

---

<https://doi.org/10.15407/fd2021.03.166>  
УДК: 165.62

**Олександр КОМАРОВ**, аспірант філософського факультету,  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,  
02000, Київ, вул. Володимирська, 60  
ak3030444@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-8480-5540>

## УНІФОРМІЗМ VS ПЛЮРАЛІЗМ: ОНТОЛОГІЧНА ЗАСАДА КОНФЛІКТУ

---

*У статті розглядаються феномени уніфікованої і плюральної раціональності, а відтак можливості чи неможливості уніфікації досвіду, культури, політики, економіки тощо. Задля унаочнення проблеми пропонується розглянути розбіжності епохи модерну і постмодерну. Робиться спроба вивести онтологічний ґрунт культурних розбіжностей і динаміки розвитку знання загалом. Осмислюються сучасні виклики, пов'язані з неусталеністю стану знання, і пропонуються проекти розв'язання сучасних суспільних і філософських проблем на засадах феноменології.*

**Ключові слова:** уніформізм, плюралізм, свобода, модерн, постмодерн, політика, теорія пізнання, онтологія, логіка, проблема істини, онтологічна диференція, феноменологія, свідомість, досвід, метафізика, мистецтво, філософська антропологія, екзистенція.

### Експлікація суперечки

Термін «уніформізм» використовує Вольфганг Велш у праці «Наш постмодерний модерн». Цей термін вжитий у назві не випадково, адже певною мірою ця праця спирається на позиції теоретиків постмодерну, аби опосередковано вийти на осмислення проблем сучасності в різних царинах: політичній, науковій, економічній, етичній, культурній тощо. Звісно, йдеться лише про ті проблеми, які можна розглядати в контексті конфлікту уніформізму і плюралізму. Що означає цей конфлікт? Велш зазначає щодо цього: «Постмодерн з самого початку був спрямований на те, щоб різні суспільства та люди знайшли своє щастя не завдяки одному уніфікованому генеральному планові (уніформізм модерну), а розвивали свої власні шляхи (плюралізм постмодерну). ... Це був ідеал ще просвітницького модерну — з самого

---

Цитування: Комаров, О. (2021). Уніформізм vs плюралізм: онтологічна засада конфлікту. *Філософська думка*, 3, 166—179. <https://doi.org/10.15407/fd2021.03.166>

початку права людини означали права свободи індивідуумів відносно держави, — однак у реальній формі модерних суспільств зріс тиск уніфікації» [Велш, 2004: с. 7]. Можна коротко сформулювати, що йдеться про емансипацію свободи через плюралізм. Ідеал просвітницького модерну обстоював права окремої (кожної) людини відносно держави, маючи намір забезпечити право індивіда на власний життєвий проєкт. Просвітники вбачали в такому новому проєкті гуманізму вимогу часу. Надалі констатується зростання тиску уніфікації, та ідеали модерну щодо людської свободи обстоює вже пост-модерн, вступаючи в конфлікт з уніформізмом модерну.

Водночас в античному світі людина визначалася «вихованням» (*παιδεία*), чи, вживаючи це в німецькомовному контексті, «формуванням» (*Bildung*). Римський світ відрізняв *homo humanus* від *homo barbarus*, тобто на зародках цивілізації йшлося радше про уніфікований проєкт, який робить людину людиною, а тих, хто до нього не причетний, називали варварами у всій множинності їхніх різновидів. Водночас саме «сформована» людина, людина культурна визнавалася свobodною. Адже чи може варвар бути свobodним, якщо він не володіє навіть самим собою? Тут ми вже стикаємося із суперечкою, адже проєкти гуманізму за різних часів висувують до людини принципово протилежні вимоги, переслідуючи ту саму мету — емансипацію свободи. Мартин Гайдегер простежує цю трансформацію проєкту гуманізму у своєму «Листі про гуманізм» і загалом не вбачає в цій суперечці нічого незрозумілого — адже буття скандальне / спірне (*Sein ist das Strittige*).

Так само в цитаті вище Велш зазначає, що проєкт модерну вже передбачав плюралізм, який згодом перетворився на уніформізм, а отже, постав як уніфікований генеральний план. Грубо кажучи, плюралізм відмежовується від уніформізму заради реалізації свободи, а згодом уніформізм береться реалізувати наміри плюралізму в найоптимальніший спосіб. Проте слушне й інше: уніформізм скасовує («варварський») плюралізм заради реалізації свободи, а згодом плюралізм береться реалізувати намір уніформізму, оскільки сумнівним є набуття свободи у безальтернативний спосіб. Адже безальтернативна свобода є необхідністю, а не свobodою. Протилежні моменти суперечки переходять один в інший та начебто є взаємозалежними.

У цій статті ми виходимо з того, що описаний конфлікт можна простежити не лише в політиці, а й у кожній царині практичних і теоретичних досягнень людини. Аналізувати такі досягнення докладно тут немає можливості, адже намір цього дослідження — заглибитися в царину онтології, однак побіжно згадаємо декілька прикладів для унаочнення проблеми. Лінгвістика постійно й у різний спосіб стикається з конфліктом плюралізму та уніформізму; бажання створити універсальну мову задля досягнення беззаперечного порозуміння коштувало неабияких потуг великим філософам від Ляйбніца до Вітгенштайна. Проте останній приходиться до теорії мовних ігор лише у пізній період своєї творчості, фактично визнаючи фіаско проєкту уніформізму в своїй філософії мови.

Також репрезентативним є конфлікт формальної і неформальної логіки у ХХ столітті: довершеність у розробленні формально-логічної методики на засадах математики призводить до вихолощення буденного смислу, і мова втрачає, ймовірно, найголовніше для людського вжитку — риторичну переконливість. Логіки (Джон Ленгшоу Остин та інші) повертаються до дослідження «Риторики» та інших трактатів Аристотеля. Аристотель, нагадаємо, наполягав на методичному розмаїтті, наголошуючи, що вимоги строгості можуть пред'являтися лише відповідно до специфіки предмету дослідження «...адже людині освіченій властиво домагатися точності для кожного роду предметів тією мірою, яку допускає природа предмета. Однаково безглуздим здається як задовольнятися правдоподібними розмірковуваннями математика, так і вимагати від риторика чітких доводів» [Аристотель, 1997: кн. 1. III]. Однак у той самий момент у нас постає питання про актора теоретичного споглядання, а отже, про «відповідального» за методичне розмаїття, і конфлікт уніформізму та плюралізму виходить на новий раунд. Список можна і далі доповнювати прикладами: сучасна економіка тяжіє до вивільнення від централізованої регуляції за допомоги децентралізованих систем<sup>1</sup>, праві політичні рухи обґрунтовують свою легітимність на засадах лібералізму, захищаючи на його засадничий принцип<sup>2</sup>, релігія шукає для себе нових (індивідуалізованих) підходів у світі, що секуляризується<sup>3</sup>... Звісно, якщо претензія таких окремих прикладів на репрезентацію описаного конфлікту не видається читачеві обґрунтованою без їхнього деталізованого розгляду, такий розгляд має стати предметом подальшої дискусії; наразі ми не можемо приділити цьому більше уваги.

Водночас фахівці з онтології справедливо зауважать, що загалом йдеться про добре відому їм проблему, викладену ще у Платоновому «Парменіді», а саме про конфлікт *єдиного і множинного*, або *цілого і частин*, і за осмисленням цієї проблеми можна було б вдатися до діалектики Платона або спекулятивної метафізики Гегеля, адже фундаментальна філософська думка не так часто зазнає методичних змін, а її засоби залишаються непідвладними часу. Проте, як зазначено на початку, у цій статті ми маємо намір врахувати сучасний контекст, а отже, мусимо зважати на досягнення філософії постмодерну, структуралізму, проєктів феноменології, тобто філософії ХХ — ХХІ століть. Спробуємо підібратися до проблеми словами «батька» постмодерну Жана-Франсуа Ліотара, на авторитет якого часто покликається Велш у «Нашому постмодерному модерні». «Ми дорого заплатили за ностальгію по цілому і єдиному, по примиренню понятійного й чуттєвого, по прозорому й комунікабельному досвіду. ... Відповідь на це така: війна цілому, будемо свідчити про непередставлюване, активізувати суперечки, рятувати честь імені» [Ліотар, 1994: с. 8].

<sup>1</sup> Блокчейн и децентрализованные системы. Х. 2019 (П. Кравченко, Б. Скрыбин, О. Дубина).

<sup>2</sup> Культура і комунікація в глобальному світі. К. 2020 (Є. Бистрицький, Р. Зимовець, С. Пролєєв).

<sup>3</sup> Секулярна доба. К. 2013 (Ч. Тейлор).

Ключовою позицією для постмодерністів є «війна цілому»! А отже, якщо йдеться про війну цілому, то метафізика, яка працює з його (цілого) обґрунтуванням, навряд чи стане нам у пригоді. Тоді, ймовірно, ми маємо поставити й супутнє питання більш радикально: чи залишається в сучасній філософії місце для онтології? А з урахуванням такого питання під підозру потрапляє й тема цієї статті: «Уніформізм vs. плюралізм: онтологічна засада конфлікту».

Одразу треба зауважити, що Ліотар проголошує війну цілому не для того, аби знищити розумність: йому йдеться про запобігання терору і примусу, які щоразу виникають, коли намагаються встановити домінацію єдиного. Отже, в будь-якому уніформізмі він вбачає джерело насильства з епіцентром трагічності у ХХ столітті. Тобто якщо ми вилучаємо з філософії чинник уніформізму, нам залишається принципова плюральність розумів, і онтологія стає непотрібною, або, радше, чинним стає правило: кожному розуму своя онтологія.

(1) Що це означає для мислення? (2) Чи можна взагалі вести мову про якусь розуміння істини? (3) Чи означає це все, що світ стає множинністю світів, які можуть бути чи не бути узгоджені між собою лише через домовленості, але не можуть бути об'єднані бодай в якусь остаточну єдність? Почнімо з останнього питання.

Так, саме про множинний розум і йдеться, тобто можна вести мову про множинні розуми із власними засадами розумності. Послідовник Ліотара Велш говорить про «перехідний розум» (*die transversale Vernunft*). Проте «розум» тут вживається лише для того, аби зберегти вже усталений термін, однак у жодному з його класичних розумінь. Йдеться не про розум, який через процес зняття множинності в діалектичний спосіб може бути зведений до вищого поняття (Гегель), або про розум як про ціле комунікативних можливостей (Габермас). Перехідний розум — взагалі не цілість, *він — сполучувальна функція*. «Огляд прикладів аналізу плюральності у справі розуму привів до висновку, що внаслідок множинності своїх форм розум, напевне, зберігає свою єдність через можливість переходів між цими формами. ... Розумом ми сьогодні вважаємо — з позицій плюральності — саме здатність поєднувати форми раціональності й уможливлувати переходи між ними. Його образ визначають уже не космічні чи глобальні, а земні та сполучувальні функції» [Велш, 2004: с. 272]. «...Розум ... має не виходити з панування над цілим і чинити директивно, а починати із самих форм раціональності, сприймаючи старе завдання трансцендування в новому модусі переходів. ... Він не «долає» плюральність, а лише усуває її апорії. Він показує значущість плюральності як форми розуму» [Велш, 2004: с. 273]. Якщо висловитися просто, Велшу йдеться про легітимність різних проектів раціональності, тобто про те, що сучасна людина має право на власний проект розумності. Чи можуть такі проекти вступати в комунікацію й досягати порозуміння? Так, вони можуть сполучатися. Чи об'єднує щось єдине такі проекти? Ні, *нічого* не об'єднує.

Питання: як можуть досягати порозуміння різні форми раціональності, які нічим не об'єднані? Ми спробуємо розв'язати це в подальшому викладі. Проте, формулюючи питання саме так, ми будемо вимушені дещо відійти від позиції Велша, але наприкінці спробуємо погодити наш виклад із позицією Ліотара (а отже, і Велша опосередковано). Дещо відійти від позиції Велша ми вимушені, адже вже заявили про те, що різні проекти раціональності нічим не об'єднані, тож ми не будемо послуговуватися доволі зручним концептом Велша «перехідний розум». Наш намір — прояснити проблему плюралізму і множинності розуму(ів) на засадах феноменології, а отже, ми стверджуємо, що у своїй праці «Наш постмодерний модерн», де розглянуто феноменологічні підходи, Велш потенціал феноменології недооцінив. *Ми спробуємо обґрунтувати комунікативну спроможність різних проектів множинної розумності на засадах феноменології без їхнього об'єднання будь-чим.*

А задля розминки наведемо два приклади із логіки та феноменології і вже дещо проллємо світло на поставлене вище питання про значення описаної ситуації множинного розуму для мислення загалом. Дуже грубе розуміння постмодерну може створити враження, що він пропагує свавілля всяких норм та принципів і проголошує занурення в нічим не зв'язаний світ окремих предметів. Скасовує будь-яке безумовне. Проте уже формальна логіка говорить нам: якщо дещо стає нам зрозумілим, то це через нашу здатність підводити зумовлені знання під безумовні. Безумовними є, наприклад, положення загальної логіки — закон тотожності ( $A=A$ ). Однак цей закон задає лише форму, тобто є пустим, є аналітичним судженням. Зумовлені знання про емпірично даний світ мають зміст, проте без форми вони не можуть стати як синтетичні, без формальних суджень їм нема де взяти для себе правила. Це ж стосується й математики: аби стверджувати, що є зовнішній предмет споглядання, я маю відділити його від іншого предмета, виокремити з довколишнього і звісно ж, відділити від себе. Отже, наразі не занурюючись у проблематику самосвідомості, я мушу, принаймні, мати концепт одиниці (ідею числа), тобто дечого безумовного. Безумовного, адже одиниці самої по собі ніде у світі я не знаходжу (і тут, якби ми були піфагорійцями, ми би вирішили, що число править у всесвіті, і так створили би модель єдиного в його зв'язку з множинним на підставі чисел як умоглядних предметів. Однак ми домовилися не створювати нових концептів єдності, а розв'язати проблему без будь-чого). Отже, аналіз будь-якого нашого судження демонструє нам його логічне впорядкування. Чи скасовує плюралізм логіку й математику? Плюралізм нічого не скасовує, він усе допускає, тим паче він не скасовує логіку й математику. Та чи є логіко-математична картина світу єдиним можливим проектом розумності? Феноменологія зі свого боку ставить питання і щодо можливості логіки й математики. А отже, якщо логіка й математика є безумовним, то феноменологія радикалізує питання про безумовне. І тут, як здається, ми потрапляємо на тонкий лід, адже може скластися враження, що ми за крок до концептуалізації якогось «першого безумовного», котрого

прагне феноменологія та яке уможливило логіку й математику, а отже, й інші проекти розумності; тобто може здатися, що ми за крок до створення нового єдиного, а з ним насильства і терору.

### **Онтологічна диференція**

Обіцяний другий приклад буде присвячений самосвідомості / екзистенції. Його відтворює Карл Ясперс у «Психології світоглядів», а зокрема у супутній до цієї праці статті «Вчення Канта про ідеї» (Kants Ideenlehre). Йдеться про спробу конкретного самовизначення окремої самосвідомості. Кожне наше самовизначення демонструє обмежене значення можливості нашого буття (я — громадянин, науковець, людина...). Чи може бути остаточне і універсальне визначення, яке вичерпуватиме мою можливість як таку? Кожна предикація мого буття неминуче буде обмеженням останнього. Завжди можна щось змістовно додати чи оскаржити (включно і сам концепт «буття» не є таким, що вичерпує все інше, принаймні можливість не-буття не дозволяє «зацементувати» його). Якщо кожне моє самовизначення є виокремленням і обмеженням (а змістове визначення неминуче є обмеженням «determinatio est negatio»), то «звідки» робиться таке обмеження? Чи можемо ми допустити, що те, «звідки» робиться виокремлення, є цілим всіх можливих визначень? Тоді якщо перерахувати всі визначення, ми досягнемо цілості. Проте перерахувати всі визначення неможливо, ми неминуче втрапимо в дурну безкінечність, вираховуючи, «скільки чортів поміститься на кінчику мізинця», адже і це надасть певні змістовні дані в межах поставленого завдання. Отже, те, «звідки» обмеження, не є сумою змістовних визначень. А якщо ані жоден конкретний зміст, ані сума всіх можливих змістів не вичерпують того, «звідки» робиться конкретне визначення, то воно робиться «нізвідки». Будь-яка концептуалізація «нізвідки» буде «його» викривленням, адже не буде здатна вичерпати його тотальність. А те, що не може бути вичерпаним змістовно, змістовним не є (це легко уявити, спираючись, приміром, на ту саму трансцендентальну логіку Канта, адже всяке апіорі є пустим, беззмістовним і має лише функцію скріплення змістів. А те, що Кантова трансцендентальна конструкція розлого й детально описана в різноманітних поняттях — це через схильність філософії до умоглядних дескрипцій, і як проєкт має право на життя). А якщо «нізвідки» жодним чином не визначене змістовно, однак є причетним до плинності власних обмежених самовизначень, то ми виходимо на путівну нитку дослідження того, як змістовні визначення можуть бути не об'єднані будь-чим (походити «нізвідки»), проте зберігати зв'язок і самототожність свідомості. А вище нам потребувалося сполучення проєктів розумності без будь-чого.

Коли йдеться про беззмістовне, ми не «перетинаємо межі» власної свідомості, адже йдеться, по суті, про простий акт рефлексії (або редукції). Однак між змістовним і беззмістовним, очевидно, межа має бути, якщо ми вже розділили їх як автономні області. Межа має бути змістовною і беззмі-

товною одночасно, якщо вона їхня межа. Те, що є змістовним і беззмістовним одночасно (межовим) — це, до прикладу, логіка й математика, адже вони не присутні як такі в емпірично даному світі, а радше уможливають наш доступ до «світу». Проте їхнє походження невідоме: філософія цю проблему досі остаточно не розв'язала. Ранній Гусерль, працюючи з проблемою походження логіки й математики, пропонує підхід опису актів свідомості, тобто підхід «дескриптивної психології». Адже те, що не дане змістовно, має досліджуватись у відповідний спосіб. Йдеться про сутності, а не про речі. Однак те, про «що» йдеться, відкриває нам доступ до речей, адже речі постають корелятами свідомості. Свідомість постає подвійною (ноезис / ноема), а радше потрійною, адже має бути межа між двома, яка за певних обставин може бути зарахована як до одного, так і до другого (залежно від того, в якому «напрямі» здійснюється споглядання / акт уявлення). Гусерль пропонує поняття всезагальне («нізвідки»), аподиктичне (межа) і необхідне (зміст). Отже, якщо аподиктичне дає нам змогу впорядкувати необхідне, тобто воно є принципом впорядкування змістовного, то постає питання: чи можемо ми допустити плюральність аподиктичного? Якщо ми можемо її припустити, то ми виходимо на множинність розумності в межах феноменології. Надалі спробуємо це з'ясувати. Проте спершу треба пересвідчитись, що нинішнім викладом ми не створюємо новий проєкт єдності, а отже, не загрожуємо плюралізму новим примусовим уніформізмом. Адже автор концепції перехідного розуму Велш вбачає у феноменології Гусерля саме новий проєкт єдності, посилаючись на його вислови щодо розуму в «Кризі європейських наук». «Гусерль цитує сентенцію Декарта, за яким людська наука завжди залишається незмінною, та, звертаючись до різноманітних предметів, вона урізноманітнюється не більше за сонячне світло в освітлюваних ним речах. Але Гусерль цитує це у двох значеннях. З одного боку, він впізнає в цьому ідеал, який його ще надихає, а з іншого — перетворює його на формулу універсального та однобічного об'єктивізму. Він цитує речення у формі, продиктованій єдністю: «Як сонце — одне, воно все освітлює та зігріває, так і розум — один» [Велш, 2004: с. 239]. Далі за текстом Велш вказує, що там, де Гусерль «спрямовує розум до множинності, зазначаючи, що «розум — ширше поняття», він лише імітує крок назустріч захисникам плюральної раціональності. «Широкий сенс» розуму слугує Гусерлю лише для лагідного визнання того, що «і папуас — людина, а не тварина». Зрештою, Гусерль прагне відрізнити «філософський розум» (як «новий його ступінь») від розуму «в широкому сенсі» та сприймати його як вищий щабель» [Велш, 2004: с. 240].

Отже, Велш закидає Гусерлю уніфікацію розуму. А ми розглянули вище філософські підходи Ясперса і Гусерля в межах одного опису феноменологічної диспозиції. Отже, або феноменологія становить загрозу для плюрального розуму, або Велш недостатньо знається на феноменології. Спробуємо це з'ясувати.

Коли ми називаємо цю частину статті «онтологічна диференція» (die ontologische Differenz), а не, приміром, «феноменологічна диспозиція», очевидно,

що ми вже апелюємо до Гайдегера, і вдаємося до його осмислення феномену «ніщо». Ми виходимо з того, що наші посилання на Гайдегера, Гусерля, Ясперса, через кому, не є наругою над феноменологією, і ми спробуємо показати спорідненість феноменологічних підходів взагалі. Радше ми маємо вказати, що Велш недооцінює феноменологію та недостатньо аналізує філософію Гайдегера в «Нашому постмодерному модерні». Велш коротко згадує концепт «четвірки» (das Geviert) у Гайдегера як космологічної дескрипції та зазначає, що навіть Гайдегер не зміг уникнути плюралізму, адже «чотири вже не один». Тож, на думку Велша, Гайдегер, на відміну від Гусерля, ще може претендувати на статус захисника плюральної раціональності. З таким поверховим аналізом феноменології / фундаментальної онтології, ми погодитися не можемо.

Диференція — це різниця / різність / розмежування. Пізній Гайдегер для позначення буття людини говорить, також, про «розрив». Аби принаймні дещо пролити світло на те, між чим і чим розрив, ми вдалися до прикладу вище, тобто розрив між обмеженим самовизначенням і тим, «звідки» робиться визначення. Ми стверджуємо, що будь-який проєкт феноменології має цей «розрив» своєю засадою. Розрив утворює подвійність, тобто скерованість на предмет і сам предмет, і це як один акт. Для зручності можна було назвати цю подвійність *процесуальним і змістовним* моментами свідомості з урахуванням можливості перехідних форм між ними, тобто межі, що дотична до обох. Феномен межі грає тут важливу роль, адже межа «скріплює» роз'єднані моменти, а отже, вона є зв'язкою, тобто має зобов'язальну силу, забезпечує процесуальну самототожність досвіду за умов його змістовній неусталеності. Ми спробуємо показати, що саме залежно від розуміння протилежних моментів онтологічної диференції проєкт статичної, примусової єдності утворюється або не утворюється. *Чи швидше, спробуємо показати, як утворюються проєкти тривіального уніформізму на засадах самої ситуації свідомості (що названа тут онтологічною диференцією).* Для цього ми вдаємося до осмислення Гайдегером проблеми істини, адже якщо ми праві щодо двох моментів свідомості (процесуального і змістовного), то таке явище, як істина, має бути дотичним до обох.

## Проблема істини

Давайте спершу пригадаємо нашу проблематику. Постмодерн (в особі Лютара) оголошує «війну цілому», адже будь-який концепт уніфікованого цілого загрожує примусом, насильством, терором. Остання на нашій пам'яті трагічна невдача сталася саме з уніфікованим розумом модерну, який задав новий абсолют і так викривив свій власний вихідний намір — емансипацію свободи. Постмодерн виходить із принципового права людини на власний проєкт розумності, раціональності не уніфікується і передбачає плюралізм, а його комунікативний вимір забезпечує «перехідний розум», який є сполучувальною функцією і не претендує на здатність охопити плюрально раціональність

у будь-якому комунікативному цілому. Звідки береться «перехідний розум»? Чому людство раніше не розуміло, що розум перехідний? Чи можна описати конструкцію перехідного розуму з позицій філософської антропології? Ці питання Велш залишає не проясненими, йому важливо не порушити принцип перехідного розуму, тобто не створювати новий примусовий уніформізм, а плюральний раціоналізм уже має якимось дати собі раду в діалозі. Проблема істини, що споконвіку шукала свого розв'язання у філософії, також є проблемою комунікації в межах множинної раціональності. А можливість порозуміння різних проєктів розумності знову ж таки впирається у перехідний розум, тобто сполучувальну функцію, яка лише сполучає, тож не висуває жодних додаткових вимог. Феноменологія (Гусерля), на думку Велша, також містить загрозу нової уніфікації. Велш потребує концепту «перехідного розуму», аби обґрунтувати можливість пізнання постмодерною людиною, а ми взялися обґрунтувати можливість пізнання, не послуговуючись будь-чим (перехідним розумом включно), і так реабілітувати феноменологію, примиривши її з постмодерном і плюральною раціональністю. Розгляд проблеми істини у фундаментальній онтології Гайдегера видається нам цілком доречним для розв'язання поставленого завдання.

У «Бутті та часі» Гайдегер висловлюється щодо істини. «Але тому, що “істина” має цей смисл, а логос є цим певним способом вбачання, якраз він не може бути визнаним первинним «місцем» істини. Якщо, як сьогодні стало звичним, істину визначають “власне” як судження і цим апелюють до Аристотеля, ця апеляція не виправдана, адже вона виходить із хибного розуміння грецького поняття істини. “Істино” („Wahr“ / “дійсно”) у грецькому розумінні, причому більш первинно не λόγος, а αἴσθησις, безпосереднє чуттєве сприйняття (sinnliche Vernehmen) чогось» [Heidegger, 1963: S. 33]. Отже, коли Гайдегеру йдеться про істину (ἀλήθεια), йому йдеться про істину споглядання (αἴσθησις), а не істину судження (λόγος). Тобто йдеться про істину чуттєвого сприйняття, яка єдина може бути прообразом істини судження, адже чуттєвий досвід передує судженню та узасаданичує його можливість. Отже, філософські проєкти ігнорували «подвійність» акту пізнання, яка була актуалізована феноменологією. У кращому разі філософія створювала змістовні концепти естетичного вбачання, започатковуючи різноманітні проєкти філософського ідеалізму. Саме на тлі прагнення утворити ідеалізм виникали претензії на уніфікацію, на знання вихідної можливості пізнання в її предметній подобі. Однак, якщо ми зважимо на зв'язку естезису і логосу, а «місце» судження, тобто змісту, є саме логос, то естезис не дається нам у судженні, а передує йому. *З такого погляду, кожен тривіальний уніформізм — це спроба концептуалізувати власну вихідну пізнавальну здатність (естезис) у якомусь змісті (логосі).* Тобто висловити змістовно те, що має «процесуальний» характер. І, звісно, така зваба завжди існує, адже людина у своїй пізнавальній активності завжди відчуває присутність несуперечливості. Присутність тотальності, яка охоплює її, задає цілість світу, забезпечує зв'язок світу і розуму.

І такий вимір несуперечливості не вдається досягнути в судженні, він радше вміщує в собі всі судження, загалом не вичерпуючись у них. Контакт із такою несуперечливістю розумівся філософією дуже по-різному, як осяяння, пригадування ідеального знання або навіть інстинкт; спільне залишалось в тому, що жодне судження не здатне вичерпати повноту несуперечливості. Проте що може бути більш непідвладним судженню, як не той вимір буття, в якому судження «ще» не відбулося? Що може бути більш несуперечливим як не той вимір буття, в якому ще немає жодних обмежувальних визначень, але який лише відкриває доступ до світу, задаючи можливість його (світу) предметного пізнання? Гайдегер говорить про безіменне як про те, що прояснює пізнавальні можливості. «Якщо людина має ще раз опинитися поблизу буття, вона має спершу навчитись екзистувати в безіменному. ... Людина має, перш ніж говорити, дозволити звернутися до себе буттю, з ризиком, що на це звернення вона мало або зрідка зможе щось відповісти» [Heidegger, 1954: S. 60]. Те, що «відбувається» до судження, судженнями не охоплюється, а отже, зв'язка суджень забезпечується *нічим* із погляду них самих.

Але ж чи не цей вимір буття намагався дослідити Гусерль, займаючись проблемою допредикативного досвіду? Розв'язуючи проблему генеалогії логіки на засадах трансценденталізму, Гусерль досліджував просте вбачання, яке містить у собі потенцію утворення судження. Акт пізнання подвійний, однак його «перша» частина прогавлюється в буденному досвіді (якщо не застосовується феноменологічна редукція), і в кращому разі виявляється як «друга» в простій здогадці, що в моєму пізнанні присутнє «щось» ще, окрім усього наявного. Проте жодне «щось», тобто жодне предметне визначення, не задовольняє, не дає остаточної відповіді на питання інтуїтивної здогадки. У певних роботах Гайдегер послуговується поняттям «ніщо». Ніщо не визначається як дещо, однак ніщо є. Онтологічна диференція відкривається нам як проблема зв'язки естезису (ніщо) і логосу (дещо), тоді як логос здатен прояснити в судженні що завгодно, окрім власного походження, яке судженню «передуює», хоча і є з ним одномоментним у пізнавальному акті. Змістовне знання, звісно, зумовлене єдністю протилежних моментів і лише як єдність є знанням. Момент, який «передуює» судженню і водночас передуює кожному судженню, і є тлом, що зв'язує різні судження в цілість. з належно експлікованим естезисом *філософія не потребує концепту «перехідного розуму» і забезпечує від задання нових абсолютних ідеалізацій, що мають характер предствалення*. Сполучувальна функція стає проблемою феноменології або філософської антропології, а проблемним постає спосіб досвідчення власної пізнавальної здатності, адже в простому логічному судженні не може досліджуватися те, що передуює йому. Гайдегер пропонує підхід екзистенціальної аналітики Dasein, Ясперс залучає свій психотерапевтичний досвід до філософських досліджень, проте у цій статті докладніше ми на цьому зупинитися не зможемо. Згадаємо лише ще раз проблему істини, над якою філософія б'ється споконвіку, але наразі з позицій екзистенціальної аналітики. «Істина,

зрозуміла в первісному смислі, належить до основної\*\*\* структури Dasein. Це позначення означає екзистенціал» [Heidegger, 1963: S. 226]. Істинність, за Гайдегером, належить до структури людського буття, до дистанції між естезисом і логосом, і пізнання з подивом відчуває / знаходить себе мислячим, здатним до творення суперечливих визначень та їх скасування в несуперечливості включно із визначеннями щодо самої людини. Істина розуміється як екзистенціал і досвідчується в переживанні.

Ключовим висновком наразі є те, що конфлікт множинності і єдності, уніформізму і плюралізму закладений уже в самому (кожному) акті людського пізнання. Подвійність несуперечливості й обмеженості утворює конфлікт. Цей конфлікт становить структуру людського пізнання, а сфери політики, культури, економіки, права тощо є наслідками спроможності людини впорядковувати світ і себе, тобто наслідками пізнавальної здатності. Проте витоки пізнавальної спроможності залишаються для людини не проясненими й навіть моторошними, а тому і про осягнення структури конфліктності буття людині наразі не йдеться. І незважаючи на те, що ми називаємо конфлікт уніформізму і плюралізму конфліктом множинності і *єдності*, «єдність» ми не можемо назвати навіть, приміром, числом один, адже для називання ми вже потребуємо судження. *«Єдність» як вихідний момент акту пізнання ми не можемо назвати ніяк, бо те, що передує називанню, не підпадає під власний наслідок.* Йдеться про безіменне (Namenlose), про те, що не є цілим, не є одним і взагалі не має жодного еквіваленту в предметно даному світі. У несуперечливості відсутнє будь-яке визначення, а будь-яке визначення є суперечливим; несамостійність і взаємозалежність обох моментів (естезису і логосу) робить людське пізнання конфліктним.

Перш, ніж перейти до кінцевої частини дослідження, слід пригадати питання про можливість обґрунтування плюральної раціональності на засадах феноменології. Адже Велш переймався загрозою нової уніфікації розуму, що походить від Гусерля. Ми з'ясували, що уніфікація розуму в феноменології відсутня, адже естезис не є розумом, а Велш недооцінює пізнавальну диспозицію / антропологічну ситуацію. Не може бути загрози уніфікації від того, що не може бути названо одиницею, або взагалі бути якимось концептуально представленим через зовнішні універсальні вимоги. Проблема власної інтроспекції ставить перед філософією нові виклики, які не вирішуються старими засобами. Щодо можливості плюральної розумності на засадах феноменології вичерпно висловився Карл Ясперс у «Психології світоглядів», аналізуючи множинні пізнавальні установки і картини світу у їхньому зв'язку з екзистенцією, яка, знову таки, не осягається предметно, однак досвідчується в граничних переживаннях. За умов зв'язки (межі) між естезисом і логосом можуть існувати різні представлення більшої або меншої зобов'язальної сили. Людина може претендувати на власний проєкт розумності, проте це не означає, що вона може відірватися від пізнавальної диспозиції, яка забезпечує зв'язок можливих проєктів розумності в «до-розумний» спосіб.

## Метафізика

Цілком слушно може постати питання: чи не примусово ми спробували примирити феноменологію і постмодерн? А точніше спробували вкоренити можливість постмодерну в пізнавальній диспозиції феноменології? Адже постмодерн проголошує війну будь-якому цілому. Чи не є запропонований нами естезис, як вимір буття і момент пізнавального акту, новим сурогатом єдності? Адже будь-яке судження узалежене від нього, тобто будь-що зумовлене імпліцитно, містить слід безумовного, а безумовне за нового тривіального втручання може бути формалізоване як нова насильницька єдність, новий ідол. Тут ми маємо знову повернутися до філософа, якого Велш називає найбільш оригінальним мислителем постмодерну, до Ліотара, і уважніше розглянути його роз'яснення сутності постмодерну.

Роль «пріоритетного агента» постмодерну Ліотар закріплює за мистецтвом. А як рушійну силу сучасного мистецтва розглядає Кантову естетику піднесеного. «Зокрема, на мою думку, — пише він, — саме в естетиці піднесеного сучасне мистецтво (включно з літературою) знаходить свою рушійну силу, а логіка авангардів — свої аксіоми. Піднесене почуття, яке є також і почуттям піднесеного, є, за Кантом, потужною і двозначною емоцією: вона містить у собі задоволення і біль» [Ліотар, 1994: с. 5]. Роз'яснюючи своє розуміння піднесеного, а відтак описуючи завдання сучасного мистецтва, Ліотар знову вдається до посилань на Канта, а саме до Кантових трансцендентальних ідей (нагадаємо, так само до них вдається Ясперс у своїй статті «Вчення Канта про ідеї», яка є супровідною до його першої фундаментальної філософської роботи «Психологія світоглядів», аби унаочнити зв'язок зумовленого і безумовного). «Ми володіємо ідеєю світу (тотальності суцього), але не володіємо здатністю показати якийсь приклад. (...) Це — такі ідеї, представлення яких неможливо, вони, отже, не дають ніякого пізнання реальності, ... (...) Їх можна назвати непередставлюваними» [Ліотар, 1994: с. 6]. Саме у вказуванні на непередставлюване (однак наявне за естетичним відчуттям) Ліотар вбачає завдання сучасного постмодерного мистецтва: «сучасним я називатиму таке мистецтво, яке використовує свою «малу техніку», як сказав би Дидро, для того щоби представити, що є щось непередставлюване. Дати побачити, що є щось таке, що можна подумати, але не можна побачити або дати побачити: ось мета сучасного живопису. Але як дати побачити, що є щось таке, що не може бути побачено? Сам Кант вказує той напрям, якого тут слід дотримуватися, називаючи безформне, відсутність форми можливим покажчиком неувялюваного. Він говорить також про порожню абстракцію, яку відчуває уява, яка намагається знайти представлення нескінченного (ще одне непередставлюване), вказуючи, що сама абстракція є нібито представленням нескінченного, його негативним представленням. Він цитує «Не роби собі різби і всякої подоби ...» (Вих. 20, 4) як найбільш піднесене місце Біблії — в тому сенсі, що тут забороняється будь-яке представлення абсолюту» [Ліотар, 1994: с. 6].

Тож, як засадничі положення постмодерну, за Ліотаром, ми маємо (1) війну цілому як заборону на уніфіковану єдність, включно з уніфікованим розумом, (2) естетику піднесеного як рушійну силу пізнання, пов'язану з потужною і двозначною емоцією, (3) вказування на неуявлюване, яким ми володіємо, проте не можемо продемонструвати приклад, (4) мистецтво (висловлення естетичного досвіду), яке, по суті, переймає на себе завдання, які традиційно вважалися завданнями метафізики. Ліотар також зазначає, що постмодерн не означає кінець модерну, однак він є модерном у стані постійного зародження, він пильнує, аби не утворити новий статичний сурогат абсолюту, і через це не зазіхнути на поневолення непередставлюваного. Плюралізм означає тут антидот проти статичності у вказуванні на «динамічне» (до-статичне), і його цінність полягає в його появі і зникненні, звісно, якщо плюралізм усвідомлює своє завдання так, а не претендує на утвердження нової беззаперечної нормативності або просто пропагує сваволю. Пригадаймо ще раз цитату Ліотара, якою оголошується війна цілому. «Ми дорого заплатили за ностальгію за цілим і єдиним, за примиренням понятійного й чуттєвого, за прозорим і комунікабельним досвідом. ... Відповідь на це така: війна цілому, будемо свідчити про непередставлюване, активізувати суперечки, рятувати честь імені» [Ліотар, 1994: с. 8].

З огляду на описану диспозицію свідомості (чуттєвого і змістовного буття), філософія має працювати над більш детальною експлікацією структури конфлікту пізнання, адже він має наслідки для будь-якої практичної чи теоретичної активності.

Насамкінець може виникнути питання, яке ставить засновник філософської антропології, ще одного феноменологічного проекту, Макс Шелер наприкінці трактату «Становище людини в космосі». Чи здатна людина впоратися із ситуацією відсутності абсолюту як представлення? Чи впорається людина із ситуацією, коли пізнання не може вичерпуватися логічним судженням, проте всякі «метасудження» не витримують випробувань і скочуються у маргінес? Шелер дає однозначну відповідь на це питання: метафізика — не страхове товариство для слабких. «Мені скажуть, і мені насправді казали, що людина не може витерпіти неготового Бога, Бога, який розвивається! Я відповідаю на це, що метафізика не є страховим товариством для слабких людей, які потребують підтримки. Вона вже передбачає в людей сильне, високе налаштування (hochgemute Sinn). Ось чому зрозуміло, що лише в процесі свого розвитку та зростання самопізнання людина приходить до тієї свідомості своєї спів-боротьби (Mitk mpfertum), своєї спільної роботи боже-ства» [Scheller, 2016: S. 159]. «Священне» Шелер називає предикатом буття, яке може набути найрізноманітнішого змістовного наповнення. І якщо засновник філософської антропології наголошує на необхідності вивести зі свого вчення всі специфічні монополії людських справ (мови, совісті, інструментів, зброї, ідеї праведного і неправедного, держави, міфу, релігії, науки, історичності...), то, уточнюючи це завдання з огляду на пізнавальну диспо-

зицію естезису і логосу, де нам йдеться про пізнання як переживання і судження, про перспективи сучасної філософії ми говоримо як про філософську антропологію на засадах філософії екзистенції.

#### ДЖЕРЕЛА

- Велш, В. (2004). *Наш постмодерний модерн*. Київ: Альтерпрес.  
Лютар, Ж.-Ф. (1998). *Состояние постмодерна*. Санкт-Петербург: Алетея.  
Лютар, Ж.-Ф. (1994). Ответ на вопрос: что такое постмодерн? В: *Ad Marginem*'93 (с. 307–323). Москва.  
Аристотель (1997). *Никомахова етика*. Москва: ЭКСМО-Пресс.  
Heidegger, M. (1963). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.  
Heidegger, M. (1954). *Brief über den Humanismus*. Bern: Franke AG.  
Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle: Verlag von Max Niemeyer.  
Jaspers, K. (1971). *Psychologie der Weltanschauungen*. Köln: Springer-Verlag.  
Jaspers, K. (1948). *Philosophie*. Berlin: Springer-Verlag.  
Scheller, M. (2016). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Berlin: Karl-Maria Guth.

Одержано 15.07.2021

#### REFERENCES

- Welsh, W. (2004). *Our postmodern modern*. [In Ukrainian]. Kyiv: Alterspress. [= Велш 2004]  
Lyotard, J.-F. (1998). *The postmodern condition*. [In Russian]. Saint Petersburg: Aletheia. [= Лютар 1998]  
Lyotard, J.-F. (1994). Answering the question — What is postmodernism? [In Russian]. In: *Ad Marginem*'93 (pp. 307–323). Moscow. [= Лютар 1994]  
Aristotle (1997). *Nicomachean Ethics*. [In Russian]. Moscow, Eksmo-Press. [= Аристотель 1997]  
Heidegger, M. (1963). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.  
Heidegger, M. (1954). *Brief über den Humanismus*. Bern: Franke AG.  
Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle: Verlag von Max Niemeyer.  
Jaspers, K. (1971). *Psychologie der Weltanschauungen*. Köln: Springer-Verlag.  
Jaspers, K. (1948). *Philosophie*. Berlin: Springer-Verlag.  
Scheller, M. (2016). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Berlin: Karl-Maria Guth.

Received 15.07.2021

*Oleksandr Komarov*, postgraduate student at the Philosophy Faculty,  
Taras Shevchenko National University of Kyiv,  
60, Volodymyrska St., Kyiv, 02000  
ak3030444@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-8480-5540>

#### UNIFORMITY VS PLURALISM: AN ONTOLOGICAL BASIS OF CONFLICT

The article considers the phenomena of unified and plural rationality, and hence the possibility or its absence to unify experience, culture, politics, economics, etc. To illustrate the problem, it is suggested to consider the differences between the modern and postmodern eras. It is attempted to deduce the ontological basis of cultural differences and the dynamics of knowledge development in general. Author of the article reflects upon contemporary challenges related to the instability of the state of knowledge, and propose possible solutions of modern social and philosophical problems on the basis of phenomenology.

**Keywords:** *uniformity, pluralism, freedom, modernism, postmodernism, politics, theory of knowledge, ontology, logic, problem of truth, ontological differentiation, phenomenology, consciousness, experience, metaphysics, art, philosophical anthropology, existence.*