

УДК 130.2:394

Карпенко І. В.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

ІНТЕНЦІОНАЛЬНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ ТА ФОРМУВАННЯ ЖИТТЄВОЇ ПРОГРАМИ ЛЮДИНИ ПОВСЯКДЕННОСТІ

У статті розглядається взаємозв'язок культури, філософії та повсякденності. Аргументується положення стосовно того, що між типологічними конструктами мови повсякденності, якими користуються люди для позначення явищ власного досвіду і власних переживань, та філософськими поняттями мають простежуватись відношення прямої спадковості. Тим самим філософське знання отримує інтенціональне обґрунтування на рівні значень. Це надає йому можливість бути задіяним у формуванні програми життєдіяльності людини повсякденності.

Ключові слова: філософування, інтенціональність, повсякденність, смислотворення, переживання.

В статье рассматривается взаимосвязь культуры, философии и повседневности. Аргументируется положение относительно того, что между типологическими конструктами языка повседневности, которыми пользуются люди для обозначения явлений собственного опыта и собственных переживаний, и философскими понятиями должны проследиваться отношения прямой преемственности. Тем самым философское знание получает интенсиональное обоснование на уровне значений. Это предоставляет ему возможность быть задействованным в формировании программы жизнедеятельности человека повседневности.

Ключевые слова: философствование, интенсиональность, повседневность, смыслообразование, переживание.

Interconnection between culture, philosophy and everydayness is considered in this article. It is argued that between typological linguistic constructions of daily language, which people use for denotation of the phenomena of their own experience and fillings, and philosophical notions are relations of direct succession. By that philosophical knowledge receives intentional justification on the level of values. It gives him the possibility to be involved in forming of a human of everydayness vital program.

Keywords: philosophizing, intentionality, everydayness, sense creativity, experiencing.

Повсякденність – один з просторово-часових вимірів історії, відкрита темпоральна структура, що знаходиться в постійному процесі зміни. Це процес життєдіяльності індивідів, який розгортається в звичних загальновідомих ситуаціях на базі самоочевидних очікувань. Структури повсякденності стосуються того, як влаштована і вкорінена людина в бутті, це, власне те, що стародавні греки називали «етосом». Саме в ньому вибудовується остов особистості, її життєвий каркас. Таким чином, структури повсякденності – це ойкумена людини, те її середовище, без якого вона і не живе зовсім; щось об'єктивне, сплетене з нею як її продовження, її органічна частина. При такому розумінні структур повсякденності стає ясно, що вони не протистоять елітарній культурі, мистецтву, науці, філософії. Останні якраз зростають із структур повсякденності і проростають в них.

Важливо, що структури повсякденності не будуються штучно. І немає для них готових еталонів і норм. А отже, немає експертів і експертиз, немає проєктувальників, які могли б їх спроектувати і побудувати. Структури повсякденності взагалі не будуються. Вони обживаються. Повсякденність обживається і збагачується тими культурними формами, які природним чином вбудовуються в інфраструктури і метаморфози етосу і одночасно містять в собі живильну силу того, з чого формується людська особистість.

Сучасні структури повсякденності спираються на новий порядок, котрий не відображається в якій-небудь універсальній понятійній, ціннісній або ідеологічній системі. Він не диктується з єдиного центру, а здійснюється на місцях. Найдинамічніше відреагували на ці зміни сучасні форми влади, які щільно увійшли до структур повсякденності і визначають тепер не стільки те, що повинна думати людина, скільки те, що вона повинна бажати, переживати і відчувати. За цих умов установка просвітництва, направлена на критику забобонів, помилок і міфів повсякденності, виявляється неефективною.

Актуальність проблеми полягає в тому, що виникає нагальна потреба визначення нових стратегій освоєння повсякденності, у тому числі і філософського. Дискурс аналізу і розвитку філософських ідей повинен доповнюватися вивченням різноманітного інструментарію повсякденних актів сприйняття і оцінки дійсності, який розкриває «що і як» бачить, розуміє, відчуває і переживає сучасна людина.

Мета даної статті – аргументувати припущення, що між типологічними конструктами мови повсякденності, якими користуються люди для позначення явищ власного досвіду і власних переживань, і філософськими поняттями повинні існувати ясно простежувані відношення прямої спадковості. Тим самим філософське пояснення обґрунтовуватиметься на рівні значень, тобто інтенціонально, і буде забезпечена можливість його зворотного перекладу, тобто перекладу на мову значень, які властиві самій досліджуваній реальності – світу повсякденності.

В цьому контексті, поза всяким сумнівом, важливими є дослідження світу повсякденності М. Вебером, Е. Гусерлем, Р. Гарфінкелем, П. Бергером, Т. Лукманом, Е. Тіракьяном, Д. Дугласом, А. Сікурелом, А. Шюцем, І. Гофманом, Б. Вальденфельсом.

Філософія як певне місце в просторі культури виникає тоді, коли змінюється місце в культурі самої людини; коли це місце перестає диктуватися традицією і пов'язаними з нею нормами життя, а починає визначатися власною активністю людини. Знаходячись в місці, спочатку не визначеному, людина вимушена саме це місце піддавати аналізу як місце, де вона проявляє свою діяльність, активність і робить саму активність і діяльність предметом спеціального дослідження. При цьому баланс особистісного і безособистісного в свідомості людини змінюється на користь першого. Індивідуальна ініціатива зростає, індивідуальна компетентність розширюється, разом з тим набуваючи свого власного виразу.

Усунення норми, котра мала зовнішнє походження і затверджувала себе різними силовими способами як центр, домінанта світоглядної структури особистості, означає не що інше, як те, що відтепер в центрі знаходиться саме особистісне Я у всьому багатстві своїх визначень і різноманітності інтенцій. Знаходячись в певній біографічній ситуації і взаємодіючи у відповідності з нею з навколишнім середовищем, особистість виплескує, породжує безліч різноманітних, центрованих на Я, смислів і значень. Так актуалізується потенційна можливість плюралізації і мультиплікації світоглядних принципів. У центрі опиняється не та чи інша універсальна норма або смисл, який лише «вибрав» це Я для свого самоздійснення, а саме мисляче Я, котре відчуває, що переживає, що воліє (а часом і волає). Світогляд втрачає свій нормативний, універсальний (для всіх) характер і стає індивідуальним. Одночасно індивідуалізуються також форми і способи його виразу.

Таким чином, філософія як певне місце в культурі, як певний спосіб смислотворення виникає на перетині двох причин, що взаємно доповнюють одна одну. По-перше, це характер самої культури, яка все більш ускладнюється і яка міняє місце в ній людини, що робить це місце невизначеним. По-друге, це недостатність існуючих способів смислотворення для визначення місця людини в культурі. Саме в цьому, на наш погляд, виток органічності появи філософії в культурі, що розглядається при цьому як органічна цілісність. Самою культурою людина була поставлена в такі умови, коли вона не могла не філософувати. Відзначимо, що при такому підході йдеться більшою мірою не про те, які здібності людина при цьому використовує і в якому продукті утілюється її філософування. Повинно, перш за все, йтися про той спосіб смислотворення, який є єдино можливим за умови, коли жоден з наявних смислів не має переваги і не користується підтримкою будь-яких інститутів (традицій, освіти, держави і ін.). Таким способом смислотворення може бути тільки діалог, в якому конкуруючі смисли виступають як рівні між собою.

Отже, філософування – це спосіб смислотворення, особливістю якого є діалогічне зіткнення між собою і з сучасністю різних смислів, котрі були запропоновані колись як інституалізованими формами культури, і народилися в результаті індивідуально-особистісних зусиль усіх тих, хто філософував в різні історичні часи та в різних історичних просторах. Запитування смислу, розуміння, самосвідомість відбуваються в комунікативному просторі, просторі людського спілкування. Індивідуальне мислення, що саме по собі є діалогом, мовчазною бесідою душі з самої собою, вступаючи в співрозмову з Я іншого, долає свою обмеженість та набуває повного вираження. Живий діалог представляє те зусилля думки, в якому знання не тільки народжується, але і набуває етичного виміру, перетворюється на

переконання, бо йдеться не тільки про передачу і засвоєння певних теоретичних положень, а й про пробудження вольової активності особистості, того бажання, котре, за висловом Плотіна, народжує мислення. «Не заперечуючи самостійну важливість і цінність інших проблем філософії, слід визнати, що найпершою її проблемою є проблема смислу світу й життя і тих наслідків, які з цього витікають для життя людини, її освіти і виховання, для визначення її ролі і шляхів в житті. Філософія прокладає стратегічні траси людського самобудівництва, є смислотворчістю життя в її надіях, безнадійності та суперечності, тобто виступає як літургія смислу. Вона – єдиний засіб поставити людину перед основними проблемами буття, які асоціюють загрозливі істини щодо безодні існування...», – стверджує відомий український філософ С.Б. Кримський [2, с. 451].

Філософування, завершуючись в проблемі смислу світу і життя, ніколи не може залишитися у сфері чистого знання. Воно логічно і внутрішньо є разом з тим, що переходить у сферу людської дії. Філософські знати, зрозуміти і осмислити – це означає відкрити людині можливість не тільки знати, але і певним чином діяти. Та чи інша філософія захоплює людину з безпосередньо життєвої сторони і насичує теплом або життєвою неприйнятністю. Саме тому і виявляється можливим аргументувати в ній «за і проти» через указання на задоволення або незадоволення інтимних запитів людської душі – не тільки теоретичного духу, але і волі, і відчуття, і всієї повноти особистості. Філософська правда є не просто об'єктивною істиною, але і суб'єктивно прийнятним положенням.

Філософія стає сполучною ланкою культури, коли вироблювані нею теоретичні принципи реалізуються в активній життєвій позиції людини, що проголошує їх. Вчинок, за яким стоїть власне розуміння світу, перетворює теоретичну рефлексію на факт світового буття, тим більше значущий, чим свідомішим і відповідальнішим є цей вчинок.

Філософія – більше ніж спеціалізована область знання. Проблеми, які вона вирішує, не є прерогативою тільки професіоналів. Якби це було так, то розгляд філософських проблем обмежувався б лише їх обговоренням у вузькому колі. А це за смыслом завдань філософії – абсурдне припущення, оскільки цілий ряд філософських проблем безпосередньо стосується пересічних людей, котрі не займаються професійно філософією. Який смисл, вирішуючи, наприклад, проблеми моральності, формулюючи етичні або естетичні орієнтири для людини в цілому, залишати їх лише усередині кола фахівців-філософів? Навпаки, необхідно довести їх до якомога ширшого кола людей аби виконати регулятивну культурну функцію, яка із самого початку притаманна філософії. Що дозволено фахівцю у вузькій області знання, те не дозволено філософу. «Її (філософії – І. К.) тасмичне самопоглиблення є в очах необізнаних такою ж мірою дивацьким, як і непрактичним заняттям; на неї дивляться як на професора магії, заклинання якого лунають урочисто, тому що ніхто їх не розуміє» [4, с. 105]. Така доля будь-якої філософії, що відривається від життя.

Для філософії повсякденний, життєвий досвід людей надзвичайно важливий. Філософія має одним із своїх завдань висунення системи ціннісних орієнтирів, за якими повинні жити людина і суспільство. І тому вона не може замикатися в самій собі. Борючись із забобонами здорового глузду і повсякденності, філософія не повинна ігнорувати те позитивне, що в них є. Це допомагає їй зорієнтуватися на корінні інтереси людини, у тому числі і на закономірності ціннісно-емоційного переживання як власного, так і оточуючого буття. Філософія принциповим чином від людини не відділена. Вона розглядає її внутрішній світ як найважливіший матеріал для рефлексії.

Таким чином, філософування – це спосіб смислотворення, який стосується гранично загального і сутнісного (істинного), того, що становить основу, стрижень у формуванні програми життєдіяльності людини. Залежно від нього (від того, про що вона філософствує) людина оцінює свої можливості в світі, в суспільстві, по ньому звиряє сенс власного життя і будує програму поведінки, визначає спрямованість своєї соціальної активності. Саме в цьому смислі філософія (як філософування) бере участь в справі світу, в справі культури. В цьому смислі вона має свій специфічно філософський спосіб впливу на розвиток культури. «Адже людина, як така, знає вона про це чи ні, втілює певні ідеї, смисл яких є за своєю суттю філософським» [7, с. 67].

А. Бергсон свого часу визначав філософію як науку, котру конститує тяга до «безумовного» і «абсолютного». Філософський спосіб тамування спраги «абсолютним» не вільний від авторитетів, але вони не виступають бар'єром між ним і істиною. Авторитети

присутні в тому структурованому цілому, яке називається світом смислів і є зосередженням всіх потенційних інтенціональних референтів (у розумінні Brentano і Husserl), всіх об'єктів, до яких відсилає мова, тобто об'єктів, наявних в середовищі тих, хто вступає у комунікацію. Саме комунікація є протитрутою від претензій на винятковість одного із смислів. Якщо предметом діалогу буде інтенціональний референт, то, очевидно, що середовище комунікації не може не бути за характером діалогічним. Інакше це буде взаємний монолог тих, хто бере участь у комунікації, їх обопільне самовираження.

І річ не в тому, які засоби філософування використовували перші філософи і в якій формі вони виражали свої погляди, річ у тому, що вони виражали свій (особистий) погляд на світ, який утверджували в полеміці з іншими поглядами. Саме в цій діяльності смислотворення вони знаходили смисл свого життя. Для переважної ж більшості людей смислотворення – це не мета, а засіб для життя, це певна передумова самого життя. Тут якраз і міститься принципова відмінність між філософом-професіоналом і людиною, що філософствує. Якщо для професійного філософа утворення нових сенсів є кінцевою метою його діяльності, то для людини, що філософствує, утворення сенсу – це ланка у формуванні програми її життєдіяльності. Тут і виникає питання про співвідношення філософа-професіонала і людини, що філософствує. Видається очевидним, що обидві сторони цілком можуть обійтися одна без одної. Але тоді виникає наступне питання: чи має смисл професійне смислотворення філософа-професіонала в єдиному цілому культури, якщо воно обмежене тільки вузькими межами його особистості або навіть межами (знову-таки достатньо вузькими) професійного цеху філософів? Адже культура утворює в своєму просторі місце для філософії не тільки і не стільки заради того, щоб у ньому ці смисли народжувалися і, не виходячи за його межі, гинули або консервувалися в історії філософії. Якщо філософія «існує тільки для тих, хто сам нею займається, для авторів філософських досліджень або хоч би тільки для читачів Канта або Гегеля», то тоді «заняття філософією є справа, можливо, і цікава, але непохвальна, тому що егоїстична», – колись зауважив В.С. Соловйов [6, с. 166].

Поява простору філософії в культурі є ні чим іншим, як «відповіддю» на «виклик» культури на тому щаблі її розвитку, який характеризується складністю і множинністю, з якими вже не в змозі «упоратися» міфологія і релігія. Місце філософії в культурі виникає на перетині її об'єктивних тенденцій (множинність і різноманітність) та потреби людини в особистісному виборі. Коли місце центру в культурі займає не норма, а людина, мисляче і відчуваюче Я, воно має потребу в індивідуальній програмі життєдіяльності і потребує вільного смислотворення як основи цієї програми. Тією мірою, якою філософія викликається до життя самою культурою, що потребує саме такого способу смислотворення, такою ж мірою можна говорити про своєрідну «волю культури до філософії».

Філософування як спосіб смислотворення, як обробіток, культивування індивідуального духу є, по суті, рефлексією над інтенціями феноменального світу людини. У своєму трансісторичному бутті воно не може бути представлено інакше, окрім як у індивідуальний спосіб. Філософування є безперервною рефлексією над основоположними інтенціями феноменального світу людини, котрі є різноманітними біографічно і ситуативно. Множинність інтенціональних світів породжує феномен множинності індивідуальних філософувань. Сміємо наполягати, що поліфонізм і множинність філософування – це природний стан його буття в умовах множинності культури. І по відношенню до множинності як принципу буття філософії в культурі повинен дотримуватися принцип презумпції відсутності злої волі або «змови філософів». Це не недолік філософії, це природне її здійснення в культурі. Визначення ж філософії як діалогічного способу смислотворення – це: по-перше, відмітна особливість саме філософського смислотворення, для якого культура виділила в своєму просторі місце, де різні смисли могли б в діалозі випробовувати себе; по-друге, цей індивідуалізований, плюралістичний і поліфонічний світ філософії з хаосу перетворюється на космос, тобто набуває впорядкованої структури і певної архітекtonіки саме завдяки гармонізуючим зусиллям діалогу.

На перетині взаємодії суцього і належного, навкруги цієї точки утворюється простір інтенсивного смислотворення, де відбувається формування програми життєвої поведінки людини. Взаємодоповнюваність сфери суцього і сфери належного в свідомості забезпечують її інтенціональність як цілого.

Про будь-яке філософське поняття можна – і слід – запитати: з чією саме реальністю і яким чином воно співвідноситься. Дати задовільну відповідь на це питання часто виявляється

надзвичайно важко. Значення «глибинних структур буття», «зсувів», «просвітів», «розривів», «складок» і т. д., що підводяться під ці поняття, як правило, не переживаються самими людьми так, як хотілося б, якщо виходити з їх філософського опису. І хоча стверджується, що ці «структури» детермінують індивідуальні переживання фактично в тому вигляді, як їх описують філософи, вони взагалі можуть зовсім нічого не значити для самих людей. У зв'язку з цим інтерпретація таких «онтологічних підстав» як детермінант людських переживань здається сумнівною.

В тій мірі, в якій виявляється порушенням зв'язок значень повсякденності і філософських понять, залишаються проблематичними взаємні відносини філософського пояснення і реального людського переживання. А значить, проблематичною є участь філософського знання, пояснення у визначенні ситуації і формуванні програми життєдіяльності людини. Більшість понять філософії навряд чи можуть задовольнити вимогам такого зв'язку. І хоча багато з них дуже часто вживається в мові повсякденності, філософія (філософи) не намагалася з'ясувати, як співвідносяться між собою різні філософські вживання цих понять і ті значення, які їм приписуються самими людьми. Не стає яснішим також відношення цих понять до світу людських переживань, переживань світу. А без з'ясування цього питання всі розмови про філософію як специфічний діалогічний спосіб смислотворення, як особливий тип світогляду залишаються пустою декларацією.

Звернемо увагу на те, що не йдеться про істинність або неістинність тих чи інших філософських пояснень як встановленні прямого зв'язку між поняттями філософії і явищами зовнішнього світу. Більшою мірою йдеться про розуміння читачем філософського тексту, який він намагається верифікувати за допомогою доступного йому матеріалу, що включає й багатство власного досвіду переживань, й прийнятий на віру досвід переживання інших, й наявний запас знань.

Іншими словами, особливість операціоналізації у філософському просторі полягає в тому, що вона може і не виводити на реальний зв'язок з реальним світом, а здатна виникати, розвиватися і реалізуватися виключно в просторі свідомості мислячого індивіда – як розуміння тексту. До речі, нові переживання, а отже, і нові визначення значень можуть також виникати не тільки в безпосередній взаємодії людини з зовнішнім світом, але і тоді, коли вона знайомиться з новим значенням, з новою для себе думкою.

В результаті операціональної обробки філософського тексту виникає його інтерпретація, яка такою мірою відрізнятиметься від оригіналу, якою за допомогою операціоналізації не вдалося перекласти прочитаний текст на мову власних переживань, уявлень, мислення. Операціоналізація, таким чином, не механічний засіб співвідношення філософських понять з явищами зовнішнього світу, а значить, ми не можемо ставитися до неї як до нейтрального або механічного засобу. Адже вона ґрунтується на імпліцитних (у тому числі і повсякденних) уявленнях людини і може бути реалізована лише завдяки її власному зусиллю думки.

Але і філософ має потурбуватися про те, щоб зробити своє мислення більш доступним для тих, хто буде знайомитись з результатом його роботи. Він повинен включати операціоналізацію як необхідний елемент в процес концептуалізації. В повному розумінні слова «операціоналізація» є уточнення значень філософських понять, бо на кожній її стадії читач вдається до власних уявлень як до джерела даних, що не есплікуються.

Коли йдеться тільки про те, щоб повідомити або передати інформацію, яка повинна бути поширена у суспільстві, то тоді знакова система (текст), породжувана цією потребою, буде монологічного типу. Коли ж йдеться про потребу вироблення нової інформації спільними зусиллями партнерів по комунікації, які передають один одному не готові повідомлення, а такі, які розраховані на їх інтерпретацію, творче осмислення, трансформацію і цільовою своєю причиною мають вироблення програми діяльності, то така потреба народжує системи діалогічного типу і діалогічні мови. Прикметним в цьому контексті є визначення терміну «дискурс», як його дає М. В. Попович: «У сучасному слововжитку терміном «дискурс» підкреслюється зв'язок мовленнєвого акту з контекстом висловлення, або, що те саме, виділення в акті мовлення двох сторін – мовця і того, до кого мовиться. Я вживаю термін «дискурс», маючи на увазі не сам по собі мовленнєвий акт, а ту структуру, яка робить його логічно цілісним через співвідношення з контекстом мовлення. Дискурс – це те в мовленнєвому акті, що дає змогу мовцеві вважати свої слова відповіддю на запитання, поставлене тим, хто

його слухає, або структуру типу «запит-відповідь», яка зв'язує текст і робить можливою комунікацію» [5, с. 53].

Якщо текст, що створюється філософом, розрахований на комунікацію (з'ясування питання «для себе» швидше виключення, ніж правило, а робота «в стіл» – наслідок надзвичайних обставин), то тоді виникає питання, кого він вважає своїм партнером у діалозі. Саме в діалозі, тому що монологічний текст формує образ пророка, а він є дійовою особою іншого світу.

Отже, яке (чиє) «Ти» має на увазі філософ, створюючи текст? Якщо філософ, створюючи текст, його адресатом бачить «Ти» іншого філософа як рівного учасника діалогу, то тоді «інтимна філософська лексика» не стоятиме на заваді їх співтворчості в продукуванні нових смислів та значень. Але тоді його ставлення до того, хто не є філософом, буде ставленням до «Він» з усіма особливостями спілкування, що витікають з цього, а діалог, в кращому випадку, отримає квазіформи. По відношенню до «Він» текст матиме монологічний характер, бо не спонукатиме до співучасті в мисленні та смислотворенні.

Ставлення до адресата з повсякденності як ставлення до «Він» – це те, що ріднить і зближує, при всій їх відмінності, класичну і некласичну філософію. Філософ-класик знає про свою «спорідненість» з людиною повсякденності і своє завдання бачить у тому, щоб просвітити її. «Він» є «представником» від її імені у сфері розуму, а своє уникнення тривог і турбот повсякденного життя усвідомлює як свободу «від пристрастей, інтересів, користолюбства та їх спотворюючої дії на процес збагнення істини» [3, с. 57].

Так і виникла «ілюзія, ніби просте сповіщення внутрішніх достовірностей його (мислителя-класика – І. К.) свідомості здатне знищити забобони, в яких живе маса» [3, с. 58]. Саме ця ілюзія, з одного боку, «забезпечувала величезну енергію ідейного подвижництва», але, з іншою, – «приводила до патерналістського і навіть менторського образу думки, до нечуйності, закритості відносно будь-якого “неосвіченого досвіду”, по суті, до “мислення за іншого”» [3, с. 58]. Коли ж, нарешті, масова аудиторія отримала визнання своєї інтелектуальної самостійності і значущості свого життєвого досвіду, яким нехтувати стало неможливо, тоді рефлексія філософа попрямувала до прояснення масового і універсального самовідчуття. Але як і раніше внутрішній досвід тепер уже філософа-не-класика «береться в його екстраординарній значущості» як привілейований досвід, в якому він з «найбільшою повнотою» переживає те, що «переживають, зазнають також і усі інші» [3, с. 64]. На погляд Б. Гройса, традиційна стратегія європейського філософування полягає в тому, що «філософ звичайно розміщується між теоретиком і натовпом – і підбурює їх. Натовп він лякає тим, що теоретик готує йому загибель і руйнування своїм теоретизуванням, та використовує виникаючий внаслідок цього потенціал обурення проти своїх колег, звинувачуючи їх у відході від живого досвіду, різноманіття повсякденності, нередукованості форм людського досвіду і т. д. – на користь мертвих схем, спрямованих на домінування над життям. Але водночас філософ використовує теоретизування проти «здорового глузду» з тим, щоб самому знайти владу над натовпом і позбавити його упевненості у виправданості його тривіального знання, його «здорового глузду» та з'явитися перед ним як рятівник і від його власного неуттва, і від псевдопросвітницьких махінацій колег» [1, с. 35]. Таким чином, у результаті подібної інверсії ситуація принципово не змінилася, і некласичне філософське мислення залишилося, як і раніше, мисленням за іншого.

Інакше кажучи, доля філософа така: або він, знаходячись на стороні належного, свій досвід, своє мислення, своє бачення світу намагається представити як єдино можливі і вірні для всіх та (з благими намірами) намагається їх нав'язати всім, або ж, знаходячись на стороні суцього, з повною упевненістю вважає, що його досвід, його мислення, його бачення світу є якнайповнішим і адекватним втіленням досвіду та мислення всіх. В останньому випадку свою винятковість філософ компенсує пишномовним і зарозумілим інтелектуалізмом, що оберігає його від розчинення в повсякденності. Але і в першому, і в другому випадку ставлення філософа до адресата повсякденності залишається його ставленням до «Він». Залишається незмінно інтенціонально непроясненою також його мова.

Видається можливим підсумувати попередній виклад наступним чином. Один із симптомів відходу філософії від реального життя, як його діагностують сучасні течії в філософії, полягає у тому, що весь розвиток філософії є, по суті, розгортанням центральних категорій, а вся історія класичного філософського мислення – це переважно історія

центральної категорії. Найменування «центрів» різне – ейдос, телос, уся, субстанція і т. ін., але суть одна. Всі вони утілюють, хоча і в різних формах, принцип даності. Яким чином можна вийти з цієї ситуації? Нам представляється, що це можливо не через децентрацію, оскільки Я-центрованість є необхідною відмінною ознакою й повсякденності, й філософії, а через з'ясування особливостей того топосу філософського простору, який називається «центром» і встановлення причин (чинників), через які цей топос займають різні категорії. Суть не в тому, щоб скасувати «центр» взагалі або замінити його іншим членом бінарної опозиції. Суть у тому, щоб досліджувати генетичний зв'язок світу філософії з світом повсякденності і знайти необхідність «центру» та неминучість його множинності. А чому для цього треба звернутись до повсякденності? Тому що в ній, як в «плавильному тиглі», відбувається становлення первинної, спочатку позбавленої чіткості, архітектоніки і топології внутрішнього світу людини, простору її інтенціональності і рефлексії, які потім виступатимуть тією первинною матрицею, котра визначатиме її філософування, архітектоніку та топологію філософського простору. І питання, отже, не в тому, щоб усунути «центр», а в тому, щоб побачити необхідність його як певного місця у філософському просторі й розкрити можливі механізми його змістовного наповнення не тільки через механізм тягlosti філософської традиції, але й через механізм взаємозв'язку людини, що філософує, з людиною повсякденності. Філософія і життя повинні зрештою заговорити в суті своїй зрозумілою один для одного мовою.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гройс Б. Да, апокаліпсис, да, сейчас / Б. Гройс // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 28-35.
2. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 718 с.
3. Мамардашвили М. К. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии / М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьев, В. С. Швырев // Философия и наука. – М.: Наука, 1972. – С. 28-94.
4. Маркс К. Передовица в №179 «Kölnische Zeitung» / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 1. – С. 93-113.
5. Попович М. Бути людиною / М. В. Попович. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 223 с.
6. Соловьев В. С. Лекция «Исторические дела философии» / В. С. Соловьев // Мир философии: Книга для чтения. В 2-х ч. – Ч. 1. – М.: Политиздат, 1991. – С. 166-175.
7. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс; [пер. с нем. К. В. Лощевского]. – СПб.: Наука, 2000. – 272 с.