

ПОВЕРНЕННЯ ДО ТЕМИ: Війна як етичний виклик

RETURN TO THE TOPIC: War as an ethical challenge

<https://doi.org/10.15407/fd2025.04.041>
УДК 172.4

Євген БИСТРИЦЬКИЙ,

доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник відділу
філософії культури, етики та естетики,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
Київ, 01001, Трьохсвятительська, 4
bystrytsky.yevhen@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-0068-9608>
SCOPUS ID: 57221438137

ВІЙНА І СУЧАСНІ ВИКЛИКИ УНІВЕРСАЛЬНІЙ ЕТИЦІ (ЧАСТИНА 2) ¹

Стаття спрямована на методологічне прояснення змісту поняття світу з подвійної точки зору — як окремого колективного світу життєдіяльності людей та, водночас, як основи їхнього особливого етичного життя. Останнє вимагає, по-перше, прояснення переходу від поширеного погляду на культуру як культивування прогресивних якостей людини та цивілізованості людських спільнот до її розуміння як способу людського життя. По-друге, це потребує зміни сприйняття поняття культури із «зовнішньої», антропологічної точки зору її спостерігача та дослідника на позицію людини, належної до певної культури, тобто зсередини життя в культурі. Автор простежує такі зміни на основі присутнього у сьогодинньому дискурсі війни зближення понять війни та культури. Відповідно, у статті обговорюються основні

¹ Першу частину статті див.: Бистрицький, Є. (2025). Війна і сучасні виклики універсальній етиці (частина 1). *Філософська думка*, 1, 98—129.

Цитування: Бистрицький, Є. (2025). Війна і сучасні виклики універсальній етиці (частина 2). *Філософська думка*, 4, 41—74. <https://doi.org/10.15407/fd2025.04.041>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2025. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

визначення поняття культури (Раймонд Ієс, Тері Іглтон) та особлива увага приділяється гуманітарній традиції розуміння культури як партикулярного цілого — способу життя окремих національних спільнот, започаткованої Гердером. Це надає авторові підстави говорити про культуру в термінах світу культури та множини культурних світів. Звернення до поняття екзистенціальної війни, тобто війни, спрямованої на знищення певного культурного цілого, відкриває перспективу бачення реальності «зсередини» буття людини у світі цілого певної культури та з позиції страху за існування її цілого. Це надає підстави звернутися до методології екзистенціально-онтологічного розуміння світу культури, розгорнутого у книзі Гайдегера «Буття і час», для філософського розуміння світу партикулярної, зокрема національної, культури. З посиланням на інтерпретацію Чарльзом Тейлором екзистенціалу людського буття у світі (*Dasein*) у статті простежується структура Гайдегерової систематизації основних історичних уявлень про світ на тлі поняття онтологічної різниці — від розуміння світу як тотальності всього існуючого (сущих) до порушення питання про екзистенціальний сенс світу як цілісності людського буття, його «світовості». Як до прикладу можливості застосування екзистенціальної аналітики буття людини у світі автор привертає увагу до реконструкції онтології Гайдегера у сфері політичної філософії (Де Сад) у якості, за визначенням самого Гайдегера, «мета-онтології» для ширших завдань трансформації філософії, зокрема етики. Наприкінці статті автор звертається до прояснення Гайдегером екзистенціалу світовості у його Марбурзьких лекціях періоду «Буття і часу» на тлі розгляду Платонові ідеї блага як методологічної вказівки на можливе прояснення онтологічних засад етичного життя партикулярних культурних світів.

Ключові слова: культура, екзистенціальна війна, світ культури, буття людини у світі (*Dasein*), світ, онтологічна різниця, благо.

Актуальний досвід екзистенціальної війни не лише підважує моральну силу імперативів універсальної етики, а й достатньо ясно вказує на головний чинник послаблення її філософського авторитету та практичної дієвості. У першій частині цієї статті, про що можуть свідчити новітні філософські пошуки засад соціальної організації і єдності людей, як такий чинник розглянуто суперечність між благом універсальної свободи та ідентичністю людини — її належністю до культурного цілого певної спільноти. Етичне життя певного суспільства здатно суперечити нормативним претензіям універсальної етики, яка виходить з космополітичного уявлення про етику поза межами культурних особливостей організації життя таких спільнот різного масштабу та могутності. Засади універсальної етики, в центрі яких яскраво увиразнюється ідея людської свободи, безумовно, окреслюють перспективу побудови мирного всесвіту взаємодії культур і народів. Натомість особлива етика взаємин у певній спільноті висвітлює благо жити у власному, «нашому», світі «Ми». Відповідно, наступним кроком у критиці етичного універсалізму має бути прояснення змісту поняття світу з подвійної точки зору — як окремого, колективного, світу життєдіяльності людей та, водночас, як основи їхнього особливого етичного життя.

Поняття світу культури

Досвід повномасштабної російської війни проти України радикально висвітлює несподіване зближення двох понять — війни та культури. Зазвичай ми розуміємо зміст поняття культури телеологічно — відповідно до етимології цього слова, що передбачає культивування наданого природою, тобто досягнення певного стану досконалості людини чи суспільства. Культура, поза сумнівом, має значення чогось піднесеного, що може слугувати як засобом, так і метою розвитку людини, насамперед, до стану дедалі більшої гуманності. Коли ми говоримо, що людина є культурною, це найперше означає, що це розвинута та інтелектуально просунута особа. Культурна людина — це також та, що вихована згідно з певними «високими» стандартами поведінки та розуміння навколишнього світу. Відповідно, йдеться і про культурність спільнот, їхню цивілізованість тощо. Отже, йдеться про певний телеологічний, прогресистський зміст, який явно чи неявно супроводжує конвенційне використання поняття культури.

Первинно обґрунтовуючи вторгнення війська на суверенну територію України, авторитарний очільник російської агресії заявляв про необхідність її (України) «денацифікації» та «демільтаризації». Після року стійкого українського опору військовій силі, кратно переважної за чисельністю та попередньою технічною підготовленістю, він був змушений додатково виправдовувати мотиви нападу на незалежну країну, принаймні перед міжнародною громадськістю: «Протягом десятиліть ми терпляче намагалися налагодити стосунки із сучасною українською державою. Уся країна, по суті, російськомовна; [ми] спиралися на тих, хто вважає себе частиною великого російського світу, вважає себе частиною нашої культури, нашого мовного середовища, вважає себе частиною наших спільних традицій» (Николаев, 2023). Така відвертість офіційного керівника країни-агресора наочно підтверджує висновок, що певна концепція культури лежить в основі всіх інших чинників повномасштабного вбивства сотень тисяч військових і цивільних людей². Іншими словами, звернення до «культури» в контексті війни набуває протилежного —

² Обговорюючи відомі теорії причин війн та пошуки відповіді на питання щодо їхніх кінцевих чинників, англійський філософ Ентоні Кліфорд Грейлінг робить висновок про недетерміністську відповідь, тобто відмову від визнання будь-яких генетичних факторів як причини: «Відповіддю, яку пропонують недетерміністи, є культура. У той самий спосіб, як культурний розвиток резюмується у багато [різновидів] коопераційної поведінки позитивного характеру — науку, мистецтво, літературу, музику, освіту, шляхетні устремління та дії, так само обставини можуть спонукати культуру до негативних наслідків — незгоди, ворожнечі та конфлікту, викликаних плеємінними, національними, культурними та ідеологічними відмінностями, що призводить до такої ворожнечі у війні» (Grayling, 2017: pp. 131—132).

перетвореного, антигуманного — значення. Що це означає для сучасного філософського розуміння поняття культури?

Зближення або навіть узгодження понять війни та культури навряд чи є випадковим. Я спробую схематично окреслити кроки, які ведуть від добре вкоріненого в широкий дискурс прогресистського розуміння культури в бік апроксимації уявлень про культуру до безсумнівно «антикультурного» за його змістом поняття війни.

Вже минулого століття концепт «культура» почали використовувати в іншому, значно ширшому сенсі. Сьогодні це поняття вживають у множині. Так, говорять про різні культури як окремі сутності, які можуть і мають вивчати історики, антропологи, соціологи різними науковими, зокрема гуманітарними, методами. У сучасному мультикультурному світі та в межах полікультурних спільнот багатьох держав відбувається рух до впровадження рівності для представників, вихованих на засадах різних традицій, цінностей, поведінки і способів організації як приватного, так і колективного життя. Поняття культури набуває значення найбільш загальної відмітної характеристики певного способу життя спільнот. Тобто йдеться про визнання культур різних націй та етносів як відмінних способів колективного співжиття, навіть безвідносно до телеологічної оцінки останніх на відповідність їх тому чи тому рівню «цивілізаційного розвитку». Втім, традиційне розуміння культури все ще залишається у широкому вжитку, хоча й піддається дедалі більшій критиці. Наведу тут лише кілька прикладів визначення культури, які саме перебувають між двома полюсами її розуміння — як процесу культивування людських якостей та як способу життя.

Відомий британський філософ культури Тері Іглтон так розташовує різні значення поняття культури між зазначеними полюсами: «“Культура” — це надзвичайно складне слово... але виділяються чотири основні його значення. Це може означати (1) сукупність художніх та інтелектуальних творів; (2) процес духовного та інтелектуального розвитку; (3) цінності, звичаї, вірування та символічні практики, згідно з якими живуть чоловіки та жінки; або (4) спосіб життя загалом. “Лапландська культура” може означати поезію, музику й танець лапландців; або вона може включати різновиди їжі, яку вони їдять, види спорту, яким вони займаються, і типи релігії, яку вони практикують; або вона може охоплювати навіть лапландське суспільство в цілому, включно з його транспортною мережею, системою голосування та методами утилізації сміття». Водночас він критикує розуміння культури як «цілого способу життя ... [бо воно] є ризиковано широким», оскільки в цьому широкому сенсі «термін “культура” має певні вбудовані інфляційні тенденції» (Eagleton, 2016: p. 3).

Зазначу, що розуміння культури у сенсі способу життя як цілого також зазнає критики в сучасних філософських дебатах. Адже сьогодні

саме поняття культури політично та морально стало надзагальним концептом, що об'єднує під єдиною теоретичною парасолькою дуже різні форми пригнічення та боротьби проти них, починаючи від юридичних баталій за права корінних народів до спроб ліквідувати соціальні стереотипи й боротися з расовою або релігійною дискримінацією. Нові соціальні рухи, а також «культурні війни» та серія інтенсивних дебатів щодо статі, раси, сексуальної орієнтації, імміграції, мультикультуралізму, постколоніалізму, політики ідентичності та секуляризму також сприяли відновленню важливості питання «культури» (див.: Rockhill, Gomez-Muller, 2011: р. 1) разом зі втратою його аналітичності.

Знана американська філософія Сейла Бенгабіб так підсумовує цю інтенсивну та широкомасштабну інфляцію поняття культури, коли пише: «З часу пізніх 1970-х вимоги визнання ідентичностей на підставі статі, раси, мови, етнічного походження та сексуальної орієнтації кидали виклик легітимності встановлених конституційних демократій... Хай там як ми називаємо поточні рухи — «боротьбою за визнання» (Чарльз Тейлор, Ненсі Фрейзер та Аксель Гонет), «рухами ідентичності/різності» (Айрис Йоунг, Вільям Конолі) чи «рухами за культурні права та мультикультурне громадянство» (Віл Кімлічка), вони сигналізують про нову політичну уяву, яка висуває питання культурної ідентичності в найширшому сенсі на передній план політичного дискурсу» (цит. за: Rockhill, Gomez-Muller, 2011: р. 2). Хоча важко визначити точні горизонти цієї інтенсивної та широкомасштабної інфляції поняття культури, яка стала частиною практичного знання учасників сучасних дебатів з моральної та політичної філософії, вона принаймні частково може бути проіндексована драматичним зростанням популярності — й поганої репутації — поняття мультикультуралізму (докл. див.: Ibidem). Отже, робить висновок Бенгабіб, що безпрецедентне розширення поняття культури як узагальненої характеристики способу життя різних спільнот, соціальних груп або категорій людей призводить до його концептуальної інфляції та розмивання його аналітичного значення (див.: Ibidem). Чи робить усе це саме поняття культури непридатним для подальшого філософського використання та аналізу?

Первинну відповідь на це надає наш поточний досвід, який пов'язує та об'єднує концепції культури та війни та безумовно вказує на реальність зіткнення культур як різних за засадничими характеристиками культурних світів. Реальність війни як *realissimum* — найреальніша річ — для кожного з нас, хто знаходить себе у стані війни, безпосередньо свідчить про значення культури в найширшому сенсі — як колективної реальності способу життя «цієї» спільноти, «нашого» співбуття, ціле якого перебуває під загрозою знищення. Це особливо актуалізує звернення до філософських джерел визначення культури як способу життя певної (національної) спільноти.

Разом із цим ми потрапляємо в інтелектуальну традицію розуміння феномену культури, яка веде своє походження від Йогана Готфрида Гердера. Саме Гердер почав «стверджувати, що існує множинність різних, національно специфічних способів життя, кожному з яких властиві своє особливе сприйняття світу, свої характерні чесноти та досягнення, свої бажання, амбіції та ідеали, й кожен у принципі є рівноцінним» (див.: Guess, 1999: р. 34). Хоча Гердер, незважаючи на згаданий плюралізм, використовував термін *Kultur* так само, як Кант та Просвітництво в цілому, тобто як характеристику загального стану чи рівня культурного розвитку людських здібностей, з усім тим, концепція культури Гердера вже суттєво відрізняється від зближення ідей про культуру та цивілізацію у Канта³.

Варто підкреслити, що Гердерове бачення способів життя також включає до їхньої «цілісності» різні форми управління та законодавчі системи: «Закони, уряд, спосіб життя мають ще більше значення, і в такий спосіб мислення народу — дитя цілого — стає також свідченням цього цілого» (Herder, 2004: р. 220). У його творах культура набуває розуміння не лише через перспективу культивування суб'єктивних і соціальних якостей людини — зокрема освіти, виховання, смаку, поведінки, але також як окремий «цілісний» спосіб колективного людського буття як нації — суттєвої одиниці світової історії.

Проте опис культури у Гердера базується, перш за все, на зовнішній позиції спостерігача й дослідника інших культур (тепер я дозволяю собі говорити про культури у множині). У першій частині статті я більш розлого окреслив диспозицію «зовнішньої» та «внутрішньої» перспективи у нашому досвіді суспільного цілого, зокрема на тлі переживання воєнного стану. Такий, «зовнішній» підхід до вивчення способу життя спільнот був позначений як антропологічно-дослідницька концепція культури. Однак погляд на культуру як цілісний спосіб колективного життя вимагає прояснення засад такої цілісності⁴. Іншими словами, я говоритиму про культуру не під кутом зору переважно антропологічного дослідження та опису культур Південно-Східної Європи, запропонованого Гердером, а радше використовуючи кантівську термінологію континентальної філософії, тобто шукатиму умови можливості культури як способу жит-

³ До речі, його концепція, як зауважує Раймонд Гес, також різнилася від розуміння культури як цивілізаційного прогресу у Вольтера, який був у захопленні від імперської Росії (Ibidem).

⁴ Війна особливо демонструє, сказати б, «цілісний» характер зіткнення спільнот з різною колективною самоідентифікацією. Підбиваючи підсумки детального аналізу дискусій щодо питання причин війни, Грейлінг зазначає: «Причинами війни є розколи (divisions) та різниці між самоідентифікацією груп з протилежними інтересами або стосовно інших подібних груп... Війна є організація та підготовка для боротьби у спосіб, який лежить поза військовим горизонтом, а той [інший] горизонт встановлюється, своєю чергою, культурним горизонтом» (Greyling, 2016: р. 160).

тя людських спільнот. Це означає розглядати культуру з огляду на самі основи цілісності культури, або зсередини життя конкретної культури, а не з зовнішньої перспективи стороннього спостерігача або навіть зацікавленого дослідника.

Цей зсув у перспективі філософського погляду на культуру особливо актуалізується досвідом російсько-української війни. Точніше, ця кривава війна лише радикалізує погляд на культуру зсередини національної культури. Це сприйняття національного цілого від першої особи множини, з позиції «Ми». З цієї персональної позиції, що збігається, як показують авторитетні соціологічні опитування, з поглядами більшості українського суспільства, ця війна є *екзистенціальною* в тому сенсі, в якому це слово використовують у міжнародному дискурсі щодо російської агресії (говорячи про екзистенціальну кризу). Тобто, це війна, в якій на кону стоїть питання існування «Ми» як суверенної країни, як окремої нації⁵.

Варто уточнити, що ми маємо на увазі, коли сьогодні описуємо цю війну як екзистенціальну. Я маю на увазі її широко вживану характеристику, якої раніше не використовували для визначення минулих війн, навіть найбільш масштабних та катастрофічних — Першої та Другої світових війн. Характеристика війни як екзистенціальної, безсумнівно, прийшло в популярний дискурс якраз із повоєнного філософського лексикону. Її перше визначення, яке можна знайти у світовій мережі інтернету, є разюче точним: «Це війна за існування, а не за статус, владу, територію чи ресурси, а саме за існування — як нації, як народу і, зрештою, як окремої особистості. Коли ставкою у боротьбі є такі речі, немає жодних обмежень. Вибір між виживанням і знищенням залишає не надто багато варіантів для переговорів; і якщо постає такий вибір, все, що може зробити справжня людина, це боротися з усією люттю, хитрістю та силою, які вона може зібрати. Зробити щось інше означає позбавитися життя та бути виключеною» (Mackenzie, 2008).

Це визначення війни переносить нас до екзистенціальної сфери. Іншими словами, воно означає перспективу бачення реальності «зсередини» досвіду суспільства. Тобто стосується особистого досвіду колективної ідентичності — множини «Ми», яка перебуває у пограничній ситуації «бути чи не бути» як національне ціле. Це складний досвід: страх за життя близьких, які добровільно пішли на фронт, жах від ракетних вибухів практично за вікном, — досвід, який нерозривно пов'язаний з розумінням особистої належності до того цілого, до спільноти якого ми відносимо себе. Або, скориставшись відомою концепцією Бенедикта Андерсона, можна було би говорити про усвідомлення власної ідентичності — персонального відношення до уявленого цілого національної спільноти як певного

⁵ Див. посилання на дані соціологічного опитування у першій частині статті.

«горизонтального товариства (horizontal comradeship)» (Anderson, 2006: р. 7), яке, своєю чергою, має власну окрему та «цілу» історію.

Очевидно, існує також альтернативне бачення «цілого» нації. Це, в певному сенсі, зовнішнє спостереження та оцінка. Підсумовуючи, це — геополітичний погляд на подію війни ззовні, наприклад, з точки зору представника міжнародної спільноти. Звісно, представники «зовнішньої» перспективи також зацікавлені в уникненні небезпек і тягарів російсько-української війни, зокрема витрат на військову та гуманітарну допомогу нашому опору агресорові. Водночас очевидно, що ця війна може потенційно спровокувати глобальну ядерну катастрофу, і в цьому стосунку постійно обговорюють «червоні лінії» для використання зброї тощо⁶.

А проте первинним і базовим для будь-якого зовнішнього спостерігача є й залишається існування реальності національного «цілого». Втім, якщо у мирний час межі, які поза фізичними кордонами окреслюють таку «об'єктивну» реальність, визначаються через певне визнання культурної іншості її представників та предметного середовища, то війна виявляє екзистенціальні границі культур. Інакше кажучи, екзистенціальна війна — це війна за існування культури як цілісного способу життя спільноти, без чого нація не має майбутнього і приречена на історичний занепад чи кінцеве зникнення.

Якщо знову згадати Гердерове визначення культури як партикулярного способу життя, який включає у його цілісності «закони та уряд», то ми неначе знов опиняємося у ситуації концептуальної інфляції цього поняття. Однак, уникаючи цього, ми можемо послатися на безпосередню очевидність досвіду війни. Останній лише актуалізує сприйняття реальності культури як цілого, котре накладає його особливості та межі на всі прояви життя певної спільноти. Саме досвід воєнного стану висвітлює особливості та унікальності практично всіх граней суспільного життя — від повсякденності того, що сьогодні можна включити до змісту понять «законів та уряду». *В цьому сенсі цілісність культури слід розуміти як характеристику окремого світу колективного буття.*

⁶ Лише наведу, як узагальнювальний приклад, точку зору Юргена Габермаса, яка, здається, відтворює острахи великої частини населення та політиків країн Заходу: «Ми використовуємо всі засоби, щоб протидіяти стражданню, які Росія завдає Україні, не викликаючи неконтрольованої ескалації, що спричинить незмірні страждання по всьому континенту, можливо навіть у всьому світі». Адже «існує поріг ризику, який виключає нестримну прихильність до переозброєння України. Щойно це знову було оприявлено... новою загрозою з боку Лаврова застосувати ядерну зброю. Кожен, хто, незалежно від цієї межі, намагається своїм агресивним, самовпевненим голосом штовхати канцлера все далі й далі в цьому напрямку [за межі розумно-розважливого сприяння Україні], не помічає або неправильно розуміє дилему, в яку кидає Захід ця війна; бо зв'язав собі руки морально обґрунтованим рішенням не ставати учасником війни» (цит. за: Бистрицький, Ситніченко, 2022: с. 69).

Характеризуючи культуру як *світ*, я передусім маю на увазі її онтологічну цілісність. Війна особливо висвічує екзистенціальне значення культурної партикулярності національної спільноти, її «бути чи не бути». Тобто і «Я», і «Ми» опинилися у пограничній ситуації. Острах за існування не лише власного «Я», а й «цього» окремого культурного світу, острах можливої втрати його суспільної (національної) особливості та унікальності свідчить про його скінченність та можливість небуття власної культурної домівки. Останнє вказує на екзистенціальні, буттєві межі світу культури⁷.

Усе це, на мою думку, дає нам підстави також застосувати ключові поняття фундаментальної онтології Гайдегера у його «Бутті і часі» (Heidegger, 1977 / Heidegger, 1996)⁸ для прояснення події цієї та інших недавніх воєн.

До методології онтологічного розуміння світу культури

Розуміння культури в термінах окремішного або партикулярного людського світу, здається, спрямовує нас на фактичне занурення в надчисленні, не лише науково-дослідницькі, а й літературні джерела, які містять практично неохопну множину прикладів різниці та збігів у вивченні та зіставленні особливостей різних культур. Саме, як ми бачили вище, внаслідок цього й роблять висновки, що нібито безпрецедентне розширення поняття культури як узагальненої характеристики способу життя різних спільнот або соціальних груп, або категорій людей призводить до його концептуальної інфляції та розмивання його аналітичного значення. Іншими словами, в кожному випадку за такого підходу йдеться про певне «зовнішнє» відношення щодо культури як своєрідного об'єкта спостереження, вивчення та узагальнення її особливостей.

⁷ На відміну від першої космологічної антиномії Канта, коли доводяться взаємосуперечливі твердження щодо початку світу у часі та його просторових меж чи безмежжя, ми, розмірковуючи про екзистенціальну загрозу світу культури, не можемо послідовно говорити про «фізичний» початок і кінець останнього в часі та просторі. Проте сьогодні легко говорити про культуру як окреме ціле, як специфічний спосіб життя спільнот, тобто маються на увазі певні межі культури як партикулярного людського світу. Досить часто замість називати ті чи ті національні держави, ми кожну в їхній множині позначаємо як особливі культури — американську, німецьку, українську чи польську тощо. Певний культурний монадизм застосовно до суспільств як національно-культурних цілих, що мають як просторово-географічні, так і певні екзистенціальні межі/кордони, особливо вочевиднюється у досвіді війни.

⁸ Враховуючи, сподіваюсь тимчасову, відсутність перекладу цього *opus magnum* Гайдегера українською, скористаюсь можливістю протягом цієї статті звіряти власний переклад німецького оригіналу з одним з його двох видань англійською мовою.

Разом із тим, розуміння спільноти або окремого суспільства як певного цілісного способу колективного життя, яке сьогодні набуває, сказати б, екзистенціального значення, здається, дає змогу оминати чи редукувати небезпеку такої втрати поняттям культури його аналітичного сенсу. Одним з важливих показників цієї, фактично філософської редукції множини значень «культури» є спроби надати визначення поняттю *національної ідентичності людини* як узагальненої характеристика її *належності* до цілого — «спільноти» — певної спільноти⁹. Водночас, будь-яка розмова про національну чи культурну ідентичність примушує брати до уваги визнання суттєвої різниці між позиціями зовнішнього спостерігача та переживанням досвіду життя «людини ідентичності» «зсередини» його суспільного середовища¹⁰.

Іншими словами, це різниця позицій щодо світу культури як цілісного способу колективного співбуття. Тут або йдеться про «зовнішнє» відношення щодо останнього, яке ми раніше позначили як пізнавально-антропологічне, для якого такий цілісний «світ» постає як об'єкт вивчення та відповідного поєднання отриманих характеристик в певну картину пізнаваної «культури»; або це досвід такої цілісності, який сприймається людиною «зсередини» її власної ідентичності, тобто з позицій буття людини «у» культурному цілому, що також пов'язано з певним способом розуміння себе і світу. Навряд чи варто дивуватися, що навіть побіжна

⁹ «Конструювання національної ідентичності відповідає складному процесу, за допомоги якого індивіди ідентифікують себе із символами, що мають силу об'єднувати їх та підкреслювати почуття спільності, втілене у спільному почутті приналежності» (Guibernau, 2013: p. 40).

¹⁰ Внутрішня ідентичність формується якраз в опозиції зовнішньому ставленню з боку інших до нашого «власного» культурного світу. Чарльз Тейлор намагається узагальнити це твердження щодо всіх випадків у різних формах боротьби за визнання культурних меншин або цілих суспільств як відмінних ідентичностей: «Я би сказав, що ідентичності в сучасному світі дедалі частіше формуються в цьому прямому зв'язку з іншими, у просторі визнання. Я б не брався так стверджувати стосовно загальної картини, але сподіваюся, що стосовно сучасного націоналізму це очевидно... » (Taylor, 2014: p. 97). Далі Тейлор фактично вказує на етичні зміни у новітньому словнику з оцінювання різних ідентичностей на «прогресивність» / стан «розвиненості»: «Ідентичність вразлива до невизнання, спочатку з боку членів домінантних суспільств, але пізніше склалася світова публічна сцена, на якій народи вважають себе такими, що мають певне становище, вважають себе [достатньо] оціненими, і ця оцінка має для них значення. Ця світова сцена перебуває під впливом лексики відносного прогресу (a vocabulary of relative advance), аж до необхідності періодично вигадувати неологізми, щоб евфемізувати ці відмінності. Отже, те, що раніше позначали як «відстале», після війни почали позначати як «недорозвинене», а потім навіть і це почали сприймати як нетактовне, й тому ми маємо нинішній поділ: розвинені країни / країни, що розвиваються» (Ibidem).

спроба прояснити загальну структуру значення культури як локального цілого з позиції «внутрішнього» досвіду війни приводить нас до онтологічної теорії Гайдегера, спрямованої на аналітику буття людини у світі (Dasein) як екзистенціальної цілісності.

Я спробую тут застосувати аргументи його екзистенціальної аналітики як *методологічну допомогу* для подальшої реконструкції концепції світу на прикладах розуміння культури як *світу культури*. Саме тому я хотів би захистити пропоновану нижче реконструкцію Гайдегерової концепції світу, яку ми знаходимо, насамперед, у «Бутті і часі», від можливого непорозуміння. Я маю на увазі певну адаптацію його онтологічного вчення для *методологічного використання в післягайдегеровському філософському контексті*, отже, враховуючи наявні, і не лише для українського перекладу, складності з інтерпретацією таких ключових понять (екзистенціалів), як буття-у-світі (in-der-Welt-Sein) та Dasein, яким немає лінгвістичного аналога в інших мовах. Щоб прояснити та наблизити їхні значення до сучасного філософського тезаурусу, я буду спиратися тут на інтерпретацію їх, запропоновану, насамперед, Чарльзом Тейлором, яка, видається, найбільш адаптована для розмови про особливості колективного співбуття людей у національній спільноті. Що, поряд із тим, здатне полегшити завдання такого роду адаптації — так це той факт, що «Буття і час» пропонує нам уявлення про світ з метою «експозиції», пояснення «методу дослідження» та «підготовчого аналізу» (“vorbereitenden Analyse”) людського буття у світі (Dasein) разом із попередніми методологічними визначеннями самого поняття (екзистенціалу) світу¹¹.

Долучаючись до трансцендентальної традиції європейської філософії, Тейлор говорить про буття у світі як «поняття суб'єкта, засадничо (substantial) втіленого у світі, залученого світом», «наш спосіб буття відкритий світові, наше сприйняття є, по суті, способом буття суб'єкта, схопленого (затиснутого) (in the grips) світом» (Taylor, 1997: p. 25). Кантівську концепцію трансцендентальної єдності самосвідомості як кінцевої підвалини осмисленого сприйняття зовнішнього світу, даного суб'єктові через органи відчуття, Тейлор розглядає у світлі феноменології сприйняття Мерло-Понті як буття-у-світі (être-au-monde). Подібно до того, як наше «схоплення світом» неunikнено вбудоване в нашу перцептивну орієнтацію «на землі за спрямованістю вгору—вниз», «буття у» є кінце-

¹¹ «Методологічні вказівки для цього вже надані. Буття-у-світі, а отже, і сам світ, повинні стати предметом аналітики в межах горизонту пересічного повсякденного життя як найближчого способу буття Dasein. Повсякденне буття-у-світі має бути досліджене, і в феноменальному контексті цього має з'явитися щось подібне до світу» (Heidegger, 1977 / Heidegger, 1996: Н. 66).

вою умовою будь-якого досвіду, на який спирається ланцюжок подальших аподиктичних тверджень щодо стану справ у світі. Тейлор обґрунтовує цю початкову філософську позицію, звертаючись до аналізу сприйняття у відомій праці Мерло-Понті «Феноменологія сприйняття» з очевидною референцією до онтології Гайдегера (Ibid., p. 18). Тейлор також поширює таке бачення місця людини у світі на всю людську життєдіяльність: «... [Є]диний спосіб доступності світу, який є основою для всього цього, — це *моє сприйняття його з місця, де я є*, через мої відчуття... Це є основою, по-перше, тому що воно завжди є, поки я взагалі все це усвідомлюю, а по-друге, тому що це підвалина всіх інших способів доступності (having) світу (курс. мій. — Є.Б.)» (Ibid., p. 22).

Тейлорова адаптація Dasein як поняття буття людини у світі після Гайдегера в ширшому контексті філософських досліджень полегшує для нас прояснення його значення як *мого розуміння буття з позиції, у який я є* (das Da), для подальшого використання тут поняття (екзистенціалу) Dasein. Варто також підкреслити, що коли Чарльз Тейлор говорить про «буття суб'єкта, схопленого світом», він зберігає ще одне засадниче значення Dasein, а саме фактичності буття людини у світі або залученості кожного з нас у ті конкретні повсякденні обставини та взаємини, у яких ми опиняємося від народження й до завершення персонального існування і які від нас переважно чи навіть цілковито незалежні. Навпаки, йдеться про нашу певну залежність від них. І це передається у мові «Буття і часу» терміном “Geworfenheit”, який ми перекладаємо як *кинутість* або *закинутість*. За поясненнями Гайдегера, вираз “закинутість” має на увазі передання (Überantwortung) фактичності буття людини у світі через об'єктивно дане. «*Фактичність не є фактичністю factum brutum чогось об'єктивно даного, а є спочатку витіснена [за межі нашого схоплення] властивість буття Dasein*» (Heidegger, 1977 / Heidegger, 1996: Н. 135) як людського буття у світі «там, де я є» (das Da).

Тут і далі я буду використовувати окреслене вище значення Dasein¹² як концептуальну структуру (людського) буття у світі (in-der-Welt-Sein), що водночас містить у своєму значенні здатність людського розуміння буття і «світу», на яке люди можуть свідомо чи несвідомо покладатися у своєму існуванні. «Dasein має у своєму розпорядженні розуміння

¹² У «Бутті і часі» Гайдегер використовує дві словоформи — Dasein та Da-sein. Як значає перекладач цього твору англійською, «Гайдегер висловив особливе бажання, щоб у майбутніх перекладах слово Da-sein писали через дефіс у всій книзі “Буття і час” — практика, яку він сам започаткував, наприклад, у 5-му розділі Першої частини. Таким чином, читач буде менш схильний припускати, що це розуміється як посилання на “існування” (що становить ортодоксальний переклад Dasein) і з цим перекладом непомітно привносяться всілякі психологічні конотації» (Heidegger, 1996: p. xiv). Тут я розглядатиму обидва написання як рівноцінні.

власного буття, незалежно від того, наскільки невизначено це розуміння функціює» (Ibid., Н. 60).

Надані адаптивні інтерпретації ключового поняття фундаментальної онтології Гайдегера, здається, створюють певне методологічне підґрунтя для нашої спроби прояснити поняття світу культури. Якщо мати на увазі головну характеристику *буття людини у світі* як існування, яке невіддільне від розуміння нашого буття, де ми там є «в ньому», «всередині», то, за Гайдегером, це надає ключа до систематизації «порядку образів світу», притаманних різноманітним уявленням про світ, що існують як в історії філософії, так і у звичайному повсякденному житті.

Згідно з Гайдегером, буття-у-світі — це не вигадана поняттєва структура щодо способу існування людини у світі, зібрана до купи з частин, а радше «структура, яка є споконвічно й постійно цілісною [ständig ganze Struktur]» (Ibid., Н. 41). Ця структура має бути від самого початку й постійно (a priori) «відправною точкою [онтологічного] дослідження» (Ibidem). Відповідно, розуміння людського буття у світі може змінюватися залежно від того, якого філософського або науково-пізнавального чи повсякденного значення історично й концептуально набувають три його структурні виміри (Struktermoments), тобто *буття*, *у* та *світ* в цьому структурному цілому. Гайдегер впорядковує узагальнене визначення цих змін через систематизацію чинних загальних уявлень про світ.

Гайдегєрова систематизація понять світу

(1) *Першим визначенням* онтологічної структури «буття у світі» у запропонованій Гайдегером систематизації уявлень про світ є узагальнення «зовнішнього» — зовнішньо-пізнавального — розуміння світу: «1. Світ використовується як онтичне поняття і означає сукупність суцільних, які можуть бути об'єктивно присутніми у світі, як тотальність всіх речей, які об'єктивно дані нам “всередині” світу» (Ibid., Н. 64). Це онтичне відношення і розуміння речей з точки зору пізнання їхніх матеріальних (речових) проявів, яке Гайдегер також порівнює з наочним (ocular) (див.: Ibid., Н. 400). Визначально онтичне переживання буття у світі характеризується «як буття, яке називається природою, як пізнане», а «природа як така є первинною темою» традиційної онтології світу. Гайдегер ясно вказує, що тут ідеться про онтологічне розуміння світу як сукупності «фізичних» речей. Це «[П]рирода» в кантівській концепції в сенсі сучасної фізики» (Ibid., Н. 65)], що є основною «найдовершенішою експлікацією буття природи... математичним природознавством», хоча «ця онтологія ніколи не доходить до [суті] феномену “світу”» (Ibid., Н. 63).

(2) З усім тим, розрізнення «Природи» та «Культури» зустрічається в контексті *другого кроку* Гайдегєрового впорядкування уявлень про світ.

Тут він говорить про визначення «світу» як про найширшу («найвищу») царину існування, з очевидним посиланням на поняття «регіону» у феноменології Гусерля: «2. Світ функціє як онтологічний термін і означає буття тих суцхих, названих у 1-му [кроці систематизації уявлень про світ]. Справді, “світ” може іменувати регіон, який охоплює безліч суцхих» (Ibid., НН. 64—65).

Яке значення другий крок загальних визначень «світу» може мати щодо способу буття людей як певного світу культури? Деяку відповідь на це може надати звернення до онтології культури як однієї з найзагальніших категорій у структурі свідомості про світ або його “регіони”, запропонованій Едмундом Гусерлем. Відомий англійський дослідник феноменології Девід Сміт так пропедевтично пояснює поняття регіону: «Згідно з епістемологією Гусерля, ми схоплюємо сутності через абстракції, виділяючи можливі збіги для спільних сутностей, і таким чином досягаємо “бачення” того, що є спільним... В узагальненні ми схоплюємо спільну матеріальну сутність, вид або рід... на певному рівні узагальнення» (Smith, 2013: p. 141). Для Гусерля *Культура* разом з царинами *Природи* та *Свідомості* є однією з «матеріальних сутностей» на найвищому рівні узагальнення. «Культурні об’єкти та діяльність [з її продуктами] підпадають під сутність Культури (Geist, Spirit)», вирізняваної нашою свідомістю в окремий регіон. Для кращого розуміння Сміт також надає стисле визначення «матеріальних сутностей», або об’єктів з їхніми властивостями, які підпадають під регіон *Культури*: «Ми всі є “особи”. Ми маємо моральні зобов’язання, такі як говорити правду (за інших рівних умов), допомагати іншим тощо. Ми є членами соціальних груп, починаючи від наших сімей і до наших етнічних угруповань та наших політичних держав. Наша соціальна діяльність включає спілкування з іншими, ... відвідування шкіл і здобуття диплому, ... отримання громадянства, голосування на виборах, спів у хорах, дотримання (або недотримання) правил дорожнього руху, змагання з іншими у спорті, обмін ідеями у створенні наукових чи філософських теорій і багато чого іншого» (Ibid., p. 158). Відповідно, робить висновок Гусерль, явища культури потребують особливого методу вивчення науками про культуру на відміну від природничих наук.

Очевидно, тут йдеться про початкове сприйняття та подальше дослідження «Культури» через спостереження об’єктивних проявів людської природи й надалі узагальнення їх, зокрема особливими методами наук про культуру. Обговорюючи тут онтологічне визначення світу культури, нам важливо підкреслити, що науково-пізнавальна орієнтація на пошуки «сутності» культури залишає відкритою небезпеку реїфікованого розуміння культури. Йдеться про культурницький есенціалізм, або спроби пояснити особливості партикулярного світу культури в різноманітті його проявів як результат «матеріальних» характеристик «сутності», яка

лежить у його основі. Як показує навіть сучасна історія, такий есенціалізм легко знаходить опору в повсякденній свідомості з її «природною настановою» безпосереднього сприйняття світу як, перш за все, сукупності речей навколишнього середовища. На підставі реїфікованого сприйняття культури вможливорюється інтерпретація етно-національних відмінностей як проявів назавжди заданих природних — скажімо, біологічних, генетичних тощо — характеристик тієї чи тієї етнічної сукупності людей. Залишається лише зробити політичний крок до ідеологічного закріплення такого світогляду, наприклад у сумнозвісній *Blut-und-Boden* ідеології нацизму, щоб обґрунтувати біологічні відмінності рас та вищість німецької нації, що стало повчальним історичним прикладом гуманітарної катастрофи.

Водночас слід негайно зауважити, що це звинувачення не може стосуватися інтерпретацій Гусерлевого поняття *Культури*. Пізній Гусерль бачить обмеженість наукового світогляду у його застосуванні до розуміння людського світу. Як коротко резюмує це Сміт, Гусерль стверджує, що «(європейське) людство втрачало зв'язок зі своєю людяністю, оскільки науковий світогляд заміщав відчуття світу в нашому повсякденному житті» (Ibid., p. 30).

Як ми бачили, говорячи про *регіон Культури*, Гусерль фактично має на увазі повсякденне людське життя. Це не випадково збігається з методологічною вказівкою Гайдегера щодо наступних кроків систематизації уявлень про світ. «Буття-у-світі й, таким чином, світ також має бути предметом нашої аналітики в горизонті усередненої повсякденності як *найближчий* різновид буття *Dasein*. Ми матимемо справу з повсякденним буттям-у-світі. З цього в якості наочного підтвердження має постати щось на зразок світу», — зазначає Гайдегер (Heidegger, 1977 / Heidegger, 1996: Н. 66).

(3 і 4) Так, на наступних, 3-му та 4-му, останньому, кроці систематизації, запропонованої Гайдегером, він вказує на подвійне значення «Ми» як світу (*Wir-Welt*). По-перше, йдеться про аналіз світу повсякденного існування людини: «3. Існує й наступне онтичне поняття “світу”, яке означає не природу (неорганічну та органічну), а наявних людей як існуючих; саме в цьому сенсі ми говоримо про “вищий світ”, про жінку або чоловіка “світу”. Це дофілософське поняття світу є онтично-екзистенційним [*existenziell*] поняттям¹³, на відміну від онтично-природного уявлення

¹³ Про важливу (онтологічну) різницю у значеннях вживаних Гайдегером двох термінів — *existenziell* та *esistenziale*, які я, відповідно, буду розрізняти як *екзистенційний* та *екзистенціальний* — див. у наступному підрозділі. До речі, тому характеристика війни як не *екзистенційної*, а *екзистенціальної* дає нам можливість вказувати на *смысложиттєве* значення такої війни, у якій вирішується не лише доля цілого національного світу, а й, можливо, втрачений сенс буття кожного, належного до такого світу.

[про світ]» (Heidegger, 1978: SS. 231—232). По-друге, далі йде вказівка на можливість в аналізі саме повсякденного життя виявити більш адекватне розуміння світу як його *світовість*, що є остаточним кроком усієї систематизації: «4. Наостанок, світ означає онтологічне та екзистенціальне поняття світовості [Weltlichkeit]. Світовість сама по собі може бути модифікована у відповідну структурну цілісність конкретних “світів” і містить апіорі світовості взагалі» (Heidegger, 1977 / Heidegger, 1996: Н. 65).

Онтологічна різниця засадничих уявлень про світ

Позначена вище відмінність між дофілософським поняттям світу та, власне, автентичним філософським у термінах «Буття і часу» потребує додаткового прояснення. На підставі відмінностей у розумінні світу Гайдеггер обґрунтовує онтологічну різницю цих двох понять¹⁴. Вище я намагався коротко вказати на різницю між двома типами досвіду як зовнішньо-пізнавального відношення щодо речей і явищ (сущих) як «об’єктивно даних» та як досвіду людського буття у світі (Dasein). Як ми бачили, Гайдеггер відносить перший тип досвіду до сфери наукового пізнання, що охоплює як природничі науки, так і науки про людину. Пізнавальне відношення передбачає відповідне уявлення про онтологію світу як сфери буття всього як сущого. Поняття сущого охоплює існуючі речі та всі «матеріальні» або «об’єктивні» прояви будь-якої людської діяльності, зокрема й усе те, включно з ментальними та психічними уявленнями, що увиходить до поняття об’єкта наукового пізнання: «Всесвіт сущих може стати полем виявлення та розмежування відповідно до його різних предметних царин. Ці сфери — наприклад історія, природа, космос, життя, людина, мова тощо — можуть своєю чергою стати тематизованими як об’єкти наукових досліджень» (Ibid., Н. 9). Відповідно, основою для наукового пізнання є приписування його потенційним «об’єктам» атрибуту «що», який визначає їхній матеріальний зміст» (Ibid., Н. 12).

Зауважу, що так само у повсякденному досвіді люди природно спираються на зовнішнє або онтичне відношення щодо інших, що Гусерль називав природною настановою свідомості. В повсякденних публічних відносинах наша соціальна орієнтація та поведінка спираються на досвід та знання інших через зовнішні «матеріальні» прояви їхніх поведінки та дій, тобто буття іншого сприймається як існування (Existenz) су-

¹⁴ «Буття відрізняється від сущого — і тільки ця відмінність, ця можливість відмінності дає змогу зрозуміти буття. Іншими словами: у розумінні буття лежить розрізнення між буттям і сущими. Саме ця різниця вможливує щось на зразок онтології. Тому ми називаємо цю різницю, яка вможливує щось на зразок розуміння буття, онтологічною відмінністю» (Heidegger, 1978: S. 193).

щих. Проте принциповою онтологічною відмінністю людського буття у світі є питання не про «що», а про буття «хто»: «У ньому ми шукаємо те, що ставимо під питання, коли запитуємо про “хто”» (Ibid., Н. 53). У цьому випадку йдеться про існування людини не лише у вигляді його «зовнішніх» проявів. Ця онтологічна відмінність «стає зрозумілою з такого. Буття-у-світі включає в себе відношення існування [Existenz] до буття в цілому: розуміння буття» (Ibid., Н. 10). Якщо загальне значення онтологічної різниці — це вказівка на розрізнення існування сущих і буття в цілому як такого, то 3 та 4 кроки систематизації уявлень про світ прояснюють значення онтологічної різниці. Вони фіксують засадничу подвійність людського буття у світі (Dasein), у якому невіддільно поєднані наша соціальна та історична втіленість, «предметне» існування у колективно-му, публічному світі разом із невіддільним фактичним розумінням того, що ми є «там» (das Da), та нашим неявним *перед-розумінням світу як цілісності буття* чи, згідно з Гайдегером, «буття як такого».

Спроба аплікації екзистенціалу світу до поняття світу культури

З метою подальшого методологічного використання тут концепції онтологічної різниці, так само як і поняття (екзистенціалу) людського буття у світі (Dasein), нам може бути достатньо вже отриманих визначень світу. Водночас треба ясно вказати на важливу відмінність між Гайдегеровою *універсальною аналітикою буття людини у світі* (Dasein), спрямованою на прояснення людського «буття як такого», та нашою спробою аплікації онтології «Буття і часу» до прояснення культури як *партикулярного світу людського буття*.

Попереднє окреслення світу культури як спільного (колективного) існування спирається, насамперед, на інтуїцію, притаманну актуальному досвіду екзистенціальної війни. Саме небезпека для буття цілого колективного існування, про що йшлося вище, супроводжує повсякденний досвід «буття у стані війни». У цьому стані турбота за власне існування та існування цілого «власного» світу, супроводжує як стосунки між людьми, так і практично всі прояви їхньої діяльності¹⁵. У цій турботі

¹⁵ Доречно ще раз нагадати про турботу за ціле Європи як культурного світу в нерозривному зв'язку та стратегічній залежності французького суспільства від європейського майбутнього, яку висловив Президент Франції Емануель Макрон у своїй звітній промові в Сорбонні у березні 2024 року. «Війна в Україні, яка ознаменувала повернення трагедії в наше повсякденне життя та екзистенціальну загрозу [європейському] континенту», загострює усвідомлення існування Європи. «Європа зараз уявляє себе як цілісну одиницю, після агресивної війни Росії проти України... І тепер ми знаємо, ... що сьогодні наша Європа смертна... Вона може померти, і все залежить від нашого вибору. Цей вибір потрібно зробити зараз».

за ціле нашого «Ми»-світу не важко розпізнати значення всіх складових онтологічної різниці, як і структурних вимірів людського буття у світі. А саме досягнути відмінності нашого повсякденного «онтичного» існування тоді, коли ми занурені у повсякденні справи, навіть у воєнний час, від розуміння «онтологічної» турботи за існування цілого світу як «цього» особливого способу суспільного життя, коли (або якщо) ми занепокоєні перебігом військових дій. Інакше кажучи, переживання війни у його, сказати б, філософсько-онтологічному перекладі настійливо порушує питання про специфікацію універсального, за Гайдеггером, поняття буття у світі як буття у партикулярному світі спільноти.

У світлі уявлення про онтологічну різницю варто також спробувати додатково прояснити два філософські неконвенційні поняття, які ми зустріли в останніх кроках Гайдеггерової систематизації уявлень про світ, а саме термінів «екзистенційний» (*existenziell*) та «світовість» (*Weltlichkeit*). Я також буду використовувати попередні визначення обох понять, які мають методологічно спрямоване значення, підказане самим Гайдеггером: «Питання про існування може бути розв'язане лише через саме існування. Ми будемо називати таке розуміння самого себе *екзистенційним* [*existenziell*] розумінням» (Heidegger, 1977 / Heidegger, 1996: Н. 12). Тут ідеться про питання людського існування з перспективи проявів «громадської» активності «в модусі повсякденності», тобто коли ми маємо справу з різними речами для власного буття. Своєю чергою, *екзистенціальне* (*existenzial*) питання про буття як ціле як таке залишається лише фоном, бекграундом, нашого існування. *Existenziell* розуміння, приаманне нашому існуванню в публічному або громадському світі, є «до-онтологічним розумінням буття». Натомість значення *екзистенціального*, як власне онтологічного розуміння буття, Гайдеггер методологічно підказує в останньому, 4-му формулюванні уявлень про світ. На відміну від екзистенційного розуміння повсякденного існування людей, ідеться про екзистенціально-онтологічне розуміння буття у світі з позиції турботи про цілісне буття людини у світі. Іншими словами, вирішальним кроком є розуміння «світовості» світу як того цілого, що об'єднує всі структурні чинники людського буття у світі.

Поряд із тим, використовуючи поняття «світовості», Гайдеггер попередньо пояснює його значення через вказівку на об'єднувальне значення «у» в рамках структурного цілого буття людини у світі: «[Т]ермінологічно “світове” [*weltlich*] ніколи не означає... вид буття чогось об'єктивно присутнього у світі. Останнє ми називатимемо чимось, що належить...

Зауважу, що Макрон розглядає існування Франції як залежне від існування цілого Європи, а втім, не меншою мірою як окреме ціле суверенної національної держави: «На мій погляд, говорити про Європу завжди означає говорити про Францію» (Macron, 2024).

світові, або внутрішньо-світовим» (Ibid., Н. 65). Як ми бачили вище, Тейлор пояснює це «у» як засадничу втіленість людини у світ, її залученість світом. У «Бутті і часі» ця структурна «частка» або момент / вимір «у» має оригінальне значення — належності людини світові. З наведеної систематизації уявлень про світ, “у” має єднальне значення в онтологічних структурах буття у світі речей, так само буття у «публічному» «Ми»-світі [“öffentliche” Wir-Welt], буття у найближчому навколишньому світі. Щоб не загрузнути тут в подальшій аналітиці смислового навантаження прийменника “у”, пошлюсь лише на приклад етимологічної герменевтики щодо «у» від самого Гайдегера: «“In” [“B”] виростає від *in*nan-, жити, *habitare*, мешкати. [Його історична праформа] “An” означає, що я звик, близько знаю це, піклуюся про щось» (Ibid., Н. 54). Як ми бачили, в контексті нашого екзистенціального досвіду перебування «у» стані війни «піклуватися про щось» публічно й особисто стає нічим іншим, як турботою про існування всього «нашого» світу, до якого ми належимо.

Як уже зазначалося, проведена систематизація образів чи уявлень про світ разом з попередніми визначеннями базових понять (екзистенціалів) здійснюється у «Бутті і часі» зі *вступною та методологічною метою*. Також можна побачити, що основу динаміки подальшого розгортання аналітики онтологічних структур становить онтологічна різниця, тобто вихідне розрізнення між онтичним та екзистенціально-онтологічним розуміннями буття у світі. Онтологічна різниця також стосується людського буття, як ми сказали б сьогодні, у публічній сфері; йдеться про розрізнення між відошенням щодо інших з певної «зовнішньої» точки зору публічних (громадських) проявів їхніх дій та поведінки і таким станом переживання людини, коли вона турбується за ціле буття колективного світу, до якого буттєво належить.

Очевидно, що важко претендувати на те, щоб бути ще одним голосом у безпрецедентно великому масиві пояснювальних інтерпретацій Гайдегерової універсальної аналітики *Dasein*. Втім, намір прояснити онтологію культури як поняття партикулярного способу життя спільноти неможливо здійснити без виходу за межі власне теоретичної філософії буття до фактичної специфіки людського буття як існування (буття) спільнот з їхніми особливими способами життя. Вище я відзначав, що проблеми визнання антропологічних особливостей («форм життя») спільнот з різними національними культурами набувають надзвичайної гостроти у філософії сьогодення. Відповідно, виникає питання, чи може онтологічна теорія такого високого рівня узагальнення, яку розвинув Гайдегер, мати принаймні евристичне значення для філософського погляду на культуру як окремих, партикулярний світ колективного життя спільнот? Як і до якого ступеня онтологічна теорія «Буття і часу» може претендувати бути спрямовальною методологічною та змістовою директивою для розумін-

ня феномену культури, зокрема його специфічних проявів у соціально-політичному житті, аналіз яких експоненційно множить у філософській літературі останніх десятиліть? Як без надмірного спрощення її адекватно інтерпретувати екзистенціальну аналітику людського буття у світі (Dasein), застосовуючи останню до змісту і понять сучасних досліджень? Беручи все ці питання до уваги, я звернуся по допомогу до, здається, однієї з найбільш вдалих спроб накреслити шляхи інтерпретації онтології Гайдегера, яку здійснено у статті Алехандро Де Сада під кутом зору виходу за її «теоретичні» межі у практичну сферу, а саме — у сферу політичної філософії (De Sad, 2014).

Спроба практичної реконструкції метаонтології Гайдегера у сфері політичної філософії

Де Сад насамперед підкреслює, що Гайдегер не є «політичним мислителем», отже, він говорить про політику з перспективи його онтологічної теорії у «Бутті і часі». Незважаючи на відсутність у наступних текстах, лекціях та промовах останнього того, що можна назвати політичною філософією, зазначає Де Сад, він, з усім тим, спирається на вказівку самого Гайдегера щодо зв'язку між аналізом людського буття у світі (Dasein) через його розкриття та можливим виходом у сферу практичної філософії, зокрема етики та політики. «Як Гайдегер чітко говорить у своїх останніх Марбурзьких лекціях 1928 року, фундаментальна онтологія має повернутися до метаонтологічного дослідження, а регіональний аналіз Dasein, проведений в онтичній царині, має доповнити підготовчі дослідження. У цьому місці, зазначає Гайдегер, постає питання етики (а також питання політики)» (Ibid., p. 50).

Ризикну детальніше прояснити це зауваження Гайдегера, про яке Де Сад лише згадує. Сам Гайдегер у цьому лекційному курсі згадує можливість адаптації проблематики «Буття і часу» до потреб поточного лекційного курсу, а також вказує на можливі наступні кроки в розробленні його філософії буття (див.: Heidegger, 1978: Anhang). Зокрема, він зауважує, що розвинута ним онтологія внаслідок «радикальності й універсальності її центральної проблематики» не вичерпує поняття метафізики й того «багатства, яке приховує філософія» (Ibid., S. 199). Для онтології існує внутрішня необхідність повернутися до своєї точки походження у традиційній тематиці філософських дисциплін, або до «метафізичної онтики», в якій екзистенціальна онтологія, хоч і неявно, завжди присутня.

Гайдегер пояснює необхідність такого повернення саме через онтологічну різницю як відмінність між буттям і сущими, що властиво людському існуванню. Втім, ця різниця стосується не лише регіону буття людини у світі (Dasein), що є центральною темою «Буття і часу». Вона стосу-

ється й потенційного переосмислення традиційних філософських дисциплін в екзистенціально-онтологічний спосіб. Гайдегер вбачає у розвинутий ним фундаментальній онтології не якусь окрему сферу філософських досліджень, а певну універсальну методологію розуміння цілісності буття людини у світі, через яку мають бути переосмислені всі інші, принаймні філософські, дисципліни. «Було б поверхово та суто формально думати, що після того фундаментальна онтологія утвердилася як [окрема філософська] дисципліна... Понад те, фундаментальна онтологія також не є фіксованою дисципліною, яка тепер, коли вона має назву, мусить раз і назавжди зайняти раніше порожнє місце в передбачуваній системі філософії і яку тепер потрібно лише доповнити та розширити, щоб привести філософію до щасливого завершення через кілька десятиліть (як уявляє собі нефахівець чи позитивіст). Ба більше, це "місце" зайняте в кожній філософії, хоча й у трансформованому вигляді» (Ibid., S. 200).

Іншими словами, йдеться про певну трансформацію у метафізиці, яка має органічно поєднати аналітику буття людини у світі (Dasein), що передбачає своїм предметом суще як ціле, з аналітикою, присутньою у «філософській онтиці», тобто в окремих філософських дисциплінах, коли кожна досліджує «свою» царину (те, що у нас зветься «об'єктом дослідження») з предметного цілого природного чи людського світів. Гайдегер вважає це новим питанням, яке «властиве самій сутності онтології й виникає з її обертання [Umschlag], її *μεταβολή* (трансформації)», а проблему синтезу фундаментальної онтології та філософської онтики — «метаонтологією», в царині якої, зауважує він, «лежить також сфера метафізики існування [Existenz] (лише тут можна порушити питання етики [в належний спосіб])» (Ibid., S. 199).

Варто підкреслити, що ці, ще досить невизначені думки Гайдегера щодо подальшого застосування його онтології, мають очевидний попередній методологічний характер, як деякі директиви для подальшого поширення її на інші сфери (дисципліни) філософії. В цьому значенні він говорить про поворот (Kehre), «де сама онтологія явно повертається до метафізичної онтики» (Ibid., S. 201). Очевидно, що тут не має можливості розгортати панораму такого повороту в пізніх працях філософа. Утім, услід за Де Садом, здається, має сенс говорити про можливості застосування засад його екзистенціальної онтології до інших онтичних сфер людського буття, зокрема до сфер практичної філософії. Де Сад робить спробу реконструювати політичну онтику, яка має бути прихована в екзистенціальній аналітиці буття людини у світі.

Для реконструкції політичного мислення Гайдегера Де Сад у своїй статті вирізняє три теми у «Бутті і часі», які, на його думку, мають стосуюнок до сфери політичного. Загалом ці теми мали б відповідати трьом головним структурним вимірам цілісної онтологічної структури буття лю-

дини у світі (Dasein), про які йшлося вище. Так фактично і відбувається. Перша політична тема пов'язана з аналізом засад взаємодії (існування) людей у «публічному» «Ми»-світі, тобто корелює з розумінням **світу** як онтичної взаємодії людей, або їхнього існування (Existenz) у суспільному світі. Другою є тема, яка власне стосується значення (смыслу) **буття людини** «як такого», або автентичного буття і, відповідно, значення буття як можливої апіорі «світовості» конкретних «світів». Нарешті, третя тема, якщо йти услід за логікою цілісності структурних вимірів буття людини у світі (Dasein), про що згадувалося вище, мала б стосуватися **цілісності буття і світу або «світовості»**. Тепер спробую детальніше звернутися до інтерпретації цих тем Де Садом у порівнянні їх з відповідними оригінальними формулюваннями Гайдегера у світлі теми цієї статті.

У праці «Буття і час», як ми бачили вище, 3-м, передостаннім кроком у систематизації уявлень про світ є вказівка на «публічний» навколишній світ, або «Ми»-світ. Гайдегер дає феноменологічний опис останнього в §12. «Публічний» світ — це царина повсякденного життя людини, у якій насамперед втрачається суб'єктний характер, «того “хто”», про чие власне буття у світі (Dasein) ідеться: «Той, хто не є цим і не є тим одним, не є самим і також не є деякою сукупністю усіх. “Хто” — вони в якості середнього роду [das Man]» (Heidegger, 1977 / Heidegger, 1996: Н. 126). Отже, Де Сад зауважує, що якраз ця дискусія про «вони» (das Man) є **першою політичною темою**: «У “повсякденності”, перш за все, ... ми абсолютно не відрізняювані від інших. Поводитися так, як очікується від усіх, і говорити все, що наказує громадська думка, означає, що ми не є власне автентичними» (De Sad, 2014: р. 50). Виділяючи Гайдегерові характеристики буття в публічному світі («бути байдужим і рівним щодо всіх, говорити те, що говорять усі, і комфортно відтворювати спільну думку суспільства») як основу значення виразу «вони», Де Сад порушує питання про **тип суспільства**, якого стосується Гайдегеровий опис публічного світу.

Розгортаючи опис повсякденних стосунків між членами передбачуваного суспільства, або, в його онтологічній термінології, «буття-один-з-одним», Гайдегер характеризує «публічне, громадське середовище (öffentliche “Umwelt”)» як те, що «стежить за кожним винятком, який висувається на передній план», «контролює всі шляхи [існування людини] у світі». «Користуючись громадським транспортом, користуючись системою зв'язку (газетою), кожен інший є, як усі» (Heidegger, 1977 / Heidegger, 1996: Н. 126). Способами буття «вони» разом з анонімним контролем є «дистанційність, усередненість, зрівняльність» (Ibid., Н. 128).

Вже на підставі лише самих характеристик Гайдегера ми могли б дати попередню відповідь на питання про ціле такого «публічного» «Ми»-світу. Це соціальна взаємодія, у якій сенс «[в]иразу “світ” полягає в тому, що ми маємо на увазі людей, визначених саме за їхньою поведінкою; все,

серед чого вони пересуваються, готелі, іподроми тощо, також належить їм як світ, люди визначаються саме через їхню поведінку» (Heidegger, 1978: S. 181), тобто у «зовнішніх» стосунках. І всі вони є під суспільним контролем, який належить всім і нікому конкретно; вони є автономними, тобто дотримуються певної соціальної дистанції одне від одного. Це суспільство, у якому стосунки його членами нівельовані до усередненості кожного перед кожним. Нарешті, це спільнота людей, які, подібно до інших, користуються мас-медіа. Це публічне ціле може бути ідентифіковано як суспільство атомізованих індивідів, які мають рівні права відповідно до чинної системи права. Це образ спільноти, в якій люди відзначаються один щодо одного лише із «зовнішньої» позиції своєї «матеріальної» взаємодії. Як зазначалося вище, у термінології Гайдегера це онтико-екзистенційна концепція світу. Це світ модерного буржуазного суспільства, інтеграція членів якого в ціле обґрунтовується на правових засадах суспільного договору.

Спираючись на широкий текстологічний корпус пізніших семінарів Гайдегера, зокрема присвячених філософії права Гегеля, Де Сад надійно обґрунтовує висновок, що цей аналіз «публічного» світу відбиває політичний погляд на «модерну концепцію суспільства як суспільного договору між рівними та автономними індивідами, суспільства, для якого держава має бути лише засобом для збереження життя, прав і свободи людей» — концепцію, яку Гайдегер відкидає (De Sad, 2014: p. 52). Адже останній описує модус взаємодії людей у такому суспільстві через характеристики суто «зовнішніх» відносин — як стан (Stimmung) «найбайдужої і найнешкідливішої повсякденності буття», коли особи (Selbst) «не знайшли і не втратили себе». Це стан їхніх відносин, співіснування «у залежний і неавтентичний спосіб» (див., відповідно: Heidegger, 1977 / Heidegger, 1996: HH. 134, 128).

Де Сад також вказує на **другий політичний вимір** аналізу Dasein у §74 «Буття і часу». «Там Гайдегер встановлює зв'язок між автентичним існуванням і рішучістю [Entschlossenheit] Dasein бути самим собою, прийняти спадщину і традицію, належність до певної спільноти» (De Sad, 2014: p. 51). Такою спільнотою для Гайдегера є Volk (народ). На відміну від неавтентичного існування в публічному світі повсякденності, онтологічна конструкція якого будується на абстрактному і позачасовому «суспільному договорі», виникнення спільноти як народу (Volk) пов'язане з подією (Geschehen) знаходження опори для буття людини у світі (Dasein) у спільній долі, історії, традиціях. Це подія, яка виникає в ситуації вибору, пов'язаного з розумінням небезпеки небуття («смерті») не лише для «мого» існування, а й для цілого спільноти, народу, в буття якого вкинтий — «втільений» — суб'єкт як, згадаємо визначення Тейлора, агент практичної дії. Як зауважує дослідник значення Volk, Джеймс Філіпс: «Гайдегер порушує питання про народ, відрізняючи Volk від нівелювальної су-

купності суб'єктів» (Phillips, 2005: p. 15). Або, відповідно до формулювань самого Гайдегера, це та подія, коли людське буття у світі (Dasein) «дає змогу смерті стати могутньою в ньому самому. ... Dasein як буття-у-світі, по суті, існує у спів-бутті з іншими, його виникнення є спільною подією і визначається як доля. Так ми позначаємо появу громади, народу» (Heidegger, 1977 / Heidegger, 1996: Н. 384). Саме це, за Гайдегером, відкриває онтологічне значення буття спільноти як народу, інтегрованого спільною долею.

На відміну від розуміння історичних подій як таких, що спрямовуються достатньо раціональними рішеннями, не кажучи вже про спроби визначити універсальні закономірності історичного процесу, Гайдегер говорить про суттєву невизначеність ходи історії, тобто про *долю* як буття людини у світі, як і ціле буття народу. Те, що він називає долею (Schicksal) передбачає віддання себе певному баченню (Ausblick), яке полягає в нашій рішучості визначитися щодо справжнього, автентичного буття не лише для себе. Оскільки за своїм сенсом буття людини у світі (Dasein) є «*вкинутим*» у *світ* й підкоряється долі, воно невіддільне від фактичного існування в рамках певної історичної спадщини (Erbe)¹⁶.

Досвід війни, ідеологічно спрямований на знищення колективної ідентичності народу, що має власну історичну долю, допомагає прийняти актуальність визначень Гайдегера щодо основ рішучості у критичній ситуації людського вибору. Передбачення можливості небуття («смерті») «лише гарантує цілісність і автентичність рішучості». Своєю чергою, «рішуче прийняття власного фактичного буття “тут і тепер” (das Da) також означає рішення діяти в [цій] ситуації» (Heidegger, 1977 / Heidegger, 1996: Н. 383). У цьому сенсі, рішучість «розкриває реальні фактичні можливості автентичного існування у численній спадщині... Рішуче повернення до закинутості (Geworfenheit) передбачає віддання себе традиційним можливостям, хоча й не обов'язково традиційним...» (Ibid., Н. 383).

Важливо зауважити, як Гайдегер визначає «спадщину» через не-традиційні можливості. Що це означає, він пояснює через встановлення зв'язку між спільним «благом», рішучістю й автентичним існування: «Якщо все “благо” є питанням спадщини та якщо характер “блага” полягає в тому, щоб уможливити автентичне існування, то передання спадщини завжди полягає в рішучості» (Ibid., Н. 383). «Благо» не є тим, чим є історична спадщина у її фактичній наявності — в сукупності наявних «культурних цінностей». Отже «*благо*» — *це та спадщина існування спільного світу, за яку ми беремо на себе відповідальність в актах буттєвого вибору долі*. «У разі перебування разом в одному світі та в рішучості щодо певних можливостей долі вже визначені наперед. Сила долі вивільняється тільки у спілкуванні й у протистоянні» (Ibid., Н. 385).

¹⁶ Erbe — німецький іменник, який означає не лише майно, що успадковує особа, а й інтелектуальну, культурну спадщину предків.

У ситуації екзистенціальної війни йдеться про загрозу існуванню народу як окремої нації разом з турботою за можливу втрату її історико-культурної спадщини. Це реальна небезпека зникнення «блага» спільного існування у власному культурному світі в усіх його визначеннях. У цьому сенсі, здається, нескладно побачити адекватність узагальнених визначень екзистенціальної аналітики *Dasein* Гайдегера уявленням та мові сьогодишнього дискурсу війни. Автентичне буття людини у світі, так само як і захист колективної ідентичності, досягається через рішучість боротися за благо культурної спадщини, яка єднає «нашу» національну спільноту в реальність спільного світу.

Третю політичну тему «Буття і часу» Де Сад реконструює як приховану в короткій характеристиці модусів автентичного та неавтентичного буття *Dasein*. Ідеться про піклування (*Sorge*) і турботу (*Fursorge*) стосовно інших у співбутті, що породжує дві крайні можливості. А саме про те, що у буттєвому модусі турботи про іншого, «інший може стати тим, хто є залежним і домінованим, навіть якщо це домінування є мовчазним і залишається прихованим від нього». Це означає виникнення неавтентичної турботи про інших, яка має на меті через репрезентацію (представництво) звільнити їх від відповідальності за автентичне існування, за буття собою. Таким чином, згідно з Де Садом, це образ своєрідного політичного життя, коли місце допомоги у знаходженні справжнього (автентичного) співбуття людей у суспільстві заступає політичне представництво їх — те, що здійснюють не вони самі. Це тягне за собою відсутність воління до пошуків чи боротьби за автентичне буття і суперечить самій «ідеї суспільного договору, метою якого є лише гарантувати життя та свободу автономних осіб». Отже, висновує услід за Гайдегером Де Сад, «альтернативна політика має бути колективістською структурою, в якій індивід виглядає нижчою цінністю, ніж спільнота людей (курс. мій. — Є.Б.)» (De Sad, 2014: p. 53).

Важливо зазначити, що Де Сад реконструює політичну філософію Гайдегера щодо вищості спільноти (*community*) над особистістю та, очевидно, правами останньої, спираючись на праці й тексти семінарів останнього в період його спроб активної співпраці з націонал-соціалістичним режимом у 1933—1934 роках, на початку нацистської ери. Не заглиблюючись тут у фактично неосяжну літературу про цей період служіння та життя Гайдегера, лише зазначу, що сам Де Сад визнає близькість такої філософської інтерпретації заміни окремої людини народом як вищою, ніж людина, цінністю до найбільш фундаментального принципу нацистської ідеології. Водночас, він рішуче підкреслює відсутність у теоретичній думці Гайдегера навіть на той період біологізаторського есенціалізму застосовно до народу чи раси. Адже, «надання народів або расі статусу вищої цінності істотно не відрізнятиметься від ліберального ставлення щодо піднесення індивіда до цього рівня. Обидві дії поставили б одне суще, а саме люди-

ну, на місце [іншого, об'єктивно даного] суцього, забуваючи таким чином онтологічну різницю між буттям і суцим» (Ibid., p. 54). Отже, «біологізм» етноцентричного мислення (volkisches Denken) і расова оцінка були б нічим іншим, як можливими варіаціями ліберального способу мислення. Лібералізм загалом означає для Гайдегера спосіб мислення, який забуває про приналежність Dasein до Буття, поміщаючи людину (тобто людську свободу та автономію) на вершину онтологічної ієрархії» (Ibidem)¹⁷.

Реконструкція Де Садом неявної політичної філософії, імпліцитно вбудованої в теоретичну філософію («метаонтологію») буття Гайдегера, зосереджується насамперед на виявленні образу політичної організації суспільства як світу людей, а також оцінці їхнього способу співбуття на відповідність або невідповідність тому, що можна назвати справжнім (автентичним) буттям людини у спільноті як рішучим захистом спільної долі. Це відповідає двом вимірам структури буття людини у світі (Dasein), про які йшлося вище. По-перше, співвідноситься з уявленням про світ як онтичну (предметно-речову) взаємодію людей, по-друге, свідчить про характер їхнього буття — його автентичність або неавтентичність — у такому спільному «світі». Втім, у разі реконструкції політичної сфери такого колективного світу ми не отримуємо повної відповіді щодо третього виміру цілісної онтологічної структури буття у світі. Я маю на увазі екзистенціально-онтологічний сенс світу, позначений як 4-й у Гайдегеровій систематизації. Де Сад лише натякає на Гайдегерову інтенцію бачити буття людини в «колективістській» перспективі. Проте це мала б бути відповідь на головне питання про *цілісність* людського буття у світі, як і самого світу — про його «світовість», або, за Гайдегером, спроба «зробити видимим феномен світу» (Heidegger, 1978: S. 233).

Отже, окреслю подальші шляхи пошуків *практичного значення* Гайдегерової «метаонтології» світу як цілісності людського буття у світі. Зокрема, це стосується етичного виміру взаємодії людей у світі культури як сферу власне практичної філософії.

У пошуках метаонтологічних засад етики блага

У зв'язку з питанням про «цілісність світу», або Гайдегерів екзистенціал «світовості» варто нагадати визначення поняття культури в перспективі Гердерової традиції, а саме як цілісності людського способу життя. Однак є суттєва методологічна та змістова відмінність розмови про цілісність

¹⁷ Щоб не втягуватися у побічне, хоча, безумовно, важливе прояснення персональної провини Гайдегера, так само як і негативного значення його філософії, у його спробі колаборації з владою за часів панування в Німеччині націонал-соціалістичного режиму, я залишаюся у цій розвідці суто в часових межах «раннього Гайдегера» періоду «Буття і часу», тобто до 1933 року.

буття людини у світі без його культурної специфікації, з одного боку, та цілісний спосіб належності людини до партикулярного світу певної культури, з іншого боку. Вже Гердер визначає світ культури у множині або щодо певної спільноти, нації. В цьому сенсі Гердерове розуміння культури як цілісного способу життя стосується *партикулярних спільнот*, тобто, як зазначалося вище, має антропологічний характер. Натомість поняття *буття людини у світі (Dasein)*, екзистенціальну аналітику якого здійснює Гайдегер, є *нейтральним* щодо будь-якого конкретного способу життя людини й має *універсальне* значення, оскільки йдеться про сенс (Sinn) буття у світі як такого¹⁸.

У цьому пункті виникає закономірне питання, на яке звернув увагу Де Сад. Це питання пояснювального, метаонтологічного значення екзистенціальної аналітики буття, тобто її методологічного та змістового застосування до інших сфер філософських досліджень або, в термінології Гайдегера, до царин «метафізичної онтики». Як ми бачили, Де Сад якраз досить успішно робить таку спробу для виявлення «політичної філософії» в Гайдегеровій універсальній онтології буття у світі.

Утім, питання методологічної аплікації універсальної — фундаментальної — онтології Гайдегера для потреб практичної філософії є лише іншим виміром проблеми онтологічної різниці. Остання, у його пояснювальних лекційних визначеннях періоду «Буття і часу», становить різницю між «самим світом» як «цілим» і світом як «онтичним контекстом корисних предметів, речей історичної культури, на відміну від природи та речей природи... Світ також не є безліччю людей. Радше всі ці суцї належать до того, що ми називаємо внутрішньо-світовими істотами, але вони не є самим світом. Але «що» і «як» є світ?» (Heidegger, 1978: S. 233) — запитує Гайдегер і, як ми могли побачити, надає відповідь: світ є цілісністю різних способів — «як» — людського буття і, водночас, нашого розуміння, невіддільного від буття людини у світі. На рівні запропонованої Гайдегером систематизації історичних типів розуміння світу в філософії кожне «як» і «що» світу уявляється, наприклад, з пізнавально-наукової позиції «як» існування «що» — тотальності або сукупної множини «матеріально» доступних речей та предметної взаємодії людей, що охоплює й різноманітні прояви комунікації. Або це «як» є свідомістю про «що» «регіону Культури» у феноменології Гусерля, тобто йдеться про ментальне схоплення ідеальної сутності явищ культури у спостереженні повсяк-

¹⁸ «Своєрідна нейтральність назви “Dasein” є суттєвою, тому що інтерпретація цього сущого має бути здійснена перед будь-якою фактичною конкретизацією. Цей нейтралітет також означає, що існування не є жодною статтю. Але ця безстатевість не є байдужістю порожнього ніщо... Dasein у своїй нейтральності не є байдужим нікому і кожному, а радше [характеризується] оригінальною позитивністю та силою буття» (Ibid., SS. 171—172).

денного суспільного життя. Або, нарешті, світ розглядається філософами як «суспільна угода» стосовно «*що*» повсякденного буття у «Ми»-світі міжлюдських взаємин, регульованих і контролюваних відповідними правовими й моральними нормами.

У кожному з цих уявлень про те, як людина є в тому чи тому «*що*» світу, з усім тим, присутнє неявне розуміння *цілісності буття*. Гайдегер висловлює це так: «Буття у світі [самого] Dasein означає: буття як ціле, зокрема з точки зору того, як. Навіть, якби воно [буття людини у світі] могло узгоджуватися з частковостями та очікувати від них усього, саме це очікування є свідченням існування [Existenz] та його цілісності» (Ibidem). Саме різні проєкції світу «*як*» — природного цілого чи суспільного цілого (наприклад, прояснення засад його інтеграції в державне або національне ціле в соціальній, політичній філософії чи етиці тощо) — є предметом традиційного вивчення у різних «спеціалізованих» згідно з предметом царинах філософської думки. Натомість Гайдегер розглядає своє онтологічне вчення як метаонтологію застосовно до таких «метафізик», тобто як завдання прояснити проблематику їхньої основи (Problem des Grunde) з екзистенціально-онтологічної точки зору.

Відповідно, з обраної нами точки зору, а саме розуміння культури як завжди особливого світу способів людського співжиття, нас цікавить можливість *специфікації* екзистенціально-онтологічної концепції буття людини у світі (Dasein). Іншими словами, йдеться про можливість практичної аплікації Гайдегерових пошуків відповіді на питання *універсального сенсу людського буття у світі* (Seinsfrage) для розуміння культури як *особливого, партикулярного світу колективного буття людей*. Обережно зазначу, що на можливість такої перспективи натякає і сам Гайдегер, котрий, як ми бачили вище, зазначав, що «[с]вітовість [Weltlichkeit] сама по собі може бути модифікована у відповідну структурну цілісність конкретних “світів” як їхня апіорна передумова» (Heidegger, 1977 / Heidegger, 1996: Н. 65). Адже, саме відповідаючи на питання «“Що” і “як” є світ?» у своїх лекціях в університеті Марбурга в 1928 році, невдовзі після публікації «Буття і часу», Гайдегер розгортає відповідь про світ як цілісне буття, його *світовість* на прикладі *прояснення того, що він сам називав «метаонтологічними» закладами етики*. Не претендуючи на більш детальний опис його надзвичайно багатопроblemного лекційного курсу, виділю лише центральний мотив, головне питання, його прояснення екзистенціально-онтологічних засад центрального поняття етики — *блага/добра*¹⁹.

У «Марбурзьких лекціях» Гайдегер простежує історико-філософські, ідейні передумови переходу від традиційного теоретикопізнавального розуміння буття в термінах суб'єктно-об'єктного відношення, де сама

¹⁹ Я використовую переклад німецького *das Gut* та англійського *the good* переважно як благо і також як добро в залежності від контексту.

«об’єктивність» розглядається як зовнішній — трансцендентний — людині стан справ. Як базовий приклад історико-філософського авторитету уявлення про благо як ідеальну та, водночас, трансцендентну сутність розглядають приклад античної класики, який ми можемо знайти в теорії ідей у «Державі» Платона. Так, Платон ототожнює ідею блага з «неоцінним світлом» як умовою бачення, завдяки якій «предмети стають доступними для зору» — в якості начала, «яке пов’язує між собою відчуття зору і здатність сприймати зором інших». Отже, «пізнаваність предметів пізнання можлива лише завдяки добру і [...] воно є джерелом їхнього буття та існування, хоча саме добро не є існуванням, воно понад усяке існування — щось найдостойніше і найсильніше з усього» (Платон, 2005: с. 204—205). Про цей уривок з твору Платона Гайдегер зауважує, що «хоча у Платона трансцендентність не досліджувалася аж до її справжніх коренів, неминучий тиск [цього] феномену [трансцендентності] все ж таки виявив зв’язок між трансцендентним, яке припускає ідея, і коренем трансцендентності, *πρᾶξις* (практичною дією)... [І]дея блага... все ще лежить поза *οὐσία* (сущим) та поза ідеями, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (поза межами сущого)» (Heidegger, 1978: S. 184). Таке розуміння трансцендентії як стану чи акту, притаманного інтуїції, простому спогляданню, «передбачається у початковому підході західної філософії загалом». «Навіть пізніше, коли теоретичну поведінку, вочевидь, витісняє практична (первинність практичного розуму), навіть тоді античний підхід залишався директивним» (Ibid., S. 236—237).

Гайдегер наголошує: «що ми повинні навчитися бачити в *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, — так це характер, який Платон та, особливо, Аристотель позначають як *οὐ ἐνεκα*, *das Umwillen*), те, заради чого щось є чи не є, є таким чи іншим чином. *Ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, що лежить навіть поза буттям і цариною ідей, є заради чого, тобто: це справжнє визначення [блага], яке перевершує сукупність ідей і тому одночасно організовує їх у їхній цілісності; заради чого (*Umwillen*), як *ἐπέκεινα* (далі, поза межами), перевершує ідеї, проте визначає їх саме в цьому перевершенні й надає їм форми цілісності, *κοινωνία*, належності. Отже, коли ми розглядаємо характер *οὐ ἐνεκα* у найвищій Ідеї, зв’язок між [Платоновим] вченням про ідеї та поняттям світу стає зрозумілим: фундаментальний характер світу, через який цілісність набуває своєї специфічної трансцендентальної форми організації, є заради (*Umwillen*). Світ як те, до чого трансцендує *Dasein* (існування людини)²⁰, насамперед визначається, заради чого» (Ibid., SS. 237—238). В цьому сенсі ідея блага в уявленні античних класиків, завершує

²⁰ «Яка кінцева мета існування людини (*der Mensch existiert*)? ... Буття та здатність бути *Dasein* — це те, заради чого воно існує...» І далі: «[М]и тепер дали змістовне визначення, *задля чого*, й зафіксували кінцеву мету буття людини у світі (*Dasein*): це саме існування *Dasein*» (Ibid., SS. 238, 240).

висновок Гайдегера, є «засадничою причиною [Handlungsgrund] дії: мотивом (οὐ ἐνεκα в *Нікомаховій етиці*)» (Ibid., S. 137).

Очевидно, як вже зауважив Де Сад, в екзистенціальній розмові про благо йдеться не про конкретні блага, на які спрямовані бажання людини у повсякденній практиці. Так само, як показано вище, за визначенням Гайдегера, благо не є сукупністю «цінних» речей культурно-історичної спадщини як таких. Поняття блага (das Gute) він пов'язує зі спадщиною існування спільного світу — добром «перебування у спільному світі» (за що ми здатні брати на себе відповідальність). Іншими словами, це поняття водночас містить у собі явне чи неявне *розуміння спільного блага як характеристики певного цілого світу людини*. В цьому сенсі загальне значення блага виходить за межі, *трансцендує* (в класичній термінології, яку використовує тут Гайдегер), його розуміння як будь-якої можливої сукупності конкретних благ (guten). Відповідно, досвід або переживання нами значення того, що становить загальне, спільне, благо, перевершує цінність благ, які отримує людина від потрібних чи корисних речей та важливих для кожного персональних взаємин, суспільних взаємовідносин, притаманних певному суспільному цілому. Відповідно, досвід або переживання того, що є загальним благом, перевершує можливості його зовнішньої репрезентації у системах символічних форм будь-якого виду, зокрема патріотичних словах і гаслах. Іншими словами, уявлення про *благо, або добро як таке* виходить за межі індивідуального існування — трансцендує будь-яку фактичність буття людини, «схопленої» світом.

Головну складність, яку намагається подолати Гайдегер в його аналізі історії уявлень про благо, становить прояснення та пояснення його онтологічного значення і, відповідно, буттєвого (екзистенціального) сенсу стану трансценденції щодо спроб визначення того, «як» і «що» є благо. Згідно з Гайдегером, онтологічна інтерпретації поняття блага стосується буття світу як цілого і в цьому сенсі має екзистенціальне значення для життя, існування людини. У цьому сенсі стан трансценденції — проєкування власного буття відповідно до спільного блага як реальності, яка неминуче чинить опір людині у випадку незбігу з нею — не є суто актом свідомості (совісті, сумління) окремого індивіда, докори якої люди здатні переживати. *Якщо дотримуватися аналітики буття людини у світі, то треба зробити висновок, що добро є «рухом» самого буття людини за межі фактичних потреб та інтересів — конкретних благ — її існування як автентичний спосіб, а отже, її мотив людського буття у світі.*

* * *

Як я намагався довести, поняття, або екзистенціал світу, можна адекватно, тобто, сподіваюсь, без втрати методологічного змісту екзистенціальної онтології, застосувати для філософського розуміння світу пар-

тикулярної, зокрема національної, культури. Екзистенціальна війна, у повсякденності якої ми переживаємо за існування цього, «нашого», партикулярного (національного) світу культури, в тому самому досвіді турботи за його фактичну реальність — онтику — існування свідчить і висвітлює перспективу (Ausblick) турботи за буття цього цілого, що, безумовно, відповідає онтологічним засадам етики блага. Те ціле культури як способу національного життя, заради існування якого наше суспільство та його громадяни чинять опір агресорові, є, незаперечно, найвищим проявом етики блага у її класичному розумінні як етики спільного блага. Разом із тим, очевидно, що навіть методологічне застосування онтології етики блага, на що натякає Гайдеггер у концепті метаонтології, до, сказати б, «онтики» етичного життя громадян окремої національної держави знову повертає нас до головних викликів універсальній етиці. Насамперед — до питання про конфлікти різних способів життя й, відповідно, зіткнення різних культурних світів з їхніми протилежними уявленнями, «як» і «що» є суспільне добро, — все те, що здатне мотивувати й уже мотивує моральну катастрофу²¹ крива-вої екзистенціальної війни.

ДЖЕРЕЛА

- Бистрицький, Є., Ситніченко, Л. (2022). Філософія і дискурс війни: Конфлікт світів як межа комунікативної теорії Юргена Габермаса. *Філософська думка*, 3, 64—82.
- Николаев, П. (2023). «Все проблемы начались после развала СССР»: Путин поговорил с рабочими в Улан-Удэ. *Газета.ru*, 14 марта. Взято з: <https://www.gazeta.ru/politics/2023/03/14/16397023.shtml>
- Платон. (2005). *Держава* / Пер. з давньогр. та комент. Дзвінки Коваль. Київ: Основи.
- De Sad, A.F. (2014). *Politics and Ontological Difference in Heidegger*. In: Martin Heidegger. *On Hegel's Philosophy of Right. The 1934—35 Seminar and Interpretive Essays* / Tr. by A.J. Mitchell; Ed. by P.Trawny, M. Sa Cavalcante Schuback, M. Marder. Bloomsbury.
- Eagleton, T. (2016). *Culture*. New Haven; London: Yale University Press.
- Guibernau, M. (2013). *Belonging. Solidarity and Division in Modern Societies*. Polity.
- Guess, R. (1999). *Morality, Culture, and History. Essays on German Philosophy*. Cambridge University Press.

²¹ Це словосполучення вживає Аксель Гонет, коли зауважує, що «найгірші злочини в історії людства були скоєні високоцивілізованою країною в серці Європи», маючи на увазі злочини Другої світової війни та, насамперед, катастрофу людяності Голокосту, «спланованого і здійсненого нацистською Німеччиною» (Honneth, 2023: р. 234). Запротокольовані факти злочинів проти людяності, скоєних російськими окупантами, зайвий раз підтверджують певну невідповідність традиційного «прогресистського» розуміння культури як сфери «вищих досягнень» цивілізації, якщо мати на увазі «культуру Чайковського, Толстого чи Достоєвського». Війна на знищення іншого світу культури демонструє, що традиційне уявлення про «культуру» зовсім не захищає певні національні спільноти від катастрофи морального падіння. До речі, з відмовою визнавати «культуру вищих досягнень» пов'язаний сьогоднішній рух, відомий під назвою «культура скасування» (cancel culture).

- Grayling, A.C. (2017). *War. An Enquiry*. New Haven; London: Yale University Press.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time* / Tr. by J. Stambaugh. Albany: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vittorio Klostermann / Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923—1944. Bd. 26.
- Herder, J.G. (2024). *Ideas for the Philosophy of the History of Mankind* / Tr. and Ed. by G.M. Moore. Princeton University Press.
- Honneth, A. (2023). *The Poverty of Our Freedom. Essays 2012—2019* / With tr. by G. Borrud, M. Cohen, B. Emerson, A. Englander, F. Koch, A. Särkelä, D. Steuer. Polity Press.
- Macron, E. (2024). *Europe speech*. 24 April. Retrieved from: <https://www.elysee.fr/en/emmanuel-macron/2024/04/24/europe-speech>
- Mackenzie Institute. (2008). *Existential War*. April 21. Retrieved from: <https://mackenzieinstitute.com/2008/04/existential-war/>
- Phillips, J. (2005). *Heidegger's Volk. Between National Socialism and Poetry*. Stanford University Press.
- Rockhill, G., Gomez-Muller, F. (2011). Introduction: Politics of Culture and the Spirit of Critique. In: *Politics of Culture and the Spirit of Critique. Dialogues* / Ed. and introd. by G. Rockhill, F. Gomez-Muller. Columbia University Press
- Smith, D.W. (2013). *Husserl*. 2nd edition. Routledge.
- Spencer, V.A. (2012). *Herder's Political Thought. A Study of Language, Culture, and Community*. University of Toronto Press.
- Taylor, Ch. (1997). *Philosophical Arguments*. Harvard University Press.

Отримано 20.11.2024

Прийнято до друку після рецензування 06.03.2025

Підписано до друку 03.11.2025

REFERENCES

- Bystrytskyi, Ye., Sytnichenko, L. (2022). Filosofiya i dyskurs viyny: Konflikt svitiv yak mezha komunikatyvnoyi teorii Yurgena Habermasa. [In Ukrainian]. *Filosof'ska dumka*, 3, 64—82. [=Бистрицький, Ситніченко 2022].
- De Sad, A.F. (2014). *Politics and Ontological Difference in Heidegger*. In: Martin Heidegger. *On Hegel's Philosophy of Right. The 1934—35 Seminar and Interpretive Essays* / Tr. by A.J. Mitchell; Ed. by P.Trawny, M. Sa Cavalcante Schuback, M. Marder. Bloomsbury.
- Eagleton, T. (2016). *Culture*. New Haven; London: Yale University Press.
- Guess, R. (1999). *Morality, Culture, and History. Essays on German Philosophy*. Cambridge University Press.
- Grayling, A.C. (2017). *War. An Enquiry*. New Haven; London: Yale University Press.
- Guibernau, M. (2013). *Belonging. Solidarity and Division in Modern Societies*. Polity.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vittorio Klostermann / Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923—1944. Bd. 26.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time* / Tr. by J. Stambaugh. Albany: State University of New York Press.
- Herder, J.G. (2024). *Ideas for the Philosophy of the History of Mankind* / Tr. and Ed. by G.M. Moore. Princeton University Press.
- Honneth, A. (2023). *The Poverty of Our Freedom. Essays 2012—2019* / With tr. by G. Borrud, M. Cohen, B. Emerson, A. Englander, F. Koch, A. Särkelä, D. Steuer. Polity Press.

- Mackenzie Institute. (2008). *Existential War*. April 21. Retrieved from: <https://mackenzieinstitute.com/2008/04/existential-war/>
- Macron, E. (2024). *Europe speech*. 24 April. Retrieved from: <https://www.elysee.fr/en/emmanuel-macron/2024/04/24/europe-speech>
- Nikolayev, P. (2023). "Vse problemy nachalys' posle razvala SSSR": Putyn pohovoryl s rabochymy v Ulan-Udé. [In Russian]. *Gazeta.ru*, 14 marta. Retrieved from: <https://www.gazeta.ru/politics/2023/03/14/16397023.shtml> [=Николаев 2923].
- Phillips, J. (2005). *Heidegger's Volk. Between National Socialism and Poetry*. Stanford University Press.
- Platon. (2005). *Derzhava / Per. z davniho. ta koment. Dzvinky Koval'*. [In Ukrainian]. Kyiv. Osnovy. [=Платон 2005].
- Rockhill, G., Gomez-Muller, F. (2011). Introduction: Politics of Culture and the Spirit of Critique. In: *Politics of Culture and the Spirit of Critique. Dialogues* / Ed. and introd. by G. Rockhill, F. Gomez-Muller. Columbia University Press
- Smith, D.W. (2013). *Husserl*. 2nd edition. Routledge.
- Spencer, V.A. (2012). *Herder's Political Thought. A Study of Language, Culture, and Community*. University of Toronto Press.
- Taylor, Ch. (1997). *Philosophical Arguments*. Harvard University Press.

Received 20.11.2024

Accepted for publication after review 06.03.2025

Signed for printing 03.11.2025

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, NAS of Ukraine,
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001
bystrytsky.yevhen@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-0068-9608>
SCOPUS ID: 57221438137

WAR AND CURRENT CHALLENGES
TO UNIVERSAL ETHICS (PART 2)

The article aims to provide a methodological clarification of the concept of the world from a dual perspective: as a collective realm of human life activities and, at the same time, as the foundation of their particular ethical life. This requires, firstly, a transition from the widespread view of culture as the cultivation of progressive human qualities and the civilizing of human communities to an understanding of culture as a way of life. Secondly, it necessitates a shift in the perception of culture from an «external» anthropological standpoint of the observer and researcher to the position of a person belonging to a specific culture—experiencing culture from within. The author traces these changes through examples from the current discourse on war, linking the concepts of war and culture. Accordingly, the article discusses key definitions of culture (Terry Eagleton, Raymond Geuss), placing particular emphasis on the humanitarian tradition that views culture as a specific whole—a way of life for individual national communities, as initiated by Johann Gottfried Herder. This provides the author with a basis to speak about culture in terms of the world of culture

and the multiplicity of cultural worlds. The reference to the concept of existential war—i.e., a war aimed at the destruction of a particular cultural whole—opens a perspective on seeing reality «from within» the being of a person in the world of a specific culture, highlighting the fear for the existence of that whole. In its turn it underscores the need to address the methodology of an existential-ontological understanding of the world of culture, as developed in Heidegger's *Being and Time*, for the philosophical comprehension of the world of a particular, especially national, culture. With reference to Charles Taylor's interpretation of the existential nature of human being in the world (Dasein), the article traces the structure of Heidegger's systematization of key historical ideas of the world against the backdrop of his concept of ontological difference—from understanding the world as a totality of all that exists (entities) to raising the question of the existential meaning of the world as the integrity of human being, its «worldliness.» As an example of applying existential analytics of human being in the world, the author highlights the reconstruction of Heidegger's ontology within political philosophy (De Sad) as, according to Heidegger himself, a «meta-ontology» for broader tasks of transforming philosophy, particularly ethics. In the conclusion, the author addresses Heidegger's clarification of the existential of worldliness in his Marburg lectures during the period of *Being and Time*, considering Plato's idea of the good as a potential methodological directive for clarifying the ontological foundations of ethical life in particular cultural worlds.

Keywords: *culture, existential war, world of culture, human being in the world (Dasein), world, ontological difference, the good.*