

ІСТОРИЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 128: 13

КУЛЬТУРНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ: АМПЛІТУДА ОПЦІЙ У МОДИФІКАЦІЯХ ЧУТТЄВОГО

О. Ю. Павлова, доктор філософських наук, професор

Проаналізовано проблему обмеження абсолютизації суб'єкт-об'єктної опозиції та самовизначення людини як трансцендентального суб'єкта. Логіка філософської реконструкції генези модифікацій чуттєвого дає змогу розкрити культурний контекст амплітуди опцій та методологічні підходи до розуміння проблеми культурної ідентифікації.

Культурна ідентифікація, модифікації чуттєвого, амплітуда опцій.

У класичній культурі, в умовах абсолютизації суб'єкт-об'єктної опозиції постало питання про необхідність самообґрунтування трансцендентального суб'єкта, а, отже, проблема підстав його ідентифікації. Філософії свідомості виходила з очевидності раціоналістичних засад даної проблеми. «Герменевтика підозри» (перш за все, К. Маркс, Ф. Ніцше, З. Фрейд) виявила неоднозначність підстав ідентифікації людини, укоріненість останньої в життєсвіті та сфері культури.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблеми культурної ідентифікації, її історичним та національним параметрам присвячені роботи Г. Люббе, Г. Гьосле, П. Фразе, Є. Бистрицького.

Мета дослідження – проаналізувати проблему обмеження абсолютизації суб'єкт-об'єктної опозиції та самовизначення людини як трансцендентального суб'єкта.

Виклад основного матеріалу. Феномен «чуттєвого» завжди привертав увагу філософів. У будь-якій філософській концепції категорія «чуттєвого» займає особливе місце. Але зміст цієї категорії від концепції до концепції змінювався, розвивався й доповнювався. Філософське розуміння «чуттєвого» насамперед пов'язане з емпіричним рівнем знання, тобто, належить до сфери скінченних речей. Але до початку урочистої ходи філософської думки шляхами західної цивілізації предикат універсальності надавався і чуттєвому переживанню світу. Міф, як первинна нерозчленованість усіх

здатностей, породжує модель всесвіту та власної вписаності у неї, яка сприймається людиною цілісно, а тому утилітарне тут ще не відокремлене від естетичного, вважав А. Канарський. Навіть давньогрецька натурфілософія зберігає такий підхід. Античність намагається репрезентувати всю різноманітність явищ, які людина може чуттєво сприймати, як результат того самого, спільного для всіх початку.

Отже, це розмаїття явищ природи шукали у чомусь тілесно визначеному. Але таку модель ідентифікації «чуттєвого» було втрачено, хоча вона й продовжувала бентежити людство впродовж існування всієї західної цивілізації. Почавши свою історію від мрії Відродження про цілісну людину, через ідеал трьох єдностей класицизму та «регулятивну ідею» поєднання світу природи та світу свободи Канта, універсальність людської чуттєвості прийшла у ХІХ століття у формі туги романтиків за «новим еллінізмом» (термін О. Уайльда).

Надалі філософія констатує, що «чуттєве» відокремлюється від загального. Необхідність переноситься у надприродну сферу, що автоматично прирікає природне на недосконалість, другорядність. Уява у таких умовах взагалі не потрапляє до уваги філософської думки. Не можна сказати, що за часів домінування міфологічної свідомості вона чітко усвідомлювалася як самостійна здатність людини, але той синкретизм, що був притаманний сприйняттю світу взагалі, певним чином був синкретизмом і людських здатностей, який потім Кант визначить як трансцендентальну єдність розсудку та почуття, тобто як уяву.

На початку виникнення філософського дискурсу серед людських здатностей, як і в будь-якій структурі, з'являється ієрархія. Почуття, оскільки вони затьмарюють для людини світ справжнього знання, займають другорядне місце. Саме тому, вони приймають назву «темного знання», «неясного пізнання», «нечіткої уяви». Протиставлення гадки та мислення є визначальним для розуміння раціональності в Античності. Якщо відчуття, починаючи від софістів, хоча і викликають сумнів, але все ж таки дають певну можливість спертися на реальність, хоча б у формі «істин фактів» (Лейбніц), що все ж таки не дорівнює істинам розуму.

Така функція відображення відчуттів, що пройде випробування скепсисом Берклі та Юма, має продовження протягом усієї історії філософії. Так що Сартр у праці «Уявлювальне. Феноменологічна психологія уяви» ідентифікує чуттєве сприйняття як такий спосіб схоплювання наявної речі, де об'єкти даються чітко і безпосередньо, тобто, сам предмет, певним чином, зберігає «ілюзію іманентності» (термін Сартра).

Природа людської чуттєвості і потреб ніяк не узгоджувалася зі шляхетною байдужістю мислення до мінливостей людських бажань. Ця велична холонокровність дозволяла розуму дотримуватися дистанції від світської суєти інших здатностей, тобто «стерилізувати почуття» (Колінгвуд Р.). Наприклад, Демокрит, за легендою, навіть виколов собі очі, щоб ніщо не відвертало його від спостереження справжнього.

До того ж, на такому рівні розуміння почуття не відрізняються від відчуттів. Тому справжнім філософом може бути лише той, хто має змогу піднятися над власними почуттями та виявити сутність речей з об'єктивної точки зору, тобто неупереджено. Таким чином, свідомість займається спогляданням надчуттєвих речей. Отже, втрачається як цілісність предмета, так і цілісність переживання предмета.

Первинна єдність почуття та мислення, як і спорідненість зі світом, притаманна тільки міфологічному світосприйманню. Тепер цілісність недосяжна для людини, а тільки свідчить про ідеал певної культурної ситуації. Але людина є набором здатностей (традиція розглядати людину як сукупність здатностей досягла апогею за часів Канта), а не моноліт розуму. Схильність філософів приписувати духу споконвічну владу Макс Шелер у роботі «Положення людини в Космосі» називає «оманою класичної теорії», що панує у всій філософії Заходу. Постмодерністи (Ліотар Ф., Деріда Ж.) називають таку культурну ситуацію логоцентризмом. Він характеризується не тільки однобічним гносеологічним приматом розуму, але й запереченням почуттєвого компоненту людського існування на всіх його рівнях упродовж існування всієї «фаустівської» культури (Шпенглер О.).

Хоча «пристрасті душі» глибоко цікавили середньовічних мислителів, афективні реакції людини викликали недовіру й засудження. Середньовічному підходу до почуттів притаманна характерна суперечність, яке полягає в тому, що, оскільки тіло – «в'язниця душі», то пристрасті подібні до ланцюга, який приковує людину до тлінного світу, якщо людина не підкорить їх одній пристрасті – вірі у Бога. Милуватися світом можна лише як символом Бога, вважає Бонавентура. «Службова» роль розуму у відношенні до віри, схвалення усіх обумовлених вірою пристрастей – найважливіший принцип середньовічного світорозуміння.

Контроль розуму над пристрастями передбачається, однак головною метою все-таки вважається підкорення пристрастей «істинній вірі». Таке розуміння чуттєвого ґрунтується на середньовічному «поєднанні зовнішнього і внутрішнього сприйняття». Шляхом великих зусиль середньовічному християнству

вдалося перевести «сприйняття світу ззовні усередину» [4, с. 11], – вважає французький дослідник Ж. Ле Гофф. Таким чином, почуття остаточно отримує тлумачення, як шлях до грішних задоволень.

Культура Відродження допомогла розкріпаченню складного світу людських пристрастей. Їй була притаманна художньо-естетична форма осмислення почуттів – захист пристрастей, апологія «свята почуттів», прориву до нової чуттєвості, звільнення її від ідейних регламентацій Середньовіччя. Але це була не універсальність почуттів Античності, що розлиті у весь світ як космічна сила, а сила людини. За доби Ренесансу уява усвідомлюється як первинна характерна риса людини, що відокремлює її від інстинкту тварини. Віко вперше обґрунтовує автономність фантазії, що є не складовою іншою здатністю, а має свій власний принцип та цінність.

Філософи XVII століття ставляться до пристрастей та уяви людини без лицемірства, але більш суворо, ніж Відродження. Центральним завданням вони вважають наукове вивчення, дослідження чуттєвих здатностей, а також регулювання їх засобами розуму задля того, щоб зробити їх більш шляхетними на користь людині.

У філософських концепціях Нового часу (емпіризмі й раціоналізмі) взаємовідносини між розумом та чуттєвістю дуже складні. Раціоналісти намагаються побудувати систему знання лише на засадах розуму. Емпіристи розглядають розум як ускладнений досвід відчуттів. Лише починаючи з Канта, у філософії будується певна структура, де розум та чуттєвість стають двома принципово самостійними здатностями. Він називає їх «двома стволами пізнання». Але філософська позиція Канта дає змогу не лише зрозуміти самостійність цих двох сфер, а й знайти їхнє спільне коріння як трансцендентальну функцію уяви.

Кант, хоча і вважав спонтанність атрибутом трансцендентальної здатності уяви («оскільки здатність уяви є спонтанністю, я називаю її продуктивною здатністю уяви») [2, с.110–111], все ж таки залишив уяву на рівні перцепції: «Оскільки всі наші споглядання чуттєві, то здатність уяви через суб'єктивну умову, єдино за якої вона може дати розумовим поняттям відповідні споглядання, належить до чуттєвості» [2, с.110–111].

Традиційне філософське розуміння розрізняє уяву і відчуття за ступенем опосередкування. Уява дає предмети тільки опосередковано, на відміну від безумовності чуттєвого сприйняття. Так, Гусерль у «Логічних дослідженнях» писав, що чуттєве сприйняття об'єкта є його презентацією. Хоча цю тезу Гусерля про безпосередність чуттєвих даних треба приймати з умовою, яку він сам прояснює в «Кризі європейських наук»: «Постійне ототожнення

чуттєвих якостей тіл, реально сприйнятих у досвіді нашого світу, що повсякденно споглядається, таких як колір, відчутність, запах, теплота, вага та ін., із самими тілами, як з їх властивостями, з чуттєво даними, – усе це дурна спадщина тієї психологічної традиції, що бере свій початок від Локка.

«Дані відчуттів» також називають чуттєвими якостями і взагалі не відрізняють від них. Там же, де починають проводити розрізнення (не описуючи його докладно, як це необхідно), важливу роль відіграє та омана (про неї ми будемо говорити далі), що «дані відчуттів» «безпосередні» [1, с.152]. Але чуттєва вірогідність є первинною інтуїцією, формою презентації предмета. Уява є репрезентацією об'єкта, тобто, його аналогізуючим відображенням. Сартр згодний із Гусерлем у визначенні опосередкуючого характеру уяви. Немає нічого більш безпосереднього, ніж чуттєве споглядання. Навіть мислення, щоб стати досвідом має співвідноситися з потоком чуттєвих даних, – вважає Гайдегер.

Але якщо Гусерль задовольнився простою констатацією розрізнення в класифікації відображень, то Сартр намагається знайти природу такого опосередкування, щоб з'ясувати природу самої уяви. Якщо безпосереднє сприйняття об'єкта замінюється його опосередкованим сприйняттям, наприклад, на фотографії, то природа посередника тут не спричинює утруднень. Складність для Сартра являє вичленування характеру посередника в процесі уявлення. Для цього він склав «родину образів»: картини, малюнок, фотографія, статуя, знак, символ. В усіх аналізованих випадках Сартр показує, що спрацьовує закон свідомості. Будь-яка її модифікація (сприйняття, уява, рефлексія) завжди націлена на предмет.

Феноменологічне дослідження Сартром «родини образу» привело його до висновку, що достовірного знання про природу ментального образу йому одержати не вдалося. Він висловлює припущення про те, що подальший аналіз уяви є можливим лише як одержання вірогідного знання про природу «ментального образу». Але остаточну ясність у це питання Сартру внести не вдалося, він не відмовився від свого постулату опосередкованості природи уяви, хоча установити, хто виконує роль посередника, неможливо.

Слінін, аналізуючи феноменологію «ірреальної свідомості», доходить висновку: «Дослідження Сартра показує, що уява здатна давати інтенціональні об'єкти, не вдаючись ні до яких посередників, тобто безпосередньо. У такий спосіб уява подібна до чуттєвого сприйняття. Вони дають ті самі об'єкти, але різними способами. Але чуттєве сприйняття може давати об'єкти й опосередковано. У почуттєвому сприйнятті за допомогою фотографії ми націлюємося на саму людину. Але й за допомогою уявлення фотографії ми

націлюємося на саму людину» [7, с. 22]. Принципова розбіжність між почуттєвим сприйняттям і уявою ґрунтується у Сартра на тезі про «ірреальність» об'єкта уяви, тобто, обов'язкова неприсутність об'єкта тут і тепер. Таким чином, почуттєве сприйняття й уява виявляються в нього взаємодоповнюючими і навіть взаємовиключними інтуїціями.

Гусерль при розрізненні чуттєвих інтуїцій не вимагає суворо «неприсутності об'єкта». Для нього об'єкт уже буде уявленим, навіть якщо просто уявити його собі тут і зараз. І вже, тим більше, не можна розділити ці акти свідомості в такому складному процесі, як людське сприйняття. Людина завжди добудовує (до-уявляє) цілісність предмета, яку не видно за фасадом наявного буття.

Така позиція логічно впливає з традиційного розуміння пасивності й однозначності чуттєвого світу, що привів Гусерля до написання «Кризи європейських наук»: «Речі світу, що чуттєво споглядається, взагалі у всіх своїх змінних властивостях і при всіх своїх відхиленнях являють собою деякий тип; їхня тотожність самим собі, їхня рівність собі (Sich-Selbst-Gleichsein) і рівна тривалість, їхня рівність з іншими речами виявляється чимось випадковим. Це ж характерно, і для всіх змін і для всіх можливих тотожностей і змін речей. Відповідно, це ж характерно і для абстрактно зрозумілих форм тіл, що емпірично споглядаються, і їхніх співвідношень» [1, с.152].

З такої абстрактної пасивності чуттєвості впливає дурне свавілля скаженої уяви. Але це протиставлення є лише кажимістю, як показує Віктор Молчанов, аналізуючи Канта, у статті «Передумови і безумовність феноменологічної філософії»: «Здається, що зовнішня несвобода рецептивності з надлишком компенсується внутрішньою волею уяви — «сліпої, хоча і необхідної функції душі». Однак, саме сліпа функція душі не може бути внутрішньо вільною. Цю сліпу силу нашої природи можна лише спрямувати у певне русло, а точніше, у цілу систему каналів, тобто схем чистого розуму, і одержати в результаті категорії як направляючі лінії думки» [6, с. 24].

Абсолютизація тези Канта про те, що форма зв'язку привноситься тільки розумом, приводить до висновку, що на стадії чуттєвості світ речей не існує. Існують лише переживання – потік суб'єктивних невимовних якостей. Сартр вважає, що не існує афективних станів, тобто певних інертних змістів, що вабляться потоком свідомості, й, час від часу, в силу випадкового сполучення, закріплюються в уявленнях. Цей феноменолог постійно підкреслює, що «рефлексія говорить нам про афективні свідомості, і ми повинні застосувати до них основний закон свідомості. Будь-яка свідомість є свідомість чого-небудь. Тобто, будь-який тип свідомості спрямований на об'єкт, що вже має цілісність. У цьому виявляється сама природа свідомості як «буття-для-себе».

Уже пізніше, у роботі «Буття і ніщо» Сартр уніщовлюючи природу свідомості, що як пучок інтенцій повзе поверхнею «буття-в-собі», впроваджуючись у нього, розкладає моноліт буття на окремі речі. У такий спосіб брила буття під «уніщовіння» свідомості, за Сартром, розколюється на кругляки речей. Але навіть уламки мають внутрішню цілісність. Сам Кант показав, що до рівня розсудку існує форма зв'язку у вигляді апріорних форм чуттєвості – простору й часу. Час як формальна умова різноманітного (змісту) внутрішнього почуття є трансцендентальною схемою чистої уяви, «монограмою уяви», а тому уява є здатністю а priori визначати чуттєвість.

Гусерль нагадує, що в таких випадках варто розглядати не ідеальний простір, сконструйований розумом людини в геометрії, що ніякого відношення до уяви не має: «Як би довільно ми не мислили ці тіла у своїй фантазії, вільні, «ідеальні» у визначеному змісті можливості, що досягаються таким способом, є нічим іншим, як геометричними, «чистими» формами, написаними в ідеальному просторі: «чисті» тіла, «чисті» прямі, «чисті» площини, а також «чисті» фігури, трансформації «чистих» фігур і їхні деформації. Отже, геометричний простір – це не простір, сконструйований фантазією, і взагалі не простір деякого уявного (мислимого) світу. Фантазія може лише перетворити чуттєві форми знов-таки на чуттєві форми. І ці форми, незалежно від того, чи існують вони в дійсності чи в нашій фантазії, розрізняються лише за ступенем: лінія, більш-менш пряма, площина, більш-менш рівна, велике чи менше коло тощо» [1, с. 149].

Гусерль розглядає фантазію як шлях від чуттєвого знову до чуттєвого. Тільки цей шлях повинен пролягати через щось інше, щоб можна було розрізнити початок і кінець шляху. Таке зовнішнє опосередкування чуттєвості рефлексивним судженням припустимо, – вважає Сартр, оскільки опосередкованим предмет може бути не тільки за допомогою інтуїтивних актів, але й за допомогою сигніфікативних. Зовнішній характер опосередкування рефлексією притаманний традиційному розумінню трансцендентального суб'єкта наукового пізнання. «Інтелектуалізм поставив перед собою задачу відкрити собою структуру сприйняття через рефлексію, замість того, щоб пояснити його через складну гру асоціацій і уваги. У цьому можна переконатися, розглянувши ту роль, яку відіграє в цій концепції поняття судження. Дуже часто думають, що судження є те, чого бракує відчуттю для уможливлення сприйняття. Відчуття вже не розглядається як реальний елемент свідомості. Разом із тим, коли необхідно намалювати структуру сприйняття, у справу йде «пунктирна лінія» відчуттів» [5, с. 60], – пише Мерло-Понті.

Засновник львівсько-варшавської школи К. Твардовський у своїй роботі «Образи» вважає, що на рівні сприйняття аналіз неминуче стикається із судженням: «Зв'язувати враження з певним об'єктом чи місцем означає усвідомлювати, що те, що ми бачимо, є той чи інший об'єкт, розташований у певному місці. Те, що в даному випадку ми маємо справу із судженням, у явній формі рідко відзначають. Підтверджується ж це тим, що перцепція може бути помилковою, про що свідчать різні ілюзії почуттів. Неправда й істина суть якісні характеристики суджень, тільки судження можуть бути помилковими чи щирими в буквальному значенні цих слів. Отже, не підлягає сумніву той факт, що перцепція має на увазі судження» [8, с. 70].

Такі свої висновки він засновує на досягненнях сучасної психології, що свідомо не виділяла складову судження в сприйнятті, але все-таки інтуїтивно описувала її. Функція судження у цього філософа, як і в Канта, полягає в підведенні під єдність поняття різноманіття вражень. Але цілісність сприйняття не обмежується логічною єдністю судження.

Автор «Феноменології сприйняття» наполягає на цілісному охопленні світу в акті перцепції. Суб'єктом такого цілісного сприйняття виступає тіло людини. Воно, будучи продовженням світу, складаючись з тієї самої плоті, що і світ, будучи уплетеним у тканину світу, разом з тим, є «мірою усього», «універсальним вимірником». Саме тіло, а разом з ним і людська суб'єктивність, підтримують цілісність і гармонію світу. Саме завдяки тілу людина вторгається у світ, розуміє його і дає йому значення. Бачить не око і не душа, а тіло як відкрита цілісність, – вважає М. Мерло-Понті. Погляд повинен відновити як істину те, що утворене відповідно до походження. Іншими словами, він повинен відтворити у властивих йому діях те, що дається в самому процесі творення, «генезису смислу» (термін Гусерля). Саме в цьому «аналітичність» погляду. Спостереження є логікою на рівні перцептивного змісту.

Мерло-Понті дає таку дескрипцію концептуальності характеру людського сприйняття: «У погляді ми маємо у своєму розпорядженні природне знаряддя, порівняне з тростиною сліпого. Погляд просякає речі більш-менш глибоко відповідно до того, як він до них звертається, ковзає по них чи в них упирається. Навчитися бачити колір, значить знайти деякий стиль бачення, деякий спосіб уживання власного тіла» [5, с. 204]. Омана класичного природознавства ґрунтувалася на такій установці: якщо я тільки подивлюся, то нічого від цього не зміниться в зовнішньому світі. Некласична наука переглядає таке абстрактне розуміння трансцендентального суб'єкта наукового пізнання.

Досвід філософствування ХХ століття в цілому показав одночасність співіснування людини і буття, а не амбівалентність їх. У термінах Сартра це звучить так: образ являє собою для почуття щось подібне до ідеалу, тому сприйняття завжди є більше й інакше, ніж бачу. Інтерсуб'єктивний початок сприйняття підкреслює його інтенцію в її загальному значенні – як формулу загального поведіння перед обличчям Іншого, Природи, часу, смерті, словом, особливий спосіб освоєння світу.

Усвідомлення ролі співвідношення уяви та чуттєвого сприйняття, їх єдності в процесі ідентифікації людини та встановленні його культурного контексту, дозволяє подолати абстрактне абсолютизування чуттєвості як педантичне копіювання, сканування дійсності або як суб'єктивного «комплексу відчуттів», який є доведеним до соліпсизму. Як зазначав Кант, про те, що уява є складовою частиною самого сприйняття, не думав ще жодний психолог. Психолог, як представник традиційно орієнтованої науки, і не міг подумати таке в принципі. Легітимація уяви в структурі людських сил душі як «здатність до апріорних споглядань» [3, с. 61] є запорукою повернення «перцептивної спорідненості людини зі світом». Саме «переживання» відрізняє уяву від знання, – пише Р. Барт у праці «Уява знака».

Висновки. Перший розподіл у «мішку людської душі» відбувся між чуттєвістю і мисленням. Ототожнення чуттєвості та уяви як модифікацій чуттєвого відбулося у раціоналістично налаштованій філософії, яка не змогла знайти критерію для розрізнення модусів емпіричного пізнання. Логоцентрична традиція «фаустівської культури» надала перевагу «світлу розуму» (Декарт) перед «темним пізнанням» (Демокрит), раціоналістичному варіанту ідентифікації людини. Але відкриття інтерсуб'єктивного підґрунтя людської природи змістило акценти в ієрархії людських здатностей, прояснило культурний контекст людської ідентифікації. Мислення вже не є безумовною можливістю дистанціюватися від світу та самототожності суб'єкта. Модернізм оголив укорінення інструментального розуму в «життєвому пориві» (Шпенглер), а тому людству відкрилися нові виміри чуттєвості та підстави культурної ідентифікації.

Список літератури

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 136–176.
2. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М. : Мысль, 1994. – 591 с.

3. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант. – М. : Искусство, 1994. – 367 с.
4. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Ж. Ле Гофф. – М. : Прогресс, 2001. – 440 с.
5. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – СПб. : Ювента, 1999. – 603 с.
6. Молчанов В. И. Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии / В. И. Молчанов // Логос. – 1999. – № 10. – С. 16–28.
7. Слинин А. Я. На подступах к экзистенциалистскому размышлению Ж.-П. Сартра о воображении и воображаемом / А. Я. Слинин // Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология восприятия. – М. : Наука, 2001. – 319 с.
8. Твардовский К. Образы / К. Твардовский // Воображение как познавательная возможность: как возможно творческое воображение? – М. : Центр гуманитарных исследований, 2001. – С. 64–81.

Проанализированы проблемные ограничения абсолютизации субъект-объектной оппозиции самоопределения человека как трансцендентального субъекта. Логика философской реконструкции генезиса модификаций чувственного позволяет раскрыть культурный контекст амплитуды опций и методологические подходы к пониманию проблемы культурной идентификации.

Культурная идентификация, модификации чувственного, амплитуда опций.

The problems regarding limiting the absolute subject-object opposition and human self-determination as a transcendental subject are analyzed. The logic of philosophical reconstruction of genesis of sensory modifications makes it possible to reveal a cultural context of the amplitude of options and methodological approaches to the understanding of cultural identification.

Cultural identification, modifications of sensory, amplitude of options.