я) принципово інші можливості здійснення Я в зустрічі: «Те, що дійсністю виявляється не розвиток Я, а зустріч Я і Ти, є вирішальним не лише для внутрішнього розвитку суб'єкта, але й для його зустрічі з Ти. Зустріч зумовлена передовсім не великими творчими можливостями Я, а самим Ти. Ця обставина не мала б такого вирішального значення, коли б Ти не було умовою зустрічі та її

1 Ibid. S. 43.

2 *Coharten N. Dialektische Theologie. Stuttgart, 1934. S. 13.*

вирішальним чинником»¹. Маючи саме це на увазі, Когартен весь час наполягав на тому, що «зустріч людини з людиною є ядром людської екзистенції»². При цьому зустріч — це щось зовсім інше, ніж лагідне, ніжнє «злиття» душ. Це одночасно і відчуття «раптового переляку» від того, що інша людина є чужою для тебе, і усвідомлення того, що між «Я і Ти існує неприступна межа»³ і лише там, де ця межа зберігається, можлива справжня зустріч.

Те, що обсяг поняття зустрічі швидко розширювався, пояснюється перш за все тим, що це відповідало глибокій потребі сучасності вийти за межі його звуженого суб'єктивістського тлумачення.

Термінологічно осягнути означені зміни спробував уже К. Льовіт у своїй книзі «Індивід у спільноті людей» (1928)⁴, що тісно пов'язана з хайдеггерівською аналітикою людського буття (Dasein). Льовіт звертається до поняття зустрічі, щоб показати чим відрізняються одне від одного ставлення однієї людини до іншої та її відношення до неживих речей. Адже поняття зустріч дає можливість зрозуміти цю принципову різницю. В такому розумінні він підкреслює: «Я нашттовхуюсь на предметний опір, але предмет може опиратися мені своїм протистоянням. Але Я не «зустрічаю» тут опору у власному значенні цього слова. Коли ж я зустрічаю іншу людину, то тут йдеться про одну людину з багатьох і насправді йдеться про «зустріч» в [усій] її «випадковості»⁵. «Випадковість» притаманна самій природі зустрічі, коли ми говоримо саме про зустріч між людьми, яку не можна передбачити чи просто організувати. Але одночасно необхідною характеристикою зустрічі є взаємність міжособових стосунків, в яких обидві сторони мають брати активну участь, і кожна із сторін може не лише не погоджуватися з іншою, але й стояти їй на заваді. Саме це дає змогу виразно зрозуміти, чому поняття зустрічі обмежується людською сферою; щось інше, наприклад, дерево, стверджує Льовіт, не може мене зустріти.

На відміну від Бубера, він звертається до питання (важливого з огляду на подальший розвиток цього понят-

1 Ibid. S. 38.

2 Ibid. S. 96.

3 Ibid. S. 31.

4 Löwith K. Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. München, 1930.

5 Ibid. S. 42.

тя) — чи є кожна зустріч з іншою людиною справжньою зустріччю? Бубер, який велику увагу приділяє проблемі трагізму людського буття, наполягає на тому, що одного разу відчуте, усвідомлене Ти не може постійно зберігати своє Ти-буття і з необхідністю знову перетворюється на Воно-буття. Льовіт також іноді наголошував на тому, що один із двох учасників може ставати на перешкоді зустрічі. Це підтверджує його точку зору про те, що зустріч є винятковою формою людського буття.

Вже в тому ж таки 1928 році Гвардіні у його (опублікованій уперше в 1935 р.) статті «Засадничі положення теорії виховання»¹ схаактеризував особливість теперішньої духовної ситуації, посилаючись на те, що всі її головні спрямування наштовхуються на поняття зустрічі. Поряд з тим Гвардіні висловлює сумнів щодо дієвості педагогіки, однобічно орієнтованої виключно на класичні уявлення про виховання. Він вважає, що такі уявлення втрачають, залишаючи за межами свого бачення найголовніше — той факт, що конкретна людина має справу з конкретними речами і перебуває у конкретній ситуації, яку вона мусить розуміти й долати. Тому, на думку Гвардіні, і є правомірним поняття зустрічі, яку він розуміє як зустріч людини з конкретною ситуацією. Обґрунтовуючи свою точку зору, він пише: «В зустрічі з конкретною ситуацією переді мною з'являється те, що може з'явитися лише тут. Я втілюється у своєму конкретному рішенні. Так здійснюється доля. Особа, саме особа як така, існує в конкретному, відповідальному, творчому факті зустрічі»². Педагогіка, що впливає з цього, на відміну від зорієнтованої на індивідуальну досконалість [класичної] теорії виховання, ґрунтується на «вихованні людини з урахуванням її цілковитої кінечності»³. На місце розгортання всіх людських сил у Гвардіні приходить «збереження» [людини] в конкретній ситуації.

Таким чином, зустріч тут розуміється не як зіткнення з іншими людьми, а як зустріч із ситуацією. Байдуже, чи можемо ми цілком достеменно стверджувати у деякій ситуації, що ми зустріли дещо, адже ми можемо зустріти лише те, що вже має для нас якийсь сенс. І не так вже важливо, яким буде понятійне осягнення цього факту; вирішальним

1 *Guardini R. Grundlegung der Bildungslehre. Basel, 1935.*

2 *Ibid. S. 33.*

3 *Ibid. S. 35.*

є в даному разі (саме це Гвардіні й витлумачує по-новому) екзистенційний характер зустрічі, якому дотичні поняття рішення, самоздійснення (*Selbstwerdung*) та збереження, що відповідають [характеру] кінечності людського буття. Ці засадничі поняття спричинили значні зрушення в педагогіці та набули надзвичайної вагомості у подальшому розвитку поняття зустрічі.

Поняття зустрічі вже у Гвардіні було спрямоване проти педагогічного суб'єктивізму, котрий тлумачив процес виховання як виховання окремої людини як суб'єкта переживань та вчинків; це поняття також мало на меті підкреслити значення та силу тієї реальності, яка протистоїть людині у процесі зустрічі.

Окрім наведеного, поняття зустрічі має ще й інший смисл: зустріч можлива не лише з окремою людиною чи групою людей, а також з минулим, культурою, з поетичними образами та духовною реальністю взагалі. Це є також важливою проблемою навчання. Мало назвати дидактику «вченням про духовну зустріч поколінь чи про виховну зустріч підростаючого покоління з духовно-історичним світом»¹, адже Літт говорив про це в певній духовній ситуації, а саме — коли панівні на той час політичні сили шукали в історії все тільки «схоже на себе», а стосунки з іншими народами ладні були тлумачити лише так, щоб обґрунтувати свою власну сутність у контексті «історичної зустрічі з іншими культурами»². Та вистачить і цієї короткої згадки про подібні настановлення, бо подальший розвиток поняття зустрічі пішов у цілком іншому напрямі.

3. ДРУГИЙ ПІДХІД ДО НОВІТНЬОГО ОСЯГНЕННЯ ПОНЯТТЯ ЗУСТРІЧІ

Нового, специфічного тлумачення поняття зустрічі набуло в публікаціях, що з'явилися після 1945 року, тобто після закінчення другої світової війни та знищення панування націонал-соціалізму. Означені обставини спричинили глибокі зрушення у тлумаченні цього поняття. Це рятівне слово з'являється за умов загального потрясіння, коли із зникненням старого режиму всі попередні ідеали стають проблематичними, а людина потрапляє у непевність, у

1 *Litt Th. Mensch und Welt. Bonn, 1948.*

2 *Ibid. S. 12.*

ситуацію, позбавлену ґрунту. І зустріч стає тією достотністю, що може підтримати людину за будь-яких потрясінь. Але глибока відповідність цього слова потребам часу несе в собі небезпеку того, що модний слововжиток знову загубить його чітке розуміння в царині словесної невизначеності. Якимось дивним чином співіснують поглиблене уточнення цього поняття та нерозважливе розширення його змісту.

І зовсім нелегко звести до якогось спільного знаменника все розмаїття нового вживання цього слова, тим більше, що саме в цей час ідеться не про певних окремих авторів, на яких ми могли б орієнтуватися, а здебільшого про дуже поширене анонімне і неусвідомлене його застосування. Так звані документальні його втілення — це, перш за все, духовно-історичні матеріали свого часу.

Початок нового вживання слова «зустріч» ми виявляємо саме в теологічній сфері, що зумовлено, насамперед, впливом діалектичної теології. В означеній сфері багато говорять та пишуть про «зустріч з Богом» замість (характерних для попередніх часів) розмов про «релігійне переживання». Тепер «релігійне переживання» здається чимось невизначеним, таким, що приховує в собі небезпеку [своєрідної] невизначеності фантастики. І, навпаки, «зустріч з Богом» [немовби] говорить про те, що йдеться про реальність, на яку ми нашттовхуємося. Вона аж ніяк не є чимось зручним для нас; це — дещо суворе й багатогранне, що покладає на людину свої невблаганні вимоги. Як точку зору католицизму можна навести, наприклад, лекції Штайнбюхельса про «Християнський спосіб життя»¹.

Цей суворий та вимогливий, у своєму глибинному сенсі екзистенціальний, характер релігійного поняття зустрічі набуває особливої виразності, коли ми говоримо або про зустріч з іншою людиною чи групою людей, або про зустріч з поетом чи його творами, або ж про зустріч з історичною епохою, наприклад, класичною античністю; це також підтверджується і щодо зустрічі з пейзажами або сферами дійсності взагалі, такими, наприклад, як техніка чи математика. Можна також, у дусі Х. Куна, говорити про «зустріч з Ніщо» і «зустріч з буттям». У такий спосіб розширюється горизонт розуміння, в межах якого вживається це слово. Йдеться, зазвичай, про екзистенціальний його вимір, який

1 *Steinbüchels P. Die christliche Lebensweise. Heidelberg, 1946.*

виступає [тут] на передній план. Хоча й виникає запитання: наскільки справедливо і взагалі припустимо так говорити? Екзистенційні виміри буття не випадково найбільш повно втілюються в екзистенціалізмі — вони мусили вирости і виросли з особливостей нашого часу.

Цьому передувало також старе вживання поняття зустрічі, де вона тлумачилася в широкому значенні — як людське існування взагалі, що й стало підґрунтям нових тлумачень цього поняття. Однак вживання цього слова настільки широке, з його приводу написано стільки праць, що відтворити його розвиток майже неможливо. Тому я обмежуся лише парою найбільш істотних посилань. До них належить відома праця Гвардіні «Зустріч. Передумови структури буття»¹ та чудова праця Бутендіккіса «До феноменології зустрічі»², в якій дано опис самої події зустрічі, починаючи з міміки та жестів.

К. Барт також влучно описує поняття зустрічі (всупереч його розширеному тлумаченню в Когартена): «Я існую — це дійсно так, але коли я мушу описувати цей факт, то виявляється, що я існую в зустрічі, вона є моїм першоджерелом, моєю домівкою, без неї унеможливився б увесь мій внутрішній світ. З самого початку моє власне буття істотно пов'язане з буттям Ти»³. Таким чином, коли він узагалі порівнює «спільне буття» із «зустріччю», а також говорить про чотири можливості «спільної мови» та бачення себе в очах іншого, коли він описує істотні складові зустрічі, то, зрештою, зустріч розуміється як утілення загального та істотного спів-буття людини з іншими людьми, суспільної (в значенні спільноти. — Л. С.) природи людини, а не як особлива, виняткова (в екзистенційному розумінні) форма цього спів-буття. Відповідно, й Услер, котрий намагався спрямувати вказане поняття в річище фундаментальної онтології Хайдеггера, звертаючи увагу на конечність людського буття, зазначає, що в ситуації зустрічі [людське] буття (за допомоги слів чи поза ними) відчуває поклик Ти. Буття, яке чує цей поклик, втрачає орієнтири, не відає, що вчиняє. Адже цей поклик наводить його назад до свого власного буття, а зустріч знову розуміється у власне строгому сенсі.

1 *Guardini R. Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins // Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins. Tübingen, 1948. S. 40 — 60.*

2 *Buytendijks N. Zur Phenomenologie der Begegnung. München, 1960.*

3 *Barth K. Der Römerbrief. München, 1922. S. 120.*

Багато загальних — тобто таких, що відрізняються від суто психотерапевтичного погляду на зустріч — положень можна знайти у книзі Ф. Шульца «Людина в зустрічі»¹. Поряд із наповненими змістом головними формами людського буття та зустріччю у специфічно медичному [терапевтичному] значенні цього слова, він звертає увагу на зустріч як «психо-реактивний фактор розладу, якими можуть стати у житті людини доленосні нещасливі зустрічі». Важливим у нього є також положення про те, що зустріч відбувається не лише при перших взаємних контактах людей, але й на підставі попередніх, ще не змістовних, пустих стосунків, коли вони перетворюються на такі, що поступово набувають нового смислу. Е. Роттен узагалі розуміє «виховання як зустріч», при цьому він розрізняє сім різновидів зустрічі: зустріч духовних поривань дитини з живими елементами навколишнього світу, зустріч керівника з підлеглими, сильного зі слабким, зустріч між батьками, вчителями та дітьми за межами школи, зустріч людських внутрішніх сил із самою людиною, зустріч з поганим, зустріч з новим, зустріч зі створеним світом. При цьому він дивиться на проблему досить широко, і практично всі стосунки людини з навколишнім світом називає зустріччю.

4. РІЗНИЦЯ МІЖ ДВОМА ТЛУМАЧЕННЯМИ ПОНЯТТЯ ЗУСТРІЧ

Детальний розгляд змісту слова зустріч робить ще більш вражаючою ту обставину, що ми й подосі не знаємо, що ж, власне, стоїть за цим словом. Адже, незважаючи на всі розмови про зустріч, яких тепер чимало, на ретельне розрізнення форм зустрічі, звичайно не запитуються, що ж має означати це поняття взагалі. Це відбувається без огляду на те, що насправді ми маємо два різних поняття зустрічі — вузьке та широке, котрі іноді дублюються у сучасній мові нашого часу. Одне з них розуміє зустріч як душевний контакт між людьми, тобто [розуміє її] в широкому розумінні цього слова. У вузькому ж його розумінні слово «зустріч» означає особливі, передовсім екзистенціальні стосунки людей між собою, поряд з якими існують також інші, але вони не мають екзистенційного смислу. Неясність тут

¹ Schulz F. Der Mensch in der Begegnung. Stuttgart, 1959.

впливає з відсутності принципового розрізнення обох значень даного слова; більше того — дуже часто їхні значення поплутуються. Іншими словами, важко вирізнити екзистенціальний момент зустрічі, якщо це слово вживається в його широкому розумінні, бо тоді вказаний відтінок з необхідністю зникає, і на роль зустрічі претендують (не завжди доречно) звичайні людські стосунки.

Цю двозначність можна зменшити лише шляхом чіткого розмежування змісту поняття, задля чого потрібно чітко визначити, що, власне, ми розуміємо під поняттям зустріч у тому чи тому випадку і твердо та свідомо дотримуватися зробленої дефініції. Якщо обидві можливості будуть виважені, то стане можливим з усією певністю показати, що означає поняття зустрічі у його звуженому екзистенційному смислі¹, і коли належить розуміти його більш широко: як контакт, знайомство, спільну дію та буття, стосунки та спільноту. Зустріч як така в точному значенні цього слова і є завжди й у чистому вигляді екзистенціальною зустріччю. Звернімося для підтвердження нашої думки до дефініції поняття зустрічі, яку дав Метцке ще в 1948 році в його «Головних поняттях філософії». Він визначає зустріч як те особливе поняття, «яке з давніх часів вживалося філософською та теологічною думкою для означення зустрічі людини з дійсністю, з ядром її власного існування; воно робить людину свідомою того, що вона не може жити окремо від інших людей». Саме «зустріч» належить «у цьому розумінні до необхідних умов людського буття та становлення»².

5. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНЕ ПОНЯТТЯ ЗУСТРІЧІ

Будемо виходити з того, що спочатку потрібно мати строге визначення розглядуваного поняття, щоб потім запитувати про можливості його застосування в духовній і, особливо, в педагогічній сферах. При цьому спробуємо, наскільки це можливо, спертися на повсякденне вживання цього слова. Коли ми говоримо про зустріч з іншими людьми, то часто-густо вживаємо це слово як своєрідний образ: розуміємо душевний контакт як певну подію у просторі. Такий підхід є досить виправданим, бо звичайне

1 *Metzke Th.* Handlexikon der Philosophie. Bonn, 1948. S. 15.

2 *Ibid.* S. 21.

вживання слова «зустріч» здатне охоплювати й усі незвичайні ситуації. Ми говоримо, що два кораблі зустрічаються на своєму шляху, навіть тоді, коли вони рухаються у протилежному напрямі. Але наразі важливим є те, що вони рухаються. Коли ж ідеться про якусь нерухому річ, наприклад, маяк, то ми не говоримо про те, що корабель зустрічає його, а лише про те, що він пропливає повз нього.

На підставі цих двох прикладів можна зробити подвійний висновок. По-перше, поняття «зустріч» (і це найяскравіше демонструє випадок з кораблем) завжди включає в себе «рух назустріч»: я наштовхуюсь на щось, що рухається проти мене. Інше найкращим чином демонструє зустріч двох людей на вулиці. Коли я з кимось домовляюсь, або шукаю когось, а потім знаходжу його, то в цьому випадку не можна говорити власне про зустріч. Я радше приходжу до когось, а не зустрічаю його. Адже зустріч — це те, що не залежить від моїх планів, а несподівано виникає переді мною, тобто є чимось несподіваним і непередбачуваним. У такий спосіб проявляється особливий характер дійсності.

Надзвичайно показово, коли ми говоримо про зустріч у її власному, не банальному сенсі: про зустріч з іншою людиною, з Богом, з поезією і т. п. Зустріч є свідченням наштовхування людини на непередбачувану в ній самій реальність, яка є для неї доленосною та засадничо відрізняється від того, на що людина очікувала, змушує її по-новому орієнтуватися у світі. Таким чином, зустріч є насправді (в означеному розумінні непересічною подією, а з огляду на попередні визначення, досить тривожною подією, що виштовхує людину з її життєвої колії і спонукає до чогось нового.

Так дається взнаки антиідеалістичний та антисуб'єктивістський характер поняття «зустріч», адже вона не може відбуватися лише за внутрішніми законами людської особистості. Бо йдеться головним чином про деяку чужу реальність, на яку людина наштовхується та стійко витримує її натиск. Завжди маються на увазі дві реальності, що з усією силою зіштовхуються одна з одною. В такий спосіб зустріч виказує свою власну силу та невблаганність. Зустріч із дійсністю буквально «приголомшує» людину, бо уникнути, обминати її вже не можна. Колись, маючи на увазі давньогрецьку скульптуру Аполона, про таку [доленосну] зустріч найвлучнішим чином висловився Рільке: «Вона

мусить змінити життя кожного, хто її побачить». Людина мусить «змінити своє життя». Наразі надзвичайно важливим є те, що ніхто не говорить людині, щоб вона мусить робити і в якому саме напрямі змінювати своє життя. Хоча зустріч свідчить про достотність людини, адже зумовлює її нові задуми та кроки. Все це дає можливість досягнути екзистенціальний характер зустрічі.

Зустріч є випробуванням для людини. Її натиск проявляє, ким є людина насправді. І в цьому потрясінні людина мусить зберегти саму себе. Іншими словами, в зустрічі не просто дістає підтвердження деяка вже наявна в людині субстанція, а проявляється людина як така, сама по собі. Це внутрішнє осердя людини, яке ми назвемо *самістю* (Selbst) або екзистенцією, здійснюється не в самотині Я, а лише в зустрічі. Тільки в зустрічі з іншою людиною, з Ти, людина приходить до самої себе. Але, з іншого боку, зустріч — це надзвичайна, чужа та незнана сила, що оволодіває людиною; особливо це усвідомлюється тоді, коли людина намагається позбутися її й повернутися до свого узвичаєного життя. У зустрічі ми мусимо орієнтуватися лише на тих людей, хто дружньо ставиться до нас, адже джерело її можливості криється саме серед них.

Риси зустрічі, які Гвардіні свого часу вважав надзвичайними, особливими, належать до її сутності. Тому можна говорити, що зустріч у точному значенні слова є екзистенційною категорією. Лише там, де людина доторкується останнього осердя своєї особистості, відбувається подія, яку ми називаємо зустріччю. Цим вона відрізняється від інших подій людського життя, виступаючи вирішальною передумовою визначення внутрішнього становлення людини, а звідси — визначення поняття зустрічі як такої.

Щоправда, сказане вище стосується, зазвичай, найбільш рафінованого випадку зустрічі — зустрічі з іншою людиною. Адже не кожен контакт, зіткнення людей між собою вже є зустріччю. Говорити про зустріч у власному розумінні можливо лише тоді, коли хтось або щось торкається глибинної суті людини, коли це порушує все її попереднє життя з його планами і сподіваннями, коли для людини починається щось нове. Ця доленосна подія і є власне зустріччю.

Непорозуміння іноді виникають тому, що в житті збігаються насправді суттєво різні речі: зустріч як така і пов'язаний з нею подальший план життя. Зустріч — це

несподівана подія (хоча іноді до неї й можна підготуватися), що вражає людину як блискавка і, як ми вже зауважували, порушує самі підвалини її життя. Зустріч — це подія, яка сама по собі не має чіткого часового виміру. Однак вона може бути плідною досить тривалий час, як, наприклад, любов та дружба, чи як стосунки вчителя та учня і т. ін. Підставою для глибоких стосунків може бути й ненависть. Зустріч може спочатку пригноблювати людину, перехоплювати її дух. На ґрунті [життя після] зустрічі (що також відрізняється від зустрічі у власному розумінні) може вирости те щасливе ставлення до інших, яке Бубер, з глибокою вдячністю [до його наявності в житті], назвав ласкою.

ЛІТЕРАТУРА

- Левинцев С.* Ясперс // Филос. энцикл. — М., 1970. Т. 5. — С. 620—622.
- Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. — М., 1979. — 424 с.
- Быстрицкий Е. К.* Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. — Киев, 1991. — 197 с.
- Бубер М.* Два образа веры. — М., 1995. — 427 с.
- Вебер М.* Избранные произведения. — М., 1990. — 805 с.
- Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка. — Л., 1930. — 157 с.
- Гадмер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М., 1988. — 700 с.
- Ермоленко А. Н.* Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия). — Киев, 1994. — 200 с.
- Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире: Философия и наука. — М., 1972. — С. 28 — 94.
- Соловьев Э. Ю.* Прошлое толкует нас : Очерки по истории философии и культуры. — М., 1991. — 432 с.
- Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность : Лекции и интервью. Москва, апрель 1989. — М., 1992. — 176 с.
- Хёффе О.* Политика, право, справедливость. Основоположения критической теории права и государства. — М., 1994. — 319 с.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. — М., 1991. — 528 с.
- Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. 2 Bde. — Frankfurt a. M., 1971. — 870 S.
- Apel K.-O.* Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. — Frankfurt a. M., 1988. — 522 S.
- Bolnow O. F.* Rilke. — Stuttgart, 1956. — 252 S.
- Bolnow O. F.* Existenzphilosophie und Pädagogik. Versuch über unstetige Formen der Erziehung. — Stuttgart, 1962. — 160 S.
- Bolnow O. F.* Sprache und Erziehung. — Stuttgart, 1969. — 209 S.
- Buber M.* Ich und Du // Schriften für Philosophie. — München, 1962. — S. 77 — 171.
- Buber M.* Zwiesprache // Ibidem. — S. 171 — 215.
- Buber M.* Elemente des Zwischenmenschlichen // Ibidem. — S. 267 — 269.
- Buber M.* Das Problem des Menschen. — Heidelberg, 1988. — 186 S.
- Gadamer H.-G.* Lob der Theorie. Reden und Aufsätze. — Frankfurt a. M., 1983. — 176 S.

- Habermas J., Luhmann N.* Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung? — Frankfurt a. M., 1971. — 405 S.
- Habermas J.* Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. — Frankfurt a. M., 1973. — 195 S.
- Habermas J.* Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. — Frankfurt a. M., 1976. — 206 S.
- Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. — Frankfurt a. M., 1981. — 1067 S.
- Habermas J.* Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. — Frankfurt a. M., 1983. — 208 S.
- Habermas J.* Moderne — ein unvollendetes Projekt // Kleine politische Schriften, IV. — Frankfurt a. M., 1981. — S. 444 — 467.
- Höle W.* Die Kriese der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. — München, 1990. — 273 S.
- Jaspers K.* Die Geistige Situation der Zeit. — Berlin, 1919. — 191 S.
- Jaspers K.* Idee der Universität. — Berlin, 1946. — 140 S.
- Jaspers K.* Die philosophische Glaube. — München, 1948. — 136 S.
- Jaspers K.* Philosophie. 3 Bde. — Berlin; Göttingen; Heidelberg, 1956. — 1502 S.
- Jaspers K.* Vernunft und Existenz. — München, 1960. — 155 S.
- Kommunikation und Reflexion: zur Diskussion der Transzendentalpragmatik.* — Frankfurt a. M., 1982. — 542 S.
- Kuhlmann W.* Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. — Freiburg, München, 1985. — 278 S.
- Moltmann J.* Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart. — Stuttgart, 1979. — 175 S.

ЗМІСТ

Вступ	КОМУНІКАТИВНИЙ ПОВОРОТ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ	5
Розділ I	ЗАСАДНИЧІ ПОНЯТТЯ КОМУНІКАТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ	11
	1. КОМУНІКАТИВНА ФІЛОСОФІЯ ЗА УМОВ «КРИЗИ РОЗУМУ»	12
	2. «КОМУНІКАТИВНА ДІЯ» І «ЖИТТЄВИЙ СВІТ»: ПОШУКИ СИНТЕЗУ	29
	<i>Карл-Отто Апель</i> . ОБГРУНТУВАННЯ ЕТИКИ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ	46
	<i>Карл-Отто Апель</i> . ПРОБЛЕМА ЕТИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ	60
	<i>Манфред Рідель</i> . СВОБОДА І ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ	68
	<i>Юрген Хабермас</i> . КОМУНІКАТИВНА ДІЯ І ДИСКУРС	84
Розділ II	ПОНЯТТЄВИЙ ОБРІЙ «КЛАСИЧНОЇ» ФІЛОСОФІЇ КОМУНІКАЦІЇ	91
	1. ДО ПРОБЛЕМИ «ВИСВІТЛЕННЯ» ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ	92
	2. ФЕНОМЕН СПІЛКУВАННЯ В ДІАЛОГІЧНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ	107
	3. СПРОБА «ПОДОЛАННЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ» ЧЕРЕЗ ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНИЙ ВИМІР БУТТЯ	122
	<i>Карл Ясперс</i> . КОМУНІКАЦІЯ	132
	<i>Мартін Бубер</i> . ПЕРСПЕКТИВА	149
	<i>Отто Фрідріх Бальнов</i> . ЗУСТРІЧ	157
Література		171

Навчальне видання

Ситниченко Людмила Анатоліївна

**ПЕРШОДЖЕРЕЛА
КОМУНІКАТИВНОЇ
ФІЛОСОФІЇ**

**Художнє оформлення *Сергія Чуєва*
Художній редактор *Олексій Григій*
Технічний редактор *Ірина Лукашенко*
Коректор *Павлина Пироженко***

Здано на складання 19.02.96. Підп. до друку 16.07.96. Формат 84х108/32.
Папір офсет. №1. Гарн. Таймс. Друк офсет. Ум. друк. арк. 10,38.
Ум. фарбовідб. 9,66. Обл.-вид. арк. 9,24. Вид. № 3743. Зам. № 1111.

Оригінал-макет виготовлено у видавництві «Либідь»
на ПЕОМ типу IBM PC інженером-програмістом *Олександром Кузьменком*.

Видавництво «Либідь» при Київському університеті,
252001 Київ, Хрещатик, 10.

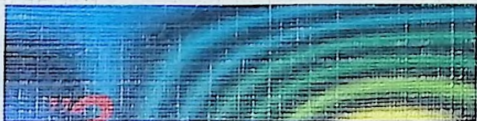
Свідчення про державну реєстрацію № 05591690 від 23.04.94.
Акціонерне товариство «ВІПОЛ», 252151 Київ, вул. Волинська, 60.

- С41 Ситниченко Л. А.
Першоджерела комунікативної філософії. К.: Либідь,
1996. 176 с.
ISBN 5-325-00125-6.

Ця книга — одна з перших в українській філософській літературі спроб осмислення засадничих понять та принципів сучасної (переважно німецькомовної) філософії комунікації. Досліджуються як новітні, так і «класичні» варіанти розв'язання в межах комунікативного повороту актуальних проблем соціального та особистісного вимірів людського буття.

Органічним доповненням цих досліджень є переклади власне першоджерел філософії комунікації — окремих творів та показових фрагментів з праць К.-О. Апеля, М. Ріделя, Ю. Хабермаса, К. Ясперса, М. Бубера, О. Ф. Больнова.

Для викладачів та студентів гуманітарних спеціальностей вищих навчальних закладів.



Замість того, щоб покладатися на раціональність продуктивних сил, тобто врешті-решт на силу наукового розуму та техніки, я вірю у продуктивну силу комунікації, котра найбільше реалізується у боротьбі за соціальне визволення. Саме цей комунікативний розум втілюється у суспільних інститутах демократичної правової держави".

Ю.Хабермас