

СТАТТІ: САМОРЕФЛЕКСІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

*Анатолій
Єрмоленко*

ВІДРОДЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ЗІ СВІТУ ПЕРЕКЛАДУ

На жаль, і досі перекладацька робота не завжди поцінюється серед представників нашої філософської громадськості, які, цитуючи те чи те положення з перекладу, у посиланнях не завжди зазначають навіть прізвище перекладача (хоча це вимога до бібліографічного опису цитованої праці), вважаючи, мабуть, що переклад — це така собі трансформація слів з латини в кирилицю. Алгоритм оцінювання тут такий: вдалий переклад — це заслуга автора, невдалий — це вада перекладача. Часто-густо можна чути навіть: навіщо, мовляв, переклади, треба володіти мовами й читати тексти в оригіналі, тим паче, що порівняно з тією кількістю літератури, яка виходить у світі, наші переклади — це крапля в морі. Та це доволі хибне твердження.

Адже переклад є не тільки трансфером культур, завдяки перекладам певна культура дістає можливість подивитись на себе, так би мовити, збоку, очима іншої культури, піддати саму себе, свої засновки, рефлексії мовою іншої культури (і навпаки) і тим самим оцінити й розвивати саму себе. Тому переклад як засіб спілкування з іншими культурами є неодмінним чинником розвитку культури, культурна автаркія — це смерть культури, а міжкультурна комунікація — це її життя. За приклад можуть правити перекладацькі зусилля арабського Середньовіччя, що заклали підвалини сучасного природознавства та експериментальної науки, а «переклад перекладів» уможливив європейське Відродження. Неоціненними стали переклади Біблії національними мовами як каталізатор європейської Реформації.

© А. ЄРМОЛЕНКО,
2016

Розвиток нашої культури складно уявити без перекладів Івана Франка, Лесі Українки та багатьох інших. Спілкування культур — чинник універсализації, що й уможливило існування і розвиток культури як такої. «Національні літератури творять письменники, світову літературу — перекладачі». Це висловлювання одного з найвидатніших письменників сучасності, лауреата Нобелівської премії Жосе Сарамаго стало гаслом Європейської колегії перекладачів. Варто додати, що й національні літератури, національні культури загалом великою мірою створюють і перекладачі.

За ілюстрацію цього твердження може правити такий факт: років десять тому мені довелося виступати офіційним опонентом на захисті докторської дисертації, в обговоренні якої один із членів спеціалізованої вченої ради зауважив: «Філософську мову дисертації розуміють тільки дисертант та опоненти». На це зауваження я відповів, що «це мова, якою спілкується філософська громадськість усього світу». Сподіваюсь, що сьогодні закиди такого ґтибу вже не почувеш, адже завдяки перекладам у нашій філософській мові вже стали звичними чимало понять світового філософського дискурсу, і філософія в Україні поступово стає складником світової філософії.

Хоча тут можуть чатувати й певні пастки, адже вибір твору для перекладу інколи залежить від певних творчих уподобань перекладача, і цей вибір впливає на уподобання громадськості, стає навіть модою. Так сталося, скажімо, з європейським постмодернізмом та англо-американським комунітаризмом, запізнілі рецепції яких стали предметом обговорення у нас після того, як дискусії втратили свою актуальність там, де вони виникли.

Наприкінці ХХ — на початку ХХІ сторіччя з'являється чимала кількість перекладів західної філософської літератури українською мовою, що стало чинником відродження філософії в Україні, і навіть певною мірою її народження після панування марксизму-ленінізму. Своєю чергою, виникла проблема їх оцінювання, осмислення перекладу як окремого типу соціокультурної та філософської діяльності. Цей досить складний процес не лише актуалізує роль перекладача (з усією повагою до цієї ролі), його «компетентність», а й, з огляду на сучасну парадигму інтерсуб'єктивності, потребує «комунікативної компетенції» філософської спільноти, філософського дискурсу в обговоренні головних проблем перекладу, становлення ключових понять, творення сучасної української філософської мови загалом.

Важливим етапом цього процесу стала діяльність «Лабораторії наукового перекладу», започаткована свого часу Володимиром Єрмоленком і Андрієм Кулаковим за підтримки фонду «Відродження», продовжена пізніше під егідою Інституту Гете Вахтангом Кебуладзе. Тому вкрай важливо продовжувати цю роботу, що й роблять на сторінках «Філософської думки», зокрема Марія Култаєва [Култаєва, 2015: с.94–98], Вахтанг Кебуладзе [Кебуладзе, 2015: с. 99–109] та ін.

Не претендуючи на створення якоїсь теорії наукового перекладу, хотів би долучитися до цього обговорення, висловивши деякі міркування, зокрема

й уже озвучені на Термінологічному семінарі «Парадигма слова “Welt” в етиці, практичній філософії та соціології», що відбувся у Книжковому Арсеналі 21 квітня 2016 року (модератор В. Кебуладзе) [Єрмоленко, Кебуладзе, 2016: с. 101–102]. Перед тим, як висловити ці міркування, зауважу, що переклад — це не просто складний процес, що зрозуміло, а часто-густо — мало не детективне розслідування, чи навіть розкодування або розшифрування. Наведу кілька прикладів: перекладаючи книжку Ганса Йонаса «Принцип відповідальності» з моїм сином Володимиром Єрмоленком, ми натрапили на таку проблему: у першому розділі Йонас, звертаючись до «Антигони» Софокла у своєму німецькому перекладі, коментує пісню твору про місто, вбудовуючи цей сюжет у свою концепцію. Отже, в українському перекладі треба було відтворити зміст цієї пісні.

Найпростіше, здавалося б, процитувати цей твір в українському перекладі Бориса Тена. Та з'ясувалося, що у перекладі Тена цього сюжету чомусь бракує. Тим часом шойно з'явився переклад російською книжки Мартина Гайдегера «Введение в метафизику», в якому Гайдегер цитує той самий фрагмент «Антигони», поданий, звісно, у цьому виданні у російському перекладі. Довелося розшукати оригінал праці Гайдегера, при цьому з'ясувалося, що переклади Гайдегера та Йонаса — це оригінальні переклади, які доволі відрізняються один від одного. Тим паче, що Йонас — один із найавторитетніших знавців і дослідників античної філософії, зокрема гностицизму. Із цієї ситуації знайшли вихід: взяли за основу переклад Тена, додавши до нього останню пісню в перекладі Володимира Єрмоленка, що прокоментовано в примітках.

Цей приклад свідчить про те, що переклад великою мірою є розслідуванням, яке визначається «суб'єктивною герменевтикою», або «екзистенцією перекладача», його творчими здібностями, сумлінням, ретельністю, тобто перекладацькою компетенцією. І від цього нікуди не дітися. Тому процес перекладу чимось нагадує «тлумачення сновидіння до самого сновидіння» (Т. Ман), що зумовлено багатьма суб'єктивними та об'єктивними чинниками. Отже, екзистенція перекладача, внутрішня комунікативна модель, є недостатньою. Переклад не є насамперед внутрішньою герменевтичною проблемою. Адже на переклад, про що вже йшлося, впливають і зовнішні чинники: історичні, соціальні, мовленнєві тощо. Виникає також питання про масштаб оцінювання, тим більше, що переклад — це великою мірою новий твір. Проте «дух оповіді» (Т. Ман) перекладу має відповідати «духові оповіді» оригіналу.

Отже, переклад — це велика, складна й творча робота. І якщо переклад не суперечить «духові оповіді» оригіналу, то можливі й певні творчі варіації, запровадження інших слів і навіть неологізмів. Скажімо, книжка Г. Йонаса «Принцип відповідальності» англійською мовою вийшла під заголовком «Імператив відповідальності» [Jonas, 1984], що дещо змінює назву, проте не суперечить духові цієї книжки, ба більше — посилює модальність її спрямо-

ваності. Хоча в українському, а пізніше і в російському перекладі ця книжка вийшла з назвою, що відповідає оригіналові [Йонас, 2001; 2004].

Другий приклад, який наведу, свідчить про роль наукової, зокрема перекладацької спільноти, що можна продемонструвати на досвіді перекладу книжки відомого представника практичної філософії природи Клауса Міхаеля Маєр-Абіха «Повстання на захист природи. Від доквілля до спільно-світу» [Маєр-Абіх, 2004]. Зокрема це стосується поняття «*Aufstand*», на яке неодноразово натрапляємо в книжці: і в заголовку, і в тексті. Це поняття має багато значень, його конотації — від спротиву до революції.

Готуючи книжку до публікації, спочатку я запропонував перекладати це поняття словом «революція», оскільки і сам Маєр-Абіх у тексті повсякчас вживає цей термін. До того ж переклад цього твору англійською мовою вийшов під заголовком «*Revolution for Nature*» [Meuer-Abich, 1994]. Проте на засіданні згаданої Лабораторії колеги зробили зауваження, піддаючи критиці це поняття, мовляв, «революція» містить у собі надто близькі до нашого радянського минулого конотації. Це було ще до наших революцій, що відбулися на Майдані. Як бути в цьому разі? Звісно, кращий вихід із цієї ситуації — зв'язатися з Маєр-Абіхом із проханням уточнити це поняття, що я й зробив, посилаючись на англійське видання, у заголовку якого — «*revolution...*». На мій запит Маєр-Абіх відповів, що англійський переклад заголовку — невдалий. Відтак у моєму українському перекладі залишилось слово «повстання».

Ще один приклад стосується книжки Ганса Блюменберга «Світ як книга» в перекладі Володимира Єрмоленка за моєю науковою редакцією [Блюменберг, 2005]. Річ у тім, що оригінальну назву твору «*Die Lesbarkeit der Welt*» [Blumenberg, 2000] українською мовою можна дослівно перекласти як «Прочитуваність світу». Проте, на наш погляд, така назва якраз і «не прочитувалась». На думку спадали й інші варіанти, серед яких найадекватнішим, здавалось, був би заголовок «Світ як читанка», проте, як відомо, в українській мові слово «читанка» має вже усталений, доволі вузький зміст, якого складно уникнути і який у цьому разі був би недоречним.

Заголовок «Світ як книга» обрано не тільки тому, що на це словосполучення постійно натрапляємо в тексті оригіналу, а насамперед тому, що це відповідає духові книжки. Згадаймо, Блюменберг розглядає метафорику читання світу від старозавітної Книги буття через концепт двох книг у «Посланні св. апостола Павла до римлян», св. Августина, новоевропейську філософію суб'єкта, романтизм тощо аж до сучасних досліджень у сфері фізики, генетики та інших наук. Блюменберг розглядає й генетичні коди в термінах метафорики «читання», «світу як книги», «світу як універсальної бібліотеки». Тому й віддали перевагу назві «Світ як книга», адже книга світу й передбачає цю можливість його «читання» й «прочитування».

Тепер з огляду на дискусії про переклади на сторінках часопису «Філософська думка» та на підставі Термінологічного семінару в Арсеналі хотів

би тематизувати деякі поняття, пов'язані з поняттям «Welt». Зокрема Марія Култаєва звертає увагу на поняття «Lebenswelt», «Mitwelt» та інші, називаючи українські переклади «лексичними монстрами» [Култаєва, 2015: с. 96]. Ваханг Кебуладзе відповів на такі закиди щодо «Lebenswelt», мені ж хотілося б продовжити дискусію щодо поняття «Mitwelt», яке я у згаданій книжці К.М. Маєр-Абіха «Повстання на захист природи. Від доквілля до спільно-світу» перекладаю як «спільносвіт».

Хочу заперечити її міркуванням не тільки тому, що правила та умовності «придушують натуру пристрасного перекладача», а й тому, що поняття, про які йдеться, проходять певний історичний розвиток, мають ще й історичні конотації. Тому, розширюючи її метафорику про «дипломатичну краватку», додамо, що на дипломатичному рівні можуть бути й зустрічі «без краваток». Відтак справа не тільки в «суб'єктивній герменевтиці», тут потрібна ще й історична герменевтика. Скажімо, за радянської доби складно приживалося поняття «соціальна дія» (*Handeln*), яке згідно з так званим діяльнісним підходом тогочасної доби в соціальних науках перекладали терміном «соціальна діяльність».

Так само складно було уявити переклад «Gewaltenteilung» як «поділ влад», бо в традиції марксизму-ленінізму владу у множині (годі казати про її поділ) можна було помислити тільки щодо «буржуазного суспільства», а радянська влада, прообразом якої була Паризька комуна з її запереченням «поділу влад», могла бути тільки в однині. Або, наприклад, за радянських часів, аби показати відмінність нацистського та радянського розуміння соціалізму, NSDAP (*National-Sozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) перекладали як «націонал-соціалістська робітничка партія Німеччини», хоча слово «sozialistische» треба перекладати саме як соціалістична, бо в німецькій мові немає відповідного суфікса.

На жаль, у тому чи тому вигляді на подібні спрощення можна натрапити й сьогодні, наприклад, у назві книжки Ю. Габермаса «*Strukturwandel der Öffentlichkeit*» [Габермас, 2000] «*Öffentlichkeit*» перекладено чомусь як «відкритість», хоча «відкритість» німецькою — це «*Offenheit*». Натомість в українській [Єрмоленко, 1999: с. 165] і російській [Мотрошилова, 1992: с. 122] літературі вже склалася на той час традиція перекладати термін «*Öffentlichkeit*» як «публічність», «громадськість». А там, де йдеться про «*bürgerliche Familie*», взагалі дійшло гротеску, коли автори перекладу, мабуть, посоромившись перекладати цей термін як «буржуазна сім'я» і згадавши, що німецьке «*bürgerliche*» означає і «громадянське», і «буржуазне», запропонували термін «громадянська сім'я» [Габермас, 2000: с. 89–96]. Тим паче, що у тексті «буржуазна сім'я» протиставлена «аристократичній». Не випадково, що останнім часом у німецькій літературі слово «громадянське суспільство» здебільшого передають словом «*Civilgesellschaft*».

Таким чином, беручись за переклад певного твору, важливо враховувати доробки фахівців, які займаються цією проблематикою і вже запропонували відповідні варіанти. І якщо є сумнів або незгода, то це треба аргументувати.

Тому будь-який переклад слід супроводжувати примітками, коментарями, передмовою чи післямовою. Це окрема дослідницька робота, в якій має бути не тільки довідка про автора твору, а й аналіз його концепції, місця в світовому філософському дискурсі.

Це стосується й такого поняття, як «спільносвіт», яке мною було запроваджено в перекладі згаданої книжки К.М. Маєр-Абіха «Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту». Звісно, в українській мові слова «спільносвіт» досі не існувало, проте й слово «співсвіт» тут недовідне, тому варто було запропонувати неологізм. І тут треба було проаналізувати цілу низку понять, які гуртуються довкола німецького поняття «Welt» і похідних від нього: *Umwelt* (довкілля); *Umgebung* (оточення); *Aussenwelt* (зовнішній світ); *Innenwelt* (внутрішній світ); *Mitwelt* (спільносвіт); *Wirkwelt* (світ дії); *Merkwelt* (світ помічання); *Vorwelt* (світ пращурів); *Nachwelt* (світ нащадків) тощо, тематизацію яких було здійснено в моїй книжці «Соціальна етика та екологія» [Єрмоленко, 2010: с. 200–206], а також запропоновано для обговорення на семінарі в Арсеналі.

Почнімо з поняття *Umwelt* (довкілля), зазначивши, що філософське його тлумачення за змістом має кілька джерел: одне походить від французького *milieu* (мільо), інше запозичено у видатного німецького етолога і біолога-теоретика Якоба фон Юкскюля, який і запровадив 1909 року до наукового обігу це поняття у праці «Навколишній світ і внутрішній світ тварини» [Uexküll, 1909]. На прикладі морського їжака Юкскюль вирізняє такі поняття, як «зовнішній світ» (*Aussenwelt*), «внутрішній світ» (*Innenwelt*), «оточення» (*Umgebung*), «світ помічання» (*Merkwelt*), «світ дії» (*Wirkwelt*) і, нарешті, «довкілля» (*Umwelt*), які я й тематизуватиму в цьому тексті. Слід зауважити, що довкілля у Юкскюля — це не оточення (*Umgebung*), довкілля — це світ, який забезпечує виживання живої істоти. Це ті якості світу, які вирізнені з величезної складності й багатоманітності світу до можливостей існування і виживання тієї чи тієї живої істоти.

Таке поняття довкілля дістало подальшого розвитку у філософській антропології (Макса Шелера, Арнольда Гелена). Скажімо, у Шелера — це ціннісно зафіксоване світобачення людини. У Гелена довкілля виконує функцію «розвантаження» (*Entlastung*) світу. Проте, спираючись на концепт «особливого становища людини у світі», представники філософської антропології наголошують на відкритості людини до світу, що позначено виходом за межі довкілля або його розширення до всього світу. Якщо тварини у своєму розпорядженні мають «довкілля», то людина — «Всесвіт» (*Weltall*) [Gehlen, 1978: S. 35].

Сучасний представник практичної філософії природи Маєр-Абіх запозичує ці поняття з етології Юкскюля та філософської антропології, так само як і поняття *Mitwelt*. Адже Маєр-Абіх, як і його батько Адольф Маєр-Абіх, розвиваючи голістичну концепцію, зокрема у працях «Шляхи до миру з природою», «Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту»,

«Практична філософія природи», прагне показати, наполягає, що природа є не тільки оточенням (*Umgebung*) людини і навіть не тільки довкіллям (*Umwelt*), а й є, точніше, в ідеалі має стати, спільним із людиною світом (*Mitwelt*). Це не «світ, який існує поруч», що передається префіксом «спів», це не «спів-світ», а саме спільний із людиною світ.

Тому у перекладі зазначеної книжки Маєр-Абіха «Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту» мені й довелося запровадити це нове слово «спільносвіт», яке вживають зараз як щось само по собі зрозуміле, забуваючи, що в українській мові цього поняття досі не існувало. Звісно, цей термін можна перекладати й двома словами («спільний світ»), так само як і «життєвий світ» (тут я не так категоричний, як В. Кебуладзе), проте я не бачу принципової проблеми і в термінах «спільносвіт» та «життєсвіт».

Запропонована Маєр-Абіхом у цій книжці зміна парадигми, згідно з якою природа постає як не людське довкілля (*Umwelt*), узасаднене функціональним S-O-відношенням, а (подібно до Гайдегерового *Mitsein*) як спільний з людиною світ (*Mitwelt*). Спільносвіт передбачає не тільки відчуття емпатії до органічної і навіть до неорганічної природи, а й сприйняття природи як універсальної етичної категорії. «У цій універсальності, — зазначає Маєр-Абіх, — наші родичі в історії природи — тварини й рослини, разом із довкіллям, тобто морями, повітрям і світлом, є нашим *природним спільносвітом*, так само як і люди в людській цілісності, у всьому людстві, є *нашою людською спільнотою*» [Маєр-Абіх, 2004: с. 57]. Отже, природа постає як певний квазі-суб'єкт у стосунках з людиною. Тому філософського обґрунтування такий підхід і набуває завдяки запровадженню концепту «*Mitwelt*».

Нагадаймо, поняття «*Mitwelt*», що ми його перекладаємо як «спільносвіт», — одне з ключових понять німецької феноменології, антропології та практичної філософії. Його вперше запровадив Й.Г. Кампе 1809 року у «Словнику німецької мови» для позначення «світу сучасників», відрізняючи його від «світу пращурів» (*Vorwelt*) і «світу нащадків» (*Nachwelt*). Філософського тлумачення це поняття набуває у праці М. Гайдегера «Буття і час». Зокрема, в аналізі структури буття-в-світі (*In-der-Welt-Sein*) Гайдегер розглядає тут-буття (*Dasein*) не як щось наявне й підручне, а як буття *разом з іншими*, як спільнобуття (*Mitdasein*), протиставляючи його поняттю «навколишній світ» (*Umwelt*), запровадженому, про що вже йшлося, Якобом Юкскюлем.

Дещо інакше (відповідно до структурного аналізу соціального світу) застосовує ці поняття Альфред Шюц. Він виокремлює сфери пізнання світу згідно з критеріями близькості його до безпосереднього переживання індивіда: довкілля — це сфера соціальної реальності, що її часово й просторово переживає індивід як єдину. Навпаки, спільносвіт є сферою, яка хоча й доступна індивіду, але не належить до конкретних сфер його переживання й досвіду. Соціальний спільносвіт «співіснує разом і водночас зі мною, не утворюючи, однак, мого довкілля, оскільки я, хоча й живу з ним разом, його не переживаю».

Карл Льовіт розвиває інтенції Гайдегера, де буття-в-світі перетворюється на «буття разом одне з одним» (*Miteinandersein*), до структури якого належить і вільне від мети «буття одне задля одного» (*Füreinandersein*). «Буття разом одне з одним» набуває антропологічного визначення, передуючи поняттю світу (*Welt*). Пізніше Льовіт знімає цю поєднаність понять «світ» і «спільносвіт». Спільносвіт постає тільки як відносний світ, який, включаючи світ близьких людей і світ повсякденності, не в змозі охопити світ як цілісність, світ як упорядкований космос [Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1980: S. 1440].

Подібно до Гайдегера та Льовіта Маєр-Абіх протиставляє поняття «спільносвіт» поняттю «довкілля». На противагу довкіллю природний спільносвіт людини — це не функціональний, прагматичний (підручний) світ, що його використовують як ресурс або засіб, а світ, в якому людина живе разом з іншими Божими створіннями, які разом з нею належать до цілісності природи, а тому мають свою власну цінність і власну гідність. Саме з належності природного спільносвіту до цілісності природи, а не з його функціональної значущості для людини впливає необхідність його збереження й культурної меліорації.

Така позиція утворює потужний потенціал для мотивації нашої діяльності, спрямованої на захист природи. Гадаю, що поняття «спільносвіт» дає також можливість розглядати все створене як потенційно симетричне людині, що містить у собі потенціал для взаємності, розгортання якого уможливило б поширення категоричного імперативу, в zasadниченого принципом універсалізації взаємності, на весь світ, і тим самим подолання антропоцентризму та монологізму індивідуалістичної етики.

Від філософської антропології поняття довкілля переходить до Нікласа Лумана, постаючи як складник його функціонально-системної соціології. Застосовуючи поняття «редукції комплексності» світу, що є певною конкретизацією поняття «розвантаження» Гелена, Луман показує, що цю редукцію охоплює поняття «довкілля». Зокрема, у праці «Теорія соціальних систем» та в багатьох інших Луман витворює свій концепт довкілля, в якому кожна соціальна система постає для іншої як її довкілля. Тобто треба мати на увазі, що одне й те саме поняття може мати інакші тлумачення у різних наукових дисциплінах.

Ще хотів би зауважити зміст таких Юкскюлевих понять, як *Wirkwelt* (світ дії) та *Merkwelt* (світ помічання). Одразу зазначу, що такий переклад мені підказала саме Марія Култаєва. Ці поняття актуалізовані у соціальній філософії Гюнтера Андерса, зокрема в його книжці «Антикварність людини» [Anders, 1956: S. 239]. Андерс наголошує, що у тварин світ помічання і світ дії збігаються, натомість у людини виникає розбіжність між цими світами. Адже прагнення тотальної експансії людини у світі та його контролю супроводжене збільшенням контингентності соціального світу, що зменшує можливості його контролю з боку людини, збільшуючи ризики та загрози

для людини і суспільства. «Світ дії» (*Wirkwelt*) та «світ помічання» (*Merkwelt*) дедалі більше втрачають свою корелятивність. Непомірний обсяг усього створеного людиною перетворює дійсність на світ, що його не сприймають («не помічають») людські відчуття, як не осягає його вже й наш розум. Ми не можемо звернутися до власного досвіду, до вкорінених у нашому життє-світі безпосередніх смислів та самоочевидностей, які досі уможливили нашу орієнтацію і наше існування в світі. Цю ситуацію Гюнтер Андерс діагнозував як «Прометееву суперечність» між *homo faber* та *homo sapiens* [Anders, 1956: S. 239], коли ми не знаємо, що творимо.

Ця концепція набула свого подальшого розвитку в онтологічній етиці цінностей Йонаса, який пропонує створити нову етику для технологічної цивілізації [Йонас, 2001], трансцендентальній прагматиці Карла-Отто Апеля, Дитриха Бюлера та інших, які пропонують розв'язання цієї проблематики за допомоги звертання до етики дискурсу [Апель, 2009; Бюлер, 2014], що й має обґрунтовувати морально-етичні належності як регулятори ставлення людей одне до одного і до природи, утворюючи спільносвіт. Тому концепт спільносвіту уможливує не редукцію Всесвіту до довкілля (на це здатні й живі істоти), а піднесення нашого довкілля до Всесвіту, що й робить людину універсальною істотою.

Особливо хотів би зауважити проблему «неперекладеного в перекладі». Для цього існує чимало причин, суб'єктивних, об'єктивних, скажімо, це може впливати з «екзистенції перекладача», зокрема, незнання перекладачем контексту, брак життєвого досвіду й системи оцінок, притаманних іншомовній культурі, тощо. Проте одна з найголовніших причин, як на мене, перебуває у площині інтерсуб'єктивності, тобто «неперетинання», що зрештою вирішується комунікативною раціоналізацією цих світів і цих форм. Тому варто приділяти більше уваги, так би мовити, зовнішній комунікації, пошуку того спільного в культурах, що Томас Ренч називає «інтерекзистенціалами», пов'язаними з життєсвітами, які перетинаються в полі перекладу, уможливаючи сам переклад. І тут перекладач має спиратися на принцип перекладу як перетинання життєсвітів.

Проте цього недостатньо, адже і при перетинанні життєсвітів не завжди можна досягти розуміння. Передрозуміння (*Vorurteil*), пов'язане з життєсвітом, є тільки одним із складників розуміння. Як пише видатний філософ сучасності соратник К.-О. Апеля Д. Бюлер у статті «Дискурс і розуміння», «без передрозуміння ми взагалі не могли б щось розуміти, проте тільки за умов критичного застосування передрозуміння ми можемо правильно щось розуміти» [Böhler, 1984: S. 985]. Таке критичне застосування передрозуміння й забезпечує аргументативний дискурс, який «вбудовується» у життєсвіт. Дискурс, спираючись на регулятивний принцип ідеальної комунікації, вбудовується в життєсвіт, саме й забезпечує таке правильне розуміння.

Йдеться тут про проблему, яку можна було б назвати питанням *історичної герменевтики*, коли історія в перекладах не просто перетлумачує тексти

іншої культури, спотворюючи первинні смисли, а й, послуговуючись не цілком адекватними перекладами, отримує в цих перекладах можливість іншого розвитку. Проте питання полягає в тому, як розвиток певної культури послуговується неадекватними перекладами як засобами легітимації такого розвитку. За приклад можуть правити (як це тематизували Микола Бердяєв і Дмитро Чижевський) пересаджені на російський ґрунт християнство і марксизм.

Тут у пригоді стала б методологія критичної (глибинної) герменевтики, зокрема праці Юргена Габермаса, в яких ідеться про спотворену пануванням комунікацію та її опозицію в ідеальній комунікації. Адже проблеми викривлення перекладу пов'язані не тільки з тим, що існує відмінність у культурах, а й із викривленнями й спотвореннями реальної комунікації різними чинниками: відносинами панування, традицією, ідеологією тощо: згадаймо суперечку Габермаса та Апеля з Гансом Георгом Гадамером у збірнику «Герменевтика та критика ідеології» [Hermeneutik und Ideologiekritik, 1972].

Тому, висуваючи перекладацькі завдання, слід спиратися й на принцип ідеалізації, за яким філософський перекладений текст постає як комунікативна утопія, як це показала Надія Бевз у своїй кандидатській дисертації, запропонувавши теоретико-комунікативні моделі співвідношення авторської та перекладацької позицій [Бевз, 2009]. Принаймні така утопія порозуміння і консенсусу може правити за регулятивну ідею перекладацької діяльності й спонукати перекладача до активної й плідної роботи у цьому напрямку.

Тим більше, що така можливість певною мірою вмонтована в саму мову, точніше мови. Як пише Ю. Габермас, «усі мови надають можливість відрізнити те, що є істинним, і те, що ми вважаємо істинним. У прагматиці застосування будь-якої мови вбудовано підстановку спільного (*gemeinsam*) об'єктивного світу» [Габермас, 1999: с. 277]. У зв'язку з цим варто обговорити також цілу низку термінів і понять, якими послуговується трансцендентальна прагматика, комунікативна філософія загалом, зокрема «*Geltungsanspruch*», «*Letztbegründung*», «*Mündigkeit*», «*Unhintergebarkeit*» тощо.

Скажімо, поняття «*Geltungsanspruch*» нерідко перекладають як «претензія на значущість», мабуть, під впливом російського «претензия на значимость», на яке донедавна можна було натрапити в російських перекладах сучасної німецької філософської літератури. Проте термін «претензія» містить у собі й негативний відтінок. Свого часу я запропонував перекладати цей термін як «домагання значущості», яке, як на мене, прижилося, і навіть у російськомовних перекладах сьогодні вживають термін «притязание» замість «претензія», яку застосовували раніше. На «притязание на значимость» зокрема натрапляємо в перекладі російською мовою праці К.-О. Апеля «Трансформация философии» [Апель, 2001: с. 294].

Ще одним, вкрай важливим, поняттям для представників комунікативної теорії є поняття «*Mündigkeit*», яке, на мою думку, слід перекладати як

«зрілість» або «повноліття». Це поняття як складник концепції «публічного застосування розуму» І. Канта представники комунікативної теорії етимологічно виводять із «*Mund*» — рот, вуста, спираючись на традицію, витoki якої сягають М. Лютера і Г.Е. Лесинга, які спиралися на концепт кореляції *Mündigkeit* і здатності говорити.

Своєю чергою, німецьке «*Bevormundung*» означає опіку, піклування (*Bevor-mund-ung*), де *bevor* — поки ще ні; *bevormunden* — опікуватись, буквально: займатись тим, хто ще не може за себе нічого сказати, не досяг зрілості, повноліття. Щоправда, зазначу, що існує й інший погляд, згідно з яким «*Mündigkeit*» етимологічно виводиться із старонімецького «*Mund*», що сягає за своїм значенням латинського *mundium*, яке відповідно до своїх середньовічних джерел відбивало становище господаря стосовно жінки, дітей та домашньої прислуги. У цьому разі очевидним є монологічно-стратегічний характер цього поняття [Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1984: S. 226].

Поняття «*Letztbegründung*» (нім. *letzt* — останній, кінцевий, граничний; *die Begründung* — обґрунтування) — одне з ключових понять трансцендентальної прагматики [Kuhlmann, 1985]. Це поняття інколи перекладають як «останнє обґрунтування», роблячи засадовим тільки одне із значень німецького «*letzt*». Зокрема, цей зміст впадає в очі в перекладі В. Купліним книжки К.-О. Апеля «Дискурс і відповідальність» [Апель, 2009: с. 307]. У книжці «Комунікативна практична філософія» я запропонував перекладати «*Letztbegründung*» як «граничне обґрунтування» [Єрмоленко, 1999: с. 57], а російською — «предельное обоснование» [Єрмоленко, 1994: с. 29], що використано й у російському перекладі «Трансформации философии» К.-О. Апеля [Апель, 2001: с. 195].

Це поняття набуває важливого значення не тільки у царині теоретичного пізнання, а й у сфері практичної філософії — обґрунтування моралі, права та політики, відіграючи роль «всезагального постулату класичної методології раціонального мислення» (Г. Альберт). Відповідно до парадигмальних змін в історії філософії до філософії дискурсу граничне обґрунтування не ототожнюють ні зі структурою буття догматичної метафізики, ні зі структурою самосвідомості філософії суб'єктивності, а, розвиваючи постметафізичні тенденції в філософії, ставлять питання про *можливість* і *необхідність* граничного обґрунтування, звертаючись до прагматично-рефлексивного виявлення «перформативної суперечності» висловлювання самому собі, що постає як трансцендентально-дискурсивне обґрунтування.

Для цього запроваджено також поняття «*Unhintergebarkeit*», яке вживають разом із «граничним обґрунтуванням». Дослівно це слово можна, мабуть, перекласти як «щось таке, за чим вже ніщо не стоїть», отже, воно саме вже й є «граничною підставою», таким чином, немає сенсу далі обґрунтовувати, адже ця підстава і є чимось таким, що не можна спростувати. Отже, поняття «*Unhintergebarkeit*» пропоную перекладати як «неспростовне» або

«незаперечне». Як зауважує Вольфганг Кульман, «ідея рефлексивного доведення неспростовності, тобто рефлексивного аргументативного обґрунтування принципів теоретичної та практичної філософії є вирішальним для структури, архітектоники, трансцендентально-філософського характеру постметафізичної філософії» [Kuhlmann, 2009: S. 7].

Ще одним важливим поняттям комунікативної філософії є *«das beste Argument»*, яке дослівно можна перекласти як «ліпший аргумент» і здебільшого його так і перекладають. Зокрема це поняття застосовують у критиці трансцендентально-прагматичної позиції Апеля, Бюлера та інших Юрген Габермас, Гунар Скірбек та інші, які заперечують необхідність «граничного обґрунтування» та концепт «ідеальної комунікації», вважаючи, що достатньо *ліпшого* аргументу в реальній комунікації, з яким погодяться учасники дискурсу. Ця позиція тому й дістала назву «меліоризм» (від лат. *melior* — ліпший, кращий).

Проте я, спираючись на нашу мовну традицію, пропоную замість поняття «ліпшого» чи «кращого» застосовувати поняття «вагомішого» аргументу, зокрема вважаю, що у Габермасовій концепції ідеальної комунікації *«zwanglosen Zwang des besseren Argumentes»* [Habermas, 1971: S. 137] слід перекладати як «невимушений примус вагомішого аргументу» [Єрмоленко, 1999: с. 38]. Проте, як на мене, без застосування принципу «граничного обґрунтування» етика приречена на контекстуалізм, релятивізм і нігілізм.

У цій статті тематизовано тільки деякі поняття сучасної філософії. Пропоную зробити предметом подальшого обговорення поняття, пов'язані з герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичним поворотом у сучасній філософії, які узагальнено комунікативною парадигмою, що реалізується в трансцендентальній прагматиці, філософії та етиці дискурсу. Ці поняття мають важливе значення не тільки для теоретичної, а й для практичної філософії, зокрема для розробки концепції «деліберативної демократії», вироблення напрямків «етизації економіки», розв'язання проблем взаємодії етики та науки, етики та економіки, етики та екології тощо.

Закінчити хотів би такою сентенцією: перебуваючи запрошеним професором у Вільному університеті Берліну 2010 року, в одній із розмов з Д. Бюлером я розповідав про проблеми перекладу сучасної німецької літератури українською мовою, мовляв, наскільки це складний, важкий, але й цікавий процес. На це він мені відповів: «Так ви щасливі люди, беручи участь в історичному процесі формування сучасної української філософської мови!» Усвідомлення значущості цього процесу надихає на подальшу перекладацьку роботу, проте неодмінним супроводом цього усвідомлення має бути почуття відповідальності.

Цей своєрідний процес, який я метафорично назвав «відродженням культури зі світу перекладу», з огляду на історичні реалії філософії в Україні, можна назвати ще й «новим народженням культури зі світу перекладу». І це особливо стосується нашої філософії, яка в цьому процесі відродження і

нового народження має відповідати розвитку філософії в світі, адже філософія за своєю суттю є універсалістською. Не може бути «філософії районного масштабу», філософія, особливо сьогодні, за доби глобалізації, тільки й здатна розвиватися саме як світовий філософський дискурс, що досягається і завдяки перекладам і перекладачам.

ДЖЕРЕЛА

- Апель, К.-О. (2009). *Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі* / Пер. з нім. В.М. Купліна. — Київ: Дух і літера.
- Апель, К.-О. (2001). *Трансформація філософії* / Пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратова. — Москва: Логос.
- Бевз, Н.В. (2009). *Переклад як культурний феномен: герменевтико-комунікативний аспект (на матеріалі філософських текстів)*: Автореф. дис. ... канд філос. наук. — Харків: Харківський університет імені В.Н. Каразіна.
- Блюменберг, Г. (2005). *Світ як книга* / Пер. з німецької, передмова, коментарі В. Єрмоленка. — Київ: Лібра.
- Бьолер, Д. (2014). *Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи* / Пер. з нім., післямова, примітки А. Єрмоленка. — Київ: Стилос.
- Габермас, Ю. (2000). *Структурні перетворення у сфері відкритості. Дослідження категорії громадянське суспільство* / Пер. з нім. А. Онишка. — Львів: Центр гуманітарних досліджень Львівського національного університету імені Івана Франка.
- Єрмоленко, А.Н. (1994). *Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия)*. — Київ: Наукова думка.
- Єрмоленко, А.М. (1999). *Комунікативна практична філософія: Підручник*. — Київ: Лібра.
- Єрмоленко, А.М. (2010). *Соціальна етика та екологія. Гідність людини. — шанування природи*. — Київ: Лібра.
- Єрмоленко, А.М., Кебуладзе, В.І. (2016). Український переклад термінології німецької гуманітаристики. Проблеми перекладу понять, похідних від слова «WELT», в етиці, практичній філософії та соціології. В: *Філософська думка*, 3, 101–102.
- Йонас, Г. (2001). *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації* / Пер. з нім. А. Єрмоленка, В. Єрмоленка. — Київ: Лібра.
- Йонас, Х. (2004). *Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации* / Пер. с нем., предисловие, примечания И.И. Маханькова. — Москва: Айрис-пресс.
- Кебуладзе, В. (2015). «Lebenswelt» Гусерля і «Dasein» Гайдегера: Проблеми перекладу. В: *Філософська думка*, 5, 99–109.
- Култаєва, М. (2015). Складнощі перекладу філософських термінів: лінгвістичний примус, нав'язливий синдром уточнення, п'янка свобода суб'єктивної герменевтики та її культурно-історичні обмеження. В: *Філософська думка*, 5, 94–98.
- Маєр-Абіх, К.М. (2004). *Повстання на захист природи. Від доквілля до спільноті* / Пер. з нім., післямова, примітки А. Єрмоленка. — Київ: Лібра.
- Мотрошилова, Н.С. (1992). О лекциях Ю. Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции. В: Хабермас, Ю. *Демократия. Разум. Нравственность: Лекции и интервью. Apr., 1989*. Москва, 115–174.
- Anders, G. (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München: Beck.
- Blumenberg, H. (2000). *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, K.-O., Bubner, R., Gadamer, H.-G., Habermas, J. (1972). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Apel, K.-O. (1991). Nichtmetaphysische Letztbegründung? In: *Nachmetaphysische Philosophie*. Köln: Karl-Rahmer-Akademie, 27–49.
- Böhler, D. (1984). Diskurs und Verstehen In: Apel, K.O. Böhler, D. (Hrsg.). *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*. Studententexte III. Frankfurt am Main: Fischer.
- Gehlen, A. (1978). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 12. Auflage. Wiesbaden: Akadem. Verlagsgesellschaft Athenaion.
- Habermas, J. (1971). Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz In: Habermas, J., Luhmann, N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1980) / Hrsg. J. Ritter, K.Gründer. Bd. 5. Basel: Schwabe.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1984) / Hrsg. J. Ritter. Bd. 6. Basel: Schwabe.
- Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhlmann, W. (1985). *Reflexive Letztbegründung*. Freiburg, München: Alber Verlag.
- Kuhlmann, W. (2009). *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*. Würzburg: Koenigshausen & Neumann.
- Meyer-Abich, K.-M. (1994). Revolution for Nature. From the Environment to the Connatural World. In: *Philosophy and the Environment*. Series 3. Paperback. January 1. Uexküll, J. von (1909). *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: J. Springer.

Статтю одержано 22.09.2016

REFERENCES

- Anders, G. (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München: Beck.
- Apel, K.-O. (2009). *Discourse and Responsibility: a Problem of Transfer to Post-Conventional Morals*. [In Ukrainian]. Translated from German by V.M. Kuplin. Kyiv: Dukh i litera. [=Апель 2009]
- Apel, K.-O. (1991). Nichtmetaphysische Letztbegründung? In: *Nachmetaphysische Philosophie*. Köln: Karl-Rahmer-Akademie, 27–49.
- Apel, K.-O. (2001). *Philosophy transformation*. [In Russian]. Translated from German by V. Kurenayaya, B. Skuratov. Moscow: Logos. [=Апель 2001]
- Apel, K.-O., Bubner, R., Gadamer, H.-G., Habermas, J. (1972). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bevz, N.V. (2009). *Translation as a cultural phenomenon: hermeneutic-communicative aspect (on material of philosophic texts)*: Abstract of thesis for Candidate's degree in philosophy. [In Ukrainian]. Kharkiv: V.N. Karazin Kharkiv University. [=Бевз 2009]
- Blumenberg, H. (2000). *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhler, D. (1984). Diskurs und Verstehen In: Apel, K.O., Böhler, D. (Hrsg.). *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*. Studententexte III. Frankfurt am Main: Fischer.
- Böhler, D. (2014). *Responsibility for the Future from Global Perspective*. [In Ukrainian]. Translated from German, afterword, notes by A. Yermolenko. Kyiv: Stilos. [=Бьолер 2014].
- Blumenberg, G. (2005). *The World as a Book*. [In Ukrainian]. Translated from German by V. Yermolenko. Kyiv: Libra. [=Блюменберг 2005]
- Gehlen, A. (1978). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 12. Auflage. Wiesbaden: Akadem. Verlagsgesellschaft Athenaion.
- Habermas, J. (1971). Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Habermas, J., Luhmann, N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2000). *Structural Transformations in the Sphere of Publicity. Research of the Category of Civil Society*. [In Ukrainian]. Translated from German by A. Onyshko. Lviv: Centre of Humanitarian Research of Ivan Franko Lviv National University. [=Габермас 2000].

- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1980) / Hrsg. J. Ritter, K. Gründer. Bd. 5. Basel: Schwabe.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1984) / Hrsg. J. Ritter. Bd. 6. Basel: Schwabe.
- Jonas, H. (2001). *Principles of Responsibility. In Search for Ethics for Technological Civilization*. [In Ukrainian]. Translated from German by A. Yermolenko, V. Yermolenko. Kyiv: Libra. [=Йонас 2001]
- Jonas, H. (2004). *Principles of Responsibility. Experience of Ethics for Technological Civilization*. [In Russian]. Translated from German, foreword, notes by I.I. Makhankov. Moscow: Iris-Press. [=Йонас 2004]
- Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhlmann, W. (1985). *Reflexive Letztbegründung*. Freiburg, München: Alber Verlag.
- Kebuladze, V.I. (2015). «Lebenswelt» by Husserl and «Dasein» by Heidegger: Problems of Translation. [In Ukrainian]. In: *Filosofska Dumka*, 5, 99–109. [=Кебуладзе 2015]
- Kuhlmann, W. (2009). *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kultaeva, M. (2015). Complicacies of Translation of Philosophical Terms: Linguistic Compulsion, Obtrusive Syndrome of Specification, Heady Freedom of Objective Hermeneutics, and Its Cultural-Historical Restrictions. [In Ukrainian]. In: *Filosofska Dumka*, 5, 94–98. [=Култаева 2015]
- Majer-Abich, K.M. (2004). *Rebellion in Defense of Nature. From the Environment to Mitwelt*. [In Ukrainian]. Translation from German, afterword, notes by A. Yermolenko. Kyiv: Libra. [=Маєр-Абіх 2004]
- Meyer-Abich, K.-M. (1994). Revolution for Nature. From the Environment to the Connatural World. In: *Philosophy and the Environment*. Series 3. Paperback. January 1.
- Motroshilova, N.S. (1992). About Lectures of J. Habermas in Moscow and Main Ideas of His Conceptions. In: Habermas, J. *Democracy. Intellect. Morals: Lectures and Interviews*. Apr., 1989. Moscow. 115–174. [=Мотрошилова 1992]
- Uexküll, J. von (1909). *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: J. Springer.
- Yermolenko, A.M. (1999). *Communicative Practical Philosophy: Manual*. [In Ukrainian]. Kyiv: Libra. [=Єрмоленко 1999]
- Yermolenko, A.M. (1994). *Ethics of Responsibility and Social Being of a Man (Modern German Practical Philosophy)*. [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova Dumka. [=Єрмоленко 1994]
- Yermolenko, A.M. (2010). *Social Ethics and Ecology. Human Dignity — Nature Respect*. [In Ukrainian]. Kyiv: Libra. [=Єрмоленко 2010]
- Yermolenko, A.M., Kebuladze V.I. (2016). Ukrainian Translation of Terminology of German Humanitaristics. Problems of Translation of Notions, Proceeding from the Word WELT, in Ethics, Practical Philosophy and Sociology. [In Ukrainian]. In: *Filosofska Dumka*. 3, 101–102. [=Єрмоленко 2016]

Received 22.09.2016

Anatoliy Yermolenko

RENASCENCE OF PHILOSOPHICAL CULTURE FROM THE WORLD OF TRANSLATION

The article addresses issues of translating German philosophical texts into Ukrainian. This translation process is seen as an important factor of renewing and developing the Ukrainian philosophical language. In particular, the article focuses on translating the concepts of German philosophical anthropology, practical philosophy and sociology, including: “Aus-senwelt” (external world), “Innenwelt” (internal world), “Merkwelt” (noticeable world), “Wirkwelt” (action world), “Umgebung” (surroundings), “Umwelt” (environment). The

author is discussing these issues with Ukrainian philosopher and translator Mariia Kultaieva and provides his arguments for translating German concept of “Mitwelt” with a Ukrainian neologism “spilnosvit” (commonworld, world-with). This concept is linked to the practical philosophy of K.M. Mayer-Abich who considers human existence and the existence of nature as a common world, as existence with each other. The article also suggests Ukrainian versions of translating key concepts of German transcendental pragmatics, including “Letztbegründung” (ultimate foundation), “Geltungsanspruch” (claim for meaning), “Unhintergebarkeit” (irreducibility) and others. These issues are addressed based upon the author’s conception of a “re-birth (and birth) of a philosophical culture from the world of translation”.

Keywords: commonworld, external world, internal world, noticeable world, action world, surroundings, environment, ultimate foundation, claim for meaning, irreducibility

Єрмоленко, Анатолій — доктор філософських наук, професор, заступник директора з наукової роботи, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, член Міжнародного наукового комітету «*Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel*» (I-Acquappesa–Cosenza, Italia).

Yermolenko, Anatoliy — doctor of sciences (philosophy), professor, deputy director, head of the Department of Social Philosophy at the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy (National Academy of Sciences of Ukraine), member of the International research committee “*Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel*” (I-Acquappesa–Cosenza, Italia).
