

существование сознает себя как динамичный экстаз «навстречу» второму члену личного отношения. Он пишет, что сознание отсутствия удостоверяет непосредственную близость существования только в динамически-экзистенциальном событии отношения. У такого события нет пространственного измерения. Что говорит нам о «безместности» личности.

Более того, «бытийная реальность личного отношения не знает ограничений по месту: с того момента, как некоторая личность бытийствует в положении «напротив», она пребывает везде» [Яннарас 2005, с. 213]. Конечно, речь не идет об оторванности личного существования от мирской «здешности», а лишь о том, что мир пространственным измерением не исчерпывается. То есть, слушая музыку Моцарта, мы находимся в пространстве непротяженной близости к личности Моцарта; то же самое происходит, когда мы рассматриваем картины Ван Гога. Такое пространство есть пространство личного отношения, непосредственной близости личности, и близость эта переживается именно через опыт отсутствия другого здесь.

Литература:

1) Яннарас Х. Личность и Эрос // Христос Яннарас. Избранное. Личность и Эрос. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЕН), 2005. – 480 с.

Досвід в історико-філософській концепції Джорджа Міда

Володимир Самчук

Національний університет

«Киево-Могилянська академія» (Київ, Україна)

Для Дж. Міда важливою для повноцінного відтворення історико-філософського контексту є «межова проблематика», що локалізується на перетині прагматично потрактованих впливів науки на філософію та зворотного впливу філософії на науку.

Аргументом на користь саме прагматичної інтерпретації історико-філософської концепції Дж. Міда, що представлена у праці

“Movements of Thought in the Nineteenth Century”, може послуговувати її співзвучність із однією з ключових рис цього напрямку у філософуванні – налаштованістю на відкритість до різноманітних сфер суспільного життя, здатністю до виходу на «відкритий простір» (згідно В. Джеймсом) практичного соціального досвіду та інтелектуального поступу. Вектор цього розширення полягає не в абсолютизації чинника науки, а в його дотичності до соціальних практик.

Автор відтворює змістовну схему еволюційного становлення філософії у переході від теорії переважно сталих епістемічних структур (лінія Арістотель – Кант) до динамічних вчень Фіхте, Шеллінга та Гегеля. Йдеться про виразну модифікацію філософського інтересу і відповідного способу схоплення дійсності, що сталася на початку століття спершу у філософії, а потім і в природничих науках – парадигмальний перехід від концептуалізації світу в термінах сталих форм до його динамічних, процесуальних інтерпретацій.

Стосунок до живого наукового досвіду виказує мотиви творчості І. Канта як реакцію на скептичну загрозу статусу поняття «закон». Зокрема, скептицизм Д. Гюма надає невтішний висновок: те, що функціонує як знання, як «закон», є простим асоціативним рядом, спостереженим лише в рамках наданого досвіду (минулого і теперішнього). Дошукування достовірних майбутніх імплікацій – справа хибна (адже не можна «знати» те, чого досвід ще не виказав, не можна сформулювати ефективного поняття про об’єкт, що уможливило б дедуктивно-прогностичну наукову практику).

В межах науки, твердить Кант, ми усе ж натрапляємо на необхідне і універсальне знання. Кантова відповідь на такий запит епохи має форму коперніканського перевороту та стверджує, що всезагальне і необхідне в знанні – задане власними людськими пізнавальними здатностями та прообразами чуттєвості. Ми можемо, отже, вказати на те, якими можуть бути трансцендентальні апріорні характеристики форм можливого досвіду, передумови пізнання. Структури розсудку і схеми категоризації досвіду, стверджує Кант, з необхідністю зададуть досвід як сповнений причинно-наслідковим порядком, що цілком уможливорює виявлення закономірних утворень в межах досвідних дослідницьких практик.

Аналітика пізнаваних об’єктів, здійснена Г’юмом, не може відповісти на одне принципове, на думку Канта, питання: об’єкти в досвіді пізнавача задані не як аморфні сукупності навіть найдрібніших

аналітично виокремлених складових. Вони завжди існують як конкретні цілості. Універсальна цілісність об'єктів досвіду – це та «природжена» Кантом до Г'юмової концепції складова, що вберігає статус дійсного знання (маємо справу не лише з асоціацією звичок спостереження, а й з розумно-чуттєвою організацією досвіду).

Романтична ж філософія, попри вкоріненість в термінологічному та проблемному полі трьох Кантових «Критик», повертається до розгляду природи самості як носія моральних (Фіхте), естетичних (Шеллінг) та пізнавальних (Гегель) досвідів, протиставляючи «я» та «не-я» як об'єкт пізнання та споглядання. Таке відношення не може, як стверджує Дж. Мід, існувати у термінах сталих форм. Сутність інтерпретацій цих процесів полягає у визначенні специфічних рис діалектичних рухів духу.

Антиномічний режим розумування у випадку з Кантом засвідчував схильність пізнавального апарату людини до нелегітимного застосування у позадосвідних вимірах лише постульованої реальності. Межі досвіду – межі повноважень.

Романтичні ж ідеалісти, натомість, розпочинали з антиномічних постулатів як чогось безпосередньо наданого в межах мислення. Ці видимості парадоксів були інтерпретовані як живий досвід інтелектуальної свободи і необмеженості пізнавально-морально-творчого потенціалу. Антиномії визнані романтиками за необхідні стадії процесу пізнання, а не як індикатори неправильного функціонування розуму.

Гегель, зокрема, наголошує на тому, що засобом співставлення суперечливих тез ми здобудемо достовірнішу, динамічну картину дійсності (фаза опозиції долається в синтетичному співставленні тези й антитези). Такий еволюційний рух цей філософ презентує як «логіку».