

УДК 130.2 (4)

Юрій Сватко

ЄВРОПА “ПІСЛЯ КАНТА”¹

В статті моделюється культурно-історичний тип сучасної епохи “особистість — Світ Людини — культура” і його функціонально-“інобуттєвий” варіант “суб’єкт — історія — цивілізація”.

Авторитет Бога, авторитет церкви з її наставницькою місією зникає, але його місце заступає авторитет совісті, авторитет розуму, що рветься сюди ж. Проти них повстає соціальний інстинкт. Втеча від світу у сферу надчуттєвого замінюється історичним прогресом. Потойбічна мета вічного блаженства обертається на земне щастя для більшості. Піклування про релігійний культ поступається місцем натхненному творенню культури або розповсюдженню цивілізації. Творче начало, що було допіру відмітною рисою біблійного Бога, позначає тепер людську діяльність. Людська творчість переходить, зрештою, в бізнес і гешефт.

М. Гайдеггер. Слова Ніцше “Бог мертвий”.

I. “Кантіанські варіації”

Передусім: чому — Кант?

Цей німець і справді є ключовою постаттю у подальших долях усіх наступних європ. Саме Кант попередньо завершує титанічні зусилля новочасної людини *перебрати* на себе увесь можливий *смысл* і всю можливу *розумність* світу, полишивши йому знеособлену стихійність грандіозного у своїй невизначеній чуттєвості *механізму*. Так формулюється інтуїція *речі самої по собі* (або у традиційному перекладі — *речі-у-собі*), що постає перед незалежною ані від Бога, ані від світу людиною в її трансцендентальних зусиллях, які є для такої речі загально-необхідним *законом*. Оскільки ж сама ця людина за Нових часів береться цілком *принципно*, як справжній *поліфункціональний суб’єкт*, а річ сама по собі, в свою чергу, перетворюється на справжнє *явище-об’єкт* (власне — феномен) лише за умови її пізнання-визначення суб’єктом, цікаво придивитися, чим же обертається для такого суб’єкта і такої речі їхнє можливе побачення.

Отут нам і відкривається той незаперечний факт, що спілкування між суб’єктом і річчю у наведеній “системі координат” саме по собі виявляється певною *системою*, а саме системою *трансцендентальних синтезів*, які мають такий вигляд:

1) *теоретичний* (власне — *пізнавальний*) синтез: абияка річ завжди *мислиться* мною як конкретне втілення певних *категорій*, що є справж-

ньою метою, або справжнім *смыслом*, усіх її емпірично-випадкових явищ;

2) *практичний* (= *вольовий*): будь-яка річ завжди *твориться* у моїх *вільних вчинках* (діях) як конкретне втілення для-себе осмислених і таким чином цілком необхідних категорій, що дані тут у їхньому зовнішньому покладанні і є справжньою метою, або справжнім *смыслом*, усіх емпірично-випадкових явищ речі;

3) *естетичний* (= *чуттєвий*): будь-яка річ завжди *відчувається* мною з тією чи іншою мірою *задоволення* як конкретне втілення у вільних актах — вчинках для-себе осмислених і таким чином необхідних категорій, або самосвідомості, що є справжньою метою, або справжнім *смыслом*, усіх емпірично-випадкових явищ речі.

Отож, ми зустрічаємося тут із таким специфічно новочасним типом спілкування з річчю, яке є передусім *само-спілкування* людського суб’єкта у процесі означування речі через реалізацію своїх власних функцій. Справжня новина — це те, що Кант намагається вперше побудувати саме *цілісну* концепцію такого абсолютизованого суб’єкта. Відтак він прагне синтезувати ті окремі прояви його можливостей, які виявили попередники, що воліли розглядати людську особистість в її 1) зовнішньо-чуттєвому (= англійський *емпіризм*) або 2) внутрішньо-розумовому (= континентальний *раціоналізм*) аспекті².

Так у *Канта людська особистість* саме й набуває вигляду *суб'єкта*, який вбирає у себе власні емпіричні і раціональні здібності як цілком суб'єктивні, “залишаючи на долю об'єктивного світу лише непізнавані речі у собі”³. Продовжуючи цю думку, *Лосев* зауважує: “Але вже учень *Канта Фіхте* в 90-х роках XVIII століття вирішив і речі у собі розуміти теж як категорію людського суб'єкта, проте гранично узагальнену. Та коли і речі у собі виявилися надбанням людського суб'єкта, вийшло так, що сам людський суб'єкт обернувся... тим-таки універсальним об'єктивним світом, але вже даним людині у максимально зрозумілому й обміркованому вигляді, даним як іманентне й адекватне переживання”⁴.

Це граничний щодо точності філософської думки висновок, завдяки якому тільки й можна зрозуміти ту висхідну для Найновіших часів інтуїцію, яка спонукає сучасних філософів інтерпретувати довоколишній світ як світ людини. Але перш ніж перейти до розгляду пов'язаної з цим проблематики, зробимо ще кілька необхідних методологічних зауважень, що стосуються *кантіанства* взагалі.

Очевидно, що *Кант*, звівши до купи виявлені його попередниками окремі моменти людської особистості, не зміг дати їхній справжній синтез, тобто саме людську особистість як таку. Адже зрозуміло: для того, щоб *тією* чи *іншою* мірою *збігатися*, або спілкуватися, із собою, треба вже *наперед бути* самим собою, бути саме особистістю, або справжньою підосною, мірою абиякої доцільно породжуваної на лоні особистості розумності, волі чи почуття. В будь-якому іншому випадку відразу втрачається сама ця міра як необхідна мета власного існування. Крім того, треба бути саме *об'єктивно*, інакше така “самість” і взагалі не є аніякою справжньою *мірою*. Більш того, у такому випадку ця ж таки самість не є навіть ніяким суб'єктом. Адже для того, щоб стверджуватись як суб'єкт, треба вже наперед мати 1) те, що потім буде визначатися у безлічі своїх емпіричних проявів як суб'єкт, інакше незрозуміло передусім, що саме тут визначається як суб'єкт; 2) певний фон, на якому суб'єктивність має визначатися як суб'єктивність, інакше вона утворює таку панреальність, у якій існує сама лише суб'єктивність, отже, усе інше їй (у тому числі абияке визначення її як суб'єктивності) є неіснуючим, а відтак зникає, як примара, і вона сама; 3) можливість пізнати суб'єктивність саме як суб'єктивність у безлічі її конкретних проявів, тобто бачити у ній самій її об'єктивний і власне суб'єктивний бік, тобто справжній *синтез* суб'єкта і об'єкта, або саме *особистість* (пор. три аргументи *Плотіна* проти голого суб'єктивізму⁵).

Усього цього ми саме й не знаходимо, принаймні, у традиційному *кантіанстві* (пор. різне існування трьох знаменитих “Критик” і відсутність справді синтетичного вчення про цілісну особистість в її об'єктивній наявності як живого суб'єкт-об'єктного синтезу). Тому тут окремо вирізняються: 1) самий категоріальний смисл; 2) його фактична дійсність, або його інобуття; 3) функціональне відображення смислу у власному інобутті. Отже, перед нами справжній апофеоз *трансцендентального методу*. [Відтак — кілька слів убік, на користь бабусі-методології.]

Як відомо, цей філософський метод прагне поєднати взаємно позапокладені ще у феноменологічних спробах досягнути не саму множинну плінність фактів, а їхній непорушний смисл два неодмінні моменти дійсності, а саме: а) *сутність* і б) *явище*. Вони тут уже (*невідомо як*) дані, і явище породжується саме у своєму осмислюванні. Тому (згадаймо відомі лосєвські “варіації на тему”!) смисл і береться тут не у власній *чистоті*, а саме в *функції осмислювання* принципово мінливого явища, і, таким чином, є смислом у *становленні*. Відповідно і саме явище розглядається тут не у своїй *чистоті*, а передусім як *носій* певного непорушного смислу, і є, таким чином, певною *осмисленою структурою*. Відтак головним питанням зрілого трансценденталізму (як це засвідчило вже неокантіанство) є саме питання про смислові *принципи, методи, гіпотези* та їхнє *функціональне здійснення*. Але ніякий (навіть перезрілий) трансценденталізм ніколи не може дати відповідь на ключові питання будь-якого справді *онтологічно* забарвленого філософування: 1) що таке чистий смисл? 2) що таке чистий факт? 3) звідки вони отримані? 4) як можливий внутрішньо доцільний, а не просто суто функціональний зв'язок між ними? 5) який характер має такий зв'язок, або що таке справжнє спілкування смислу і факту?

Відтак ми бачимо у *Канта* спробу окреслити *кордони* особистості, але не бачимо відповіді на ключові питання: 1) що таке людська особистість у її цілісно-об'єктивному вимірі? 2) звідки з'являється особистість як те, що об'єктивно саме визначає власні кордони? 3) у чому втілюється синтезується особистість як об'єктивне збігання у самототожній відмінності смислу і всього його можливого та фактично наявного інобуття? Ось саме ця епістемологічна ситуація Нового часу гранично точно відбивається у знаменитих чотирьох кардинальних питаннях *Канта* з його “Вступу” до лекцій з логіки, а саме: 1) що я можу знати (= метафізика)? 2) що мені належить робити (= мораль)? 3) на що я можу сподіватися (= релігія)? 4) що таке людина (= антропологія)?

Власне, четверте “що?” — прямий наслідок перших трьох питань, бо жодне з них не є питанням *по суті*. Цей момент чудово вхоплено у могутньому “протиході” лосєвської “Діалектики міфу”: “Але що вийде, коли ми будемо говорити не про почуття і його розвиток, не про волю та її зусилля, не про пізнання і його акти, але про особистість, яка не складається з цих трьох сфер і взагалі не складається ані з яких ізольованих функцій? Тоді синтез наш уже не може бути почуттям — як тотожністю пізнання і прагнення. Він не може бути... синтезом свободи і необхідності, не кажучи вже про синтез категорій і чуттєвого образу в якомусь художньому образі. Це буде суто особистісний синтез, що аніскільки не вирішується і навіть не зачіпається ніякими з подібних ізольованих функцій та синтезів. Цей же бо синтез і є диво, міфічна доцільність”⁶.

Повертаючись до перших трьох “що”, ми бачимо, що в них найголовніше не саме оці “що”, як гадав *Гайдеггер* у своїй давній книзі “Кант і проблема метафізики” (1929), або “можу”, як гадав *Бубер* у “Проблемі людини” (1942). Найголовніше тут — новоєвропейське “я” з його абсолютистськими претензіями і його втраченим (із втратою Абсолютної Особистості як істинної міри всього) раєм. Поставши для західної думки як справжня проблема саме завдяки *Канту*, воно постійно залишається під сумнівом (аж до знаменитої фукіанської смерті суб’єкта). І тому саме від кантівських питань і буде відштовхуватися ХХ століття у своїх трагічних пошуках справжнього взаєморозуміння в епоху “після Бога”⁷.

Нова філософська ситуація, що безпосередньо успадкувала умовно-особистісні синтети старого *кантіанства*, поставила ХХ століття перед лицем таких наріжних проблем:

1) умовність старого світу *без людини* (пор. намагання феноменології *гуссерлівського* штибу зрозуміти дійсність як світ людини, що має своїм інтелектуальним виразом специфічний світ культури);

2) умовність старої онтології *без людини* (пор. розробку “фундаментальної онтології” *Гайдеггера*, яка відкривається через людину в онтології присутності);

3) умовність людини як *поліфункціонального суб’єкта* (пор. пошук власне *особистісного* синтезу в антропології *Шелера*, *Бубера*, *Ортеги* й под. або вчення про індивідуалістично-особистісну *різноманітність* світу [*Дельоз-Гваттарі*] у його констеляційних центрах [*Беньямін-Адорно*]);

4) умовність власне пізнавальних зусиль суб’єкта з огляду на невирішеність питання про його власну самототожність (пор. ігрову кон-

цепцію мови у *Вітгенштейна* або у вченні про координативне визначення *Карнапа-Рейхенбаха*);

5) умовність трансцендентального синтезу смислу і явища⁸, а значить і сутнісних ознак речі (пор. екзистенціалістські спроби вийти за сутність, звільнитися від неї заради існування в об’їзних ситуаціях вибору⁹);

6) умовність усіх наших свідомих [=розумних і чуттєво-вольових] дій і станів (пор. *фрейдівські* пошуки не свідомого, а саме *підсвідомого* моменту особистості як її справжнього лона);

7) умовність людини як *панівного автора світу* і нашої “сутнісної” комунікації взагалі (пор. постструктуралістську проблематику тексту й інтертекстуальності в аспекті висловлювання-репресії з огляду на відносність будь-якої істини, а також у де(кон)струкції мови задля ідеалу “суверенної людини” *Батая*).

Ця проблематика й дозволяє зафіксувати певний світоустрій.

II. “Європа+”: світ людини як світ культури

1. Справжнє начало європейського світу — людська (= відносна, або умовна) особистість. За Нових часів ця особистість почасти втрачає живого Бога — абсолютно-особистісний *взірець* і *міру* всіх своїх можливих самовизначень. Нині вона сама по собі вже не в змозі прийти до *кінцевого* синтезу, тому перебуває у постійному *неспокої*¹⁰ — психологічному аналогу *становлення*. Отже, “Європа+” — це *час людської особистості*, що у настійливих пошуках себе *переміщує* світ як власну оселю.

2. Людська особистість як основа світу у своєму становленні *так чи інакше самоусвідомлює* себе. Відтак вона вивільняється від *зовнішнього* їй світу речей, що визначається як такий саме *завдяки їй*. *Вільна* у своєму самовизначенні, ця особистість протистоїть знеособленому *детермінізму* природи і взагалі будь-якому сліпому *натуралізму*, що не знає нічого, окрім самого *факту* в його безпосередньому ототожненні зі *сміслом*. На відміну од *натуралістичного* світобачення *особистісний* підхід до світу дозволяє вирізнити самий *факт* і те, *чим* він є насправді, або його *смісл*. Відтак особистість ніяк не обмежується самими емпіричними фактами, що не є для неї справжніми об’єктами, а може бути обмежена лише такими самими особистостями, і тому має підкорятися не фізичним речам світу, які вона незалежно визначає сама, а діючим у суспільстві *моральним нормам*¹¹. Тому “Європа+” — це *час свободи* як *час прав людини*.

3. Особистісне визначення світу зроджує нову об’єктивність речі. Відтепер це не річ сама по собі, а є річчю в її *визначеності* “для-мене”, у

просторі людини. Таке розуміння об’єктивності “від Канта”¹². Відтак будь-який погляд людини як живої розумності у світ, її будь-яке свідоме відношення до світу і є справжнім джерелом і постійно діючою моделлю так зрозумілого світу, в межах якої світ осмислено функціонує як такий¹³. Тому “Європа+” — це *час Світу Людини*.

4. Отож, у “Європі+” людина проектує світ¹⁴. Річ не в тому, що ніякого світу до людини або поза людиною нема. Навпаки, людина сама є свідомою частиною цього світу, тією специфічною “істотою, яка не тільки є, але і знає, що вона є”¹⁵. Тому вона відкрита для світу. Справжній світ, каже вона, — це мій світ, світ, у якому я живу і який (саме як мій світ) є безпосереднім горизонтом мене самого, або безпосереднім “горизонтом присутності” (Гайдеггер). Так річ-для-мене реально синтезується зі мною як із буттям-у-світі¹⁶. Тому “Європа+” — це *час життя світу*.

5. “Я” — це ще й джерело та запорука будь-якої спроби рефлексії щодо такого світу, *початок філософії як духовної справи*¹⁷. Тому “я” є “дух”, синтез розуму, волі і почуття, які перетворюються на життєву дійсність в *особистості*¹⁸. Відтак вільна особистість — це і є істинним підґрунтям реальної іманентності людини у світі та її відкритості світові, де кожна річ як іманентна річ має безумовний людський вимір¹⁹. Така річ, перетворюючись у свідомій практиці людини на *знання* і тим звільняючись від нашарувань безпосередньої фактичності, усюди співвідноситься з суттєвими цілями людини як законодавця світу²⁰. Доля ж самої людини — “в ній самій”²¹. Тому не в світі, а в людині “філософія повинна шукати внутрішній зв’язок своїх знань”²². Отож, “Європа+” — це *час людського знання як дієвого закону* самовизначення для людини і для ствердженого на ній світу.

6. Постійно зазираючи у себе в цих самовизначеннях, людина не тільки прагне відповісти на питання, хто вона, але й стверджує власне буття. Адже, перш ніж бути *кимось*, треба просто *бути*. То ж людина завжди перебуває у ситуації, коли вона *вже є* у світі (її світі!). Ця розбіжність між сутністю та існуванням — прямий наслідок *умовної* іманентності, притаманної будь-якій *скінченній* речі або істоті. Вийти за межі такої скінченності, дістатися справжньої тотожності сутності та існування як тотожності з самим собою у кожному самовизначенні — це вийти за межі часово-просторового (= принципово кінцевого) світу. Треба вмерти для світу, досягнувши тим самим максимальної самототожності²³, або мати релігійний досвід, що утверджує (=спасає) особистість у вічності. Інакше — зреченість завжди *вже* бути у світі, в його знаттєвому просторі²⁴.

В цій ситуації людина не здатна відповісти *по суті*: звідки вона і звідки цей світ? Залишається лише трагічна невідповідність функціонально визначеної *сутності* передуючому їй, отже — сутнісно *пустому* (= *вільному*) існуванню, або сутнісно невизначеному ніщо²⁵. Ця зреченість на тут-буття, яке отримує особливу, ні на що не звідну цінність, обертається зреченістю на трансцендентальний метод²⁶, з його “діяльнісною лихоманкою”. Настійливе продукування людиною смислових “гіпотез” і “принципів”, за якими розбудовується світ живих речей, перетворює останній на світ *техніки опанування речами*. Тому “Європа+” — *час європейського атеїзму* або *релігійності* як *моральної схем*²⁷, тобто *час діювання* задля *натуралістичного* (= *причинного*) *технічного розвитку*.

7. *Відносність* (= умовність) людини як тут-буття світу, закріплена у функціональній відносності трансцендентальних визначень²⁸, породжує й умовність, довільність й редукціонізм отриманих *людських істин*, безпосередньо пов’язаних з реалізацією окремих ізольованих функцій суб’єкта (економіка, політика, техніка, освіта, побут, мистецтво etc.). Той загальний релятивізм наукового знання зовні набуває вигляду т. зв. *прогресу*, що має наслідком зтехнізовану картину світу, або “переображення природи” (Фр. Бекон)²⁹ через “*досягання чудес науково-технічним шляхом*”³⁰. З іншого боку, *осягання відносності* власних онтологічних підвалин обертає науку до інтерпретації світових процесів як принципово *стохастичних*, що знаходить відображення у пояснювальних моделях “*нового язичництва*”. Тому “Європа+” — це *час прогресу* як *час порядку із хаосу*³¹.

8. Увібравши в себе весь світ як принципово *свій* світ, науково-технічно “підкований” суб’єкт у своїх інтенціях стверджує себе як справжнього об’єкта усіх своїх життєвих прагнень³². То є реальна спроба *абсолютизуватися*. Але вона наштовхується на факт *кінцевості* людини. Так починається справжня *трагедія*, яка обертається напружено-прогресистським переживанням *історичного часу* людини й облаштованого нею *світу присутності*³³. Тут *соціальність* вже не є наслідком розумної розбудови такого собі знеособленого античного космосу. Навпаки, сама природа тут є наскрізь соціальна і “теж історична”³⁴ у конкретно-історичних *моделях* її *тлумачення* (“поза історією — все абстрактне”³⁵). Тому “Європа+” — це *час історії*.

9. Людина як *новий абсолюти* і справжній *господар* Світу Людини перебирає на себе всю справжню *цінність* і всю справжню реальність історичного процесу. Відтак *об’єктивно* історія обертається позбавленою власного смислу

абстрактною схемою, або механічною сумою окремих персонажів, фактів і подій. Це і є *історизм* як науковий принцип та метод розуміння людської особистості (людства як такого) в її власному світі, даному в його конкретних історичних проміжках. *Суб'єктивно* ж така особистість *сама* творить конкретні історичні події, та й усю історію в цілому, ніяк не розпорозуючись у ній на окремі історичні особистості, а, навпаки, маючи себе за їхній дійсний синтез і міру як висхідно цілісна, ні на що не звідна і ніяк не плінна *одиночність*. Тому вона справжня надлюдина, або міф, що у собі, зсередини творить увесь цей людський світ “я” і “ми” задля нього самого ж і просто-таки символізує його як принципово *свій*, усюди перебуваючи у себе вдома й усюди сама покладаючи собі кордони. Як не порівнюваний ані з ким автор-творець людина мешкає *поза* самою історією, прагнучи досягти її саме відразу, тут і тепер, або як “*за-історію*” (Фукуяма). І якщо у першому, “суб'єктивному” випадку маємо *культуру* як специфічну *міфологію людської особистості*³⁶, явлену для всього іншого у самому імені “*людина*”³⁷, то в другому, “об'єктивному” — *цивілізацію* як історію людської особистості (див. *виноску* 36). Тому “Європа+” — це *час культури*, яка є останнім визначенням європейського світоустрою саме як Світу Людини.

10. Особистість ототожнюється з особистістю у соціальному просторі культури через свої власні людські вияви як через власне ім'я. Це й забезпечує їй усю можливу іманентність і всю можливу відкритість як принципову можливість вже остаточно ствердитися *на* іншому і *заради* іншого у власній розумній культурно-історичній самості. Відтак особистість як автор, творець ідей принципово *комунікативна* — і маємо дійсну *комунікацію* особистостей³⁸. Тому “Європа+” — це *час комунікації* як *взаєморозуміння у культурі*.

Так з-поза узагальнюючої моделі визираве справжнє обличчя Європи — Європи людської особистості, комунікативно стверджованої у культурі.

III. Світ культури і його ідеал: культура миру

Кожна річ світу стверджує себе назовні у власній висхідній *індивідуальності*, відмінності від

інших речей через безліч своїх життєвих якостей. В них вона прагне бути саме такою не тільки для себе, але і для усього іншого, що не є вона сама. Міфологічна свідомість засвідчує такий стан самотвердження у принципово *іншому* середовищі, як перехід від миру до війни. Саме тут, де річ може втратити або утвердити власну одиночність, її життєвим завданням є наново зібрати до купи усі свої окремі моменти. Тоді під проводом своєї висхідної єдності вона може повернутися до власної цілісності, збагачена усіма своїми визначеннями через інше. Така *нова* цілісність, або *впорядкованість* остаточно ствердженої не тільки для себе, а й для всього іншого речі визначається міфом як вже остаточно *мир* (пор. традицію, освячену іменами *Емпедокла, Геракліта, Плотіна, Бл. Августина, Данте, Гегеля, Бердяєва* etc.).

Кожний з історично відомих нам *європейських світів* теж мав на меті своє максимальне втілення у тій останній реальності, де його висхідний смисл повністю обіймає всі його життєві вияви, у яких він остаточно стверджується як такий. Той абсолютний збіг ідеального і реального звичайно називається *ідеалом*. Як суспільний ідеал він завжди пов'язаний із суспільним *миром*, але *шлях* до нього часто-густо лежить через *війну*.

В “Європа+” мир виникає як наперед даний особистісний факт, що стверджується у культурі. Це мир через культуру. Культура як сучасний міф вбирає у себе античний космос, середньовічну церкву і новочасну державу як історичні моменти становлення громадського суспільства в його культурно-історичному самовизначенні і заперечує війну у мультикультурному світі, спираючись на засоби міжособистісної комунікації. Отож, “Європа+” — це *час культури миру*³⁹.

Так народжується остання правда Світу Людини як Світу Культури. Це живий світ особистісної творчості в пошуках власних самовизначень. Ми не знаємо, чим завершиться ця доба особистісних перемог і поразок. Але осмислено долучитися до її правди та її життя означає стати значущою часткою цього світу й тим наблизити час його останньої єдності. Час, який і називається *миром*.

Примітки

¹ Переклад усіх цитат в тексті (звичайно, окрім українських видань) є авторським.

² Лосев А. Ф. В поисках смысла (*Из бесед и воспоминаний*) // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. — М.: Советский писатель, 1990. — С. 20—21.

³ Там само.

⁴ Там само.

⁵ Плотин. О числах (VI 6) // Плотин. Сочинения. — Спб: АЛЕТЕЙЯ, 1995. — С. 439—442.

⁶ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. — М.: Мысль, 1994. — С. 173.

- ⁷ А *propos*. Підкреслений суб’єктивізм такого “я” поспішно не витримувався вже у самого Канта, у якого трансцендентальна конструкція іноді дає підстави говорити чи не про справжній соліпсизм, але іноді є “просто смислова конструкція речі” [9, с. 370]. Що ж до неокантіанства когено-наторпівського штибу, то тут “трансцендентально розглянути річ... значить просто дати їй смислову, тобто передусім методичну і функційну структуру” (Див.: *Лосев А. Ф.* Дialeктика мифа // *Лосев А. Ф.* Миф — Число — Сущность.— М.: Мысль, 1994.— С. 173). Відтак є сенс говорити далі про нову філософську ситуацію в цілому, не переобтяжуючись окремим розглядом її власне суб’єктивістських збочень.
- ⁸ Здобутого на шляхах функціоналістичних визначень речі.
- ⁹ Але зазначимо, що постульована при цьому необхідність дії є прямий наслідок все того ж *трансцендентального* методу, який саме і передбачає постійність смислового становлення-породження речі в актах її осмислення.
- ¹⁰ *Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // *Культурология. XX век: Антология.*— М.: Юрист, 1995.— С. 254—255.
- ¹¹ *Там само.*— С. 246—247.
- ¹² *Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // *Культурология. XX век: Антология.*— М.: Юрист, 1995.— С. 138.
- ¹³ *Там само,* с. 138.
- ¹⁴ *Cassirer E.* La philosophie des formes symboliques. 1. Le langage.— P.: Minuit, 1972.— P. 26.
- ¹⁵ *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории: Пер. с нем.— М.: Политиздат, 1991.— С. 289.
- ¹⁶ *Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception.— P.: Gallimard, 1976.— P. VII—VIII.
- ¹⁷ *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // *Культурология. XX век: Антология.*— М.: Юрист, 1995.— С. 326.
- ¹⁸ *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Шелер М.* Избранные произведения: Пер. с нем.— М.: Гнозис, 1994.— С. 153.
- ¹⁹ Той же *Шелер* розмірковує далі про екзистенціальну “незв’язаність” особистості як “духовної” істоти, її “відчуженість... від примусу, від тиску, від залежності з боку органічного, від “життя”, що й робить її вільною “від оточуючого світу” і “відкритою до світу”, який відтепер належить їй самій в її здатності “визначатися так-буттям самих речей” (Див.: *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Шелер М.* Избранные произведения: Пер. с нем.— М.: Гнозис, 1994.— С. 153—154).
- ²⁰ *Кант И.* Критика чистого разума.— М.: Мысль, 1994.— С. 489.
- ²¹ *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — це гуманізм // *Зарубіжна філософія XX століття.*— К.: Довіра, 1993.— С. 136.
- ²² *Дильтей В.* Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // *Культурология. XX век: Антология.*— М.: Юрист, 1995.— С.— 216.
- ²³ *Аббаньяно Н.* Экзистенция как свобода // “Вопросы философии”, 1992.— № 8.— С. 151.
- ²⁴ *Размышления Канта* по поводу его “Критики чистого разума” / Изд. *Бенно Эрдман* // *Культурология. XX век: Антология.*— М.: Юрист, 1995.— С. 108—109.
- ²⁵ *Сартр Ж.-П.* Бытие и небытие. Часть 4, § III. Свобода и ответственность // *Любимова Т. Б.* Трагическое как эстетическая категория.— М.: Наука, 1985.— С. 118.
- ²⁶ *Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // *Культурология. XX век: Антология.*— М.: Юрист, 1995.— С. 109.
- ²⁷ Адже світ, де ідеї речей відриваються од живих речей, перетворюється на справжню раціональну схему. Тут жива онтологія поступається місцем задля раціональної гносеології, епістемології та етики міркуючого суб’єкта, живий Абсолют стає абстрактною метафізикою. Відтак жива релігія Абсолюту обертається раціоналізованою мораллю.
- ²⁸ В таких “координативних” визначеннях (*Карнап*) факт осмислюється у світлі принципово довільно постульованої смислової “гіпотези”. Див.: *Карнап Р.* Предисловие к английскому изданию // *Рейхенбах Г.* Философия пространства и времени.— М.: Прогресс, 1985.— С. 8—9 (Див. також: *Рейхенбах Г.* Там само.— 349 с.).
- ²⁹ Заповітний супер-ідеал Нових часів у просторі від самого *сера Фр. Бекона* до *маркіза де Сада* і від постанов ЦК КППРС до технологічних проривів Силіконової долини!
- ³⁰ *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения.— М.: Мысль, 1982.— С. 492.
- ³¹ Див.: *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ.— М.: Прогресс, 1986.— 432 с.
- ³² *Лосев А. Ф.* Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых // *Лосев А. Ф.* Хаос и структура.— М.: Мысль, 1997.— С. 737.
- ³³ *Хайдеггер М.* Бытие и время.— М.: AD MARGINEM, 1997.— С. 386.
- ³⁴ Там само.— С. 388.
- ³⁵ *Лосев А. Ф.* История эстетических учений // *Лосев А. Ф.* Форма — Стиль — Выражение.— М.: Мысль, 1995.— С. 360.
- ³⁶ *Сватко Ю. И.* “Текст — Мир Человека — культура” в пространстве современного эйдетизма // *Философия языка в границах и вне границ.*— Х.: Око, 1994.— С. 37—60.
- ³⁷ *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // *Культурология. XX век: Антология.*— М.: Юрист, 1995.— С. 297; 305.
- ³⁸ Там само.— С. 326.
- ³⁹ Див. Преамбулу Статуту ЮНЕСКО в: *Основные документы. Руководство Генеральной конференции и Исполнительного совета.*—Париж: ЮНЕСКО, 1994.— С. 7.

Yuriy Svatko

EUROPE “AFTER KANT”

An article The cultural-historical type of an our time “the person — world of the man — culture” and its variant “the subject — history — civilization” is simulated.