

А.М.Єрмоленко

КОМУНІКАТИВНА ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

підручник

Допущено Міністерством освіти України
Рішення Колегії № 10/2-18 від 29.09.99

Київ, Лібра, 1999

ББК 87.3

Є 74

Рецензенти: **В.С. Горський**, доктор філософських наук, професор, Національний університет «Києво-Могилянська академія».

В.А. Малахов, доктор філософських наук, Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України.

Є 74

А.М. Єрмоленко Комунікативна практична філософія. Підручник. — К.: Лібра, 1999. — 488 с.

ISBN 966-7035-24-7

Підручник присвячено висвітленню проблем сучасної практичної філософії як прикладної етики, які розробляють на засадах комунікативної парадигми К.-О. Апеля, Ю. Габермас, Д. Бьолер, В. Кульман, П. Ульріх, В. Гьосле. Це проблеми дискурсивного обґрунтування принципів моралі, взаємовідношення універсалістських норм з цінностями традиційних етосів соціокультурних життєвих форм, функціонування моральних належностей у системах сучасного суспільства — політиці, економіці, науці тощо. Зміст комунікативної теорії розкривається у порівнянні з класичною філософією моралі, а також на тлі дискусій її представників з теоретиками постмодернізму, неоконсерватизму, комунітаризму, неомарксизму, системної теорії тощо. Обґрунтовується значення комунікативної етики відповідальності для ціннісної переорієнтації та духовно-морального оновлення суспільства, розв'язання політичних та етнічних конфліктів, вирішення екологічних проблем.

Праця містить також переклади статей провідних представників комунікативної філософії К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, В. Гьосле.

Автор перекладів Анатолій Єрмоленко.

Підручник розраховано на студентів та аспірантів, які вивчають практичну та соціальну філософію, політологію, соціологію, етику.

Книга адресована усім, хто цікавиться питаннями філософії моралі та етики.

ISBN 966-7035-24-7

ББК 87.3

© А.М. Єрмоленко, 1999

© А.М. Єрмоленко, переклад з німецької, 1999

ЧАСТИНА II ВИБРАНІ ТЕКСТИ

Єдність розуму в розмаїтті його голосів

"Єдність та множинність" є визначальними для теми, під знаком якої була започаткована метафізика. Метафізика намагається все звести до єдності. Починаючи з Платона, вона постає у своїх численних виявах як учення про всеєдність (All-Einheitslehre). Теорія спрямована на єдине як початок та основу всього сущого. Це єдине до Плотіна називали ідеєю блага (Guten) чи першим поштовхом (Erster Beweger), а згідно з Плотіном *summum ens*¹, безумовним чи абсолютним духом. Останніми десятиліттями ця тема знову стала на часі. Дехто шкодує за втратою метафізичного мислення про єдність та докладає зусиль або то до реабілітації докантівських способів мислення, або до повернення до метафізики за межами Канта². Інші, навпаки, покладають відповідальність за кризу сучасності на метафізичний спадок у думці про єдність, яка пов'язана з філософією суб'єкта чи філософією історії, і вихваляють плюральність історії та життєвих форм (Lebensformen) на противагу однині всесвітньої історії та життєвого світу, відмінність мовних ігор та дискурсів на противагу спорідненості мови та мовлення, барвисті контексти на противагу однозначно встановленим смислам. Позаяк цей протест проти єдності в ім'я всемогутньої множинності виступає у двох протилежних тлумаченнях. У радикальному контекстуалізмі Ліотара чи Рорті продовжується старе, спрямоване на критику метафізики, прагнення врятувати моменти не-тотожного і не-інтегрованого, того, що відхиляється (Abweichenden), та гетерогенного, суперечливого, конфліктного, та акцидентально-го, що стали жертвами ідеалізму³. Навпаки, апологія випадкового та відмова від принципового в *інших* взаємозв'язках втрачають свою субверсивну послідовність (Zuge);

там вони мають лише функціональне значення, а саме, загородивши незалежну від істини силу традиції від надто критичних зазіхань, намагаються завдяки цьому захистити їх від круговерті модернізації суспільства засобами культури⁴. Отож складну суперечку про єдність та множинність навряд чи можна редукувати до простих "за" та "проти". Картина ускладнюється внаслідок латентних спорідненостей. Протест, спрямований сьогодні проти всемогутнього єдиного від імені пригнобленої множинності, дозволяє собі принаймні стриманість, що межує з симпатією до мислення про єдність, яке постає у вигляді відновленої метафізики. Відтак радикальний контекстуалізм сам народжується від негативної метафізики, яка без перепочинку окреслює майже те саме, що його завжди мислив метафізичний ідеалізм як безумовне і що майже завжди не досягало мети. Однак жоден з представників контекстуалізму, виходячи з функціонального погляду на компенсацію суспільних вад модернізації, навряд чи може задовольнитися метафізикою, в істинність якої він і сам уже не вірить. Чітку констеляцію утворюють партії "за" метафізичне мислення про єдність та партії "проти" нього лише разом з третьою партією, в якій вони вбачають спільного супротивника; я маю на увазі гуманізм тих, котрі, продовжуючи кантівську традицію і не змирившись з поразкою, намагаються врятувати скептичне та післяметафізичне поняття розуму за допомогою філософії мови⁵.

З погляду метафізичного мислення про єдність поняття методу комунікативного розуму є досить слабким, оскільки воно все змістове редукує до сфери контингентного і навіть вимагає, щоб тлумачити розум як такий, що сам має контингентне походження.

Досить сильним він є знову ж таки з контекстуалістського погляду, оскільки в медіумі мовленнєвого взаєморозуміння межі так званих несумірних світів постають прозорими. Метафізика, що віддає перевагу єдності над множинністю, і контекстуалізм, де переважає множинність над єдністю, є прихованими союзниками. Мої міркування зводяться до тези, що єдність розуму постає лише в множинності його голосів — як принципова можливість хоча й випадкового, проте здійснюваного на ґрунті порозуміння переходу від однієї мови до іншої. Ця можливість взаєморозуміння, що забезпечується

лише процедурно й встановлюється лише тимчасово, створює підґрунтя для актуальної множинності усіх тих, хто прагне порозуміння, може, і не усвідомлюючи цього.

Я хочу насамперед (I) нагадати про двоїсте (zwieschlächte) значення метафізичної думки про єдність, яка такою ж мірою вивільняється від міфічної думки про першопричину (Ursprungsdenken), якою ж і лишається в її тенетах. При цьому я зачеплю три теми, навколо яких точиться критика метафізики в межах самої метафізики: відношення тотожності та відмінності, проблема неартикульованого індивідуального, а також неприйняття афірмативного мислення, передусім такого визначення матерії і зла (Bösen), які набувають самостійного значення. Через Канта я хотів би потім (II) показати перехід від єдності розуму, що виходить з об'єктивного світового порядку, до розуму як суб'єктивної здатності до синтезу на основі ідеалізації; відтак стара проблема ідеалізму, як опосередковуються світ умосяжний (mundus intelligibilis) та світ чуттєвий (mundus sensibilis), знову постає на новий лад.

Гегель, Маркс і К'єркегор намагалися взяти до уваги медіум історії в такий чи такий спосіб, щоб визначити єдність історичного світу як процес, хай це буде світ у цілому, світ людини чи біографія індивіда. На це позитивізм та історизм реагують (III) відновленням, а саме науково-теоретичним поворотом, який, як ми можемо сьогодні спостерігати, підготував контекстуалізм тієї чи тієї форми гри. Заперечення проти цієї позиції звертають увагу знову ж до самодостатності симетричної структури перспектив, яка утворюється в кожній мовленнєвій ситуації і яка уможливорює інтерсуб'-єктивність мовленнєвого порозуміння (Verständigung). Отож у медіумі (посереднику. — А.Є.) мовлення стверджується (IV) слабка, (тим)часова єдність розуму, яка не зводиться до ідеалістичних рамок всезагальності, що з тріумфом підноситься над особливим і індивідуальним. Тема єдності та множинності постає по-різному в онтологічній, менталістичній та лінгвістичній парадигмах.

I. В Еннеадах Плотіна "єдність та множинність" є центральною темою. У цьому творі підсумовується започаткований Парменідом шлях думки філософського ідеалізму, який

вийшов за межі когнітивних рамок міфічного світогляду. То *hen panta*⁶ не означає, що все поглинається одним, а означає, що множинність повертається до одного і таким чином пізнається в загальному, як тотальність.

Цією важливою (*gewaltigen*) абстракцією людський дух отримує вихідну точку — дистанцію, що надає перспективу, виходячи з якої конкретні даності та феномени, що рухаються один в одному і один до одного, зводяться до стійкого загального, яке підноситься над плінним буттям. Цей погляд на відстані може встановлювати відмінність лише між суцхим загалом і окремими властивостями, між світом і тим, що в ньому відбувається. Ця відмінність знову ж уможливорює той рівень пояснення, який відрізняється від міфічних оповідей. Світ в однині вказує на одне джерело, а саме на те, що вже не може бути подібним з множинністю первинних сил міфу, які змагаються одна з одною. Останні пов'язані між собою ланцюгом родинних стосунків і мають початок у часі. Проте єдине (*Eine*) є безумовним початком першого, з якого й випливають час і часовість.

Оскільки кожний феномен, що підлягає поясненню в останній інстанції, має бути віднесений до єдиного (*Eine*) і загального, водночас виникає примус до поєднання — усе, що належить до світу, має відповідати суцшому, тотожному самому собі, тобто має визначатись як певний окремий предмет. І пояснення для феноменів, які набувають предметного характеру, шукають не в площині феноменів як таких, а в чомусь такому, що лежить в основі феноменів, — у сутнос-тях, ідеях, формах чи субстанціях, які самі як єдине та загальне утворюють природу понять, чи, принаймні, постають у тому вигляді, в якому архетип центрує поняття та образи. А тому єдине як перше тлумачиться не лише в сенсі першопочатку чи першоджерела, а як перша основа, перший образ чи поняття понять. Пояснення з принципів, що визначає особливе із всезагального і виводить з граничної підвалини, цей дедуктивний модус пояснення, що стає прообразом математики, пориває з конкретизмом світогляду, в якому особливе безпосередньо поєднується з особливим, одне відбивається в іншому і все утворює площину опозицій та подібностей. Услід за Ніцше можна сказати, що міф знає лише найвищу площину, лише явище, а не сутність. На противагу цьому метафізика занурюється вглиб.

Так само й світові релігії, передусім монотеїстичні та буддизм, досягають подібного понятійного шаблону. Проте видатні засновники релігій та пророки, аби пояснити світ у цілому космологічно чи з погляду спокутувального подвигу Христа, мусили виходити з етичної постановки питань, тим-часом як грецькі філософи теоретично здійснюють розрив з безпосередністю наративного сплетіння конкретних явищ. Перехід від міфу до логосу не вичерпується лише своїм соціально-когнітивним потенціалом. Акт споглядання теж набуває етично-релігійного сенсу. Аби теоретично затвердилося те, що дається в поглядах на космос, має викристалізуватися відповідний спосіб життя; і цей *bios theoretikos*⁷ пов'язаний з такими самими очікуваннями, як і благовісні шляхи мандрівних монахів, пустельників чи членів монастирського братства. За Плотіном, душа утворюється в медіумі звернення думки до самості, що усвідомлює себе в рефлексивному спогляданні єдності як самості. Генезис, який завдяки дискурсивному мисленню підготовляє інтуїтивне єднання філософів з єдиним, є екстатичним відлученням від самого себе та рефлексивним самоутвердженням в єдиному. Пізнання єдиного в множинному, що виходить за межі матеріального та диференційованого, концентрація на єдиному як такому й ототожнення його з джерелом безмежного світла, позачасовою круговертю (*Kreis der Kreise*), не усувають самості, а посилюють самосвідомість. Філософія спрямована на свідоме життя як телос. У споглядальній актуалізації ідентичності світу утворюється ідентичність Я. Отже, мислення, пов'язане з філософією першоджерела, мало цілком емансипаційний сенс.

Також і метафізика належить до всесвітньо-історичного процесу, який Макс Вебер описав з позиції соціології релігії як раціоналізацію поглядів на світ, а Ясперс — як когнітивний поворот вісьового часу⁸. Звичайно, "раціоналізація" має також і абсолютно протилежний такому тлумаченню сенс. Від Фрейда до Горкхаймера і Адорно просвітництво, що ґрунтується на засадах філософії першоджерела, тлумачиться як таке, якому притаманна внутрішня діалектика⁹. Приклади міфічних сил та чари демонів, які мали бути усунені завдяки абстракції всезагального, вічного та необхідного буття, знайшли своє продовження в ідеалістичному тріумфі єдиного над множинним. Страх перед не-

контрольованими загрозами, який виявляється в міфах та магичній практиці, замість цього знайшов своє місце в контрольованих поняттях самої метафізики. Негація, яка протиставляє єдиному множинність так само, як буттю не-бут-тя у Парменіда, є також негацією в сенсі захисту від глибинних страхів перед смертю та плінністю, самотністю та розлученням, суперечністю, раптовістю і появою нового (Neurung)¹⁰. Захист так само проступив в ідеалістичному знецінюванні множинності і зведенні її до чистих явищ. Лише як *відбитки* ідеї перетлумачуються мінливі феномени як видимі елементи гармонійного ладу. Матеріалістична підозра, що влада (Macht) міфічних першоджерел, від яких ніхто безкарно не може вивільнитись, у сублімований та в жорсткіший спосіб в ідеалізмі є лише продовженою і дістає втілення в самій метафізичній думці. Центральна проблема, якою опікується метафізика, випливає з того, що реабілітована у своїх правах множинність вчиняє бунт проти насильницької (zwanghafte), отожд ілюзорної, єдності. Те саме питання знову постає у своїх, принаймні, трьох аспектах: як співвідносяться один з одним єдине і множинне, безконечне й скінченне.

Передусім питання полягає в тому, як єдине, не загрожуючи своїй єдності, може бути усім, коли, проте, все складається з багатьох відмінностей. Питання, яке зачепив Гегель у статті про диференціацію, як може бути помислена тотожність тотожності й диференціації, виходить із проблеми Methexis¹¹ платонівського вчення про ідеї, та вже Пло-тін дає йому точне визначення в парадоксальному формулюванні: "Єдине є усім, але не лише суто одним"¹². Єдине є усім настільки, наскільки воно притаманне будь-якому окремому суццю як його першоджерело. Водночас єдине, однак, є ніщо щодо усього саме тому, що воно свою єдність може забезпечувати, лише відрізняючись від інаковості будь-якого окремого суццю. Отож єдине, щоб бути усім, є в усьому, і водночас, щоб залишатись єдиним як таким, є понад усім, щоб бути передумовою і підґрунтям усьому, що притаманне світові.

Метафізика заплутується в таких парадоксальних формулюваннях, тому що вона, виходячи з онтологічної думки, даремно намагається звести до визначень окремого предмета те саме єдине, яке як першоджерело, основа й сукуп-

ність тільки й надає усьому суццю перспективи, виходячи з якої множинність може бути опредмечена в розмаїтті суццю. На підставі цього і Гайдеггер наполягав на онтологічній диференціації буття й суццю, яка має запобігати тому, щоб одне не поглиналось іншим.

Плотін переніс той парадокс із єдиного як такого в ум (Nous): лише в людській здатності пізнання відкривається простір (Kluft) між дискурсивним визначенням множинності й інтуїтивним поєднанням з єдиним, до якого будь-що лише наближається. Це негативно-онтологічне поняття єдиного як чогось екзальтованого, що не належить до будь-якого обґрунтованого дискурсу, звичайно відкриває шлях для відповідної критики розуму, яка притаманна думці Ніцше, Гайдеггера і Дерріди, в межах метафізики. Коли єдине тлумачиться як абсолютна негативність, як заперечення й пустота, як противага пропозиціональному мовленню загалом, основа раціональності постає безоднею ірраціонального.

По-друге, постає питання, наскільки ідеалізм, який усе зводить до одного і при цьому у-світі-суцце знецінює до феноменів чи відбитків, може забезпечити інтегративність індивідів, їхню індивідуальність та нередукованість одного до одного.

Метафізика підготовляє поняття роду та його специфічних сфер, щоб перевести всезагальне в особливе. Згідно з генеалогічною моделлю родове дерево ідей чи родових понять розгалужується на кожному щаблі всезагальності в специфічну відмінність, виходячи з якої кожний вид знову ж може утворювати *genus proximus*¹³ для подальших визначень. Особливе лише щодо всезагального є особливим. Для індивідуації особливого в індивіді використовуються невідзначені медіуми простору, часу й матерії, а також акцидентальні ознаки, завдяки яким індивід відхиляється від того, що йому притаманне внаслідок його належності до роду і його специфічних сфер. Отже, індивідуальне схоплюється лише в акцидентальній шкарлупі, а це щодо серцевини специфічно визначеного суццю постає як зовнішнє й випадкове. Метафізичні фігури мислення пасують перед індивідуальним. Йоган Дунс Скот обґрунтовує це зрештою для того, щоб есенціальне поширити також і на сферу індивідуального. Він дає точне визначення поняття *Haecceitas*,

яке й на індивідуацію накладає печатку суттєвого, позаяк саме суттєве протистоїть дійсно індивідуальному в рівнозначній всезагальності.

Ідеалізм з самого початку схибив щодо того, що вже ідеї містять у собі щось матеріальне й акцидентальне, що належить окремим речам, від яких вони лише абстраговані¹⁴. Номіналізм відкрив цю суперечність і звів субстанції, чи *formae rerum*¹⁵, до простих імен (*Namen*), чи *signa rerum*¹⁶, які даються речам суб'єктами, що пізнають. Коли модерна філософія свідомості зводить десубстанційовані окремі речі до даних почуттів, з яких самі суб'єкти лише формують свої предмети, загострюється проблема неартикульованості індивідуального, що не піддається узагальненню за допомогою понять. Непрояснена констеляція всезагального, особливого і окремого зумовлює критику розсудкового мислення; після Гегеля ця критика перетворюється на критику інструментального ототожнювального мислення і закінчується спробою Адорно захистити момент нетотожного від посягань інструментального розуму¹⁷.

Зі способу мислення метафізики впливає також і третій мотив щодо її критики, а саме підозра, що всі суперечності збігаються у фундаментальному понятті матерія; це останнє утворює водночас підґрунтя афірмативного (стверджувального) мислення. Чи може матерія, завдяки якій у-світі-сущє отримує свою скінченність, свою конкретність у просторі й часі, свою предметність, бути визначеною лише негативно, як не-сущє? Чи не мусить те, завдяки чому мають уявлятися ідеї і на основі чого вони перетворюються на чисті феномени, бути витлумачено як принцип, протилежний інтелігібельному, — не лише як виокремлення (*Privation*), як залишок, який лишається після вилучення усього визначеного буття й усього блага, а як активна сила негації, що тільки й створює світ явищ та зла? Це питання нагально повторилося і в генетичному аспекті. Якщо виходити з примату єдиного, яке всьому передує і лежить в основі усього, то постає питання, чому тоді взагалі існує сущє, а не ніщо? Питання теодицеї утворює лише морально-практичні варіанти: якщо виходити з примату добра, з якого випливає усе, як тоді взагалі приходить у світ зло? Ще Шеллінг 1804 р., а потім знову 1809 (у своїх статтях про свободу) працював над цими питаннями. Він виступає проти платонівської

традиції, згідно з якою матеріальне чи зло уявляються як чистий відбиток, негачія та зневага інтелігібельного, добра, а не як принцип заперечення і принцип самості (Egoität), закритості, діяльного проникнення в глибини. В його вартій уваги полеміці зі схильністю до афірмативного, з піднесенням до небес і гармонізацією безладдя (Regellosen), негативного, того, що себе заперечує (des sich Versagenden), дається також поштовх до того, щоб протистояти небезпеці (Gefahr) ідеалістичного засліплення (Verklärung), — той самий поштовх, від якого невдовзі була спричинена критика ідеології, що простяглась аж до песимістичного матеріалізму раннього Горкхаймера і оптимістичного матеріалізму Блоха¹⁸.

II. Міркування Шеллінга вже виходять із передумов філософії свідомості, яка єдність множинного вже не тлумачить як щось об'єктивне, людському духові наперед задане загальне, а як результат синтезу, який сам і утворює цю єдність.

Окрім цього, "Система трансцендентального ідеалізму" Шеллінга (1800) вже містить у собі першу конструкцію світової історії як вихідний принцип. Обидві засади, розум як джерело світоглядних ідей і історія як медіум, завдяки якому дух здійснює свій синтез, революціонізують основні поняття метафізики і породжують наступні проблеми, які у молодогегельянців дали поштовх до пост-метафізичної думки.

Відомо, що Кант пов'язує з поняттям пізнання синтетичні дії (Leistungen) продуктивної сили уявлення та розсудку, завдяки яким розмаїття почуттів і уявлень організуються в єдність досвідів і суджень. Розуміння у спогляданні, репродукування в уявленні та визнання достеменності у поняттях є спонтанними діями, які осягають розмаїття, сприймаючи його елементи і пов'язуючи в єдність. Операцію *утворення* єдності в досі ще неорганізованій множинності Кант пояснює на конструкціях простих геометричних фігур та числових рядів. При цьому самостійний суб'єкт застосовує засадничі правила, оскільки уявлення про єдність не впливає з акту поєднання як такого. І ці синтетичні поєднувальні акти розсудку в свою чергу поєднуються синтезом вищого щаблю — синтезом чистої апперцепції. Останню Кант тлумачить як формальне "Я мислю", яким мусять супро-

воджуватись усі мої уявлення, оскільки в розмаїтті уявлень має бути забезпечена пов'язана з Его єдність самосвідомості, що постійно тотожна самій собі. Відтак суб'єкт не занурюється в самозабутті в потік власних переживань, а мусить затверджуватись як той самий суб'єкт. Лише ця ідентичність, що не дається емпірично, а має трансцендентальні передумови і витворюється в розуміючій самосвідомості, дозволяє визнавати за свої усі мої уявлення; розмаїття моїх уявлень лише завдяки трансцендентальній єдності апперцепції отримує суцільний взаємозв'язок моїх власних уявлень, які *належать* саме мені як суб'єктові, що пізнає.

Саме цим досягається та точка, виходячи з якої "Критика чистого розуму" у власний спосіб приєднується до метафізичних фігур мислення всеєдності. Трансцендентальна єдність суб'єкта, що пізнає через самого себе, потребує саме на боці того, що пізнається, симетричного поняття усього, чому суб'єкт протистоїть, трансцендентального поняття світу як сукупності усіх явищ. Це поняття світу Кант називає космологічною ідеєю, тобто поняттям розуму, завдяки якому ми робимо предметом тотальність умов у світі. Відтак започатковується інший вид синтезу. Космологічні ідеї створюють "безумовну синтетичну єдність усіх умов взагалі", оскільки вони спрямовані на загальне усього можливого досвіду й на безумовне, вони підпорядковані принципам завершеності і досконалості (Vollständigkeit und Vollkommenheit), що трансцендують увесь досвід. Цей ідеалізований залишок відрізняє синтез розуму, *що утворює світ*, від синтетичних операцій розсудку, який надає нам можливості пізнавати щось *у світі*. Оскільки ідеї є поняттями, які утворюють деякий проект світу, ніщо їм не може бути відповідним, що хоч якось було б подібним до явищ досвіду (до об'єктів досвіду, що належать до світу). Щодо світу явищ вони є лише принципами, які регулюють застосування розсудку й слугують меті систематичного пізнання, тобто утворенню якомога ціліснішої та завершенішої теорії. Вони мають евристичну цінність для прогресу пізнання.

Оскільки суще загалом Кант ставить у залежність від синтетичних дій (Leistungen) суб'єкта, він зводить космос до предметної сфери номологічних природничих наук. Світ явищ вже не є "взаємопов'язаним цілим відповідно до цілей". Отож трансцендентальне поняття світу вже було не в змозі

так само, як метафізичне поняття, задовольняти потребу в тім, аби шляхом повернення від усього до єдиного утворювати смисловий взаємозв'язок, який у собі утримує окремі ознаки, пом'якшує негативне, угамовує страх перед смертю та самотністю і просто перед новим. Для цього Кант пропонує компенсацію іншим, а саме інтелігібельним світом. І хоча останній лишається обмеженим теоретичним пізнанням, проте його раціональне ядро, а саме моральний світ, завжди стверджується фактом належного. На відміну від космологічної ідеї саме ідея свободи може спиратися на закон моральності; вона не лише регулює, а й визначає моральну дію; "в ній чистий розум має навіть каузальність, щоб дійсно спричинити те, що містить у собі її поняття" (KrV, S.385).

Регулятивним є лише відповідний концепт "світу розумних істот", в якому кожний діє таким чином, ніби він щомиті завдяки своїй максимі є ланкою у всезагальному ланцюгу цілей. Отож і практичний розум, так само як і теоретичний, проектує безумовну синтетичну єдність усіх передумов загалом — та цього разу він спрямований на загал "етично-громадянської" громадськості, що утворюється внаслідок систематичного зв'язку усіх людей об'єктивними суспільними законами. Знову ж тут наявний світоглядний синтез розуму, проте його ідеалізований залишок має цього разу не лише евристичний методологічний, а й морально-практичний зобов'язувальний сенс.

Завдяки подвоєнню трансцендентально спрямованого поняття світу Кант розв'язує дві з трьох названих проблем, над якими марно працювала метафізика. Питання, як може бути помислена тотожність єдиного та множинного, лишалося нерозв'язаною проблемою, якщо перебувати в межах стратегії понять мислення, що отримало онтологічну предметність, змішуючи світ і те, що належить до внутрішньої структури світу. Проте трансцендентальна видимість, ніби концептам єдиного й цілого відповідають предмети, щезає, як тільки поняття світу постають як ідеї розуму, а саме як результат ідеалізуючого синтезу. Так само і проблема матерії здобуває своє розв'язання, оскільки синтетичні процедури (Leistungen) приписуються кінцевому суб'єкту, який сам собі має *постачати* матеріал як у пізнанні, так і в діяльності. Однак знову виникає вихідне для метафізики питання, як взаємовідносяться один з одним єдине й множинне, безконечне й кінцеве,

тільки в трансцендентально перетворений спосіб: непрояс-нене співіснування інтелектуального світу та чуттєвого світу перетворює стару проблему в багато нових питань — в питання про відношення практичного й чистого розуму, каузальність свободи й каузальність природи, моральності й легальності та ін. Дуалізм світів не долається також і тим, що Кант вводить третій тип ідей розуму, які дають можливість розглядати природу і історію з телеологічної позиції, оскільки ці ідеї, окрім усталених засад пізнання розсудку, мають не лише евристичний сенс, а й утворюють *fokus imaginarius*¹⁹ такого способу пізнання (розглядання — *Betrachtung*), немовби природа та історія утворюють царство цілей. Окрім цього нерозв'язаного питання лишається проблема неартикульованості (*Unaussprechlichkeit*) індивідуального²⁰.

Діяльність розсудку природничих наук підводить особливе під всезагальні закони, не піклуючись про індивідуальне. Для Я як індивідуальної особи не лишається місця між Я як всезагальним і Я як особливим, тобто між трансцендентальним Я як єдиним щодо всього й емпіричним як одним серед багатьох. Оскільки пізнання мене самого є трансцендентальним, воно наштовхується на чисту (*nackte*) ідентичність Я як формальної умови зв'язку моїх уявлень; оскільки воно дано емпірично, моя внутрішня природа для мене постає такою самою чужою, як і зовнішня.

Поки філософська теорія як форма життя мала значення для індивідуального спасіння душі, суб'єкт своєї ні з чим незрівнянної екзистенції, що присвятив себе теорії, не потребував того, щоб засвідчити себе в теорії — його могло задовольнити вже те, що участь у теоретичному житті обіцяла спасіння.

Лише секуляризована література сповідей, що значною мірою стала прикладом для Руссо, згадала про те, що засадничі поняття раціональної психології, незважаючи на зв'язок метафізики з теологією, рикошетом відстрибнули від ґрунтового досвіду іудейсько-християнської традиції — я маю на увазі досвід спрямованого на індивіда погляду того трансцендентального, водночас справедливого й милостивого Бога, перед яким кожний індивід сам і без посередників мусить давати звіт про своє життя загалом. Така індивідуалізована сила свідомості гріха, що не була затре-

бувана у філософських поняттях, починаючи з XVIII ст. шукає собі інший, а саме літературний вияв в автобіографічному описі історії життя як оприлюдненому документі відповідальній перед собою екзистенції. До того ж тема неартикульованої індивідуальності набуває нової актуальності завдяки наступу історичної думки.

Романтизм, а також науки про дух, породжені його духом, перенесли трансцендентальне поняття світу в часовий, соціальний та просторовий вимір з новими єдностями: з *історією, культурою, мовою*. Ці нові єдності (Singular) внесли синтетичну єдність у множинність історій, культур і мов, що досі розглядалися як щось природне, — єдність, завдячена духовній продуктивності, що лежить в її підґрунті, як це уявлялося Гердеру, Гумбольдту та Шлейєрмахеру. Та, втім, *цей* синтез тлумачився згідно з іншою моделлю, ніж конструкція на зразок прямої лінії чи числового ряду, оскільки у відкритих науках про дух сферах особливе більше вже не підводиться під всезагальне шляхом нехтування індивідуальним. В емпатичному сенсі існують індивіди, які пов'язані зі своїми біографіями, формами життя, своїми розмовами і які щось сповіщають про свою індивідуальність у межах тих взаємозв'язків, які тут поширені й інтерсуб'єктивно поділяються і водночас є конкретними взаємозв'язками. Особливе певної історії, культури чи мови як індивідуальний тип міститься поміж всезагальним і окремим. У таких поняттях навіпамачки провадилися тоді пошуки історичною школою²¹.

На таку заміну в способі аргументації, що була спричинена такою самою мірою кантівською критичною метафізикою, як і післякантівською історичною свідомістю, відреагував Гегель. Лише намічена у Канта амбівалентність проступила відкрито у філософії Гегеля. Гегель сприймає і радикально розвиває мотиви самокритики, спричинені самим розвитком метафізичної думки, водночас він востаннє намагається відновити метафізичну думку про єдність. Він піддає руйнації платонівський ідеалізм, водночас додає останню значну ланку в ланцюг традиції, що простяглася через Плотіна і Августіна, Фоми, Кузан-ця і Піко, Спінози та Лейбніца — однак так, що він особливим чином відновлює концепцію все-єдності (All-Einheit). Гегель тлумачить свою філософію примирення як відповідь

на історичну потребу часу подолати роздвоєність (Entzweiungen), виходячи з його власного духу.

Отже, той самий ідеалізм, філософський інтерес якого нехтував суто історичним як не-сущим, підводиться під історичні умови нового часу. Це пояснює, чому Гегель, *по-перше*, єдине тлумачить як абсолютний суб'єкт і тим самим метафізичні фігури мислення поєднує з таким поняттям самостійної суб'єктивності, з якого модерн виводить свою, пов'язану зі свободою, свідомість, власний нормативний зміст самосвідомості, самовизначення й самоздійснення взагалі, і чому він, *по-друге*, звертається до історії як медіуму опосередкування єдиного и множинного, скінченного и нескінченного²².

Ці обидві стратегічні лінії понять знадобилися йому для того, щоб переглянути передумови, які затвердились у метафізиці від Плотіна до Єнської філософії тотожності Шеллінга. Єдине, що тлумачилося, з погляду філософії першоджерела, як основа усього ж, розчинялось у всьому сущому, і абсолютне як єдине затверджувалось як таке, що існує до усього і над усім. Такому відношенню між єдиним і множинним, нескінченим і скінченим відповідало підпорядковане положення вже роздвоєного людського духу, що здійснює рефлексію щодо себе самого. Ум (Nous) у Плотіна утворює перший гіпостаз: у дискурсивному дусі єдине вже виступає із самого себе. Замість цього Гегель підносить до абсолюту саму рефлексію. Він робить абсолютм відношення духу до самого себе, що із своєю субстанцією пробився до самосвідомості, духу, який несе в собі як єдність, так і розбіжність скінченного й нескінченного. Інакше, ніж у Шеллінга, абсолютний суб'єкт має не *передувати* всесвітньому процесу, а власне і полягає у відношенні скінченного й нескінченного одного з одним, у виснажливій діяльності рефлексії як такої. Абсолют є опосередковуючий процес відношення до себе самого, що сам себе продукує незалежно від умов (безумовно — *bedingungsfrei*.— А.Є.). Єдине (Eine) і множинне (Alles) як чинники вже не протистоять одне одному, а в історичному розвитку цього відношення як такого саме й встановлюється єдність його чинників (Relata).

"Завдяки цій інновації Гегель і наштовхнувся на ті обидві проблеми, які лишив після себе Кант. Оскільки історія отримує метафізичний ранг і опосередкування абсолютним

духом самого себе і тією ж мірою набуває форми історичного процесу, утворюється ламана неперервність єдиного процесу утворення (образования — *Bildungsprozesses*), що знімає дуалізм між чуттєвим світом і моральним світом, між конститутивним і регулятивним застосуванням ідеї розуму, між формою та змістом. І усталені у формах духу синтези, де ніщо не стає матеріалом, окрім попередніх форм самого духу, надають особливому лапідарної форми конк-ретно-всезагального; останнє має виправдовувати понятійне індивідуальне у такий саме спосіб, у який воно є перспективним для історії як медіуму процесу утворення (образования — *Bildungsprozesses*. — А.Є.).

Негативна діалектика Адорно могла лише оскаржити нетотожне (*Nicht-Identische*) щодо Гегеля, оскільки воно вже містилося у програмі самого Гегеля.

Однак у зв'язку з нашим дослідженням мене цікавить лише теза, що дух спускається в історію. Метафізична думка досі була космологічно зорієнтована; суще загалом ото-тожнювалося з природою. Тепер воно має об'єднуватися зі сферою історії, більше того — синтетична робота духу має здійснюватися завдяки медіуму історії, вбираючи його попередні форми (*Verlaufformen*). Однак з історією в завершену структуру розуму, що створює єдність, вторгаються випадковості (*Kontingenzen*) і невірогідності, які, зрештою, не можуть бути компенсовані й примирені діалектично гнучким мисленням. Гегель увів в обіг інстанцію, руйнівна сила якої похитнула і його власну конструкцію. Історія, яка вбирає в себе процес розвитку природи й духу і має відповідати логічним формам самовираження цього духу, сублімується в протилежність історії.

Простіше кажучи, це виражається в тому, на що звернули увагу вже сучасники Гегеля: історія з усталеним минулим, наперед визначеним майбутнім і упередженим сьогоденням вже не є історією.

III. Вчення Маркса і К'єркегора походять саме звідси. З приматом практики та екзистенції перспектива "для нас" і "для мене" стає провідною також і в теоретичному плані. Таким чином історична свідомість визнає свою провінційність щодо майбутнього. Синтез всесвітньо-історичного чи

життєво-історичного процесу, здійснюється він шляхом суспільної праці та революційної практики чи завдяки християнській свідомості гріха й радикального власного вибору, відповідає, швидше, кантівській, ніж гегелівській, моделі. Однак стадії, які проходять суспільні формації або індивідуальна екзистенція, корелюються з телеологією, що зреалізується в практичній чи екзистенціальній формах. Марксовій теорії суспільства та екзистенціально-діалектичному письменництву К'єркегора притаманний залишок фундаменталізму. Випадковості (*Kontingenzen*) непередбаченого іншого й нового, відтоді як завдяки їм історія чимраз виразніше вторгається в структури розуму, що утворює єдність, спростовують усі поспішні синтези та обмежені конструкції. Цей досвід наприкінці XIX ст. став засадничим для відмови від метафізики та відходу на позиції теорії науки.

Навіть уже Кант під впливом фізики Ньютона вивільнив передусім природу, що дається нам у явищах і постає як об'єкт науки, від метафізичних смислових зв'язків; він редукував єдність космосу до евристичної мети утворення єдиної теорії. Чи не слід у такий саме спосіб вивільнити й історію від іпотек квазіметафізичного мислення про єдність філософії історії і поступитися, відтак, започаткованим наукам про дух?

Герменевтичне засвоєння та наративне осучаснення традиції, звичайно, вже не могли (так само, як і номологічне знання) слугувати евристичним імперативом опису реальності як єдності. Історизм завжди пояснював контекстуальне знання інтерпретатора та розповідача, виходячи з царини множинності, відмовляючись від вимоги об'єктивності та єдності пізнання. Передусім у Німеччині виникають дуалістичні концепції науки, які виводили єдність розуму вже не лише за межі космосу, а й за межі суб'єктивності й редукували його хіба що до методичного ідеалу, який має значення лише для природничих наук, тимчасом як відповідно до історичної самосвідомості в науках про дух чинником є непов'язана ні з яким синтезом множинність релятивізму. На цьому боці отримали перевагу окремі історії над філософією історії, культури й форми життя — над культурою як такою, історії національних мов — над раціональною граматикою мови загалом. Інтерпретація та оповідь витіснили

аргументацію, багатозначний смисл вивільнився від простого значення, локальне значення — від універсального прагнення істини (Wahrheitsanspruch).

Таким вирізненням двох частин рідко задовольнялися філософи. Будь-який дуалізм спонукав їх до пояснення. Теорія компенсації Йоахима Ріттера є тією спробою впоратися з історичним поділом світу науки на дві частини²³. Він пов'язує природничі науки та науки про дух, які відповідно зобов'язують до єдності і універсальності чи множинності та індивідуальності, зі сферами громадянського чи особистого життя та ставить їх один щодо одного в складну залежність. Природничі науки розвивають продуктивні сили індустріального суспільства, що модернізується, науки про дух оберігають сили традиції життєвого світу, що перебуває під загрозою у своїй історичній ситуації. Предметний світ та світ, що має походження (Sachwelt und Herkunftwelt), лише доти становлять одне динамічне ціле розуму, доки науки про дух, що спеціалізуються на наративному уявленні, компенсують ті втрати в життєвому світі, які неминуче приносять із собою спричинені науками про природу уречевлення і модернізація життєвих відносин.

Я роблю посилання на цю відому тезу, оскільки сьогодні вона слугує тому, щоб науки про дух обмежити наративною справою і від імені "культури багатозначності" вивільнити пізнання від вимоги створення теорії, і навіть від вимоги дійти консенсусу в процесі аргументації. До відповідного способу гри контекстуалізму належить і наступна теза, згідно з якою життєвий світ лише тоді захищений від дезінтеграції та громадянської війни, від "герменевтичного знищення", коли він не стоїть перед вимогою розуму в сенсі орієнтації на обґрунтовану згоду²⁴. Текст життєвого світу має складатися лише з контекстів. Годі вже казати про те, що в покладеній в основу моделі науки, на що свого часу вказував вже Шельські²⁵, так само не знаходиться місця пояснювальним соціальним наукам, як і лінгвістиці та іншим реконструктивним наукам про дух. Щодо нашого дослідження важливішим є те, що теорія компенсації (компенсації негативних наслідків розвитку технічного розуму. — А.Є.) сама оперує поняттям розуму, хоча й не засвідчує це. Мовчки спирається вона на антропологію, яка мала б пояснити, чому людина мусить знайти рівновагу між модернізацією та

історизацією; такій антропології слід було б показати, *чому* взагалі виникає дефіцит того, що має заступити причарування світу (Ersatzverzauberung)²⁶, відновлення довіри (Widervertrautmachung) й опосередкування смислу (Sinvermittlung), *коли* дефіцит підноситься до рівня "незбагнених з погляду гуманності втрат", і як це може бути урівноважене засобами продукування оповідань науками про дух²⁷. Такої антропології не існує; і якщо усвідомлювати, з якими труднощами взагалі пов'язані універсальні висловлювання *про* людину, то чи не спробувати, принаймні в основах, розглянути таку теорію, яка саме із структур дії, що зорієнтована на взаєморозуміння, намагається пояснити, чому й коли життєвим світам загрожує небезпека з боку експансії системних імперативів, внаслідок чого життєві світи деформуються.

Вихваляння множинного, відмінного, інакшого сьогодні слід брати до уваги; проте настрої (Stimmungslage) не замінить аргументів²⁸. Хоча саме завдяки аргументам постемпіристська теорія науки знайшла наш образ науки²⁹. Завдяки Куну, Фейєрабенду, Елкані та ін. розум, що стверджує єдність, позбавляється свого останнього притулку, а саме фізики. Річард Рорті з цього хоче лише зробити висновки³⁰, аби деконструювати образ "дзеркала природи" філософії суб'єкта та позбавити природничі науки, так само як і епістемологію, вимоги створення завершеної теорії і "відкриття (Entdeckung) незалежної від часу, нейтральної системи наукових понять"³¹ і таким чином уникнути вад кантівської ідеї розуму. Об'єктивована наука, так само як і повсякденна практика — без спрямовуючого начала ідеалізованого проекту світу чи трансцендуючого домагання істини, занурюється у свої випадкові контексти. У дослідженні (Labor), як і в житті, панує *однакова* культура багатозначності (Vieldeutigkeit), відповідно до якої усі критерії раціональності, усі способи обґрунтування не можуть претендувати на більше, ніж на фактично досягнуті конвенції — "як лише певні способи поряд з іншими"³².

Відповідно до сучасності я хотів би дотримуватися свого погляду на історію ідей. Враження історії ідей і без того може виникнути, отож мені не треба докладно викладати перед фахівцями аргументи, що містяться в ідеях. Та щодо

радикального контекстуалізму я змушений бути точним. Насамперед, ще кілька міркувань стосовно зміни парадигми від філософії свідомості до філософії мовлення.

Цей лінгвістичний поворот звичайно має багато мотивів. Я вкажу лише на один з них, а саме на переконання, що мова утворює медіум для історично-культурного втілення людського духу і що достовірний у методичному розумінні аналіз діяльності духу досягається через його мовні прояви (*Ausdrücken*), а не безпосередньо через феномен свідомості. Лише ця сфера об'єктивного духу не випадково постає у двох аспектах: з одного боку, в аспекті мови, культури і історії взагалі, з іншого — в аспекті окремих національних мов, культур і історій. Стара тема про співвідношення єдності та множинності постає на новий лад.

Концепту розуму, як і раніше, буде недостатньо, якщо філософія і наука не продеруться через хащі природних мов до логічної граматики єдиної мови, що відображає світ, або, принаймні, з надією не зможуть наблизитися до цього ідеалу.

І навпаки, розум змушений буде калейдоскопічно розпастися на розмаїття несумірних втілень, якщо рефлексую-ча діяльність духу залишатиметься в межах певного, а саме конституйованого своєю мовою особливого світу (*Sonderwelt*). Питання, як можливе об'єктивне пізнання, має одну відповідь в об'єктивістському й іншу — в релятивістському сенсі.

Одні зважають на незалежну реальність, з якою у підсумку пов'язуються наші інтерпретації кореспондентної теорії істини³³. Вони вважають ідею розуму, яка полягає в тім, що об'єктивному світові врешті-решт має відповідати істинна й завершена теорія, бездоганною. Релятивісти, навпаки, представляють теорію соціалізованої істини і вважають, що будь-яке можливе відтворення (*Beschreibung*) відображає лише партикулярну конструкцію дійсності, іманентну в граматичному розумінні певній картині світу, що виражена в мові. Згідно з цим не існує критеріїв раціональності, які виходили б за межі локальних приписів певної культури. Обидві позиції стикаються з труднощами, які важко подолати. Об'єктивісти поставлені перед проблемою, що вони, аби захистити свою тезу, мають обрати позицію між мовою та реальністю. Однак аргументувати на користь такого нульового контексту вони можуть лише в контексті

тієї мови, якою користуються. З іншого боку, теза релятивізму, що кожний конституційований у мові світогляд має перспективу, не може бути представлена без перформативної суперечності самій собі. І хто абсолютизує якийсь із цих двох аспектів мовного медіуму розуму, хай це буде його всезагальність чи його особливість, впадає в апорії. Гіларі Патнем так само, як і Річард Рорті, прагне знайти вихід із такого становища. До їхньої дискусії приєднуюсь і я³⁴.

Рорті є представником контекстуалізму, який не припускає до релятивістських висновків про однопорядковість несумірних масштабів і перспектив; інакше слід було б показати, чому перспективістичній тезі як такій має бути притаманна значущість, що виходить за межі перспективи нашої західної традиції. Рорті визнає, що контекстуалізм має бути сформульованим *обережно*, щоб бути радикальним. Кон-текстуаліст має застерігатись, аби те, що він має стверджувати як представник певної історичної мовної спільноти і відповідної культурної форми життя, не перекласти мовою висловлювань третьої особи, що впливає з позиції спостерігача. Радикальний контекстуаліст лише стверджує, що немає сенсу наполягати на відмінності між знанням та поглядами (Meinung). "Істинним" він називає погляд, який ми застосовуємо згідно з нашими критеріями для виправдання чогось; і цей масштаб раціональності не відрізняється від інших чинних у нашій культурі критеріїв. Практики обґрунтування (Rechtfertigung), як і інші соціальні способи поведінки, залежать від нашої мови, наших традицій, нашої форми життя. "Істина" не є кореспонденцією між висловлюваннями і якимось X до будь-якої інтерпретації, "істина" є суто ком,ен-даторний (kommendatorischer) вислів, засобами якого ми пропонуємо нашим співрозмовникам прийнятні погляди, які ми вважаємо обґрунтованими. Рорті зводить об'єктивність пізнання до інтерсуб'єктивності порозуміння (Übereinstimmung), основу якого (це вже по-вітгенштейнівськи) становить порозуміння, яке досягається в межах нашої мови, нашої фактичної спільної форми життя. Він підміняє прагнення до об'єктивності прагненням до одностайності в мовній спільноті, до якої він випадково належить. Поміrkований контекстуаліст свій життєвий світ не доводитиме до абстракції; він не може (як Пірс і Мід мріяли про ultimate community³⁵) мріяти про ідеальну комунікативну спільноту

(Arel), що долає свою провінційність. Він мусить категорично уникати будь-якої ідеалізації, а ще краще відмовитись і від поняття "раціональність", оскільки "раціональність" є граничним поняттям з нормативним змістом, що виходить за межі будь-якої локальної спільноти в напрямі до універсальної спільноти³⁶.

Така ідеалізація, коли істина є обґрунтованою за наперед визначених умов, що відповідають певним вимогам, становила б такий горизонт, який знову ж таки виштовхує за межі звичної для нас практики пояснення, створюючи певну дистанцію між нами й цією практикою. Та це, як вважає Рорті, неможливо, якщо не вдаватися до об'єктивізму. Контекстуаліста не можна витягти з тієї позиції, в межах якої він перебуває, — навіть тоді, коли він за це мусить заплатити етноцентризмом. Він вважає, що ми маємо надавати перевагу горизонту інтерпретації, підґрунтям якого є наша власна мовна спільнота, хоча для цього не може бути нетавтологічного обґрунтування (*nicht-zirkulare Rechtfertigung*). Більше того, така етноцентристська позиція означає, що ми маємо перевіряти усі чужі погляди нашим власним масштабом³⁷. На противагу цьому Гіларі Патнем показує, що поняття істини чи значення загалом, які утворюються на основі ідеалізації, так само необхідні, як і можливі, без того, щоб удаватися до об'єктивістських збочень. Неминучість утворення понять на основі ідеалізації Патнем обґрунтовує такими аргументами. Коли руйнується відмінність між тим, що *вважається* істинним тут і тепер (*hic et nunc*), і *справді* істинним, тобто поглядом, що береться до уваги за умов ідеалізації, ми не спроможні пояснити, чому ми в змозі рефлексивно вчитися, отже й поліпшити і наш власний масштаб раціональності. Як тільки раціонально значуще (*Gültige*) збігається із соціально значущим (*Geltenden*), усувається той вимір, який тільки й уможливорює погляд на себе збоку й самокритику, а відтак і вихід за межі наших звичних способів пояснення та їх зміну. На це Рорті відповів би: мовляв, кожний може виступати з новими достовірними даними, кращими ідеями, цілком іншою термінологією, проте нам, щоб з цим рахуватись, не обов'язково розцінювати наші лише локально обґрунтовані погляди як об'єктивно "істинні". Однак з цією, висунутою Рорті, альтернативою Патнем не погоджується. Якось Рорті сказав, що для нього

прагнення до об'єктивності не є бажанням вийти за межі власної мовної спільноти, а лише бажанням досягти, наскільки це можливо, максими інтерсуб'єктивного порозуміння, тобто бажання якомога більше розширити кількість референтів, що становлять коло тих, хто "за нас"³⁸. Однак чи можемо ми, якщо реформулювати заперечення Патнема, пояснити можливість критики та самокритики, виходячи з усталених практик обґрунтування, якщо ми не сприйматимемо цю ідею розширення нашого горизонту інтерпретації саме як ідею і не віднесемо до інтерсуб'єктивності взаєморозуміння, яка до того ж ще й містить у собі відмінність між значущим "для нас" і значущим "для них"? Патнем, так само як і Томас Є. Макінтайр у своїй дотепній доповіді про контроверзу релятивізму³⁹, слушно наполягає на тому, що в окремих випадках розуміння інших культур чи інших історичних епох, де стикаються один з одним не лише протилежні погляди, а й критерії раціональності, що суперечать один одному, між "нами" й "ними" існує *симетричне* відношення. Етноцентризм поміркованого контекстуаліста, що його припускається Рорті, оскільки він описує процес розуміння як підпорядкування шляхом асиміляції чужого горизонту інтерпретації нашому (що розширюється), мусить звести нанівець симетрію домагань та позицій *усіх* учасників діалогу. В ситуації глибокого непорозуміння не лише "вони" мусять прагнути до того, щоб зрозуміти речі з "нашої" позиції, а й "ми" маємо так само намагатися збагнути речі з "їхньої" перспективи. Навряд чи матимуть вони серйозні шанси вчитись у нас, коли ми не матимемо шансів учитись у них, і лише на щаблі "їхнього" процесу навчання (Lernprozeß) усвідомлюємо ми межі "нашого" знання. Синтез горизонтів інтерпретації, на що, згідно з Гадамером, спрямований будь-який процес взаєморозуміння, не є асиміляцією "в нашому" "їхнього", а завжди є керованою навчанням конвергенцією "нашої" *та* "їхньої" позицій — відтак "вони" чи "ми" або ті й ті мусимо більшою чи меншою мірою реформувати звичні способи обґрунтування (Rechtfertigungspraktiken). Оскільки навчання як таке не належить ні нам, ні їм — обидві сторони взаємопов'язані. До того ж і тоді, коли процес взаєморозуміння відбувається вкрай важко, усі сторони спираються на спільну, винесену за межі власного контексту, позицію можливого консенсусу. Оскільки такі концепти, як істина, раціональність чи обґрунтування

(Rechtfertigung), хоча вони по-різному інтерпретуються й згідно з різними критеріями застосовуються, відіграють у будь-якій мовній спільноті однакову граматичну роль.

Звичайно, деякі культури мають більшу, ніж інші, здатність дистанціюватися щодо самої себе⁴⁰. Проте всі мови надають можливість відрізнити те, що є істинним, і те, що ми вважаємо істинним. У прагматичі застосування будь-якої мови вбудовано *підстановку* спільного (gemeinsam) об'єктивного світу. І ролі кожної мовленнєвої ситуації в діалозі вимагають симетрії позицій її учасників. Водночас вони відкривають можливість перейняття позицій між Ego і Alter так само, як і обмін позицій між учасником і спостерігачем. Із цих всезагальних прагматичних передумов комунікативної дії аж ніяк не впливає об'єктивістський хибний умовивід, що ми можемо посісти позаземну позицію позачасового суб'єкта і застосовувати вільну від контексту, представлену в однині ідеальну мову, щоб продукувати нехибні висловлювання, отождествлюючи, які були б поза історією. Коментар тут зайвий. Це не є альтернативою поміркованому етноцентрично зумовленому контекстуалізму. З можливостями мовного порозуміння ми можемо поєднати поняття конкретного розуму (situierter Vernunft), який підносить свій голос водночас і в залежному від контексту, і в трансцендуючому значенні: "Цей комунікативний розум є "іманентним", отождествлюючи його не можна знайти поза конкретною мовною грою та інституціями, та водночас він є трансцендентним — як регулятивна ідея, на яку ми орієнтуємося, коли критикуємо нашу діяльність і наші установи"⁴¹. Якщо це висловити моїми власними словами: значущість, на яку претендують висловлювання (Propositionen) та норми, трансцендує за межі простору її часу, однак ці домагання (значущості) відбуваються тут і зараз, у певному контексті і приймаються або відхиляються фактичними наслідками діяльності⁴².

IV. Лінгвістичний поворот хоча й трансформував розум та погляди на єдність, проте не прогнав їх із філософської дискусії — як засвідчує результат суперечки про два види гри (Spielarten) контекстуалізму. І все-таки він став феноменом духу часу. Трансцендентальному мисленню відповідає

тверда усталеність форм, чому немає альтернативи. Сьогодні, навпаки, все впадає у круговерть досвіду випадковості (Kontingenzerfahrung); все ніби може бути й іншим — категорії розсудку, принципи соціалізації і моралі, конституція суб'єктивності, засади раціональності. Для цього є певні підстави. Також і комунікативний розум майже все розглядає як випадкове (kontingent), ото ж і умови становлення його власного мовного медіуму. Однак для всього, що претендує на значущість *всередині* структурованої мовою форми життя, структури можливого мовленнєвого взаєморозуміння утворюють певну самодостатність (Nicht-Hintergehbare).

Проте постмодерні настрої пробиваються в детективні романи та анотації. Видавництво рекламує нову книгу Ерц-бергера таким чином, що воно вихваляє збочення (Irregulare) на противагу правильності, периферію (Rander) на противагу центру влади (Macht), життя в розмаїтті на противагу єдності — таким чином термінологія Дерріди переноситься і в сферу маркетингу. Отож відомий автор детективів у розмаїтті контекстів розтинає на безліч подробиць головну ідею своєї фабули таким чином, що в тенетах безлічі дрібних подробиць зникає відмінність між злочинцем та жертвою — і поліція після розмови з нарешті затриманим убивцею, який до того ж виглядає досить симпатично, відмовляється від звинувачень та кримінального переслідування⁴³. Відразу до єдиного і вихваляння множинного та відмінного (Anderen) затемняє діалектичне співвідношення між ними. Оскільки плинна єдність, яка створює в ламаній і нестійкій інтер-суб'єктивності мовленнєвий консенсус, не лише припускає, а й сприяє і прискорює плюралізацію форм життя і індивідуалізацію стилів життя. Чим більше дискурсів, тим більше суперечностей та розбіжностей. Чим абстрактнішим є взаєморозуміння, тим розмаїтіший розлад, з яким ми не в змозі впоратися. До того ж у громадській свідомості з ідеєю єдності пов'язується думка про примусову інтеграцію множинного. Моральний універсалізм все ще тлумачиться як ворог індивідуалізму, а не як його уможливлення. Більше того, коли допускаються ідентичні значення, то це тлумачиться як заперечення метафоричної багатозначності, а не як її умова. Єдність розуму все ще тлумачиться як репресія, а не як джерело розмаїття його голосів. Хибні навіювання думки про єдність, що припинила своє існування сто п'ят-

десять років тому, все ще утворює пелену — нібито ми сьогодні, як і перша генерація гегельянства, все ще маємо змагатися із всесиллям великих майстрів метафізики.

Підстави для цього треба, мабуть, шукати швидше в суспільстві, ніж у філософії як такій. Адже суспільство насправді настільки ускладнилося (komplex), що воно вже не сприймає себе зсередини як динамічну єдність, яка утворює структурний взаємозв'язок. Функціонально диференційоване суспільство є децентрованим суспільством. Держава вже не становить політичного центру, в якому були б сконцентровані функції, що належать до загальносуспільних; здається, *усе* стає периферією. Фактично господарство та суспільне управління виходять за обрії життєвого світу. Ці субсистеми, що керуються медіумами, становлять другу природу; як мережа уречевлених комунікацій вони не піддаються інтуїтивному знанню індивідів, закинутих у системи, що становлять один щодо одного навколишні світи. Отже, начебто очевидним є таке: суспільство, що не піддається наративам, слід надати наукам, на зразок наук про природу — але, звичайно, з тим наслідком, щоб таким чином впливати на наше саморозуміння. Тією мірою, якою описи суспільства як *об'єкта* поширюються на життєвий світ, ми, суб'єкти, комунікативно діючи, відчужуємося від самих себе. Лише така самооб'єктивація ніби й уможлиблює перекласти сприйняття зростаючої суспільної складності (Komplexität) в досвід буття, пов'язаний з випадковостями, для оволодіння якими було втрачено референта. Суб'єкт, що репрезентує все суспільство, або свідомість взагалі, нам, наляканим членам суспільства ризиків, вже не підходить.

Цей наслідок малодушності, що позначається радикаль-но-контекстуалістським відбитком паралізуючого досвіду того, що все є випадковим, втрачає свою неодмінність, якщо обстояти поняття розуму й зробити його плідним для теорії суспільства, поняття, яке зважатиме на феномен життєвого світу й дозволить перевести відкинуте сучасним суспільством поняття "загальносуспільної свідомості", яке розроблялося філософією суб'єкта, в засадничі принципи теорії інтерсуб'єктивності.

Також і децентроване суспільство не в змозі обійтися без тієї відносної точки, навколо якої формувалася б проєктивна єдність інтерсуб'єктивно витвореної спільної волі.

Я не буду тут далі розвивати цю думку. Хоча вона засвідчує практичне значення, яке притаманне змінам у метафізичному мисленні про єдність та суперечці про контекстуалізм. На цій суперечці я хотів би спинитися докладніше, щоб зробити прийнятним слабке, але нескорене поняття втіленого у мові розуму. Закінчу короткими тезами (1) про характеристику стану аргументації, що змінився, (2) про питання, що ще лишається від нормативного змісту метафізики "за доби її занепаду" (Адорно).

(1) Поняття розуму, що ідентифікує себе з передумовами спрямованої на взаєморозуміння дії, вивільняє нас від дилеми, яка змушувала б вибирати між Кантом і Гегелем. Комунікативний розум є не безтілесним як спонтанність суб'єктивності, яка конститує світ, лишаючись поза світом, не таким, що підпорядковує історію, надану для абсолютного самоопосередкування історичних втілень духу, завершеній у своїй круговерті телеології. Трансцендентальна відмінність між інтелігібельним світом і світом явищ вже не долається засобами філософії природи й філософії історії. Вона пом'якшується напруженням, яке вже входить у життєвий світ комунікативно діючих суб'єктів, а саме напруженням між безумовністю трансцендуючої вимоги значущості, що виходить за межі контексту, з одного боку, й фактичністю висловлювань "так/ні", що залежать від контексту і належать до діяльності, утворюючи соціальні факти, — з іншого. Непримиренні, з погляду Канта, світи, об'єктивний світ явищ і моральний світ діяльності, що регулюється нормами, втрачають своє трансцендентально-онтологічне значення; разом з внутрішнім світом емпіричного суб'єкта повертаються вони в комунікативній повсякденній практиці як більш-менш тривіальні спільні приписи (*Gemeinsamkeitsunterstellungen*), які уможливлюють когнітивне, регулятивне й експресивне застосування мови "і таким чином референцію на дещо у світі".

А втім, суб'єкти, що діють комунікативно, вільні від праці створювати синтези, які об'єднували б світ у єдине ціле. Вони знаходять його вже даним у контексті життєвого світу, який настільки уможливлює їхні комунікативні дії, наскільки він сам, зі свого боку, зберігається завдяки медіумам суспільного процесу взаєморозуміння.

Ці, закладені в підґрунтя комунікативної дії, самоочевидності імпліцитно й дорефлексивно утворюють тотальність, яка розпадається в момент її тематизації — тотальністю вона лишається лише в модусі непрямого, наперед заданого засадничого знання (Hintergrundwissen). Міфічні, релігійні, а також і метафізичні картини світу завдячені опредмеченій проекції лише інтуїтивно збагненої єдності життєвого світу на площину експліцитного знання. Завдяки значенню, яке піддається критиці, а також здатності орієнтації на значення, фактичний і водночас ідеалізований зміст пронизує по-всякденну практику. Тут ідеї однозначності, істини, справедливості, правдивості, ставлення в обов'язок лишають свої сліди. Проте останні отримують силу світогляду лише в сенсі евристичних ідей розуму; вони надають тлумаченням ситуації, що виникають внаслідок спілкування учасників, єдність і зв'язність. Трансцендентальне марево (Schein) постає лише тоді, коли тотальність підґрунтя життєвого світу, що зумовлена повсякденною практикою, гіпостазується в спекулятивну ідею єдиного й усього (Allen), або в трансцендентальну ідею духовної спонтанності, яка витворює усе із самої себе. Образ мислення, що ґрунтується на прагматичних, проте неминучих і ідеалізуючих передумовах дії, яка зорієнтована на взаєморозуміння, має бути диференційованим залежно від тієї ноші, яку він взяв на себе. Життєвий світ як передумова постає за плечима комунікативно діючих суб'єктів інакше, ніж основа значень їхнього мовлення. Знову ж таки інакше передбачає порозуміння тематично вираженого пропозиціонального змісту таке порозуміння, що належить до іллокутивного акту, значення якого нетематизовано виявляється в процесі мовленнєвого акту. За таких обставин філософська традиція, про що вже йшлося, тримає напоготові лише відособлені (privative) поняття або заперечливі формули, оскільки суще, пізнання і висловлювання, тобто пропозиціональний зміст, отримує перевагу і *ототожнюється* з тим, що є зрозумілим (Verständlichen). Згідно з передумовою, що ми розуміємо лише зміст висловлювань, індивідуальна сутність (Wesen) — сам вислів є парадоксальним — позбавляється безлічі (хибним чином об'єктивованих) визначень. З часів К'єркегора ми знаємо, що індивідуальність відкривається лише із слідів (Spuren) автентичного життя, що екзистенціально становлять єдність.

Значення індивідуальності розкривається із, так би мовити, автобіографічної перспективи першої особи — лише Я сам у змозі перформативно висувати вимогу визнання мене індивідом у моїй самості. Коли цю ідею вилучити з оболонки абсолютної внутрішньої особистісності і разом з Гумбольдтом та Дж.Г. Мідом перенести в медіум мовлення (Sprache), що поєднує один з одним процеси соціалізації й індивідуалізації, ми знайдемо ключ до розв'язання цієї останньої і найважчої проблеми, що лишила після себе метафізика⁴⁴. Завдяки перформативній позиції, яку ми маємо посісти, якщо ми про щось хочемо домовитись один з одним, кожному, хто мовить, надається можливість (звичайно, це не обов'язково артикулюється з давніх-давен), застосовувати займенник "Я" в іллокутивному акті⁴⁵ таким чином, щоб з цим була пов'язана вимога порозуміння, що Я буду визнаний як індивідуальна особа зі своїм життєвим шляхом. Водночас Alter і Ego, оскільки вони доходять згоди через всезагальність пропозиціонального змісту, знають себе як тих, хто належить до особливого контексту спільного життєвого світу.

(2) До того ж і на поняття комунікативного розуму падає тінь трансценденталізму. Оскільки ідеалізовані передумови комунікативної дії не можуть бути гіпостазовані до ідеалу певного майбутнього стану і розумного буття, концепт має бути досить скептичним⁴⁶. Теорія, яка прокламує те, що ідеал розуму може бути досягнутим, опинилася б позаду того щаблю аргументації, який було досягнуто Кантом; вона б зрадила також і матеріалістичному надбанню критики метафізики. Момент безумовності, який зберігається в дискурсивних поняттях правди і моральності, наше тлумачення яких не є бездоганим, не є абсолют, хіба що абсолют, розріджений до критичного методу.

Лише такий залишок метафізики ми висуваємо на противагу поясненню світу засобами метафізичних істин — останній слід *Nihil contra Deum nisi Deus ipse*⁴⁷. Звичайно, комунікативний розум — це досить крихка шкарлу-па, та він не потоне у морі випадковостей, навіть коли хвилі в цьому неспокійному морі є єдиним модусом, завдяки якому розум може "впоратися" з випадковостями (Kontingenzen).

Достатньо стійкою ця засада є не лише для негативної метафізики. Остання потребує для позасвітової перспективи ока божого ще якогось еквіваленту, а саме перспективи, радикально відмінної від поглядів учасників і спостерігачів, які належать до світу. Негативна метафізика використовує саме ту перспективу аутсайдера, виходячи з якої божевільний, екзистенціально самовитий індивід в естетичному захопленні екстатично дистанціюється від світу, отождиваючи від життєвого світу загалом. Для репрезентації того, що він вбачає, аутсайдер вже не потребує мови, і в будь-якому разі він не потребує мовлення для обґрунтування. Його німота знаходить слова лише для пустої неґації усього того, що метафізика вже стверджувала своїм поняттям всеєдності. На протигагу цьому комунікативний розум не може уникнути певної неґації мови — як це й здійснюється дискурсивно; тому він має відмовитися від парадоксальних висловлювань негативної метафізики, що загальне не є істинним; що все є контингентним і що немає жодної розради. Комунікативний розум не інсценується в естетичній теорії як вицвілий негатив релігій, що давали втіху. Він не несе одкровення про безнадійність світу, який залишив Бог, не несе в собі само-надії когось втішити. Він також не претендує на винятковість. Оскільки він у медіумі мовлення, спрямованого на обґрунтування, не знаходить кращих слів для того, що могла сказати релігія, він і з нею буде помірковано співіснувати, утримуючись від того, щоб її захищати чи змагатися з нею.

Могти й прагнути менше, ніж на це здатна негативна метафізика, означає також і більше. З аналізу неодмінних умов взаєморозуміння взагалі слід розвивати ідею цілісної інтерсуб'єктивності, яка настільки невимушено уможлиблювала б порозуміння індивідів у спілкуванні один з одним, наскільки уможлиблювала б і ідентичність індивіда, що невимушено перебуває в згоді із самим собою. Цілісна інтерсуб'єктивність є виявом симетричних відношень вільного взаємовизначення. Ця ідея, однак, не може бути представлена як тотальність несуперечливої форми життя в усій її цілісності і не може бути як утопія закинута в майбутнє; вона містить не більше, але й не менше, ніж те, що постає як формальна характеристика неодмінних умов для автентичного життя, форми якого ми не можемо передбачити. Такі форми життя не дані нам раз і назавжди по цей бік

учень пророків, але і не в абстракції. Про них ми знаємо лише те, що вони, якщо їх взагалі можна зреалізувати, мають продукуватися нашими власними, хоча й не позбавленими конфліктів, але солідарними спільними зусиллями. "Продуктування" не означає виготовлення за моделлю досягнення поставленої мети. Воно означає, швидше, невимушений відхід від хибних і безрезультатних спільних зусиль, спрямованих на те, аби зменшити, усунути чи припинити страждання людей. Цей вид продукування чи створення самих себе накладає на нас відповідальність, без того, аби зробити нас незалежними від "милості часу". З цим пов'язаний модерний сенс гуманізму, який вже давно дістав свій вияв в ідеях усвідомленого життя, автентичності, самореалізації і автономії, — це гуманізм, який не наполягає на самоствердженні. Цей проект, так само, як і комунікативний розум, завдяки якому він інспірується, має історичний характер. Його не було виготовлено, і можна або розвивати далі, або легковажно кинути. Насамперед цей проект не є власністю філософії. Остання у взаємодії з реконструктивними науками може лише висвітлювати ситуацію, в якій ми опинились, її внесок може бути в тому, щоб ми вчилися розуміти амбівалентції, які нам притаманні, так само, як і заклики до посилення відповідальності у сферах нашої діяльності.

Примітки -----

¹ Всеединим (лат.). — Прим. перекл.

² *Spaemann R.* Natur, in: ders., *Philosophische Essays*, Stuttg. 1983, 19 ff.; ders., *Das Natürliche und das Vernünftige*, Mu. 1987; *Henrich D.* Fluchtlinien, Ffm.; ders., *Dunkelheit und Vergewisserung*, in: *Henrich (Hg.) All-Einheit, Wege eines Gedanken in Ost und West*. Stuttg. 1985, 33 ff.

³ *Lyotard J.F.* *Der Widerstreit*, Mu. 1987, allgemein: *J. Culler, On Deconstruction*, London, 1983.

⁴ *Marquard O.* *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttg., 1981.

⁵ *Putnam H.* *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Ffm, 1982

⁶ Все в одному (гр.). — Прим. перекл.

⁷ Тут — теоретичне життя (гр.). — Прим. перекл.

⁸ Vgl. *Max Webers Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* sowie *K. Jaspers, Die großen Philosophen*, Bd.I, Mu., 1957.

- ⁹ *Horkheimer M., Adorno T.W. Dialektik der Aufklärung*, Amsterd., 1947.
- ¹⁰ *Henrich K. Dahlemer Vorlesungen*, Bd.I, Ffm., 1981.
- ¹¹ Причетність (гр.). — Прим, перекл.
- ¹² *Bierwaltes W. Denken des Einen*, Ffm. 1985, S.31 ff.
- ¹³ Найближчий рід (лат.). — Прим, перекл.
- ¹⁴ *Haag K.H. Der Fortschritt in der Philosophie*, Ffm. 1983, S.33.
- ¹⁵ Форма речей (лат.). — Прим, перекл.
- ¹⁶ Назв речей (лат.). — Прим, перекл.
- ¹⁷ *Adorno T.W. Negative Dialektik*. — Ffm., 1968.
- ¹⁸ *Brunkhorst H. Dialektischer Positivismus des Glücks: Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 39, 1985, S.353 ff.; *Korthals M. Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer: Zeitschrift für Soziologie*, 14, 1985, S.315 ff.
- ¹⁹ Фокус уявлення (Кант). — Прим, перекл.
- ²⁰ Vgl.unten S.222.
- ²¹ *Rothacker E. Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus: Abhandl. der Akad.d. Wiss.u.d. Literatur*, Mainz, Jg. 1954, Nr.6.
- ²² *Habermas J. Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Ffm, 1985, 1986.
- ²³ *Ritter J. Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaften* (1969):ders.,Subjektivität, Ffm, 1974, 105 ff., vgl. dazu meine Kritik in: *Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), Ffm., 1981, 109 ff.
- ²⁴ *Marquard O. Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften:ders., Apologie des Zufälligen*, 98 ff.; ders.,Verspätete Moralistik, in FAZ vom 18.3.1987.
- ²⁵ *Schelsky H. Einsamkeit und Freiheit*, Hmbg.1963, S.222 ff.
- ²⁶ Йдеться про те, щоб процес, який Вебер називав "зняття чар зі світу " (Eentzauberung der Welt), поєднуючи його із західноєвропейським процесом раціоналізації, зробити зворотним (Ersatzverzauberung). — Прим, перекл.
- ²⁷ *Marquard O. Lob des Polytheismus*, in: ders.,Abschied vom Prinzipiellen, Stuttg, 1981, 91ff.
- ²⁸ *Marquard O. Apologie des Zufälligen*, S.70.
- ²⁹ *Bernstein R.J. Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia, 1983.
- ³⁰ *Rorty R. Consequences of Pragmatism*, Minneapolis. — 1982.
- ³¹ *Rorty R. Der Spiegel der Natur*, Ffm., 1981, 441.

³² Ebd. 422.

³³ Під кореспондентною теорією істини (або теорією відповідності) мається на увазі теорія, згідно з якою знання є істинним, якщо воно відповідає реальним речам. — Прим, перекл.

³⁴ Rorty R. Solidarity or Objectivity? C. West (Eds), Post-Analytical Philosophy. — N.Y. 1985, 4 ff.; Putnam H. Why Reasons Can't be Naturalized, Synthese 52 (1982). 1ff. (Auch in Baynes K., Bohman J., McCarthy Th.A. After Philosophy — End or Transformation?, Boston, 1986).

³⁵ Необмежену спільноту (англ.). — Прим, перекл.

³⁶ Rorty R. Pragmatism, Davidson, and Truth: Le Pore (Ed.), Truth and Interpretation. — Oxford, 1986, 333 ff.

³⁷ Rorty (1985), S. 12 f.

³⁸ Ebd. S.8.

³⁹ McCarthy Th.A. Contra Relativism: A. Thought Experiment, 1986, MS.

⁴⁰ Hollis M., Luckes St. (Eds.), Rationality and Relativism, Cambr., Mass. — 1982.

⁴¹ Putnam H., in: Baynes, Bohman, McCarthy (1986). 228.

⁴² Habermas J. (1985), 375.

⁴³ Weterig Ja van de. Rattenfang, Hamb. 1986.

⁴⁴ Vgl. in diesem Band unten S.228ff.

⁴⁵ Ілюкутив — мовленнєвий акт з метою досягнення порозуміння. — Прим, перекл.

⁴⁶ Wellmer A. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Ffm., 1985.

⁴⁷ Nihil contra Deum nisi Deus ipse — ніщо супроти бога, хіба що сам бог (лат.). — Прим, перекл.

Навчальне видання

Єрмоленко Анатолій Миколайович

КОМУНІКАТИВНА ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ
Підручник

Редактори Попова Я.Б., Цісик Н.В. Коректор Цісик Н.В.

Підписано до друку 25.10.99. Формат 60х90/16. Папір офсетний №1. Гарнітура SchoolBook. Друк офсетний. Умови, друк. арк. — 30,94. Облік.-видавн. арк. — 26,9. Наклад 3 000 прим. Зам. 9-329.

«Видавництво Лібра» ТОВ

01033 Київ-33, вул. Саксаганського, 53. Реєстрац. №21554843. тел. 227-62-77.

ЗАТ «Київська книжкова фабрика», 01054, Київ-54, вул. Воровського, 24.