

<https://doi.org/10.15407/fd2023.02.074>
УДК 17:159.942

Євген БИСТРИЦЬКИЙ, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, Київ, 01001, Трьохсвятительська, 4
bystrytsky.yevhen@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-0068-9608>

ДО ОНТОЛОГІЇ ВІЙНИ: ЧОМУ ВІЙСЬКОВІ ДІЇ, А НЕ МИРНІ ПЕРЕМОВИНИ*

Стаття спрямована на філософське дослідження засад/причин війни. В основу статті покладено визначення російсько-української повномасштабної війни як непримиренного екзистенціального зіткнення «русского мира» з національним світом України. Особливостями статті є опертя на повсякденний досвід межової ситуації війни для визначення культурного світу та культурної ідентичності як понять, що мають екзистенціальне значення. Потенціал філософії використовується для прояснення головного для сьогодишнього дискурсу війни питання про те, чому сторони конфлікту налаштовані на військові дії, а не на розв'язання конфлікту через мирні перемовини. Пошук відповіді розгортається на шляху порівняння онтологій світу у комунікативній теорії дії Ю. Габермаса та фундаментальній онтології М. Гайдегера, на яких ґрунтуються альтернативні концепції розуміння і, відповідно, засади концепцій істини. Розгляд пояснювального потенціалу обох підходів здійснюється на підставі зіставлення загальних визначень двох понять світу. Зазначається, що комунікативна теорія спирається на регулятивну ідею єдності об'єктивного світу як кінцевої гарантії досягнення соціального консенсусу. Натомість, приклади концепцій Ч. Тейлора і Ж.-Л. Нансі допомагають спробі довести, що фундаментальна онтологія може бути реінтерпретована у термінах плюральності онтологій культурних світів. Звідси взаємодія представників різних культурних ідентичностей за певних політичних умов і відповідної пропаганди здатна перетворюватися на радикальну незгоду відмінних екзистенціальних розумінь буття і світу, яку не можна подолати суто перемовинами. Стаття завершується питанням про пошуки шляхів об'єднання зазначених онтологічних концепцій.

Ключові слова: екзистенціальний конфлікт, культурний світ, буття у світі, комунікативна філософія, фундаментальна онтологія, Юрген Габермас, Мартин Гайдегер, Чарльз Тейлор, Жан-Люк Нансі.

Найбільш критичне питання російської агресії в Україні — це наявні пропозиції мирних перемовин. Добре відомо, що такі переговори з самого початку війни пропонують як лідери зацікавлених у цьому держав, так і деякі відомі західні інтелектуали. Менше з тим, апеляції до розважливості, до, сказати б, раціональ-

* Стаття підготовлена за матеріалами виступу на круглому столі «Україна і світ після 24.02.2022», що відбувся 3.03.2023 р. в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

ної комунікації не знаходять відгуку. Пропозицію мирних перемовин відторгають воюючі сторони, хоча і з різних, асиметричних, причин. Повномасштабна агресія триває, ескалація військових дій загрожує глобалізацією війни. Дилема «війна versus переговори», навколо якої вибудовуються аргументи на користь її полюсів, утворює змістовий епіцентр розлогого дискурсу війни в різноманітних локальних і міжнародних мережах комунікації.

Існуючий дискурс «війни і перемовин», доступний кожному і добре відомий. До нього як до рятівної можливості припинення воєнного нищення життів та руйнацій повертаються всі нескінченні спілкування та розмови у тотальній медійній сфері сьогоднішньої комунікації. Разом з тим, криваве зіткнення з агресором задля національного спасіння продовжується, не зупиняється, додаючи нові жертви кожної миті. Питання «Чому війна, а не мирні перемовини?», здається, з небаченою безпосередністю панує над сьогоднішнім медійним простором, стає нерозв'язуваним та у цій якості звичним для повсякденності. І викликом для її філософського прояснення.

В умовах персонального переживання подій повномасштабної агресії, наближення нібито абстрактних філософських міркувань до повсякденного обговорення та сприйняття війни зовсім не здається зайвим. Так само починаєш не боятися апелювати до відомої як класика філософської думки для прояснення сутності подій, що відбуваються із суспільством, якому ти належиш.

Досвід війни і поняття культурного світу

Ми з вами намагаємося філософські обговорювати питання війни. Ми беремо участь у цьому дискурсі з позиції перебування «в самому досвіді» війни. «Ми» як суспільство є у війні. Ми переживаємо не лише за себе під час ракетних ударів по відносно безпечному місту. Можливо, набагато більшим для нас є постійне уболіванням за рідних, друзів та співвітчизників на фронті, а також за перебіг військових дій. Війна — це зараз суттєвий спосіб буття «Нас». У нашому повсякденні ми налаштовуємося на існування і самих себе, і нашого суспільства у стані війни.

Разом з тим, ми намагаємося обговорювати питання війни з філософської точки зору. Адже ми з необхідністю вимушені задавати питання про дійсні причини війни, шукати істину війни.

З позиції «Ми» ця війна, з чим збігається думка більшості української громадськості та політиків, є екзистенціальною, в тому сенсі, як це слово вживають у міжнародному дискурсі щодо російської агресії (existential crisis). Тобто це війна, у якій *розв'язується питання існування «Ми»* як суверенної країни, окремої нації¹. Я також розумітиму під цим подвійне значення нації: як держави з політичним устроєм, який «влаштовує» «нас» як громадян та, водночас, як окремого (суверенного) світу національної культури.

¹ Розуміючи весь напрацьований філософський контекст вживання і, відповідно, визначень терміна «екзистенціальний», я сподіваюсь міркуваннями цієї статті вести читача від його інтуїтивно-повсякденного вжитку у сьогоднішньому дискурсі війни до вихідного значення поняття «екзистенціальний» у його головного автора.

Вживаючи тут поняття культурного світу, я говорю приблизно те, що має на увазі Гегель в понятті *Sittlichkeit*, значення чого добре прояснює Ч. Тейлор. А саме — Гегель робить висновок, що «сутністю держави є звичаєве життя [*die sittliche Lebendigkeit*]» (Taylor, 2015: p. 84). Тобто певна суверенна спільнота є органічним поєднанням системи державних інститутів, що забезпечують громадянську єдність, та звичаїв, традицій, накопичених духовних досягнень — «культури» в цілому².

У цьому сенсі, коли у спільноті існує громадянська солідарність або певна узгодженість режиму політичного та повсякденного життя (невідчуженість — у Гегелевому сенсі — громадянина від державного цілого), ми цим завдячуємо культурі спільноти. В умовах стану війни із зовнішнім нападником, коли виникає межова ситуація для державного, солідарного існування спільноти, сьогодні ми говоримо про *національний суверенітет*. Тому кожна національна спільнота може і має розглядатися як *окремий культурний світ колективного існування*. Іншими словами, культура виоформлює самотність життя спільноти — її ідентичність — у всіх його (способу життя) суспільних і індивідуальних проявах. В понятті нації поєднуються громадянство і національна ідентичність. Важливо підкреслити той факт, який сьогодні стає особливо зрозумілим, а саме, що національна єдність не є лише історичним надбанням. Вона постійно відтворюється як «теперішня». «[П]оняття нації стосується такого типу культурного ресурсу й суспільного об'єднання, що потенційно наявний за будь-якої історичної доби» (Сміт, 2004: с. 80)³.

Війна особливо висвічує екзистенціальне значення культурної партикулярності національної спільноти, її «бути чи не бути». Острах за існування «цього» окремого культурного світу, побоювання можливої втрати його суспільної (національної) особливості та унікальності свідчить про його *скінченність*. Очевидно, що в такому переживанні йдеться насамперед про

² Відомий англійський філософ культури, Тері Іглтон розмірковує над поняттям культури переважно під аналітичним кутом зору. Такий підхід до слова «культура» виявляє кілька його значень: як системи інтелектуальної та мистецької творчості, процесу інтелектуального і духовного розвитку, цінностей, звичаїв, вірувань та символічних практик життя. Водночас аналітика зустрічається і з дескриптивним значенням культури як «цілого способу життя» (Іглтон). Повчально спостерігати, як Іглтон вагається між аналітичним і дескриптивним підходами, поки не доходить висновку, що слово «культура» не лише підходить для визначення цілого способу життя домодерних суспільств із синкретичним світорозумінням (вивчення таких суспільств було одним із джерел виникнення поняття культури). Кінцево він вимушений визнати можливість застосування визначення «культури як цілого способу життя» і до модерних суспільств, оскільки сучасне поняття включає в себе і цивілізаційний зміст прогресу (у значенні німецького *Bildung*) як його складову. «Культура — це дещо цілісне, хоча самореалізація [людини] включає форму самоподілу — буття митцем і артефактом в одній системі» (Eagleton, 2016: p. 27).

³ Питання історичної тяглості, як і концепції конструктивізму *versus* примордіалізму тощо (ясно проаналізовані Ентоні Смітом), у виникненні нації я залишаю тут за межами обговорення. А проте далі ми констатуватимемо наявність часового виміру, притаманного культурній ідентифікації спільноти.

острах щодо можливої скінченності спільного існування у певній спільноті. Отже, культурний світ являє себе також як *окремий спосіб буття* — окремішне буттєве «ціле» поряд з іншими культурними світами, які, відповідно, здатні і претендують на культурно-національну суверенність.

Своєю чергою, межева ситуація війни також оприявнює екзистенціальне значення *поняття ідентичності*. За відомим визначенням Бенедикта Андерсена, усвідомлення ідентичності виникає на ґрунті віднесення себе до *уявленого цілого спільноти*. Йдеться про сприйняття політичної спільноти не як простої сукупності людей, близьких і незнайомих, в межах однієї національної спільноти, а як уявлення про обмежене і суверенне *ціле*. Досвід війни дає нам можливість додати до цього чудового визначення в термінах філософії свідомості *екзистенціальне значення*.

Переживання ідентичності пов'язане з буттєвою належністю, втіленістю людини в «оцей» колективний культурний світ. Ідентичність не лише уявляється, а й спрямовує наші вчинки та дії. Іншими словами, ідентичність має *прагматичне значення*. Вона невіддільна від розуміння та, особливо, від поведінки людини у світі. Ця нібито суто уявна належність до уявленої спільноти в умовах війни здатна, сказати б, чинити переможний опір реальності фізичного насилля, який і зветься героїзмом і патріотизмом. У героїчних проявах йдеться далеко не лише про свідомість морального обов'язку ризикувати життям задля збереження існування колективного «Ми». Патріотизм — це відчуття невіддільності власного існування від значимості світу культури, без якої твоє існування втрачає сенс⁴.

Поняття ідентичності фактично в такому самому значенні використовують сьогодні в повсякденному політичному дискурсі війни. Так, цю війну розглядають як конфлікт світів ідентичностей, буцімто спричинений потребою, за гучними заявами Путіна, в захисті «культурної ідентичності в рамках великої російської нації». Також вихідні мотивації війни з боку агресора були спрямовані на «денацифікацію» нашої державницької спільноти як «анти-Росії», що нібито загрожує «росському миру» — «культурі та традиціям,

⁴ Повсякденний досвід *екзистенціального значення* ідентичності як буттєвої належності варто додатково прояснити зверненням до первинних теоретичних джерел категоризації ідентичності. На історію переходу від психоаналітичного розгляду «ідентичності» як суто персональної ідентичності (слово, яке заміщує такі попередні терміни, як «характер», «особистість» або «самість» — Self) до розуміння ідентичності в контексті навколишнього світу звертає особливу увагу Венсан Декомб. Він зауважує, що автор застосування поняття ідентичності у психології Ерик Еріксон відзначає теоретичну слабкість психоаналізу щодо визначення відносин між індивідом та його оточенням. Так, психоаналіз говорить про «зовнішній світ» та «об'єктивну реальність», що не дають змоги зрозуміти навколишнє середовище як всеохопну дійсність». А проте «німецькі етологи ввели слово "Umwelt" для позначення *не тільки зовнішнього середовища, що навкруги вас, але і всередині вас*» (курс. мій. — С.Б.). Не важко помітити тут відхід при визначенні поняття ідентичності від теоретичного ставлення свідомості індивіда до зовнішнього світу на користь розуміння його належності навколишньому світові (Декомб, 2015: сс. 39, 43).

пригнічуваням» іноземними впливами на регіональні відгалуження «спільного народу». В основу публічного виправдання російської агресії покладено ідею захисту «культурної ідентичності в рамках великої російської нації», «одного народу, єдиного цілого». Немовби з боку України як західного проєкту «анти-Росії» існує потенційна екзистенціальна загроза «історическому єдинству російських і українців». Заявлена очільником росіян мета війни як «денаціоналізація» України слушно дешифрується, і не лише нами, як «денаціоналізація» — силове знищення особливості нашого національного життя.

Екзистенціальна versus універсалістська позиції у дискурсі війни

На відміну від «внутрішнього» досвіду воєнного часу з позиції «буття в культурі у війні», існує і позиція «зовнішнього», зокрема міжнародного, спостерігача. Це може бути політик, військовий експерт або, навіть, видатний філософ. Їх вихідна позиція судження про війну, очевидно, є поза межами нашого внутрішньо-культурного досвіду, де емпатії недостатньо. Війна для таких є явищем, яке в принципі можна сподіватися раціонально опанувати, а отже, передбачаючи, знайти рішення щодо подолання його небезпек. Саме з такої позиції відомі політичні лідери наполягають на «розумному» виході із ситуації війни — припиненні військових дій та мирних переговорах. Юрген Габермас через ЗМІ у ролі авторитетного мислителя-експерта навіть «благає переговорів [ein Plädoyer für Verhandlungen]» (див.: Habermas, 2023).

Така різниця позицій у міркуваннях та осмисленні цієї війни є, здається, головним з наявних поділів у поглядах на війну. *Позиція з поза меж світу культури*, якому екзистенціально загрожують, є *універсалістською* в подвійному — топологічному і космополітичному — сенсі.

Так, для зовнішніх спостерігачів, як і громадян їхніх країн, наші турботи та вболівання війни топологічно знаходяться за політичними, убезпеченими військовою силою (НАТО), кордонами. Отже — за межами горизонту життєвого світу їх спільнот, якщо не враховувати таких не критичних для життя наслідків війни, як зворотний негативний вплив санкцій на їх матеріальне благополуччя (додаткові витрати) та побутові незручності (біженці).

Крім того, в цій «зовнішній» позиції поза географічним топосом «культури у війні» також існує власне «внутрішнє», екзистенціальне, переживання. Це — занепокоєння можливістю світового ядерного конфлікту внаслідок буцімто «надмірної» допомоги в озброєнні сторони опору агресорові, а звідси острах не контрольованої «раціонально» ескалації військових дій на полі бою, яке перебуває за просторовими межами — кордонами — їхнього національного топосу. Це занепокоєння має колективну ознаку «Ми», однак є космополітичним. Адже йдеться не суто про турботу за існування тієї чи тієї окремої національної частки західної цивілізації, а й про можливу небезпеку знищення умов існування не лише західного світу, а й усього людства.

За всього її немов гуманізму, прибічники космополітичної позиції готові розмовляти про таку домовленість з агресором, яка дала б змогу «зберегти його обличчя» ціною певних територіальних втрат нації-жертви нападника, знищення природного місця особливого світу національного життя — культурного топосу.

Все це пропонують без особливої уваги до патріотичної свідомості захисників, готових ризикувати та віддавати життя саме задля існування цілісності власного світу культури. Спасити існування людства як такого, нехай за рахунок буття окремого культурного світу, — ось універсалістська, ладна претендувати на раціональність позиція щодо розв'язання проблеми екзистенціальної війни. Вона нібито логічно підкріплюється додатковим етичним аргументом про цінність кожного життя, отже, вимогою негайного завершення бойових дій, припинення масової загибелі цивільних та військових та запровадження мирних переговорів.

Острах всесвітньої ядерної катастрофи та бажання, сказати б, замирити агресора зупиняють розмову про первинну основу переговорів з боку сторони, що чинить опір нападникові, а саме — про безумовне виведення військ агресора за міжнародно визнані кордони національного світу, культурного топосу.

Вихід в таку зовнішню, «загальносвітову», позицію раціонального міркування втрачає емпатію, необхідну для безумовного визнання цінності іншої культурної спільноти. Так, наприклад, Габермас фактично виправдовує своє наполягання на мирних переговорах з агресором (що тягне за собою територіальні поступки стосовно захоплених земель) досить зверхньою оцінкою цілісності нашого культурного світу як «нації все ще в процесі становлення» (Habermas, 2023), нації ще буцімто кінцево не визначених політичних кордонів її культурного топосу, що відмежовують її від «руського мира». Очевидно, що таке твердження про інший культурний світ не може бути виправдано жодним чином із позиції *буття в такому світі*.

Засади комунікативного виправдання дієвості перемовин у дискурсі війни

Незважаючи на радикальну відмову від спілкування, зокрема від перемовин, у військовому зіткненні, в якому існує асиметрична екзистенціальна загроза буттю протиборних сторін, вони, попри те, комунікують. Вони «не можуть не комунікувати» (див.: Бистрицький, Зимовець, Пролєєв, 2020: сс. 27—28).

Так, кожна сторона неунікнено виправдовує необхідність військових дій і так само причину та мету війни всередині своєї спільноти, а також назовні. Це потрібно задля локальної та міжнародної легітимації власної політики щодо ведення війни, набуття партнерів, отримання допомоги озброєнням тощо. Сторони також зустрічають висловлювання одна одної у сьогоднішньому міжнародному медіумі тотальної комунікації та вимушені надавати на них ті чи ті відповіді. Сторони опосередковано обґрунтовують — *виправдовують* — власну

позицію щодо сутності, або їхнього розуміння «істини» війни. Нарешті, сама відмова від перемовин — перерва у комунікації — має прагматичне значення вказівки на радикальну незгоду із супротивником і, відповідно, здатна виконувати роль невисловленого (ілокутивного) аргумента для іншої сторони та міжнародної спільноти в існуючому дискурсі війни.

Неможливість не комунікувати спільнотам між собою, навіть в умовах конфлікту, збігається з принциповою засадою комунікативної теорії Юргена Габермаса. Річ у тім, що тільки-но ми потрапляємо у стан комунікації з іншим, ми з необхідністю займаємо позицію «першої особи», чії комунікативні дії спрямовані на інших учасників, котрі також займають аналогічну позицію «перших осіб», від імені яких відбувається спілкування. На відміну від «стратегічної комунікації», метою якої є утвердження власної точки зору та відповідного інтересу, зокрема через домінування та насилля, «комунікація, орієнтована на досягнення розуміння» (*verstündigungsorientierten Handelns*), не може претендувати на домінацію над іншими учасниками. Згода комунікувати, зокрема вступити в перемовини, означає ніщо інше, як прийняття позиції «ми» — множини першої особи. Іншими словами, це апріорі ставлення до інших під кутом зору «внутрішнього» спілкування «Ми».

Попри те первинні спроби комунікувати, розпочати мирні перемовини на самому початку військового зіткнення сторін разюче продемонстрували, що йдеться про *конфлікт світів, екзистенціальну війну культур*. Подальша відмова від будь-якого спілкування з позиції множини першої особи та переведення комунікації сторін у третю позицію ставлення до цілком іншого вказує, що ми маємо справу із зовнішнім стосунком. Саме про це свідчить слововжиток, який набув повсякденного значення під час війни та протиставляє *світи культур*.

Юрген Габермас в ролі авторитетного радника-експерта у його газетному допису покладає надію на терапевтичну дію комунікативного розуму — на акт перемовин для припинення взаємонищення та досягнення миру. Щоправда, в ситуації війни як радикальної незгоди ця надія, яка, певно, ґрунтується на його філософських поглядах, виявляється неефективною. Я припускаю, що це відбувається якраз внаслідок онтологічної непроясненості поняття *світу*, світу культури зокрема, непроясненості, яка виникає саме внаслідок вихідної універсалістської позиції. Спробуємо позначити теоретичні контрапункти у розробленні поняття світу німецьким філософом.

Тут не місце входити в постійно вживану ним схему «формально-технічних» понять «світу» («об'єктивного, соціального і суб'єктивного» за аналогією з регіональними онтологіями Гусерля) для пояснення важливості історичної диференціації первинного — синкретичного — міфологічного розуміння світу. Габермас переконливо пояснює, як внаслідок такої диференціації саме й виникає модерна, раціональна, картина світу, яка надає можливість перевірки достовірності значень соціального і суб'єктивного світів на відміну від міфологічного світогляду (див.: Habermas, 1989: pp. 43—74). Зазначимо

лише, що це зовсім не означає розгляд ідентичності у якості екзистенціально-го переживання цілісності культурного світу спільноти як історичного залишку неподоланої міфотворчості того чи того суспільства. Не означає це і того, що завдання нового просвітництва у наш час, зокрема для філософів, полягає в доведенні потреби у сьогодишньому «розчаклуванні» архаїки ідентичності за допомогою раціонального дискурсу. Чи варто розуміти нормативне, зобов'язувальне уявлення про суверенність національного світу, яке живить патріотичні відчуття, історичним «пережитком» у сучасному світі? Хіба очевидна наявність в суспільстві відчуття колективної ідентичності є певною ознакою його нібито недорозвинутості на шкалі світового соціального прогресу, зокрема ходи демократії у різнобічному вивільненні людини в процесі відкритої для всіх комунікації? На ці та подібні питання можна знайти хоча й не пряму, а втім позитивну відповідь у працях Юргена Габермаса⁵. Всі ці питання більшою мірою стосуються практичної частини його філософії. Натомість я спробую звернути увагу на її теоретичну складову, яка, гадаю, у найзагальніший спосіб дає змогу прояснити напрям його думки щодо порушених тут питань.

Очевидно, будь-яка комунікація, — це, насамперед, міжлюдське спілкування в соціальному світі, й у цьому сенсі його філософський аналіз перебуває у сфері інтересів практичної філософії з особливим наголосом на етиці, сфері права, а також на проблематиці політичної царини. Тобто найперша увага мала приділятися питанням комунікативного взаємоузгодження практичних інтересів людей, досягнення порозуміння між ними у процесах соціальної взаємодії. Розуміючи певну неповноту такого підходу, Габермас із послідовної позиції комунікативної філософії прояснює фундаментальні питання теоретичної філософії в окремій праці (див.: Habermas, 1995). Загальний огляд її важливих для нашої теми положень надає нам можливість заторкнутися тут, хоч і схематично, теоретичне осердя його філософії.

З погляду класичного визначення істини, поняття світу корелятивне концептові істини. Істину розуміють як відповідність наших уявлень «стану

⁵ «Власна національна традиція, у будь-якому разі, має бути співвіднесена з ключовими позиціями інших національних культур. Вона має бути пов'язана із загальним консенсусом спільної наднаціональної політичної культури Європейської співдружності. *Такого роду* партикуляристська позиція жодним чином не суперечить універсалістському розумінню суверенітету народу і прав людини». У цьому висновку Габермас спирається на приклад практик утворення та функціонування Європейського Союзу, який він намагається екстраполювати на всі суспільства: «створення мережі різних комунікативних течій... впроваджує модель дискусивної демократії, яка ґрунтується вже не на прилученні макросуб'єктів на кшталт "людей", що належать до "певної" спільноти, а на анонімно взаємозв'язаних дискурсах або комунікативних потоках. Така модель долає переважно спонтанний характер реалізації нормативних очікувань... [У] майбутньому в європейській культурі може відбутися диференціація загальної *політичної* культури і відособлених *національних* традицій у мистецтві, літературі, історіографії, філософії тощо. Ці та інші пов'язані з ними висновки дають нам підстави екстраполювати, правда, з помірним оптимізмом, перебіг європейських подій; таким чином, ми, принаймні, не приречені здаватися [культурному партикуляризму] із самого початку» (Габермас, 2005: сс. 60—69).

речей у світі». Комунікативна теорія вносить у цю класичну дихотомію суб'єкта і об'єкта децентрувальний і десуб'єктивувальний вимір — поняття дискурсу як *процедури виправдання суджень*. Тут я розглядатиму лише такий загальний критерій істини, як відповідність наших уявлень об'єктивному стану справ. І опускаю інші виміри комунікативного виправдання «істинності» — справедливість або щирість. Про відповідність останніх дійсному «стану справ» йдеться у випадках висловлювань, коли люди комунікують щодо значимості суспільних норм у «соціальному світі» або щодо щирості суб'єктивних переживань чи намірів у «суб'єктивному світі».

Оскільки комунікація передбачає необхідність погодження, що зумовлено вихідною різністю розумінь, то достовірне значення висловлення, тобто його відповідність реальному стану справ має, з одного боку, бути доведена аргументами, а з іншого — бути безсумнівно сприйнятою за таку іншою стороною або бути її виправданням (*Rechtfertigung*). Аргументи ілюквативно — нетематично — містять у собі перформативну частину висловлювань — прагматику інтересів учасників. Адже в повсякденній комунікації ми не лише бажаємо довести «істинність» нашого висловлювання, а й відстоюємо власну позицію щодо предмета обговорення. Остання формується у локальному *життєвому світі*, який впливає на релевантний йому зміст запропонованої сторонами конкретної аргументації. Тобто враховується роль «внутрішнього», неунікнено обмеженого досвіду (і інтересу) комунікаторів, які вступають у мовну інтеракцію з позиції їхньої вбудованості у певну культурну «форму життя».

При цьому визнання культурного релятивізму, який привноситься разом зі зверненням до поняття життєвого світу (за всієї критичної реінтерпретації філософом життєвого світу не в контексті феноменологічної теорії свідомості, а як «нашої практичної взаємодії з речами та подіями у світі») становить фундаментальну небезпеку для відстоювання Габермасом універсального значення комунікативної теорії істини. Така небезпека долається філософом через процедуру універсалізації дискурсу — регулятивною ідеєю потенційного «всесвітнього» охоплення його учасників як «необмеженої спільноти комунікаторів». Максимальне розширення кола учасників аргументативного дискурсу є гарантією істинності або виправданості суджень, висловлених учасниками. Дискурс за теорією комунікації Габермаса (нагадаємо: як послідовника «критичної теорії» Франкфуртської школи) є і має бути визначально демократичним — належати до сфери громадської відкритості та політичних відносин, котрі долають будь-які обмежуючі контексти.

Отже, вихідною світоглядною позицією комунікативної теорії є «контрфактична ідеалізація» можливості виходу за межі будь-якого локального життєсвітового, культурного горизонту значень та інтересів. Іншими словами, вже вихідна позиція Габермаса, яка відбиває засади його практичної, політичної, філософії, «долає» небезпеку культурного релятивізму. Хоча це

зовсім не означає, що життєвий світ як основа прагматичних інтересів і резервуар їхніх мовних означень історично приречений зникнути. Він історично залишається місцем буттєвої належності людини до світу колективної життєдіяльності, за єдиним винятком. Згідно з Габермасом, в ідеалі це, сказати б, космополітичний життєвий світ, або життєвий всесвіт⁶. Відповідно, корелятивна йому реальність — це неунікненне «припущення [комунікаторами] об'єктивного світу як системи можливих референтів — як сукупності об'єктів, а не фактів» (Habermas, 1995: p. 14).

Особливо гостро питання культурного релятивізму постає у сфері практичної філософії. Адже ми бачимо суттєві антропологічні відмінності у системах моралі та права різних культурних спільнот. У різних культурах дотримуються відмінних *правил і норм*, що регулюють міжлюдські стосунки — регулятори, які виробляються у комунікативних взаємодіях внаслідок досягнення порозуміння. Теоретичне прояснення сфери практичного, з точки зору комунікативної філософії також наражається на питання засад виникнення та існування *спільної системи* «керівних правил поведінки» для різних «моральних світів».

Головною відповіддю Габермаса на виклик філософського релятивізму є аналіз кореляції моральних чи правових норм, які регулюють міжособистісні стосунки між акторами, зі світом «об'єктивного» стану справ. Завдяки практикам у життєвому світі, спільність яких «забезпечує» комунікативне порозуміння, норми, що регулюють його, немов «торкаються світу», «поєднуються із “залізом” нашого природного середовища» (Habermas, 1995: p. 14). «В цьому сенсі, — доходить висновку Габермас, — нормативність правил, що керують успішними... діями, відображає достовірність наших знань про щось в об'єктивному світі» (Habermas, 1995: p. 15). «Під час переговорів щодо практичних викликів учасники мають зробити такий самий прагматичний засновок, як і користувачі мови у спілкуванні про стан справ. Вони передбачають спільний об'єктивний світ як сукупність об'єктів, з якими потрібно мати справу та оцінювати їх... [У]часники мають формально передбачати один і той самий світ» (Habermas, 1995: pp. 15—16).

З позиції комунікативної теорії істину уявляють як еволюційний процес — «природна еволюція виду... за *аналогією* з нашими власними процесами навчання, які можливі на рівні соціокультурного розвитку». Наскільки точна ця аналогія, підкреслює Габермас, має бути зрозумілим зі словника «понять навчання, які використовують у психології розвитку як базові» (Habermas, 1995: pp. 28—29). Комунікативний підхід коригує цю аналогію, адже історичне наближення до істини представників комунікативної спільноти («еволюції виду») розглядається не як ставлення окремої особи (у психології розвитку — дитини, яка навчається) до об'єктивного стану справ. Спільне і суспільне наближення до істини здійснюється в аргументативному

⁶ Обґрунтування цього висновку див.: [Бистрицький, Ситніченко, 2022: сс.74—78].

процесі взаємодії учасників комунікації, який здатен успішно відбуватися лише за умови узгодження *соціальних норм* їхньої взаємодії. «Дійсність таких норм полягає [besteht] у спільному визнанні, на яке вони заслуговують». Втім, оскільки претензії моральних норм на відповідність об'єктивній дійсності позбавлені прямих онтологічних конотацій, «посилання на об'єктивний світ замінюється орієнтацією на розширення соціального світу, тобто на прогресивне включення чужинців та їхніх тверджень, які претендують на істину». Теоретично йдеться про розширення спільноти комунікаторів до досягнення «ідеальних умов виправдання», або про те, що можна схарактеризувати як культурне безмежжя «необмеженої спільноти комунікаторів» (Habermas, 1995: p. 109).

За цієї філософської ідеалізації умов комунікації обґрунтованість норм набуває «епістемічного значення», «коли наші моральні переконання мають в кінцевому підсумку покладатися на критичний потенціал самотрансценденції та децентралізації — як «неспокою» ідеалізувальних передбачень [зокрема, й того самого об'єктивного світу], вбудованих у практику аргументації та саморозуміння учасників комунікації» (Habermas, 1995: p. 109).

Габермас пропонує обережну інтерпретацію досягнення «істинного» або «справедливого» значення тих чи тих моральних норм з децентрованої позиції «між» учасниками комунікації. Це процес досягнення їхнього міжкультурного порозуміння на підставі епістемічного змісту (значення) «аргументації та саморозуміння учасників». Епістемічне, або пізнавальне значення — це комунікативне погодження на основі таких спільних моральних норм, що мали б надавати колективним практикам людей здатність бути відповідними станом речей і подіям в об'єктивному світі. Останнє, відповідно, стосується не лише «істини» моральних норм, а й «справедливості» правових норм у соціальних взаєминах людей.

Габермас називає такий історичний процес узгодження «внутрішньої перспективи» життєвого світу з «зовнішньою перспективою» об'єктивного світу у дискурсивних взаємодіях людей питанням «генезису причинного зв'язку», або «слабким натуралізмом» (Habermas, 1995: p. 109). Йдеться про історичний процес, у якому соціальна еволюція відбувається за рахунок такого розвитку норм і правил, регулюючих людські взаємини, який, водночас, сприяє цивілізаційному прогресу у технологічному освоєнні світу. В іншому місці він висловлює це так: «Так само, як навчальні процеси [суспільства] мають місце не лише у вимірі об'єктивувального мислення, а й у вимірі морально-практичного вбачання, так і раціоналізація дій осідає не лише у продуктивних силах, а й опосередковано, через динаміку соціальних рухів у формах соціальної інтеграції. Структури раціональності втілюються не лише в... технологіях,.. але і в опосередкуваннях комунікативної дії, у механізмах врегулювання конфліктів,.. у формоутвореннях ідентичності. Я б навіть хотів висунути тезу про те, що розвиток нормативних структур є зачинателем соціальної еволюції...» (Габермас, 2014: с. 31).

Іншими словами, комунікативна теорія істини спирається на регулятивну ідею єдності об'єктивного світу, відношення до якого у комунікативній взаємодії розглядається як кінцева засада досягнення універсального консенсусу. Онтологія єдності світу вможливує філософське «подолання» релятивізму стосовно культурних світів з різними моральними та правовими нормами. Регулятивний ідеал єдності (і єдиності світу) як для науково-технологічного прогресу, так і для нормативного прогресу суспільства гарантує оптимістичну перспективу подолання несумірності відмінних культурних світів. Нарешті, базове уявлення про єдність світу також розглядається як методологічна основа певного всесилля комунікації. Варто лише погодитися на перемовини — комунікація за самою її соціальною природою здатна забезпечити інтерсуб'єктивне порозуміння на раціональних засадах, а можливо, і досягнення політичної взаємодомовленості, навіть у стані війни.

Проте щоб припинити її криваву ходу на раціональних засадах мирних перемовин, розшукувану «істину війни» потрібно виправдати й отримати не у віддаленій перспективі історичного процесу. У жертв війни немає часу чекати на політичний прогрес у досягненні стану «необмеженої спільноти комунікаторів», щоб нарешті істина війни постала у її неможливому для аргументів, які б її заперечували, дійсному значенні. З позиції «внутрішнього досвіду» ми перебуваємо в екзистенціальній ситуації, коли дискурс війни, який, за Габермасом, має виявити істинний стан речей як кінцеву онтологічну умову порозуміння, мав би також вже закінчитися тут і тепер, сьогодні. Але мирні переговори за всіх апеляцій до їхнього раціонального значення, все не відбуваються, військові дії продовжуються.

Дискурс війни у світлі екзистенційного розуміння буття у світі

Відповідаючи на питання «Що спричиняє війни?», британський філософ, дослідник феномену війни Ентоні Грейлінг зауважує: «Причинами війни є розділення та різниці між групами самоідентифікації з інтересами, опозиційними до подібних у інших таких груп». Хоча різниця інтересів належить до «матеріального», продовжує він, «війна є організацією та підготовкою для військової боротьби у спосіб, який знаходиться за мілітарним горизонтом, і цей горизонт встановлюється, своєю чергою, *культурним горизонтом*» (курс. мій. — *Є.Б.*) (Grayling, 2017: p. 160). За умов війни цей висновок повсякденно підтверджується, доповнюючись поглядом на пошук причин війни в екзистенціальній ворожнечі культурних світів — у тому, що можна назвати «війною світів».

Здається, що наш час критичного переживання долі колективного буття дає змогу схопити, навіть спочатку інтуїтивно, філософську відмінність двох підходів до розуміння «світу». З одного боку, це поняття єдиного об'єктивного світу як кінцевого гаранту досягнення істинності, зокрема соціальної справедливості, у процесах суспільної комунікації, а також вироблення

адекватного знання речей у пізнанні та технологічному освоєнні зовнішнього світу. З іншого — йому протистоїть розуміння світу культури як особливої реальності колективного буття людей, як множини таких буттєвих світів з їхніми горизонтами культури, які здатні впливати на те, що Грейлінг називає мілітарним горизонтом, і бути мотиваційною причиною війни. На цьому тлі спробую загально позначити філософські джерела виникнення цієї відмінності.

Наш «внутрішній» досвід суспільства у стані війни, що тут загально позначений через поняття буття у світі культури, підштовхує до використання іншого, ба навіть протилежного комунікативній філософії погляду на поняття світу. Я маю на увазі Гайдегерову онтологічну розробку теми «екзистенційного розуміння» (*existenzielles Verstehen*), що пов'язане з проясненням того, як розуміти (онтичний) світ речей і явищ (сущих) з позиції у-світі-буття (*in-der-Welt-Sein*) (Heidegger, 1988: § 20). Іншими словами, йдеться про звичайне (онтичне) розуміння сущих, невіддільне від *екзистенціального (existenzial)*, або онтологічного, *розуміння цілого буття світу*. Не маючи у межах цієї статті простору для детальнішого розроблення двох модальностей розуміння — екзистенційного і екзистенціального, запропонованих вище, а також для обґрунтування перекладу «*existenzielles*» через поняття «екзистенційне», пошлюся лише на інтуїції колективного досвіду сприйняття подій війни. Йдеться про *розуміння тих чи тих подій на тлі власної належності певній цілісності культурного світу, через загальне переживання буття в культурному світі*.

Вибір концепції *екзистенційного* розуміння серед багатства інших тем екзистенціальної аналітики у-світі-буття не випадковий. Він надає можливість порівняти дві провідні теорії розуміння як різні теорії істини — комунікативну і екзистенціально-онтологічну. Крім того, такий сфокусований вибір задля порівняння, здається, дозволяє обмежитись у просторі статті тлумаченням лише обмеженого числа складних для перекладу понять (екзистенціалів) онтологічної концепції Гайдегера. Тим паче, що в нашому філософському обігу ще відсутні прийнятні переклади його основних праць⁷.

Далі будемо говорити не в термінах універсального екзистенціалу у-світі-буття безвідносно до культурних відмінностей, як це притаманно онтологічній концепції «Буття і часу». Натомість я спробую застосувати загальні визначення розвинутої ним аналітики у-світі-буття до досвіду переживання ідентичності як належності до колективного «Ми» «оцієї», «нашої» спільноти. Тобто йдеться про *плюральність, множинну світів людського буття*, отже, й буття в партикулярних світах культур.

Таку амбітність щодо реінтерпретації універсального вчення про буття (онтології) в термінах плюральності буття варто коротко прояснити на філософських прикладах. Її можна спостерігати в сучасній думці, щойно

⁷ Тому ми у перекладах цитат я буду також для корекції звертатися з перекладами його праць англійською, які спираються на вже сформовану достатньо надійну академічну традицію.

філософи звертаються до теоретизації сфери, традиційної для практичної філософії — сфери людських взаємин. Так, свою вихідну позицію в філософії один з найвідоміших дослідників проблеми *мультикультуралізму* Чарльз Тейлор позначив у термінах «втіленості актора у світ» (*imbodied agent*)⁸. Цей вибір принципової позиції з опертям в кінцевому підсумку на онтологію у-світі-буття ставить під питання класичну (модерну) традицію обирати як підставу, «фундамент» ставлення людини до світу — пізнавальне та активістське (стратегічне) суб'єкт-об'єктне відношення.

У короткому огляді плюралізації Гайдегерової онтології не можна оминати видатного французького філософа Жан-Люка Нансі, котрий якраз і говорить про свою «амбіцію переробити всю “першу філософію”», покладаючи у якості її основи «єдине множинне буття» (*etre singulier pluriel*). Він не приховує витоків такої реінтерпретації онтології. Для пояснення чинників, що вимагають плюралізації онтології, Нансі наводить довгий список власних імен країн, які у час написання його книги (1995) «становлять театр кривавих конфліктів між ідентичностями, а також те, що поставлено на карту в цих конфліктах». І веде далі: «Сьогодні не завжди можна з упевненістю сказати, чи є ці ідентичності внутрішньонаціональними, інфранациональними чи транснаціональними; чи є вони “культурними”, “релігійними”, “етнічними”... чи є вони легітимними чи ні... Ця Земля — це що завгодно, але не спільне існування людства. Це світ, якому навіть не вдається створити світ; це світ, якому не вистачає світу і який не має значення [одного, єдиного] світу» (Nancy, 2000: pp. xii—xiii). Мотивований зазначеною «невпевненістю» в «легітимності» ідентичностей, що конфліктують, Нансі інтерпретує фундаментальну основу єдності людей у спільноті — *c-пільність* або *сум* у латинській етимології *community* — як *ніщо*, як те, що не має буттєвої визначеності. Отже, Нансі не вирізняє культурні світи як онтологічно окремі світи. Його вихідна позиція, сказати б, є ліберальною і з цього боку — космополітичною та європоцентричною⁹. Вона залишається в межах універсальної онтології Гайдегера, додаючи до неї розуміння плюральності спів-буття множини людей.

⁸ «Це є концепція суб'єкта як суттєво втіленого у світ, залученого світом». «Ми невіддільно відкриті світові; також і наш спосіб буття відкритий світові, наше сприйняття є суттєво способом буття суб'єкта, зчепленого (*at grips*) зі світом». Це засадниче переосмислення Кантової трансцендентальної аргументації Тейлор здійснює як реконструкцію останнього на підставі центрального поняття буття-у-світі (*être-au-monde*) феноменології сприйняття Мерло-Понті з очевидною референцією до онтології Гайдегера (Taylor, 1997: pp. 22, 25).

⁹ «Спільнота [сутність її спільноті] пуста (*bare*), але необхідна. З одного боку, поняття спільноти... у всіх сенсах розтросено. Це те, що означає хаотичну й багатоформну появу інфранационального, наднаціонального, паранаціонального і, понад те, дислокацію “національного” взагалі. З іншого боку, поняття спільноти, здається, має власний префікс як її єдиний зміст: оце *сум*, позбавлене сутності та зв'язку, позбавлене неповноцінності, суб'єктивності та особистості... Ідеться не про знищення суверенітету. Треба подумати над таким запитанням: якщо суверенітет є головним політичним терміном для визначення спільноти (її лідера чи її сутності), яка не має нічого поза собою, не має осно-

Нарешті, наведу приклад теоретичної складності, яка, за Гайдегером, виникає у Канта в контексті питань практичної філософії. Йдеться про необхідність пояснення поведінки людини, яка керується звичаєвими, отже особливими моральними нормами та водночас за своєю сутністю має керуватися Кантовим «універсальним» чистим розумом, незалежним від скінченності людини — її особистісних схильностей. Кантов «[ч]истий раціонально-розумний характер особистості... не міг, звичайно, також не поставити для Канта під питання скінченність людини, якщо дійсно істота, взагалі визначена через звичаєвість (*Sittlichkeit*) та обов'язок, ніколи не може бути нескінченною... Звичайно, ця особистісно-онтологічна проблема скінченного (*endlich*) чистого розуму взагалі не могла терпіти поблизу себе нічого, що нагадувало б про особливу... реалізацію [уявлення] скінченної розумної істоти взагалі... [П]еред Кантом постала проблема шукати скінченність в самому чистому розумному бутті, а не тільки в тому, що воно визначається "чуттєвістю"» (Heidegger, 1990: pp.115 / Heidegger, 1991: SS. 168—169).

У стислому викладі статті важливо лише позначити зв'язок скінченності людського буття, зокрема й відбиття такої скінченності у звичаєвості культурних світів, з можливістю говорити про буття як буття у світі певної культури, тобто в сенсі його засадничої *екзистенціальної плюральності*. Додамо: залишаючи тут відкритим питання його загальнолюдської єдності та єдиності, так само й питання існування і творення цілого людського всесвіту.

Розмова про «внутрішній досвід» культурної ідентичності виникає, як я зазначав вище, якраз із переживання скінченності світу «оцієї» спільноти за умов загрози її існуванню. Ця екзистенціальна ситуація для колективного «Ми» набуває життєвостисловового значення для кожного «Я» або для кожного «мене» в культурній спільноті. Іншими словами, такий внутрішній досвід «буття-в» проявляє себе не лише як реальність, сумірна із «зовнішнім» існуванням речей та подій, а й як первинна, «фундаментальна» дійсність. Дійсність, що керує нашим поведінням у звичному «об'єктивному» світі речей і людей. — Як реальність буття кожного, що за героїчної ситуації війни *чинить в людині опір* навіть остраху смерті, навіть жаху втрати життя перед лицем матеріальної сили й фізичного насильства.

Цей опис межової ситуації, близькій нам у сьогоднішній повсякденності воєнного часу, наближає нас до розуміння екзистенціальної реальності нібито «внутрішнього» досвіду. Щодо визначення онтологічного статусу такого досвіду, який війна зробила феноменологічно очевидним для нас, Гайдегер також зауважує, що «насправді феноменологічна характеристика *реальності*

ви чи мети, окрім себе, то що стає суверенітетом, коли відкрито, що це ніщо інше, як інтервал у множині в однині? Як можна розглядати суверенітет як "ніщо" із "с", яке оголюється». З політичної точки зору Нансі розглядає «суверенітет» нації як підставу для виникнення домінування, несвободи. Тому в подвійному визначенні буття як плюрального множинного він вбачає можливість стану «панування без суверенітету» (Nancy, 2000: p. 36).

реального (der Realität des Realen) вже може бути дана в певних межах без явної екзистенціально-онтологічної основи... Дильтай спробував це зробити у [своїй] статті. Реальне переживається в імпульсі та волі. Реальність — це опір, точніше *спротив*, точніше характер спротиву [Widerständigkeit]» (Heidegger, 2008: p. 252 / Heidegger, 2006: S. 209). Щоправда, такий феноменологічний опис залишає нас у сфері лише уявлення про опір як психологічний наслідок дії, який керується свідомістю опору: «“Воля та її стримування виникають в одній свідомості”... [С]енс буття “всередині” [нас], відношення буття свідомості до самого реального — все це вимагає онтологічної детермінації... Однак онтологічне тлумачення існування не означає онтичного повернення до інших суцих» (Heidegger, 2008: p. 253 / Heidegger, 2006: S. 209).

Отже, за Гайдегером, «сенса буття “всередині”», зокрема те, що зазвичай сприймають як суто суб’єктивне уявлення «у свідомості» (саме так визначав «уявлені спільноти» Андерсон), слід розуміти не як відношення до уявленої у свідомості «онтики» — зовнішньої сукупності існуючих речей і подій (суцих), яку звично називають світом. Ідеться про екзистенціально-онтологічне поняття буття. Вище я намагався передати різницю між «уявленістю» спільноти та екзистенціальною «втіленістю» людини в культурний світ через поняття буттєвої належності — коли ідентичність невіддільна не лише від розуміння світу, а й супроводжує все поведження людини у світі. Хоча це, безумовно, вимагає подальших пояснень для наближення до Гайдегерового фундаментального поняття буття.

Розрізнення двох модусів *реальності реального* — реальності онтики «зовнішнього» світу і засадничої екзистенціальної реальності буття у світі — надає підстави обережної інтерпретації поняття світу крізь призму фундаментальної онтології, відмінної від онтології єдиного об’єктивного світу в комунікативній філософії.

Досвід війни, відчуття реальності опору чужому світові на тлі переживання культурної ідентичності сприяє важливому повороту в розумінні буття — повороту від його природного сприйняття як існування зовнішньої реальності речей разом з фізичною присутністю людських тіл до розуміння іншого, екзистенціально-онтологічного, змісту поняття буття. Запропонована тут розмова про буття у світі культури, здається, дає змогу звернутися до особливості наведеної онтологічної різниці.

Екзистенціальний характер людського буття, який інтуїтивно схоплює повсякденний дискурс війни, вочевидь відноситься до розмови в термінах фундаментальної онтології Гайдегера. Буття у світі культури переживається і усвідомлюється як належність *цілому* колективного буття, що немає предметної (онтичної) репрезентації, хоча створює екзистенціальну передумову для відношення людей до онтичної реальності існуючих речей і подій. Переживання культурного буття у формі відчуття («чуття єдиної родини» за поетичним висловом Павла Тичини) або в екзистенціальній ситуації загрози світу культури у свідомому самовизначенні власної (національної) належності

можна було би визначити як *трансцендентальне* та *апріорне* по відношенню до онтики досвіду «зовнішнього» світу. Втім, лише з тією поправкою, що йдеться про буття в світі культури. Отже йдеться про відповідну трансформацію значення цих кантівських понять, що спробую схематично позначити нижче.

Екзистенційне розуміння (*existenzielles Verstehen*) буття в культурі вже нетематично містить у собі *екзистенціальне* розуміння буття, спільного з іншими, співбуття¹⁰. Світ культури вже «відкритий нам»; ми вже «належимо йому», «втілені в нього» (Тейлор), «знаходимося в ньому»; самоочевидно ідентифікуємо та розуміємо конкретні речі і події світу в значеннях цілого контексту «цієї» культури. В термінах онтології Гайдегера той повсякденний факт, що від самого початку розуміння речей ми вже знаходимося у світі, вже у певний спосіб орієнтуємося — поводимося [*Verhalten*] — в ньому, можна передати як постійний стан нашого буття як «виходу» у світ, його «вже» зрозумілої відкритості нам. Ми, за термінологією Гайдегера, «екзистуємо» (*ekzistieren*), тобто трансцендуємо обрії власного або «мого» буття, тим не менш залишаємося «тут і тепер», у світі. *Вже* бути «у» світі, бути йому належним (екзистувати) збігається з його (буттям у світі) розумінням¹¹.

Варто особливо наголосити, що йдеться про розуміння, яке невіддільне від самого існування людини, хоча ми звикли, що розуміння — це нібито суб'єктивна здатність та акт свідомості. Водночас, коли ми говоримо про *екзистенціальне* значення війни, це означає, що *наше розуміння збігається з нашим існуванням*. У критичній, межовій, ситуації розуміння виказує свою сутність як невіддільне від нашого поведження в світі. Зазвичай, можна абстрагуватися від турботи за хід військових дій, особливо, коли її події безпосередньо не зачіпають твоє існування. Щоправда, ця, навіть не усвідомлювана, турбота за стан колективного світу Ми, здатна, як добре відомо експатріантам, переслідувати нас як туга за власним світом і в мирний час — як ностальгія.

Так само, у звичайних умовах ідентичність як переживання власного буття у цілісності світу культури не тематизується, постійно залишаючись доонтологічною передумовою саморозуміння культурної належності та розуміння зовнішнього світу. Так, у пограничній ситуації війни — у комунікації про стан справ на фронті, в суспільстві, у міжнародних стосунках тощо — у центрі дискурсу, незалежно які конкретні речі тематично обговорюються, постійно мається на увазі буття «цілого» світу колективного Ми як його головна тема. Відповідно, ця постійна нетематична присутність «нашого» світу у комунікації, зокрема щодо подій війни, *налаштовує* нас на їх відповідні оцінки і судження. Можна сказати так: *екзистенційне розуміння невіддільне від способу*

¹⁰ «Як буття-у-світі це ніколи не є лише буття з речами, які присутні у світі, щоб згодом розпізнати серед них інших людей, але як буття-у-світі — це буття-з іншими, незалежно від того, чи і як там насправді є Інші» (Heidegger, 1982: p. 278 / Heidegger, 1975: S. 394).

¹¹ «Екзистувати — це, по суті, хоча й не тільки, розуміння» (Heidegger, 1982: p. 276 / Heidegger, 1975: S. 391).

буття в світі і тому знаходить власні аргументи лише в межах диспозиції буття чи небуття, існування або не існування «цього» культурного світу.

Отже, цілісність буття у світі культури в якості екзистенційного розуміння дана нам у вигляді загальної налаштованості (*Stimmung*) на певну особливу інтерпретацію подій. «Оскільки суцї можуть бути зустрїнуті нами як суцї лише у свїтлї розумїння буття» (Heidegger, 1982: p. 275 / Heidegger, 1975: S. 390). Такого роду налаштованість, або проєктивний вибїр способу і життєвого напрямку практичних чи «теоретичних» дїй в навколишньому свїті, визначає наше буття. Вона немов проєктує, спрямовує наше поведження у свїті. В цьому сенсі, не важко зрозумїти її екзистенціальне значення людського досвїду ідентичностї в *горизонтї часу*. Так, сьогодняшнє вїднесення себе «тут і тепер» до цїлого певної спїльноти мїстить у собі також інші часові вимїри¹².

Це уявлення про «нашу давнину» та турботу за існування «Ми» в майбутньому, острах, найбільш усвідомлюваний під час вїйни. Цїле буття нашої ідентичностї наштовхується на загрозу проєктам нашого подальшого існування в часї, небезпечї нашої «екзистенцїї». Хїба не саме це мається на увазї, коли йдеться про «екзистенціальне» значення вїйни. Хїба ми не говоримо про нашу налаштованість на перемогу та *рїшучість* (*Entschlossenheit*) захищати батьківщину саме в екзистенціальному розумїннї турботи та остраху, насамперед, за колективне існування, по-своєму використовуючи Гайдегеровї екзистенціали — своєрїдні категорїї, якї допомагають прояснювати структуру культурної ідентичностї як у свїті буття.

Така аплїкацїя екзистенціальної аналітики до повсякденного досвїду та супроводжуючого дискурсу вїйни, здається, може допомогти їхньому філософському проясненню. Героїчна рїшучість вїдстояти буття нацїї вказує на засади радикальної незгоди, притаманної стосункам сторїн у цїй вїйнї. Налаштованість на перемогу над агресором робить розмову щодо мирних переговорів або зайвою, або передчасною, принаймнї до звільнення вїд ворога того, що тут ранїше названо «культурним топосом». Питання «Чому вїйна?» вимагає залишити осторонь розгляд деталей екзистенціальної аналітики та повернутися до прояснення дискурсу, який виправдовує «їстину» вїйни як рїшучість захисту культурного цїлого, з «онтологїчної» точки зору.

Зазначимо, що Гайдегєрова онтологїчна концепцїя розумїння, так само як і теорїя розумїння у комунїкативнїй філософїї, пропонує її окремий погляд на подолання філософїї свїдомостї — десуб'єктивацию теорїї їстини як вїдношення їндивїдуальної свїдомостї суб'єкта і об'єктивного свїту речей. Разом з тим, екзистенціальне спївбуття суттєво вїдрїзняється вїд образу досягнення взаєморозумїння в комунїкативнїй теорїї дїї. Згїдно останнїй засади спїльної дїї виробляються в процедурах аргументативного дискурсу, тобто передбачають рацїональну перевїрку на вїдповїднїсть тому самому об'єктивному стану речей в свїті. Натомїсть, екзистенціал в-свїтї-буття вже

¹² Для нашої культурної ідентичностї її часові вимїри добре вїдомі через поетичний заповїт Тараса Шевченка: «І мертвим, і живим, і ненарожденим».

передбачає вимір спів-буття людей (Mitsein). Тобто кожного разу в актах спілкування, якщо застосувати онтологічну концепцію спів-буття для опису комунікативної взаємодії, значення (сенса) буття, спільного для учасників інтеракції, залишається поза можливостями його раціональної тематизації. Так само, онтологічне розуміння світу культури та буття в світі культури має певний доонтологічний (трансцендентальний) сенс.

Цей сенс *цілого культурного життя* можна назвати його (колективного життя) культурним розумінням, або переживанням ідентичності. Сенс належності до цілого (буття спільноти) відбивається в екзистенціалах і визначає перспективи та горизонт нашого розуміння, отже, і прагматику наших буттєвих інтересів. Неявна подвійна структура *екзистенційного* розуміння — його онтико-онтологічна структура — відбивається на нашій ідентифікації зі всього масиву релевантних значень, наявних у мові та символіці культурного світу, характеристик (предикатів судження), які ми явно приписуємо конкретним речам та явищам, про які йдеться у спілкуванні. В термінології екзистенційного розуміння йдеться про розуміння не як суто різновид пізнання, а в якості «фундаментального визначення» людського існування, «екзистування», або екзистенціального налаштування на певне розуміння.

Бути налаштованим на щось у світі (на суще — речі та події) означає розуміти й діяти у певних межах. «Якщо бути більш точним, розуміння означає проєціювати себе [“накидувати” себе, робити начерк — *entwerfen*] на можливість і утримувати себе весь час [у стані] можливості в цьому проєктивному начерку (накидку). Ця здатність бути, можливість як можливість, існує ось тут лише в проєкції, в проєціюванні себе на суще» (Heidegger, 1982: р. 277 / Heidegger, 1975: S. 392). В цьому сенсі ми маємо також підстави говорити про буття у світі культури як *буття-можливість*, яке визначає інтерпретативну рамку розуміння, а отже, й цілепокладання нашого поведіння серед речей і людей та суджень, котрі ми висловлюємо щодо них.

Певною мірою, можна говорити про те, що буття в культурі у пропозиційних висловлюваннях, зокрема і в дискурсі війни, трансформується у предикат і в цьому сенсі входить у проєктивне визначення характеристик суб'єкта (підмета), ставлячи під сумнів Кантів висновок про те, що буття не може бути предикатом. Істина судження виявляється змістовно залежною від екзистенціальних особливостей того культурного світу, в якому «*Ми*» є. Згадка про відоме герменевтичне коло — діалектику «цілого і частини» — допомагає зрозуміти витоки екзистенційного розуміння як процесу інтерпретації. Аналогічно, з позиції можливості існування цілого колективного «*Ми*», світу культури лише й осмислюються та оцінюються і конкретні події війни. І навпаки, онтика останніх надає нам можливість краще розуміти свій спосіб культурного буття, усвідомлювати особливості власної ідентичності.

Отже, події війни, її нібито об'єктивна оцінка, або «істина війни» інтерпретується з позиції екзистенціального досвіду, буття у світі культури. Тому в медіумі комунікації між сторонами стає неунікненою *радикальна незгода*.

Радикальна незгода руйнує безпосередню комунікацію сторін — світів у війні, на терапевтичне значення якої сподіваються представники позакультурної або надкультурної універсалістської позиції.

Пропаганда, політика і культурна ідентичність

«Це не пропаганда». Такою є назва книжки Пітера Померанцева, яка, за його словами, присвячена детальним журналістським описам інформаційних «війн проти реальності». Шляхом скрупульозного аналізу інформаційних кампаній, які супроводжують «холодні» й «гарячі» міждержавні та міжнародні конфлікти останніми десятиліттями, автор книжки у кожному випадку виявляє головну причину — намагання засобами ЗМІ «перебудувати наші стосунки та ідентичність за своєю логікою». Намагання в інтересах інших за допомоги пропаганди зламати старі сенси, «які зберігали й контролювали ідентичність і значення того, ким ми були... і як ми пояснювали світ своїм дітям»¹³.

Як правило, як на головну причину ворожнечі та агресії вказують на відповідну політику пропаганди — формування образу ворога та, особливо, імперських настроїв серед населення для виправдання війни. При цьому підкреслюють роль сучасних засобів комунікації, що особливо дієві для «промивання мізків» та накладання на *tabula rasa* свідомості уявлень та настроїв, потрібних для проведення політики агресії¹⁴. Утім, пропаганда намагається змінити *вже наявні* смисли та значення ідентичності, перетворити *вже існуючий* сенс «цілого» колективного буття на предмет стратегічної дії зі зміни його насильницькими засобами. Зокрема, цензурним домінуванням пропаганди у засобах масової інформації. В цьому сенсі, війна — це, насамперед, продовження політики ідентичності військовими засобами.

Питання, на яке постійно нашттовхується дискурс цієї війни, — це складність пояснення, у якій спосіб колективна ідентичність «Ми» здатна перетворитися на примітивну пропаганду війни ідентичностей — війни культурних світів. Так, ми вочевидь спостерігаємо, як російська офіційна пропаганда формує засади ідеології фашизму — розуміння соціальної єдності саме на засадах апеляції до уявленої цілісності «русского мира». Це ціле приховує у собі часовий вимір — апеляцію до минулого імперського образу цього «миру», на підставі чого політичні кола Російської Федерації здатні використовувати відчуття ідентичності серед власного населення для пропаганди несправедливої, імперської війни (див.: Riabchuk, 2023). Якщо політична сфера з необхідністю включає, нехай мінімальний при персоналістському, авторитарному режимі влади, *аргументативний дискурс*, тоді постає ключове

¹³ Померанцев, П. (2020). *Це не пропаганда. Подорож на війну проти реальності* (с. 13). Київ: Yakaboo.

¹⁴ «Але ж хіба народні маси — це просто *tabula rasa* (чиста дошка), готова сприймати націоналістичні заклики своїх правителів, що вкарбуються в людських свідомостях та серцях?» (Сміт, 2004: с. 78)..

питання про причини війн, в тому числі й цієї. А саме — *питання взаємин політики та культури*. Досвід цієї війни, так само як і явища так званих регіональних конфліктів останніх десятиліть, зазначених у праці Нансі, порушує це засадниче питання щодо причин війн нашої доби. Питання — за яких умов екзистенціальний характер ідентичності як буття-можливості налаштовувати поведінку та розуміння людей у спільноті здатний перетворитися на трайбалістську свідомість і масове варварство, зокрема стосовно представників іншого культурного світу.

На початку я заторкнув подвійну структуру цілого національної спільноти, яке об'єднує в націю державну, громадянсько-політичну, єдність з культурною спільністю. В інших формулюваннях таку подвійність нації розглядають у конфліктувальних концепціях політичного та світоглядного націоналізму (див.: Сміт, 2004). Сформулюю те саме по-іншому, порушуючи головне питання про перспективи завершення цієї війни. Чи можна сподіватися, що політична система країни агресора буде здатна змінити погляд на причини цієї війни внаслідок внутрішніх змін у політичному дискурсі та, відповідно, змінити «ідеологію Z» і її пропаганду на щось, ближче до тематики мирних перемовин?

Вся соціологія настроїв — фактичних проявів *екзистенціального налаштування* — росіян, здається, вказує на те, що на сьогодні це неможливо. Російська пропаганда виправдовує «істинність» і «справедливість» агресивної війни за рахунок апеляції до буцімто наявної загрози ідентичності «русского мира». На цьому рівні зіткнення культурних світів претензія творця комунікативної теорії на терапевтичний ефект перемовин, здатних до миротворення щодо війни, втрачає її пояснювальну і рекомендаційну силу¹⁵. Можливості комунікації у цій ситуації є вторинними. Первинним чинником є силове розв'язання екзистенціального питання — «практичне» і фізичне розмежування, поділ різних і в цьому сенсі несумірних культурних світів (та, відповідно, і їхніх земних чи географічних топосів) через військові дії.

Якщо це так, то лише силова військова перемога над нападником спроможна послабити його колективне відчуття і розуміння належності солідарному «цілому», яке втрачає його головну екзистенціальну характеристику — «рішучість бути». З подальшими змінами історичної проєкції долі «русского мира» і, відповідно, трансформацією його політичного ладу у відповідності до змін у структурі ідентичності «русского» локального світу. Тому війна, замість комунікації, орієнтованої на розуміння. Війна, а не мирні перемовини. Не перемовини про гарантії екзистенціальної суверенності культурних світів.

В оптиці цієї статті ми лише наблизилися до відповіді на питання, чому війна, а не перемовини. Більш складним завданням є аналіз відношення політики як сфери комунікації на рівні політичної взаємодії членів національної спільноти до цілісності культури — їхнього «внутрішнього» досвіду ідентичності, колективного буття у світі культури.

¹⁵ Не випадково українські послідовники Габермаса опонують його закликам до перемовин з Росією (див.: Yermolenko, 2022; Єрмоленко, 2022).

* * *

Звернення до філософських концепцій двох видатних європейських філософів не випадкове. Віртуальна зустріч віч-на-віч Габермаса і Гайдегера¹⁶, сказати б, на полі війни підготовлена двома взаємопов'язаними обставинами. З одного боку, сам живий класик філософії комунікації публічно відстоює позицію мирних переговорів, яку має сенс вважати експертним резюме його суспільного досвіду та філософського авторитету за доби повоєнного відносно мирного існування Європи. З іншого боку, сьогодні, як я намагався продемонструвати, сама подія війни актуалізує поняття, які наближують розуміння філософського значення екзистенціально-онтологічного прояснення засад війни.

Філософський погляд на подію цієї війни ще раз підтверджує головну дилему або загрозу суперечності нашої доби, яку в різноманітних формах висловлюють сучасні філософи. Це вже добре відома суперечність між метауявленнями (метанараціями) про достатньо раціональний і контрольований прогрес людства, зокрема всесвітню ходу — глобальність — ліберальної демократії, з одного боку, та немов паралельним і також всесвітнім рухом локальних культурних світів, які вимагають визнання, у вигляді непередбачуваних подій буття, зокрема війн ідентичностей.

Тому теоретична зустріч двох видатних європейських філософів здається не випадковою. Адже суперечність, загрозна для існування окремого культурного світу, та, потенційно — *для всього людства*, як демонструє сьогоdnішній дискурс війни, має два зазначені полюси. Комунікативна філософія Габермаса успішно прояснює засади та обґрунтовує досягнення політичного консенсусу та демократичного миру за передумови вже існуючої (онтологічної) єдності колективного світу. Але уникає необхідності пояснення стану радикальної незгоди та, відповідно, реальності екзистенціальних чинників війн. Натомість дискурс війни природно актуалізує теоретичну спадщину Гайдегерової онтології за нових умов глобальної комунікації та протистояння світової демократії авторитарним режимам, незважаючи на сумнівну політичну долю самого філософа.

Якщо викладене тут може бути прийнятим, онтологічна теорія Гайдегера може бути реконструйована як певна філософія ідентичності. Цей висновок просвічує крізь щільну канву екзистенціальної аналітики людського буття. Як підказує сьогоdnішній досвід війни, універсальна філософія автентичного буття, реінтерпретована в термінах ідентичності спільноти, здатна надати базовий філософський інструментарій для аналізу культурної ідентичності та її проявів у конфліктах національних світів. Отже, у свою чергу, також

¹⁶ Я полишаю за рамками цієї розвідки прояснення «стосунків» цих двох видатних філософів. У працях Габермаса можна бачити постійне тло опонування онтологічній герменевтиці (концепції екзистенціального розуміння) Гайдегера. Тому їхні теоретичні взаємини є асиметричними: Габермас має перевагу критичного розгляду спадщини історичного колеги з позиції сьогоdnішнього часу. Здається, подія війни як становище людини після майже 80 років мирного існування Європи надає шанс виправити цю ситуацію на користь вирівнювання цієї асиметрії.

отримати додаткову точку опору для успішного підняття її «трансцендентальної ваги». Відповідно, з'ясування шляхів подолання радикальної незгоди на засадах комунікації вимагатиме прояснення екзистенціальних засад міжкультурних взаємин. Питання, чи можна сподіватися на знайдення точки примирення цих онтологічно різних концепцій у філософському проясненні досвіду, в якому вони можуть бути об'єднані, залишається відкритим.

ДЖЕРЕЛА

- Бистрицький, Є. (2018). *Поняття ідентичності: ідентичність і спільнота*. В: Національна ідентичність і громадянське суспільство. Вид. 2-ге, доповнене. Київ: Дух і літера.
- Бистрицький, Є., Зимовець, Р., Пролеєв, С. (2020). *Комунікація і культура в глобальному світі*. Київ: Дух і літера».
- Бистрицький, Є., Ситніченко, Л. (2022). Філософія і дискурс війни: Конфлікт світів як межа комунікативної теорії Юргена Габермаса. *Філософська думка*, 3, 64—82.
- Габермас, Ю. (2005). Громадянство і національна ідентичність. В: *Умови громадянства* / За ред. В. ван Стінбергена. Київ.
- Габермас, Ю. (2014). *До реконструкції історичного матеріалізму* / Пер. з нім. В.М. Купліна. Київ: Дух і літера, Київ.
- Декомб, В. (2015). *Клопоти з ідентичністю*. Пер. з фр. В. Омелянчика. Київ: Стилос.
- Єрмоленко, А. (2022). Спротив замість перемовин. *Філософська думка*, 3, 59—63.
- Померанцев, П. (2020). *Це не пропаганда. Подорож на війну проти реальності*. Київ: Yakaboo.
- Сміт, Е.Д. (2004). *Націоналізм. Теорія, ідеологія, історія* / Пер. з англ. Р. Фещенка. Київ: К.І.С.
- Eagleton, T. (2016). *Culture*. New Haven, London: Yale University Press.
- Grayling, A.C. (2017). *War. An Enquiry*. Yale University Press.
- Habermas, J. (1989). *The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Lifeworld and System: Critic of Functionalist Reason. I. Introduction: Approaches to the Problem of Rationality* / Tr. by Th. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1995). *Truth and Justification* / Tr. by B. Fultner. Cambridge: MIT, Polity Press.
- Habermas, J. (2023). Ein Plädoyer für Verhandlungen / A Plea for Negotiations. In: *Süddeutsche Zeitung*, vom 14. Februar.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgab.* Band 24. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *The Basic Problem of Phenomenology* / Tr. by A. Hofsadter. Rev. ed. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1990). *Kant and Problem of Metaphysics* / Tr. by R. Taft. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Pobleml der Metaphysik.* Gesamtausgabe. Band 3. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2008). *Being and Time* / Tr. by J. Macquarrie, E. Robinson. New York: Harper-perrenial Modern Thought.
- Nancy, J.-L. (2000). *Being Singular Plural* / Tr. by R.D. Richardson, A.E. O'Byrne. Stanford University Press.
- Riabchuk, M. (2023). War in Ukraine: peace-talking versus peace-making. In: *Notes Internationals CIDOB*. Retrieved from: https://www.cidob.org/en/publications/publication_series/notes_internacionales/288/war_in_ukraine_peace_talking_versus_peace_making
- Taylor, Ch. (1997). *Philosophical Arguments*. Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2015). *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press.
- Yermolenko, A. (2022). Antwort auf Jürgen Habermas: Widerstand statt Verhandlung. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.05.2022. Retrieved from: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/der-ukrainische-philosoph-yermolenko-antwortet-habermas-18044530.html>

Одержано 20.04.2023

REFERENCES

- Bystrytsky, Ye. (2018). Poniattia identychnosti: identychnist i spilnota. In: *Natsioanlana identychnist i hromadianske suspilstvo*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [=Бистрицький 2018].
- Bystrytsky, Ye., Sytnichenko, L. (2020). Filosofia i dyskurs viiny: Konflikt svitiv yak mezha komunikativnoi teorii Jurgena Habermasa. [In Ukrainian]. *Filosofska dumka*, 3, 74–78. [Бистрицький, Ситніченко 2020]
- Bystrytsky, Ye., Zymovets, R., Proleiev, S. (2020). *Komunikatsia i kultura v hlobalnomu sviti*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [=Бистрицький, Зимовець, Пролеев 2020]
- Descombes, V. (2015). *Klopoty z identychnistiu* / Tr. by V. Omelianchuk. Kyiv: Stilos.
- Eagleton, T. (2016). *Culture*. New Haven, London: Yale University Press.
- Grayling, A.C. (2017). *War. An Enquiry*. Yale University Press.
- Habermas, J. (1989). *The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Lifeworld and System: Critic of Functionalist Reason. I. Introduction: Approaches to the Problem of Rationality* / Tr. by Th. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1995). *Truth and Justification* / Tr. by B. Fultner. Cambridge: MIT, Polity Press.
- Habermas, J. (2014). *Do rekonstruktsii istorychnoho materializmu* / Tr. by V.M. Kuplin. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [=Габермас 2014]
- Habermas, J. (2023). Ein Plädoyer für Verhandlungen / A Plea for Negotiations. In: *Süddeutsche Zeitung*, vom 14. Februar.
- Habermas, J. (2005). *Hromadianstvo i natsionalna identychnist*. In: *Umovy hromadianstva*: / Ed. by V. van Stinberg (pp. 60–69). Kyiv.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgab.* Band 24. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988). *The Basic Problem of Phenomenology* / Tr. by A. Hofsadter. Rev. ed. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1990). *Kant and Problem of Metaphysics* / Tr. by R. Taft. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Pobleem der Metaphysik.* Gesamtausgabe. Band 3. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2008). *Being and Time* / Tr. by J. Macquarrie, E. Robinson. New York: Harperperrenial Modern Thought.
- Nancy, J.-L. (2000). *Being Singular Plural* / Tr. by R.D. Richardson, A.E. O'Byrne. Stanford University Press.
- Pomerantsev, P. (2020). *Tse ne propaganda. Podorozh na viinu proty realnosti*. [In Ukrainian]. Kyiv: Yakaboo. [=Померанцев 2020]
- Riabchuk, M. (2023). War in Ukraine: peace-talking versus peace-making. In: *Notes Internationals CIDOB*. Retrieved from: https://www.cidob.org/en/publications/publication_series/notes_internacionals/288/war_in_ukraine_peace_talking_versus_peace_making
- Smit, E.D. (2004). *Natsionalism. Teoria, ideologia, istoria* / Tr. by R. Feshchenko. [In Ukrainian]. Kyiv: K.I.S. [=Сміт 2004]
- Taylor, Ch. (1997). *Philosophical Arguments*. Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2015). *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press.
- Yermolenko, A. (2022). Antwort auf Jürgen Habermas: Widerstand statt Verhandlung. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20.05.2022. Retrieved from: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/der-ukrainische-philosoph-yermolenko-antwortet-habermas-18044530.html>
- Yermolenko, A. (2022). *Sprotyv zamist peremovyn*. [In Ukrainian]. *Filosofska dumka*, 3, 59–63. [=Єрмоленко 2022]

Recieved 18.04.2023

Yevhen BYSTRYTSKY, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor,
Leading Research Fellow at the Department of Philosophy of Culture, Ethics and Aesthetics,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine,
4, Triokhsviatyetska St., Kyiv, 01001
bystrytsky.yevhen@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-0068-9608>

TO THE ONTOLOGY OF WAR:

WHY WARFARE BUT NOT PEACEFUL NEGOTIATIONS

The article is aimed at a philosophical study of the foundations/causes of war. Its background is a definition of the Russian-Ukrainian full-scale warfare as an irreconcilable existential conflict between the “Russian world” and the national world of Ukraine. Methodological specific of the article is reliance on the everydayness of a boundary situation of war to define the cultural world, as well as cultural identity as concepts that get existential meaning. Philosophy potential is used to clarify the key question for today’s war discourse about why the parties to the conflict are determined to take military actions, but not to resolve the conflict through peace negotiations. The answer is sought by comparing two ontologies of the world that there are in Habermas’ communicative theory of action and Heidegger’s fundamental ontology. Each of them provides an alternative concept of understanding and, accordingly, different foundations for its truth theory. This also provides a perspective, firstly, to distinguish two alternative positions of participants in the discourse of war — “internal” one as “being in a culture at war” and another of an “external” observer. Secondly, this distinction helps to explain why war as a conflict of cultural worlds could be considered from different philosophical points of view, namely from the position of the philosophy of communicative action, as well as in the context of existential analysis of being. Examination of the explanatory potential of both approaches is carried out on the basis of a comparison of different concepts of the world, fundamental to each of philosophers. It is done by clarifications of basics of two ontologies of understanding and, accordingly, of their theories of truth. The article indicates that the theory of truth in communicative philosophy is based on the regulative idea of the unity of the objective world. Instead, with reference to examples from Charles Taylor and Jean-Luc Nancy, the author claims that the fundamental ontology can be reinterpreted in terms of the plurality of being-in-common of people in sovereign cultural worlds. Accordingly, the interaction of representatives of different cultural identities under certain political conditions, i.e., official propaganda can turn into a radical disagreement of different existential understandings of the meaning of being, into a war of cultural worlds that cannot be overcome by just negotiations at the level of competent communication. The article ends with an open question about searching for ways to unify the mentioned ontological approaches.

Keywords: *existential conflict, cultural world, being in the world, communicative philosophy, fundamental ontology, Jurgen Habermas, Martin Heidegger, Charles Taylor, Jean-Luc Nancy.*