

ЛЮДИНА І ЗНАННЯ: на перетині сучасної епістемології, онтології, феноменології, філософської антропології

MAN AND KNOWLEDGE: at the intersection of modern epistemology, ontology, phenomenology, philosophical anthropology

<https://doi.org/10.15407/fd2024.04.073>

УДК 141.7:130.2:316.485.26,477

Галина КОВАДЛО,

кандидат філософських наук,

старший науковий співробітник відділу філософської антропології,

заступник директора з наукової роботи,

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди, НАН України

01001, м. Київ, Трьохсвятительська, 4

instphil@ukr.net

ВІЙНА ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ НАРАТИВИ В СУЧАСНИХ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Автор звертає увагу на той факт, що нове тисячоліття не виправдало високих очікувань, що ідеологічний проєкт «толерантного універсалізму» та «мультикультурного лібералізму» — з його орієнтацією на консенсус, солідарність, повагу до Іншого та акцентом на загальнолюдські ліберальні цінності — може стати ідеологією глобального прогресу у XXI столітті. Натомість непорозуміння, війни, конфлікти та насильство не зникли зі світової арени. Навпаки, спостерігається «зародження» нових і нових конфліктів і воєн. Конфлікт, як і зло взагалі, має глибоке коріння як в історичному, так і в психологічному досвіді, а також в самій онтології людства. Тому йдеться не про усунення конфлікту, а про якісну зміну напрямку свідомих людських зусиль — індивідуальних, колективних або соціально організованих. Автор стверджує: якщо не культивувати стриманість і толерантність, альтернативово залишається взаємне руйнування.

Цитування: Ковадло, Г. (2024). Війна та феноменологічні наративи в сучасних філософсько-антропологічних дослідженнях. *Філософська думка*, 4, 73—86. <https://doi.org/10.15407/fd2024.04.073>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2024. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Ми входимо в сучасний світ (який є не єдиним, а глобалізованим) через міжсуб'єктивний простір, через діалогічні істини й т.ін. Це вимагає утвердження нових форм світогляду, нових підходів до дослідження явищ у природі, суспільстві, людині. Очевидно, що сьогодні перевага віддається дослідницьким ідеям і принципам, пов'язаним із синергетичним підходом, самоорганізацією, самотворенням і самовідтворенням, як на рівні макрокосму, так і мікркосму. У філософському плані ці ідеї перегукуються з екзистенціалістськими й феноменологічними наративами та філософіями. Автор робить на наявності таких підходів у думці вітчизняних філософів.

Ключові слова: війна, глобалізований світ, толерантна соціальність, конфлікт, Інший, дослідження світу, світоглядна свідомість.

Сергій Кримський в одному зі своїх інтерв'ю якось зазначив, що у філософів різних шкіл є одна й та сама думка, висловлена по-різному про те, що на землі не можна побудувати рай. «Найбільше, що може зробити людина, — це запобігти пеклу!» Ми вихідці з такої держави, де можна було використовувати зло в ім'я добра, і нас привчали до цього змалечку. Наслідки такого виховання та навчання даються взнаки дотепер.

Українцям за роки незалежності все ж вдалося «вискочити» з цього «примусового раю», але «путінська росія» з її ідеєю відродження «радянської імперії» сьогодні знов і знов хоче повернути нас в ті самі «райські тенета».

«Імперія зла», хребет якої, здавалося, було зламано ще наприкінці минулого століття, знову відроджується у XXI у своїх найганебніших проявах: нівеченням принципів світового співіснування, загальнолюдських цінностей, груповим нарцисизмом та агресією, псевдоісторичним дискурсом і брехнею, реваншем фашизму, який набуває вигляду «рашизму», або, за словами американського історика Тімоті Снайдера, «шизофашизму».

Деякі філософи, науковці-інтелектуали виступають сьогодні із закликами на кшталт: задля подальшого виживання людства слід згуртувати «світлі голови» навколо завдання вивчення людської душі, й не тільки світлої її сторони, а й тіньової, самого зла, а відтак трансперсональних аспектів людської психіки, так званого «внутрішнього універсалізму» та «внутрішньої соціальності».

Будь-яка окрема людина, як, власне, кожен із нас, зокрема той, хто перебуває на верхівці державної влади, творить зло мірою своєї інтелектуальної та моральної спустошеності. Банальність слів та аморальність людських вчинків виявляє те, що в християнській етиці споконвіку розглядали як несубстаціональність зла. Зло, як відомо, заповнює порожнечі, злу для його здійснення потрібні «порожні люди». Отож, той, хто не чинить спротив злу, той іде йому на поступки, так би мовити, «увіходить до його світів». Тому коли ми не зупиняємо нападів з його боку, ми стаємо, по суті, його засобом, чи гинемо від його лукавства. І саме тому в цьому спротиві злу не можна чекати, не можна ухилитися чи ховатися. Адже не говорити злу «ні» означає схвалювати його, й тому той, хто «очікує» та «ховається», насправді не очікує і не ховається, а зраджує і зазнає зради.

Душевна й духовна пов'язаність у добрі та злі настільки фундаментальна, всепроникна та сутнісна, що кожна людина, котра відчула на собі хоча б один

раз силу зла, має неухильну потребу захищатися від нього і не лише одноосібно, але й «у спільному вольовому спротиві».

Ми захищаємося зараз від цієї сили та від розбалансованості: світ європейської цивілізації від розбалансованості універсальних цінностей, а кожен із нас (українців) від розбалансованості системи внутрішньої гідності, власної цінності та системи смислів, на які була здійснена атака в самій її серцевині, де є цінність екзистенції, буття як такого. Виникла загроза самому буттю, нашому існуванню, нашій ідентичності.

Добре знаний світовий порядок розпадається. За словами С. Жижека, сьогодні люди діють у насильницький спосіб, бо їм важко віднайти слова, щоб передати своє невдоволення. У словнику лібералів є поняття «ліберальний мультикультуралізм», «міжкультурна толерантність», «плюралістичне суспільство» тощо. І ці слова з легкістю злітають сьогодні з багатьох уст, але якщо в дійсності й існує плюралізоване, мультикультурне, всесвітнє суспільство, а ми є його громадянами, то тоді мають бути між усіма державами правові відносини. І для здійснення цього важливого міжнародного завдання ми мусимо прагнути «глобального почуття солідарності», згідно з О. Гюфе, яке вперше стало можливим після закінчення Другої світової війни.

Ідеологічний проєкт толерантного універсалізму та мультикультурного лібералізму як ідеологія світового поступу XXI століття робить акцент насамперед на універсальних ліберальних цінностях, пов'язаних із дотриманням та забезпеченням прав людини (право на життя, свободу тощо). Цей проєкт сьогодні, на думку С. Кримського, має доповнюватися й іншими важливими орієнтирами — солідарністю, консенсусом, повагою та довірою до Іншого. Саме вони (як соціально-духовна складова влади сучасних демократичних суспільств) були проголошені у 14-й Енцикліці Папи Івана Павла II як моральний ідеал «цивілізації любові», якою мало б ознаменуватися XXI століття. Згідно із цим проєктом, за словами Кримського, «сучасна цивілізація підійшла до практичної реалізації імперативу аморальності й егоїзму, появи в суспільстві та його громадян ідіосинкризії до підлості, насильства і ненависті в людських стосунках, до всебічного усвідомлення краси моральних вчинків і соціального конститування принципу любові як вищої цінності. В раціональному загальнофілософському ракурсі проєкт цивілізації любові розширює духовно-соціальний контекст демократії, яка пов'язує її не тільки з формуванням моральної політики, але й з внутрішніми проявами особистості. Остання й передбачає висунення на авансцену сучасної історії людських феноменів в якості центральної, головної ланки світового процесу, що визначає всі підсистеми суспільства» (Кримський, 2010: с. 4).

Однак, як бачимо, нове століття не виправдовує всіх цих великих очікувань. Наразі спостерігаємо, що війна не зникає з арени світової історії, хоча на ній існують «зони миру». Спостерігається «брунькування конфліктів», зростання локальних насильницьких протестів, що підтримуються не лише радикальними політичними силами. Як каже С. Жижек, сьогодні ліві та праві загрузли в расизмі, але надія на зміни залежить від них же самих. Одні та й інші мають дати чітку відповідь —

як перетворити сліпу лють на нову політичну суб'єктивність. Ось чого має шукати сьогодні протестний рух. На думку С. Жижека, щоб правильно сформулювати своє повідомлення треба шукати червоні чорнила, бо ніхто не в змозі перемогти й перемогати за допомоги лише зброї. Щоб відійти від насильства, треба, вочевидь, відмовитись від тієї поведінки, яка завжди здавалася природною та законною. Гасло Е. Левінаса: «Має існувати заборона на насильство!» — проголошене ще в минулому столітті, й сьогодні залишається як ніколи актуальним. У створеній ним «феноменології Лиця», йдеться саме про абсолютну заборону насильства щодо Іншого, іншої людини — «через Безконечність, якої вона є слідом і знаком». Кожне людське Лице — це слід Бога в нашій душі. Лице Іншого, як говорить Е. Левінас, насправді, означає перше наближення до Бога, а отже, до Безконечного, до Етики, до Абсолютного. Якщо існування Бога не можна довести, то його можна принаймні впізнати, дивлячись на людське лице, бо воно «віддзеркалює велич» і має «неемпіричні» характеристики. «Людське лице священне, і, милуючись ним, я промовляю подумки: ти не вчиниш вбивства!» (Е. Левінас). Отже, у стосунках з Іншим безпосередньо визначається етика, наша морально-етична позиція. «Етика — це людина у своїй людській ролі», а «етичний термін — завжди означає для мене факт зустрічі, ставлення “Я” до іншого “Я”... Трансцендентність і близькість» (Levinas, 1988: p. 28).

«Інший», зазначає Левінас, який може протистояти мені та сказати своє категоричне «ні», тим самим наражається на небезпеку. Але він у змозі (і Е. Левінас вірить у це) протистояти мені та моїй агресії в зовсім інший — неагресивний — спосіб. Тобто він у змозі (має на це власну потугу) «протиставити силі, яка завдає удар, не силу опору... та енергію, яку можна виміряти й представити як частку чогось цілого, а саму трансцендентність свого буття стосовно цього цілого; не якийсь потужний спалах сили, а саму безконечність своєї трансценденції. Ця безконечність сильніша за вбивство, чинить нам опір вже на його обличчі, вона і є його лицем, первинним виразом, є першою фразою: “Ти не вчиниш вбивства”. Безконечність паралізує Силу своїм нескінченно великим спротивом убивству, спротивом твердим і незламним, який світиться на обличчі Іншого, в цілковитій оголеності його нічим незахищених очей, в оголеності його абсолютної відкритості Трансцендентному. Тут відчувається зв'язок не лише з більш сильним опором, а й із певною абсолютизацією Іншого: це опір сутності, не здатної на опір, тобто це етичний опір..., а не реальний», — пише Левінас (Levinas, 1971: p. 217).

Ось ця теза про «неможливість убити», висловлена Е. Левінасом, має не лише суто негативне та формальне значення. Зв'язок із Безконечним або «ідеєю Безконечного» в мені визначає цю ідею позитивно та змістовно. Адже Безконечність постає у вигляді Лиця, що чинить опір в мені самому, і цей опір, «паралізує мої агресивні сили й постає незламним та абсолютним».

Безконечне, Трансцендентне, або Абсолют — це «стрибок позаконфліктної позиції», що дає можливість нам «перейменувати», «перекрашувати» конфлікт в «усвідомлену своєрідність», говорить уже Поль Рікер. Тобто кожен із нас, кожна людина має внутрішню мужність та потугу, яка надає мені (нам) «сили» та рішучості не чинити агресію, не проявляти ворожість, а зорієнтовує в бік стриманості,

отже, в бік комунікації, обговорення конфліктної ситуації тощо. Сама ворожість та агресія — не від нашої сили, а радше від нашого безсилля, тому й за потреби обертається проти того, хто її проявляє. Ерих Фром, вивчаючи особливості людської деструктивності, доходить важливого висновку у своїх дослідженнях, що вроджена агресивність людини є вдумкою політиків, А на думку Томаса Ренча, насилля є не комунікативним, а чисто інструментальним інтерекзистенціалом.

На перше місце в будь-яких комунікативних, людських відносинах, взагалі в інтерсуб'єктивності виходить мовлення, артикулювання тощо. Д.Л. Остін у своїй праці «Говорити — це діяти» заявляє, що сама людська мова — це дія. Будь-яку дію можна перенести в мову таким чином, яким сам акт мовлення є різновидом дії. Ось як проявляється ця характеристика стосовно політичної мови, показує Поль Рікер: «Помістімо себе в рамки сучасних західних демократій, для яких характерна наявність правової держави, чії закони є об'єктом широкої згоди. Можна сказати, що в такій державі політична мова істотно втягується в діяльність із обговорення громадських проблем, яка розгортається на вільному просторі громадських дискусій. Поняття “громадський” має тут кардинальне значення. Перша перемога демократії — це відкриття вільного простору для дискусій на громадські теми з його необхідною передумовою — свободою слова, тобто свободою публікацій, у повсякденному значенні цього терміна (йдеться передусім про пресу, а також про книжки) і свободою поширювати інформацію через усі інші засоби масової комунікації» (Ricoeur, 1990: p. 165).

Чи не про те ж саме говорить сьогодні С. Жижек? І чи не цей шлях, що спонукає нас відмовлятися від насильства і є тим єдино можливим цивілізаційним шляхом руху сучасного світу, який вимагає від кожного бодай найменшого — стриманості, артикулювання своєї позиції та толерантності. Сучасні поширені звернення до толерантності завдячують «внутрішній» практичності цього поняття, як зазначає С. Кримський. Толерантність — це практична умова виживання сучасного людства. Якщо не культивувати стриманість, терпимість, то, на думку філософа, залишиться взаємне знищення. Толерантність має розглядатися сьогодні не в старому ліберальному сенсі цього слова. Це — не лише «вимога терпимості» та прояв «слабкості», за словами Ніцше, «неможливість сказати “ні” та неможливість сказати “так”. Толерантність стає важливим елементом культури спілкування, важливою цивілізаційною нормою існування сучасного світу. Це особливий тип відносин, тип спілкування в плюралізованому світі як на макро-, так і на мікрорівні, що вможлиблює для “я” і “ти” (як інакшості) спільне життя в ситуації конфлікту. За умов конфлікту консолідація в суспільстві та світі може досягатися не на “принципових засадах”, не на підставі “пошуку єдиної спільної загальнолюдської цінності”, а на “засадах домовленостей і компромісу» (Бистрицький, 1996: с. 138), — отже, на утвердженні принципу толерантності.

За словами С. Кримського, толерантність сьогодні має розглядатися як комунікативна дотичність людей одне до одного, котра дає змогу заповнювати відстань між полярними позиціями застосуванням консенсусу. «Мінімальний консенсус», з яким пов'язують толерантність, сягає далеко, навіть якщо він

«приховує за багатоманітністю термінів недостатню узгодженість і відмінності думок» (Байме, 2008: с. 91). Це ознака сучасного демократичного суспільства, яке не є безконфліктним. Поведінку плюралістичних груп, які утворюють таке суспільство, не завжди визначають такі поняття, як «взаємодопомога чи солідарність», радше — «конкуренція та конфлікт». Запит на толерантність і на толерантний дискурс виникає лише там, де є розбіжності та «ситуація конфлікту». В цьому плані можна сказати, що толерантність взагалі — це життя в конфлікті, а не розв'язання конфлікту. А сама демократична система повинна домагатися того, щоб замінити конфлікт (явний чи неявний) відкритим обговоренням проблеми, а авторитарну владу — «публічним обширом діалогу». На думку О. Гьофе, «перші чесноти громадян, або кваліфікованої демократії — це відчуття права, справедливості й толерантності», і саме кваліфікована демократія пов'язує їх із загальнолюдськими, універсальними принципами, й у такий спосіб вона — демократія — й сама зміцнюється. Толерантність, консенсус, «переговорна демократія», «мережеве суспільство» й «мережева кооперація», або «субполітизація» поширюються, безперечно, як головні поняття сучасності (Гьофе, 2007: с. 121).

Аналізуючи взаємозв'язок консенсусу й конфлікту, П. Рікер пише: «... ці два поняття не лише не протиставляються одне одному, вони тісно взаємопов'язані та взаємно доповнюються. З одного боку, демократія — це не безконфліктний режим, а режим, у якому конфлікти мають відкритий характер і залагоджуються шляхом переговорів. Зовсім усунути конфлікти між класами, між поколіннями, між культурними вподобаннями, між моральними поглядами та між релігійними переконаннями — це химерна ідея. В суспільстві, яке дедалі ускладнюється, конфлікти не зменшуються кількісно й не пом'якшуються якісно, а навпаки, множаться та поглиблюються. Найголовніше, щоб вони виражалися публічно й передбачали правила їх залагодження. З огляду на це, конфлікт тісно пов'язується з консенсусом, оскільки консенсус робить можливими переговори. Бо як вести переговори стосовно конфліктів, не домовившись спочатку про правила спільної гри? Політична мова найбільше функціонує в західних демократіях як мова, що обслуговує суперечливі претензії та сприяє виробленню спільного рішення. Отже, ця мова водночас конфліктна й консенсусна» (Ricoeur, 1990: p. 165).

Сучасний світ ми можемо характеризувати як світ «толерантної соціальності», за висловом Левінаса. Тобто Левінас, по суті, обґрунтовує нам, сучасникам можливість існування такої «другої форми соціальності», і саме вона здатна «шанувати ту таємницю, якою є для кожної людини її життя, а толерантність щодо цього життя постає як особлива форма відповідальності щодо таїни іншої людини» (Левінас, 1999: с. 23).

Ця нова форма соціальності є характерною для відкритих демократичних суспільств, що відрізняє їх від світу соціальності «закритих суспільств», які несуть у собі певні ознаки тоталітаризму. Вона, по суті, перебуває за «тисячу миль» від світу тотальності закритих суспільств, або «імперіалізму тотальності» й «універсальності», що нагадує про «важкі та затяті догми» гегелівської філософії, а отже, про «замкнуте ціле», «закритість системи» тощо. Адже такий догматичний методологічний

підхід нівелює наш (окремої людини, окремого етносу, окремої нації) унікальний пережитий досвід, уніфікує та підпорядковує його «цілому» та «єдиному». Саме таку волю до уніфікації й піддає сумніву Е. Левінас. Натомість він віддає перевагу не «системі», не «структурованим множинам», не організованому та уніфікованому цілому, він віддає перевагу «глобальному баченню» та «глобальному цілому».

Дух Платона, як і дух Гегеля, що вособлює такий «універсалізм», таку «тотальність» і «єдність», має бути подоланий і цей крок є парадигмальним, зсувом та поштовхом до іншого розуміння світу, його світобудови, отже, іншого розуміння універсального й інтегрального та й самого одиничного, індивідуального в умовах глобалізованої сучасності, де гідне місце відведено «відмінностям» та різним ідентичностям.

Ми входимо в сучасний світ через відмову від доктрини тотальності, через інтерсуб'єктивний простір, через діалогічні максими, через «зустріч» з Іншим, де Своє та Чуже не протиставляється, за словами Б. Вальденфельса, а перехресується та перетинається. Сучасна людина в сучасному світі — не уніфікована людина, а радше глобалізована.

Ідеться про встановлення та укорінення нових форм світобачення, інше світоглядно-методологічне мислення, інші принципи пізнання явищ природи, культури, суспільства, самої людини. І не лише пізнання, а й розуміння тих процесів, що відбуваються, як на рівні необхідності (природи, макрокосму), так і на рівні свободи (суспільства, людини, мікркосму).

Останні здобутки вчених у різних галузях наук засвідчують таке зміщення перспектив та вирішальні зміни в нашій дні. Ми спостерігаємо, пише П'єр Тюїльє, «як відступають старі метафізичні постулати..., тема впорядкованих сутностей. Реабілітується хаос..., невпорядкованість... Будучи далеким від інтелігібельних ідей, новий підхід звертає увагу не на досконалий порядок, а на структури слабкі, турбулентні... У філософському плані тут важливо відзначити ще один пункт: порядок більше не розглядається як реальність, яка існує по праву і яку вчений ставить собі на меті віднайти... Виявляється, що досконалого порядку не існує! І його не лише не існує в матеріальному світі (про це знав і Платон), а не існує ніде...» (Thuillier, 1991: p. 551). Про це пише не лише П. Тюїльє, а й Е. Морен та багато інших науковців (епістемологи, соціобіологи тощо), наголошуючи цей «реванш» турбулентності, самоорганізації, синергії, властивий самій суті реальності та життя. Саме життя починає розглядатися як «когнітивний процес», зазначає К. Попер. «Всесвіт, який оселив у собі життя, є творчим» (Popper, 1982: p. 147), когнітивним, а на когнітивному рівні відбуваються процеси саморегуляції та самоорганізації.

Жак Мано, сучасний французький генетик описує цю ситуацію так: якщо статую Афродити створює різець скульптора, то все живе буде самого себе за допомоги внутрішніх детермінізмів, і в такий спосіб визначається, як самоорганізована система, що живиться за рахунок сил та випадкових явищ, які об'єктивно мали б її зруйнувати. Тобто виникнення «автоса» (autos — «сам») сьогодні по-справжньому й по-новому ставить проблему «живого» й веде до його визнання в усіх сферах життя. Жива матерія самонароджується та самовідтворюється із неживої матерії,

інтегруючи з цією метою невпорядкованість — випадковість і смерть. «Це організація, яка залежить від фізико-хімічних процесів, не здійснюється жодною зовнішньою суперорганізацією... це самоорганізація» (Morin, 1991: p. 107).

Така парадигма, що ґрунтується на ідеї внутрішньої самопобудови та внутрішнього самовідтворення як на рівні макрокосму, так і на рівні мікркосму (живої емпіричної особистості), пропонує недуальний принцип мислення, недуальність при розгляді протилежностей. А в соціальній і духовній сферах вона пов'язується з феноменологічним підходом, що відкидає метафізичну ідею бінарних диспозицій у розгляді матерії та свідомості, буття та духу, суб'єкта та об'єкта, свідомого та несвідомого, взагалі заперечує бінарну логіку суджень. Таке мислення, не ігноруючи інші стилі мислення, базується на ідеї синергії, самоорганізації всіх рівнів буття, адже в основі буття закладені й самопобудова його та структуроутворення, де всі його рівні «інтегруються» в певний єдиний і цілісний режим руху універсуму (І. Пригожин). Таку картину буття будували ще античні філософи, висловлюючи ідею єдиного всепроникного зв'язку всього з усім, де кожна найменша частинка великого космосу — це особливий світ, який одухотворений своїм власним життям і водночас життям загальним, що пов'язує його з усім іншим у макрокосмі. Кожна маленька частинка великого космосу як мікркосм, у певному сенсі, тотожна, рівнозначна іншим малим та великим фрагментам цього макрокосму, бо з необхідністю несе в собі «іскру великого космосу», «іскру всесвітнього духу», дотична до нього.

Ця методологічна парадигма філософською мовою виражається як власливості монадності елементів світу (Ляйбніц), «вічного повернення» (Ніцше), циклічності та єдиного шляху, яким рухається світ у цілому та людина в ньому. Вона є сьогодні надзвичайно евристичною в дослідженні глобалізованого світу, розуміння місця окремої людини в ньому тощо.

Такий підхід, що демонструє неklasичні ходи мислення й пов'язаний із синергією, взаємозв'язком «усього з усім», був притаманний роздумам і філософуванням українських дослідників Київської світоглядної школи кінця минулого століття, що проявилось в масштабному розгортанні ними розгляду свідомості як свідомості людини, отже, свідомості як самосвідомості, свідомості як світоглядної свідомості тощо. Остання уже розглядається не суто у класичному її розумінні, тобто в руслі теоретико-пізнавального ставлення людини до світу, а в більш широкому і глобальному сенсі — в річищі «освоєння людиною світу». Розгортається дослідження феномену «освоєння світу», що не зводиться лишень до пізнання світу, та й сам світ постає як світ людини, світ її буття, культури.

Ототожнення понять «пізнання» та «освоєння» світу в радянській тогочасній філософії було обтяжене неопросвітницькою редукацією, за висловом С. Кримського, усіх форм духовної діяльності, суспільної свідомості та світогляду лише до однієї теоретико-раціоналістичної орієнтації та взаємодії людини зі світом, яка визначається через дихотомію «Істина—Хиба». Між тим «освоєння світу» передбачає не лише теоретичне відношення або практичне відношення (практичну позицію), але й, за термінологією І. Канта, «практичний

розум», тобто духовні утворення їх практичного функціонування. Зосередження уваги на аналізі та дослідженні форм духовно-практичного функціонування свідомості — світогляду, моралі, мистецтва, міфу, ідеалу тощо (В. Шинкурук, В. Іванов, О. Яценко, В. Табачковський, В. Загороднюк) виявилось надзвичайно прогресивним та евристично змістовним підходом. Це шинкаруківське акцентування на царині практично-духовного освоєння світу найбільше засвідчує феноменологізацію та екзистенціалізацію філософувань представників Київської світоглядної школи кінця минулого століття.

Зупинюся на деяких аспектах їхніх розмислів.

Вивчення свідомості у світоглядному контексті, яке у 80-х роках минулого століття стало предметом пильної уваги **українських** філософів, було тим ключем, що дав змогу розкрити й вивчити складну мотиваційно-діяльнісну структуру самої свідомості **людини** та її ставлення до світу. Він дав поштовх для дослідження різних структурних рівнів і форм свідомості не в абстрактній відособленості, а у взаємодії та взаємозумовленості. Адже в актах свідомості своєрідно згруповані та зрезультовані елементи, які в сукупності утворюють складне духовне життя людини у світі, ті суб'єктивні форми ставлення **людини** до світу, в яких реалізуються, розвиваються та відтворюються певні сутнісні сили, можливості та здатності самої людини. Світогляд, з-поміж усього, надає всім цим елементам практичної, життєвої спрямованості.

Дослідження категорійної структури світоглядної свідомості та її взаємозв'язків із філософією посилило інтегративні тенденції всередині самої філософської науки того часу й дало змогу глибше проникнути в діалектику буття людини та світу, в механізми самовизначення та самоствердження людини у **структурі** суцього, а відтак детальніше дослідити особливості структурування самої духовної життєдіяльності людини. Аналіз світогляду та світоглядних функцій філософії був важливим і для глибшого **дослідження** категорій і концептів цієї життєдіяльності, різних духовних форм освоєння світу, оскільки надзвичайно стимулював ці розробки. Це було зумовлено логікою власне світоглядного **відношення до світу, бо** «теоретичний розвиток світогляду» на ґрунті філософії передбачав дослідження категорій «людина» та «світ», де світ постає не у відірваності його від людини як об'єктивної реальності, а як світ реалізації її сутнісних сил, цілей та ідеалів. А сама свідомість людини, її духовне життя аж ніяк не є простим наслідком дії об'єктивних природних причин, що є похідними від природи, покладеної в формі об'єкта. Остання є лише передумовою буття людини, але разом із тим не є прямою детермінантою людської сутнісної визначеності та свідомості людини. Об'єктивна дійсність репрезентується у свідомості крізь призму її «перетворення» — отже, крізь призму не тільки суцього, а й належного (В. Шинкарук).

Особливістю буття людини та світу, в якому вона живе, є те, що це світ, на думку В. Іванова, «опосередкованих зв'язків». У ньому «поняття “об'єктивна реальність”... не обмежується уявленням про матеріальність, як у гносеології, а набуває “людського сенсу”» (Іванов, 1986: с. 80), **тобто** статусу людського світу, сфери предметно-практичної реалізації цілей та смислів людини, у такий спо-

сіб світу людської культури. Це вже не просто реальність, очищена від людської суб'єктивності, що існує безвідносно до людини, сама по собі, а «культурно-історичний феномен», «життєвий світ людини». Позалюдською вона постає лише як наукове посилання. У цьому світі людського буття розширюються як просторові, так і часові горизонти. Тому й детермінація тут не зводиться до простої та однозначної причинності, а виявляється принципово множинною. Детермінувальні чинники тут належать не лише дійсності, не лише сущому, оскільки за межами сущої дійсності є й можливості, завжди множинні, а в часовому вимірі у будь-якій точці *теперішнього* та сучасного присутні та впливають на минуле та майбутнє. Наявність як часових вимірів людського буття, що визначаються не фізичним об'єктивно-бесособовим часом, а минулим, *теперішнім* та майбутнім, так і просторових вимірів людського буття — постійного формування нової дійсності та відкриття нових можливостей — ось що визначає специфіку детермінації на рівні суспільного буття. Така варіативність, «багатозначність» соціального буття передбачає «вибір», «оцінку», «рішення» — саме ті компоненти, які входять до поняття свободи як найважливішої характеристики людини та її життя.

І саме цей «вільний характер людської дії», що виводить *людину* за межі дійсного існування, і робить *людську дію* «творчим, насправді продуктивним актом» (Бичко, 1981: с. 290). Як результат — переплетення в реальному суспільному житті моментів матеріального та ідеального, суб'єктивного та об'єктивного, свободи та необхідності, нерозривна єдність яких розкривається через людську діяльність, що, будучи «ідеально-реальним перетворенням», передбачає єдність відображення світу в свідомості людини та відображення самої людини в продуктах її діяльності.

Людська свідомість, механізм якої розуміється і розглядається в такому аспекті, не є лише пізнавальним образом дійсності, а отже, функціонує не просто у формі знання. Це й «не мислення», плюс «сприйняття», плюс «пам'ять», плюс «уміння», плюс «емоційне переживання», або всі ці процеси разом узяті. Функціуючи як світоглядна свідомість, вона не так знання, як моє світовідношення *або ставлення до світу*. Елементи такої свідомості утворюють складні суб'єктивні форми ставлення до світу або форми духовності людини, в яких реалізуються і відтворюються її сутнісні сили та здатності. Свої сутнісні сили, здатності, знання тощо, отже, «свою родову сутність» людина втілює не лише тілесно-*матеріально* у створеному предметному світі, але почасти й духовно — у свідомості, фантазії, ідеалі тощо.

У цьому сенсі предмети людського світу — це не лише матеріальне втілення характеру та сутності матеріальних відносин, але й опредметнені продукти свідомості людини, людської сутнісної визначеності. «При цьому, з точки зору здатності бути реальним посередником між людьми, нести в собі людський зміст, продукти речової обробки та опредметнені продукти фантазії можуть бути рівнозначними, а часто-густо пріоритет належить фабрикатам уяви» (Шинкарук, Іванов, 1988: с. 101).

У світі соціального буття, з його людинорозмірністю, центрованістю на людині, з його роздвоєністю на «життя» та «переживання життя», з розширенням його меж, реальним є те, що споріднює та об'єднує людей, що, занурюючись у суспільний

зв'язок, набуває в ньому смисл і значення для людини. Усі речі людського світу, кожне явище, кожний елемент дійсності, перетворений та освоєний у людській діяльності, залучаючись до орбіти людських намірів і бажань, стають елементами культури, набуваючи в ній певне призначення та сенс. Поза людським світом суспільних зв'язків речі об'єктивної дійсності не мають сенсу, а мають лише якісну визначеність.

Реальність, що сповнена сенсу та значення для людини, постає перед нею як складна система цінностей, що може втілюватися у будь-якому елементі людської культури як матеріального, так і ідеального характеру (знак, відношення, слово, дія тощо). Саме тому і світ в людській свідомості постає не безвідносним щодо людини, а як об'єктивний *світ людського життя* та діяльності. Це не просто буття, що існує *об'єктивно*, поза суб'єктивною волею людини й незалежно від неї (буття поза свідомістю), а все те в об'єктивному світі, що має сенс і значення для людини і що вона — людина освоює в певний час, передусім із метою саморозвитку та самотворення.

Різні способи освоєння світу є гранями тієї призми культури та практики, крізь які людина за певної доби сприймає та освоює світ. «Культура, — зазначає С. Кримський, — у принципі може розкривати весь спектр людського ставлення до світу й до самої себе, всі варіації раціонального та нераціонального» (Кримський, 1989: с. 92), тому вона є не лише «тлом», а й «лоном» перебігу й самого пізнавального процесу, тобто теоретико-пізнавального освоєння світу та всіх форм практично-духовного його освоєння.

Не вдаючись до детального аналізу відмінностей цих форм освоєння світу та духовності, все ж хочеться звернути увагу на те, що в дослідженнях вітчизняних мисленників неоднораз відзначалося, що знання є, безперечно, головною результативною власне теоретико-пізнавального *відношення* до світу з його постійним прагненням звільнити свідомість від ставлення суб'єкта до його змісту й виокремити в чистому вигляді власне знання (П. Копнін). Воно має всезагальне, безособове значення, всезагальність якого визначається наявним, фактично необхідним, оскільки *науково-теоретичне пізнання* кожної миті історичного існування будує свої *теоретичні* висновки переважно на базі вірогідного, відомого та суцього. Наявний рівень науки, у той чи інший спосіб, зумовлений певними обставинами, тим що є, а не тим, що має бути. Натомість інтереси, потреби, мета, прагнення, оцінки, норми, ідеали, почуття людини, так звані «життєво-практичні реакції людини» — головні складові практично-духовного освоєння світу, як аспекти людських уподобань та свободи, пов'язані не з необхідністю, а зі сферою об'єктивних можливостей, а отже, сферою майбутнього, з тією цариною, яка прихована від наявної дійсності, але з якою людина пов'яже реалізацію своїх цілей та бажань. Межі потреб, цілей, ідеалів та дії щодо їх задоволення та *здійснення* в часовому вимірі визначаються не стільки *теперішнім та* сучасним, скільки майбутнім. Без цих елементів людської свободи, які є концептами практично-духовного освоєння світу, підійти до виявлення людської сутності світу, до його осмислення, а отже, до *освоєння* широкого діапазону реальності є неможливим.

За допомоги цих концептів, які є орієнтирами, регулятивами, мотивами **відношення** та ставлення до дійсності, формами духовного самовизначення, людина оцінює **навколишній** світ, виражає свою позицію стосовно світу, кваліфікує й оцінює стан речей **дійсності**. У них фіксується не стільки відповідність наших знань про **дійсність** самій **дійсності**, скільки відповідність наших оцінок дійсному стану речей, а сама оцінка речей **світу** пов'язана з їх розумінням.

Натомість у системі культури й саме знання змінює статус свого функціонування. У системі культури та практики знання незалежно від того, наскільки воно істинне, набуває особливого статусу та особливого існування. Тут **важливо концентрувати увагу** не так на процесах відображення й **пізнання**, як на механізмах функціонування знання, на їх інтеріоризації та екстеріоризації, на **його** засвоєнні, на механізмах переведення знання у **внутрішню** властивість особистості.

Фактично йдеться про ситуацію функціонування всезагального знання в суспільному середовищі, про ситуацію **його** реалізації в багатоманітному **внутрішньому** світі людини. «Знання... уявляється як існує в культурному світі, а цей його статус є чимось відмінним від знання, існуючого в науково-теоретичній формі або від його практичного існування у вигляді вмінь та технологій» (Парахонский, 1989: с. 133).

Включаючись у самосвідомість людини, знання стає одним із багатоманітних проявів людської суб'єктивності, активно-творчого ставлення до світу, можливою основою та детермінантою людського буття у світі. У такий спосіб воно починає відігравати важливу роль у самовизначенні, перетворюючись на спосіб свідомої орієнтації людини у світі та форму світоглядної активності. Науково-теоретична діяльність, яка розглядається в такій площині, вже не може бути синонімом самої тільки науковості, логічності, обґрунтованості чи синонімом «чистої», абстрактної, логіко-інтелектуальної діяльності. Це і форма духовності, феномен суб'єктивності, одна із сутнісних сил людини, яку остання намагається перевести у форму предметності.

У цьому сенсі, якщо оцінити та осмислити світ людського **буття** з позицій всезагального, об'єктивно-істинного, позитивістські зорієнтованого знання неможливо, то з позицій усвідомленого знання, що стало елементом людської самосвідомості й перейшло на особистісний рівень, це бачиться достеменно можливим. За допомоги такого знання (сповненого смислу та значимості), **людина** не так «пояснює» світ, як судить про світ, оцінює його, освоює тощо.

Отже, таким чином здійснювався аналіз та системне дослідження різноманітних форм освоєння світу — теоретико-пізнавального та практично-духовного — у їхньому взаємозв'язку та взаємозалежності шляхом переведення аналізу із конструкцій свідомості в царину людської діяльності, тобто практики та культури, що було саме по собі надзвичайно евристичним на той час.

Цей невеличкий аналітичний екскурс в наукові розвідки наших вітчизняних мисленників кінця минулого століття хочеться завершити перефразованим висловом Віталія Табачковського, який зазначав, мовляв, дедалі частіше ловиш себе на думці, що кращі зразки української філософії 70—80-х років можуть бути віднесені до марксизму з вельми істотними уточненнями.

ДЖЕРЕЛА

- Бистрицький, Є. (1996). Конфлікт культур і філософія толерантності. *Політична думка*, 3—4, 147—168.
- Бычко, И.В. (1981). Свобода как специфический способ социальной детерминации (сс. 132-154): У: *Мировозренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики* Киев: Наукова думка.
- Байме, К. (2008). *Політичні теорії сучасності*. Київ: Стилос.
- Гьофе, О. (2007). *Демократія в епоху глобалізації*. Київ: ППС-2002.
- Иванов, В.П. (1986). *Мировозрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности* (сс. 10-88) У: *Мировозренческая культура личности* Киев: Наукова думка
- Крымский, С.Б. (1989). Типы и принципы рациональности У: *Рациональность в науке и культуре* (сс. 89-106). Киев: Наукова думка.
- Кримський, С.Б. (2010). Смысл постистории. *Дзеркало тижня*, 6—7, 20 лютого.
- Левінас, Е., Касторіадіс, К. (1999). *Політика та етика*. Київ: Український філософський фонд.
- Парахонский, Б.А. (1989) Рациональность в духовно-интеллектуальной деятельности. У: *Рациональность в науке и культуре* Киев: Наукова думка.
- Шинкарук, В.И., Иванов, В.П. (1988). *Научное мировоззрение и социалистическая культура*. Киев: Наукова думка.
- Morin, E. (1991). *La Methode. Livre 2: La vie de la vie*. Paris: Seuil.
- Levinas, E. (1988). *Autrement que savoir*. Paris: Osiris.
- Levinas, E. (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche-Kluwer Academic.
- Popper, K. (1982). *L'Univers irresolu*. Paris: Hermann.
- Ricoeur, P. (1990). *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Seuil.
- Thuillier, P. (1991). La revanche du dieu Chaos. *La Recherche*, 232, May 1991. [Numéro spécial: La science du désordre].

Одержано 10.11.2024

REFERENCES

- Baime, K. (2008). Political Theories of Modernity. [In Ukrainian]. Kyiv: Stylos. [=Байме 2008].
- Bychko, I. (1981). Freedom as a Specific Form of Social Determination. [In Russian]. In: *The Worldview Content of Categories and Laws of Materialist Dialectics* (pp. 132-154). Kyiv: Naukova Dumka. [=Бычко 1981].
- Bystrytskyi, E. (1996). The Conflict of Cultures and the Philosophy of Tolerance. [In Ukraine]. *Political Thought*, 3—4, 147—168. [=Бистрицький 1996].
- Höffe, O. (2007). Democracy in the Age of Globalization. [In Ukrainian]. Kyiv: PPS-2002. [=Гьофе 2007].
- Ivanov, V. (1986). Worldview as a form of consciousness, self-determination, and culture of the individual. [In Russian]. In: *Worldview Culture of the Individual* (pp. 10-88) Kyiv: Naukova Dumka. [=Иванов 1986].
- Krymskyi, S. (1989). Types and principles of rationality. [In Russian]. In: *Rationality in Science and Culture* (pp. 89-106). Kyiv: Naukova Dumka. [=Крымский 1989].
- Krymskyi, S. (2010). The meaning of posthistory. [In Ukrainian]. *Dzerkalo Tyzhnia*, 6—7, February 20. [=Кримський 2010].
- Levinas, E. (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche-Kluwer Academic.
- Levinas, E. (1988). *Autrement que savoir*. Paris: Osiris.

- Levinas, E., Castoriadis, C. (1999). *Politics and Ethics*. [In Ukrainian]. Kyiv: Ukrainian Philosophical Foundation. [=Левінас, Касторіадіс 1999].
- Morin, E. (1991). *La Methode. Livre 2: La vie de la vie*. Paris: Seuil.
- Parakhonskyi, B. (1989). Rationality in Spiritual and Intellectual Activity. [In Russian]. In: *Rationality in Science and Culture* (pp. 30-52). Kyiv: Naukova Dumka. [=Парахонський 1989].
- Popper, K. (1982). *L'Univers irresolu*. Paris: Hermann.
- Ricoeur, P. (1990). *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Seuil.
- Shynkaruk, V., Ivanov, V. (1988). *Scientific Worldview and Socialist Culture*. [In Russian]. Kyiv: Naukova Dumka. [=Шинкарук, Иванов 1988].
- Thuillier, P. (1991). La revanche du dieu Chaos. *La Recherche*, 232, May 1991. [Numéro spécial: La science du désordre].

Received 10.11.2024

Galyna KOVADLO,

Doctor of Sciences in Philosophy,
Senior Research Fellow at the Department of Philosophical Anthropology,
Deputy Director for Research,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine,
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001
instphil@ukr.net
<https://orcid.org/0000-0003-0142-2224>

WAR AND PHENOMENOLOGICAL NARRATIVES
IN CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL RESEARCH

The author draws attention to the fact that the new millennium has not lived up to the high expectations that the ideological project of «tolerant universalism» and «multicultural liberalism», with its focus on consensus, solidarity, respect for the Other, and emphasis on universal liberal values, could become the ideology of global progress in the 21st century. Instead, misunderstandings, wars, conflicts, and violence have not disappeared from the world stage. On the contrary, there is an observable «budding» of new and new conflicts and wars. Conflict, like evil in general, has deep roots in both historical and psychological experience, as well as in the very ontology of humanity. Therefore, the issue is not about eliminating conflict but about qualitatively changing the direction of conscious human efforts — whether individual, collective, or socially organized. The author argues that, if restraint and tolerance are not cultivated, mutual destruction remains the alternative. We enter the modern world (which is not unified, but globalized) through the intersubjective space, through dialogical truths, and so on. This requires the establishment of new forms of worldview, new approaches to examining phenomena in nature, society, and the human being. Clearly, today there is a preference for research ideas and principles related to the synergistic approach, self-organization, self-creation, and self-reproduction, both at the level of the macrocosm and the microcosm. Philosophically, these ideas resonate with existentialist and phenomenological narratives and philosophies. The author currently points to the presence of such approaches in the thought of domestic philosophers.

Keywords: war, globalized world, tolerant sociality, conflict, Other, exploration of the world, worldview consciousness.