

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 141

DOI 10.35423/2078-8142.2025.1.1.7

О. М. Йосипенко,

*доктор філософських наук, провідний науковий співробітник
відділу історії зарубіжної філософії,*

*Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна*

e-mail: o.sengulier@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3318-4788>

MISREADING TA MISUNDERSTANDING ЯК НАСЛІДКИ ДЕКОНТЕКСТУАЛІЗАЦІЇ ТА РЕКОНТЕКСТУАЛІЗАЦІЇ НЕОПРАГМАТИЗМУ У ФРАНЦІЇ

Запропоновані у статті нариси реценцій Р. Рорті і Р. Шустермана французькою філософською думкою мають свої особливості, проте кожна з них здійснюється у французькому національному філософському полі, позначеному власними конфліктами і окресленому власними дисциплінарними поділами. Якщо французькі соціальні науки є більш динамічними і з відвертим інтересом ставляться до прагматизму і неопрагматизму, то його реценція філософською думкою стикається з чисельними перепонами. У випадку з Р. Шустерманом, найголовнішою з них виявляється відмінність дисциплінарних кордонів між різними інтелектуальними дисциплінами, коли те, що входить у поле дослідження Шустермана-філософа у США, у Франції відноситься до сфери зацікавленості соціології. Водночас, реценцію Р. Рорті найбільше блокує недавня французька історія, коли його філософські тези викликають негативні конотації на підставі їхньої спорідненості з феноменологією, екзистенціалізмом і постмодернізмом, напрямом, згадки про які філософи аналітичної інспірації, що відкривають Рорті французькому читачу, хочуть позбутися. Ці загальні перепони висвітлені у статті крізь призму дискусії між Р. Рорті і П. Анжелем з приводу концепту істини та звернення Л. Пенто до

*аналізу Р. Шустерманом популярного мистецтва. Обидва випадки якнайкраще ілюструють тезу Х. Йоаса, що міжнародний обіг ідей позначений феноменами *misreading* і *misunderstanding*, які є наслідками деконтекстуалізації та реконтекстуалізації зарубіжних текстів, концептів і авторських позицій культурною-реципієнтом.*

Ключові слова: *рецепція, неопрагматизм, постмодернізм, істина, популярне мистецтво, деконтекстуалізація, реконтекстуалізація.*

Рецепція прагматизму у Франції складається з двох етапів. Перший, потужний, мав місце наприкінці ХІХ ст. – на початку ХХ ст. Позначена дружбою В. Джейсма і А. Бергсона, популяризатора і прихильника прагматизму, а також курсом Е. Дюркгайма «Прагматизм і соціологія», прочитаним у Сорбонні у 1913–1914 рр., ця перша хвиля рецепції виявила несумісність політичних і ідеологічних контекстів філософування у Франції та в США, а також герметичність французької філософської традиції, яка переживала у цей період автономізацію та інституціоналізацію, що відповідало інтересам усіх французьких філософів і підживлювалося їхнім спільним переконанням у винятковій ролі філософії у царині гуманітарних наук [9]. Тому, хоч би яким привабливим було використання прагматизму у внутрішньо філософській боротьбі за легітимне перевизначення філософії, «демократичність» американської філософії, відсутність у неї претензій на інтелектуальну гегемонію і впливу на формування суспільної думки, а також її антиєвропейська та антикартезіанська спрямованість визначили її долю у Франції: після стрімкого піднесення на зламі століть, про неї майже не згадували протягом 60–70-х років.

Лише у 1980-х роках філософи, які цікавилися аналітичною філософією, Ж. Буврес, Ж. Г. Гранже та їхні послідовники перевідкривають прагматичну традицію. Точніше, йдеться про неопрагматизм, представлений, насамперед, працями Річарда Рорті та Річарда Шустермана. Останні цікавляться континентальною філософією, щоб критикувати, за її допомогою, аналітичну філософію, з якою представники неопрагматизму добре обізнані та якою вони,

власне кажучи, сформовані. Виникає так званий перехресний інтерес: французькі філософи відкривають американську філософію, яка цікавиться їхньою традицією, а американські філософи неопрагматисти отримують з боку французької філософії, з якою у них чимало спільного, інституційну та видавничу підтримку. Цей перехресний інтерес, який має політичні, національні та теорійні кореляції, врешті-решт згасає, не витримавши випробування історичними факторами та відмінними дисциплінарними поділами у межах національних традицій. Знавець рецепції прагматизму у Франції Р. Пудаль відзначає: «Дисциплінарні логіки, які забезпечують надзвичайну стабільність інтелектуальних референцій, та видавничі політики, які дуже від них залежать, утворюють дві головні перепони на шляху розповсюдження американської філософії у Франції» [5, с. 56]. Майже все ХХ ст. французької думки позначено германоцентризмом. Ніцше, Гусерль і Гайдегер є надзвичайно впливовими мислителями у французькій філософії, присвячені їм дослідження становлять більшу частину французького ринку філософської книги. У перекладацькій сфері можна спостерігати ту саму тенденцію – переклади з німецької становлять майже 50 відсотків усіх перекладених праць, значна частина перекладів припадає, також, на переклади давньогрецьких авторів і перевидання класиків французької думки [7, с. 31]. У цій атмосфері переклади з англійської є дуже незначними, і навіть серед них аналітичні філософи представлені краще, ніж прагматисти.

Проте, навіть якщо прагматизм так і не став важливим чинником розвитку французької філософії, соціальні науки, менш консервативні та інертні за філософію, все ж сприяли розвитку інтересу до американської думки. Протягом 1990-х та аж до початку 2000-х років французькі дослідники у Школі Вищих Студій у Соціальних науках намагалися краще зрозуміти Школу Чикаго, символічний інтеракціонізм та етнометодологію. Навколо Люка Болтанські починає формуватися школа прагматичної соціології, яка намагається вийти за межі парадигми соціальних наук, запровадженої структуралізмом і постструктуралізмом. Так само, Бруно Латур у своїх дослідженнях часто використовує праці авторів пра-

гматичної традиції, щоб критикувати «французькій націонал-раціоналізм». У принципі, схема використання зарубіжної традиції для критики власної традиції залишається незмінною. Водночас, соціальні науки у Франції, молодші та більш динамічні, легше включаються в міжнародний контекст і швидше асимілюють нові концепти та підходи, ніж філософські дослідження. Зрештою, починаючи з 2000-х років, відбуваються зрушення і у філософській сфері: в університеті Париж 1 виникає Група досліджень прагматизму та американської філософії, а Жан П'єр Кометі у видавництві «Eclat» керує серією, присвяченою прагматизму: у цій серії виходять переклади прагматичних авторів та їхніх французьких колег. Внеском у дослідження прагматизму у Франції можна також вважати діяльність Клодін Тьєрсеян, перекладачки Ч. Пірса й авторки багатьох публікацій, присвячених засновнику американського прагматизму, яка з 2010 р. очолює кафедру «Метафізики та філософії пізнання» у Колеж де Франс.

Водночас, повертаючись до французької рецепції неопрагматизму, насамперед до відкриття французькими аналітичними філософами у 1980-х роках таких авторів, як Р. Рорті та Р. Шустерман, які оновлюють прагматичну традицію, відзначимо, що поширення їхніх праць і підходів було хоч і стрімким, проте сповненим непорозумінь. Ми спробуємо тут показати, що феномени деконтекстуалізації й реконтекстуалізації, притаманні міжнародному обігу творів та ідей, є відповідальними за виникнення цих *misreading* та *misunderstanding*.

Рорті у Франції

Річард Рорті є першим представником американського неопрагматизму, якого «перевідкрили» французькі філософи аналітичної інспірації. Специфіка підходу Рорті [10] полягає у тому, що він намагається примирити дві ворожі традиції, континентальну та аналітичну, у своєму «пост-філософському» проєкті, що базується на історизизмі, натуралізмі й прагматизмі, а також на переконанні, що класична філософія як теорія пізнання, що передбачає відображення зовнішнього світу у теорії репрезентації, зазнала пораз-

ки. Якщо багатовікові спроби класичної філософії сформулювати критерії Істини, Добра та Краси виявилися безплідними, то, на думку Рорті, час від них відмовитися, та, шляхом переформулювання філософських проблем, увійти у пост-класичну філософську культуру. Ризик іраціоналізму та релятивізму є однією з головних претензій до пост-філософського проекту Рорті.

Рорті був дуже швидко перекладений у Франції. Наприклад, «Споглядальна людина» (1990) [11] вийшла через 11 років після її оригінальної версії, «Philosophy and the Mirror of Nature», а в 1993 р. вийшли «Наслідки прагматизму», так само через 11 років після оригінальної версії книги у 1982 р. Показовою щодо французької рецепції Рорті є позиція Жака Бувреса, одного з головних авторів, що забезпечив рецепцію аналітичної філософії у Франції, та Паскаля Анжелю, французького аналітичного філософа «другого покоління». У 2002 р. між П. Анжелем і Р. Рорті відбулася дискусія проблеми істини у філософії, задокументована у книзі «А чому, власне, істина?» (2005). Ця дискусія є дуже важливою для розуміння рецепції прагматичної філософії у Франції і заслуговує на те, щоб на ній трохи зупинитися.

Паскаль Анжель є відомим захисником раціоналізму у Франції та противником французької *French theory*, з якої Рорті добре обізнаний та яку він захищав від нищівної критики аналітичних філософів. Визначення позиції Рорті як постмодерніста та релятивіста видається Анжелю не зовсім точним і не надто справедливим: Рорті не є, на його думку, стандартним пост-модерним релятивістом, навіть якщо він є представником того, що Анжель називає «істинофобією». Особливість позиції Рорті зумовлена його належністю до аналітичної традиції, якою він був сформований, і тим, що його манерою філософування є аргументована дискусія. Дискутуючи проблему істини, він спирається на аргументацію Джеймса і Дьюї, проте він також знайомий з аргументами таких представників аналітичної традиції, як Квайн, Девідсон і Селларс. Анжель, таким чином, сприймає Рорті як гідного опонента й висуває власні аргументи проти знецінення Рорті концепту істини.

Насамперед, він звертає увагу на контраст, який існує між недовірою сучасних інтелектуалів до істини, об'єктивності й, назагал, до цінностей раціональності, та, водночас, людською потребою в істині у повсякденному житті – люди, як ніколи, не хочуть бути обманутими політиками, журналістами, лікарями, науковцями тощо. Можливо, питає Анжель, люди зневажають істину як абстрактний ідеал, як лозунг, яким влада виправдовує свої непопулярні дії, але вірять в істину як інструментальну цінність, яка слугує досягненню свободи чи щастя? Чи має право на існування цей другий концепт істини, чи потрібно, слідом за прагматизмом Рорті, відкинути обидва концепти [3, с. 33]?

Захищаючи свої позиції, Рорті виходить з дефляціонізму чи так званої мінімалістської концепції істини, яка має різні версії. Специфіка *його власної* версії полягає у тому, що він хоче показати, що концепт істини не має того значення, яке йому зазвичай приписують, що в ньому немає нічого субстанційного, есенційного чи метафізичного, і що його можна звести до кількох мовних вжитків. Рорті має на увазі, по-перше, апробативний вжиток – «істина» виражає апробацію висловлювання; по-друге, обережний вжиток – коли кажуть «ваше вірування, що Р, є виправданим, але не істинним»; по-третє, децитаційний вжиток, який базується на еквіваленції, що дає змогу переходити від твердження, що Р, до твердження «Р є істинним» («лебеді білі», отже, лебеді білі). Таким чином, на думку Рорті, коли ми кажемо, що Р є істинним, ми випробовуємо Р чи робимо йому комплімент: я кажу «Р», а ви кажете мені «так, це правда»: це – риторичний жест. А коли ми кажемо, що Р є виправданим, але не істинним, наша обережність виражає той факт, що Р не є універсальним правилом і що можна зустріти аудиторію, мовну спільноту, яка не погоджується з Р. Цей вжиток аж ніяк не пов'язаний з реальністю, яка мала б корегувати наші висловлювання: висловлювання можуть бути випробувані тільки спільнотою, для Рорті не існує «об'єктивного виправдання». Зрештою, третій вжиток означає, що «істина» є просто диспозитивом, щоб говорити про наші висловлювання, випробовувати їх, а не для того, щоб говорити про зовнішній світ, який їх трансцендує. Якщо

роль істини можна звести до цих кількох вжитків, то вона нездатна бути ні нормою, ні метою наукового дослідження.

Рорті, в очах Анжелы, деміфологізує істину. Він не є релятивістом, бо останній каже: «немає істини, крім як істини для мене», використовуючи слово «істина» в описовому сенсі. Специфіка позиції Рорті полягає в тому, що він не вживає слово «істина» в описовому сенсі, він залишає за ним суто експресивний сенс: воно виражає стан мовця і схвалення його аудиторією. Погоджуючись з тим, що слово «істина» оповито мітами, що воно використовується в непритаманному йому сенсі «найглибшого» чи «найважливішого», Анжель, тим не менш, не згоден з низкою тез Рорті.

Попри те, що теорія істини-кореспонденції стикається з великими труднощами, це не означає, стверджує він, що потрібно відмовитися від будь-якої реалістичної концепції істини, і що ми можемо зовсім обійтися без опозиції реалізму та анти-реалізму. Він також вважає, що істина є нормою висловлювання. Рорті, на його думку, зближається з Вітгенштайном, коли відстоює терапевтичне бачення філософії: не та філософія цінна, яка шукає аргументи «за» чи «проти» якоїсь тези, а та, яка намагається замінити один словник іншим, і це призводить до того, що філософи починають говорити та мислити по-іншому. Анжель згоден з тим, що іноді зміна словника є конструктивною, проте, коли йдеться про концепт істини, ми не можемо змінити наш звичний спосіб говорити про речі, уникаючи поняття істини та її «об'єктивістських» припущень.

У розділі «Питання Річарду Рорті» він запитує: чи можна описати звичайну практику ствердження і пояснити її зв'язок зі звичайним концептом вірування, не звертаючись до концепту істини і до того, що останній імплікує «об'єктивність» наших тверджень? Адже між ствердженням якогось висловлювання та віруванням в його істинність існує не випадковий, а концептуальний зв'язок: той, хто стверджує, що Р, виражає своє вірування, що Р; але ж вірити в Р означає припускати, що Р є істинним (іноді кажуть, що вірування «намічує істину»)! Концептуальний зв'язок між ствердним висловлюванням, віруванням у пропозицію та по-

няттям «істини» виражається, наприклад, у тому факті, що є парадоксальним казати «Йде дощ, але я в це не вірю». До того ж, той, хто каже, що Р, не лише позиціонує себе як того, хто вірить в Р, але як того, хто знає, що Р. Отже, наполягає Анжель, концепт істини відіграє центральну роль у нашій повсякденній практиці виражати наші вірування [3, с. 40].

До того ж, Рорті не випадково говорить про «обережний» вжиток слова істина. Метою цього вжитку є позначення ситуації, коли наші твердження можуть бути відкинуті нашою аудиторією, адже виправдання, для Рорті, це завжди виправдання певною аудиторією. Але коли хтось каже з приводу певного висловлювання: «Це виправдано, але це не істина», то хіба насправді це означає «це виправдано для цієї аудиторії, а не для іншої»? Таким є друге заперечення Анжеля, який робить очевидним розрив припущень Рорті з нашою повсякденною мовною практикою. За контрастом «виправдання для цієї аудиторії» та «виправдання для іншої аудиторії» приховується, вважає Анжель, контраст між нашими виправданнями та фактами (реальністю). Рорті хибно ототожнює виправдання та істину, заперечуючи відмінність між виправданням спільнотою і виправданням реальністю. Анжель погоджується, що між виправданням та істиною існує зв'язок, проте він не є зв'язком ідентичності: коли мають рації вірити, що Р, то ці рації є виправданням *істинності* Р.

Роль, яку, на думку Анжеля, виконує концепт істини у трикутнику вірування-істина-твердження, а також той факт, що зв'язок між ними виражає, зазвичай, можливість контрасту між нашими виправданнями, нашими раціями та об'єктивною реальністю, перетворюють концепт істини на нормативний концепт. Тут ідеться, зазначає Анжель, не про обов'язок шукати істину: «коли я кажу, що існує норма істини для повсякденних дискурсів, я не хочу сказати, що ми завжди повинні говорити правду» [3, с. 40]. Йдеться не про етичний сенс істини, проти якого протестує Рорті. Ідея Анжеля полягає у тому, що істина є нормою твердження чи вірування у тому сенсі, що для кожного вірування твердження, що воно є хибним, його заперечення потребує перегляду вірування. За-

питання, яке Анжель ставить Рорті, є наступним: якщо позбавити слово «норма» його морального сенсу та залишити його сенс як «конститутивного правила мовної практики», чи прийме Рорті ідею, що істина може бути нормою наших дискурсивних практик, як у повсякденному житті, так і у наукових дослідженнях?

Розуміння істини як трансцендентального аргументу, який приписує їй найглибший сенс і перетворює її на найвищу цінність, однаково неприйнятне для обох філософів. Немає такого аргументу, твердить Анжель. Із того, що істина впорядковує чи врегульовує твердження, не випливає, що існують такі цінності, як довіра, правдивість, щирість, точність тощо, притаманні шукачам істини. Іншими словами, немає безпосереднього зв'язку між концептом істини і поняттям правдивості. Проте, погоджуючись з відсутністю прямого зв'язку між ними, Анжель запитує Рорті: чи вважає він, що між концептом істини та тим, що називають «чеснотами істини», немає взагалі ніякого зв'язку? Чи вважає він, разом з Ніцше, що це цінності священників і клерків? Що це взагалі не чесноти? Що їх можна замінити іншими, як, наприклад, self-Reliance Емерсона? Якщо ми позбуваємося цінностей, пов'язаних з істиною, щоб надати перевагу цінностям демократії, солідарності та іншим, які обстоюють прагматисти, то чи можна досягти солідарності без довіри й щирості, які, вочевидь, передбачають поняття істини? Це питання перекликається з першим і головним питанням Анжеля: чому громадяни хочуть одночасно довіри та щирості, але не хочуть слухати розмов про істину з великої літери? Його відповідь є наступною: «це тому, що вони не хочуть, щоб Істина з великої літери була зручним способом ігнорувати істину з маленької літери. Проте чи означає це, що вони хочуть, щоб істина з маленької літери також зникла?» [3, с. 45].

До теорійних аргументів Анжеля додається також цілком ідеологічний докір Рорті, що його позиція в деяких моментах надто зближається з позицією Фуко, який справді є одним з референтних для Рорті авторів і, відповідно, його позиція позначена усіма слабкостями позиції Фуко. Те, що Рорті висловлює свої думки у вигляді аргументів, є позитивним для Анжеля фактом. Водночас те, що

він апелює до континентальної традиції, яку Анжель зневажає і протидію якій він шукає в аналітичній філософії, є для нього безумовним недоліком. Рорті, своєю чергою, наполягає на культуралістському аргументі, пояснюючи критику своєї позиції французьким філософом у такий спосіб: «Ми з Паскалем маємо різні філософські траєкторії, які розвивалися у протилежних напрямках. Паскаль починав своє навчання з Гайдегера та Дельоза і, зрештою, почав працювати над Тарскі та Рамзі. Я починав з Аєра і Карнапа, щоб, зрештою, почити писати про Гайдегера і прославляти заслуги Деріда. Був час, коли я вважав, що аналітична філософія є нашим майбутнім. Тепер я вважаю, що вона вичерпалася. Їй бракує палива» [3, с. 55].

Надто велика різниця філософських контекстів, систем референції та проблематик є одним з чинників неприйняття французькими філософами американського прагматизму і нео-прагматизму. Це «місцеве» прочитання неопрагматизму Рорті підтверджує також позиція Жака Бувреса, який застерігає від того, до чого закликає Рорті: «Я хочу сказати, що ми, у Франції, протягом останніх десятиліть вже знаємо, чим може бути дискурс, метод і поведінка філософів в універсумі, схожому на той, який Рорті хотів би бачити, і ми вже маємо деякий досвід того, що відбувається, коли тим, що протистоїть розуму, логіці та правилам аргументації, стає риторика, влада слів, спокуса словами та культ особистості» [2, с. 44–45]. Буврес називає це «філософсько-політичним тероризмом», від якого він страждав на початку своєї академічної кар'єри і від якого потерпали інші філософи аналітичної інспірації, які саме і шукали в аналітичній філософії альтернативу французькій філософії 1960–1970-х років.

Таким чином, ця рецепція нео-прагматизму Рорті аналітичними філософами схожа на рецепцію Джеймса Дюркгаймом – конструктивна теорійна розмова могла б відбудитися, проте цьому заважають національні ризики та ідеологічні розбіжності. У цьому випадку ризик, про який думають французькі аналітичні філософи, є ризиком повернення філософії, проти якої вони багато років боролися і яка має шанси на повернення, якщо неопрагматизм отри-

має значне поширення. Тому вони роблять усе, щоб запобігти цьому поширенню. Парадоксально, але екуменічна позиція Рорті наражається на критику на різних фронтах. Звертаючись до континентальної філософії для подолання аналітичної філософії, він, поперше, викликав критику аналітичних філософів, по-друге, критику континентальних філософів аналітичної інспірації, які були знайомі з філософією, яку він вважав подоланням сухості та антиісторизму аналітичної філософії, та, зрештою, він наражається на критику американських прагматистів, які були незгодні з тим, як він інтерпретує Дьюї. Але головним фактором, що став на заваді його популярності у Франції, був історичний фактор – недавня французька філософія й філософські звичаї, які Рорті не надто добре знав, проте крізь призму яких його сприймали французькі філософи, зацікавлені у прагматизмі.

Рецепція Шустермана

Ті самі ефекти «національної призми» мали місце також у випадку рецепції праць іншого відомого нео-прагматиста, а саме, Річарда Шустермана. У 1991 р. у колекції П. Бурдьє вийшла книга Р. Шустермана «Мистецтво у живому стані», де автор критикує аналітичну філософію за її абстрактний підхід до естетики, а також пропонує філософській аналіз «популярної естетики», що спирається на розвинуті Дж. Дьюї дослідження логіки сприйняття і тілесних впливів у мистецтві. Шустерман намагається показати, що витвори так званого популярного мистецтва можуть бути предметом не лише соціологічного чи етнологічного інтересу, а власне філософського дослідження. Від 1990 до 1992 р. Шустерман працював у Школі Вищих Досліджень у Соціальних Науках у Парижі на запрошення П. Бурдьє. П. Бурдьє і Р. Шустерман познайомилися під час міжнародної конференції у Берліні, їхня спілкування розгорталося відповідно до логіки «взаємної легітимації». Бурдьє, у пошуках міжнародної відомості, побачив у Шустермані філософа, який міг би легітимувати його своєю підтримкою у США, а Шустерман, завдяки цьому перехресному інтересу, також розширив свій вплив і отримав міжнародний престиж. Водночас, Бурдьє

сприймав Шустермана як аналітичного філософа, який працював над Вітгенштайном, і не знав, що він нещодавно повернувся у прагматизм і почав практикувати філософські підходи, дуже відмінні від підходів аналітичної філософії. Це першопочаткове непорозуміння з'ясується досить швидко і зашкодить плідній дискусії між обома авторами, проте до нього додадуться чинники й іншого порядку, які мали визначальний вплив на рецепцію нео-прагматизму Шустермана у Франції. Зближення Шустермана і Бурдьє буде не тривалим, попри те, що їхні теорійні та, навіть інституційні позиції є доволі схожими.

Насамперед, ідеться про анти-інтелектуалізм, настанову, спільну для обох авторів. У «Паскалевих медитаціях» Бурдьє критикує *схоластичну настанову*, схильність до чистої думки, яка «полягає у призупиненні вимог ситуації, примусів економічної та соціальної необхідності, нагальних потреб, які вона покладає, та цілей, які вона пропонує» [1, с. 25]. Філософія, на думку Бурдьє, традиційно культивує цю настанову та ігнорує власні соціальні та історичні умови можливості, створюючи відірваний від життя схоластичний універсум. Схожі критичні рефлексії європейської філософії можна знайти у праці Дж. Дьюї «Реконструкція філософії», до якої звертається Шустерман та ідеї якої він розвиває. Далі, критичну соціологію Бурдьє та неопрагматичну філософію Шустермана пов'язує інтерес до практики, до соціального виміру практики, і цей інтерес дає змогу подолати концептуальний дуалізм, на якому ґрунтуються усі пост-картезіанські філософії. Цей інтерес до практики артикулюється у споріднених концептах *habitus* (Бурдьє) та *habit* (Шустермана), обидва відсилають до диспозицій дієвців, набутих протягом тривалого часу у процесі первісної соціалізації, які структурують їхню поведінку. Зрештою, обох мислителів поєднує інтерес до «популярного мистецтва» і критика інтелектуалізму у мистецтві.

Попри цю цілком реальну спільність, взаємні непорозуміння та напруження між Бурдьє і Шустерманом виникають досить швидко. І це є цілком очікуваним, адже Шустерман з прихильністю ставиться до феноменології та екзистенціалізму, підходів, опо-

зицію до яких утворює критична соціологія Бурдьє. Водночас, Шустерман критикує Бурдьє за недостатню радикальність у підтримці «популярного мистецтва», дорікаючи йому «залишками інтелектуалізму» і називаючи його позицію «поверненням витісненого». У своїй критиці Шустерман іноді об'єднує Бурдьє з авторами, від яких французький соціолог свідомо дистанціювався, про що Шустерман, вочевидь, не знав. У дебатах між двома філософами переплетені фактори різного порядку, і ми зможемо краще побачити їхню комбінацію у статті Луї Пенто, послідовника П. Бурдьє, присвяченій аналізу праці Шустермана «Мистецтво у живому стані».

Л. Пенто і «популярна естетика» Шустермана

У своїй статті «Прагматична думка та популярна естетика» Луї Пенто звертає, насамперед, увагу на запізнилу рецепцію аналітичної філософії у Франції, внаслідок якої праці засновників цієї традиції з'являються у французькому філософському полі одночасно з працями її критиків. Французькі читачі нещодавно познайомилися, зазначає Л. Пенто, з аналітичним підходом, та, зокрема, з аналітичною естетикою [12], і ось ми маємо працю, автор якої спростовує її підходи, звертаючись до забутої американської традиції, а саме – до філософії прагматизму у версії Джона Дьюї. Ця ситуація є досить парадоксальною, проте вона стає цілком зрозумілою з огляду на головні закономірності міжнародного обігу ідей: відносний успіх аналітичної філософії у Франції, зокрема аналітичної естетики, не може бути віднесений винятково на рахунок змісту цієї філософії, він забезпечений, скоріше, умовами рецепції, які стали сприятливими лише у 1980-х роках, після десятиліть байдужості, після періоду домінування «філософської серйозності» під значним впливом німецької філософії. І ця нова для французької філософії орієнтація, моделлю якої стає аналітична філософія як справді «професійна філософія», відбувається у той самий час, коли гегемонія цієї моделі по той бік Атлантики вже хитається під тиском нових підходів, навіяних прагматизмом, який відкидає головні припущення цієї моделі. Однією з рис, що розділяє ці два напрями англомовної філософії, є її ставлення до континентальної

філософії. Аналітична філософія не приймає її та ставиться до неї вороже, щонайменше, якщо йдеться про феноменологію, екзистенціалізм, гайдеріанство. Натомість, прагматизм і, особливо, неопрагматизм прихильні до цих течій континентальної філософії, які навіть здобули популярність у США під назвою *French Theory*. У своїй праці «Мистецтво у живому стані», яка є предметом аналізу Пенто, Р. Шустерман здійснює критику аналітичної естетики, вводить у філософсько-естетичну рефлексію предмети, які нею ігнорувалися, зокрема народне мистецтво і реп, та позиціонує себе як прихильника пост-модерності у філософії.

Пенто мимохідь відзначає, що вжиток Шустерманом терміна «постмодерніст» є прикладом трансформації сенсу концептів, коли вони піддаються процедурам реконтекстуалізації і деконтекстуалізації у процесі міжнародного обігу ідей. «Один приклад, з поміж тисячі, неспівпадіння національних теорійних просторів: «постмодерніст», про яку нам каже Шустерман, зовсім не схожа на нашу постмодерність. «Наша постмодерність» є індивідуалістською, а-політичною, надмірною, еkleктичною, іншими словами, наділеною властивостями, відмінними від тих, які їй приписує американській філософ, для якого «пост-модерна» доба є такою, що спростовує елітизм та ієрархії. Задля уникнення плутанини «пост-модерна» орієнтація Шустермана може бути визначена як демократична або популістська» [4, с. 169]. Як і П. Анжель у своїй дискусії з Р. Рорті, Пенто охоче відмічає аргументативний стиль Шустермана, одночасно чіткий та ясний, який не має нічого спільного з «французьким стилем», що превалює складність заради складності, парадокси заради парадоксів та зловживає риторикою: «стиль Шустермана дає нам відчуття, наскільки «континентальна філософія», позначена періодичними коливаннями між імпресіоністською поетикою і поетикою експресіоністською, та, отже, застряганням у грандіозній загальності, відучила нас від того, що мало б бути нормою, а саме, від методів філософії, призначенням яких є аналізувати проблеми, формулювати аргументи, досліджувати заперечення» [4, с. 170].

Описуючи своє бачення проєкту Шустермана, Пенто відзначає, що у «Мистецтві у живому стані» ми бачимо проєкт створення естетики, позбавленої своїх елітистських припущень. Мистецтву, відокремленому від життя, Шустерман протиставляє мистецтво, пов'язане з життям, тілом, емоцією, доступне усім. Так само, незацікавленості мистецтва, спогляданню великих творів мистецтва у музеї він протиставляє «інструменталізацію» мистецтва, що має поставити мистецтво на службу розвитку кожного. Головним критерієм нового естетичного досвіду він вважає його звільнюючий характер. Прагматизм Шустермана висуває на перший план «практичне» ставлення до світу, яке передбачає трансформацію суспільства, його норм і цінностей.

Прикладом такого нового мистецтва, що звільнює, є для Шустермана реп. У його проєкті нового розуміння мистецтва йдеться не про «реабілітацію» забутих чи недооцінених предметів культури, не про те, щоб знову ввести їх у священну галузь легітимних культурних практик, а про те, щоб навпаки розірвати встановлений філософами зв'язок між «гідністю мистецтва» і його «соціальною легітимністю». Діючи відповідно до цієї мети, Шустерман критикує не лише філософські, а також соціологічні аналізи, зокрема аналізи П. Бурдьє, які, на його думку, лише висвітлюють цей зв'язок і засвідчують його дієвість. Шустерман протестує проти «монополії на легітимність» і виступає за «естетичну легітимацію популярного мистецтва» [8, с. 142]. Щоб легітимувати реп як естетичну практику, практику «поп» мистецтва, він повинен знайти у репі дві характеристики: складність, колаж, творчій складник і доступність – естетична стилізація репа не є герметичною, вона відкрита всім. Реп, на думку Шустермана, ґрунтується на комбінації гетерогенних матеріалів (зразки різних репертуарів, зокрема запозичені з комерційних каналів), яка здійснюється у найнесподіваніших контекстах [8, с. 149]. Водночас, цей музичний жанр не потребує від слухачів попередньої підготовки і звертається до всіх, говорячи про спільні для всіх речі – життя, секс, безробіття, насильство тощо. У репі реалізується єдність життя і творчості, творчості і повсякденності, життя та мрії тощо. «Популярна естетика» на при-

кладі репа кидає, таким чином, виклик усій традиційній естетиці, реалізуючи нездійсненну мрію останньої.

Л. Пенто, відомий своїми дослідженнями зв'язку філософії та соціології, і розвитком підходу, який вимагає «об'єктивації об'єктиватора» чи «інтерпретації інтерпретатора», залишається вірним собі і в цьому випадку, проблематизуючи ставлення дослідника до його предмета дослідження. Хоч би яким прогресивним був дослідник, який просуває ідеї «популярної естетики», він, тим не менш, залишається дослідником, який має певну соціальну позицію, певні інструменти професійної інтерпретації та, завдяки своїй позиції, має можливість «взяти слово» і висловлюватися від імені «народу». «Народ» у цій ситуації може виявитися не чим іншим, як історичним суб'єктом, виснованим демократичним професором зі свого власного сприйняття об'єктів, яке він називає «популярною естетикою»: «те, що він називає репом, може відповідати не так практиці виробників і споживачів репа, як уявленню про ці практики професора естетики, схвально до них налаштованого» [4, с. 171]. Шустерман постійно підкреслює «складність» репа, «складність» його «творів», щоб легітимувати його естетичний характер, проте незрозуміло, відзначає Пенто, для кого саме існує ця складність. Єдиним способом відрізнити те, що у «популярному мистецтві» належить професорській інтерпретації, а що – навмисній стилізації звичайних «творців», є врахування погляду виробників і слухачів репа. Замість того, щоб використовувати привабливі формули на кшталт «зустріч між мистецтвом і життям у репі», краще було б запитати, яке місце реп посідає у житті тих, хто його «споживає», зрозуміти, якими «вухами» вони його слухають, що вони про нього кажуть, якщо взагалі кажуть бодай щось. Краще було б детальніше зупинитися на тих, кому Шустерман відводить роль винахідників певних технік стилізації репу, а саме, на «диск-жокеях», які роблять його «складним». Саме вони є компетентними дієвцями і, можна припустити, тому, що вони пройшли тривалий процес навчання, який протиставляє їх «профанам». І якщо категорія «народу» при наближенні до нього розчиняється, то це тому, що вона була створена поглядом «згори» соціального світу, по-

глядом дослідника. Використовуючи відкриту Бурдьє формулу, що схема пояснення якоїсь культурної практики майже ніколи не буває схемою, яка лежить в основі її продукування, а отже, потребує реконструкції в інших термінах, термінах дієвців, Пенто зазначає: «Імпліцитно Шустерман діє так, ніби його інтерпретація репа, досвід фанів репа і логіка виробників репа якимось чином гармонійно узгоджувалися. «Популізм», по суті, є не чим іншим, як крайньою формою наївного приєднання, яке уявляється як безпосереднє, до того, чим є для філософа, так би мовити, максимально «інший», тобто «народ», «прості люди», «звичайне». У такий спосіб те, що було «вульгарним», стає для науковця, який опанував свою наукову пиху, «автентичним», «тілесним», «природним»» [4, с. 171].

Тому головна проблема надзвичайно цікавої і плідної книги Шустермана «Мистецтво у живому стані» полягає, на думку Пенто, у недостатній увазі до критичного аналізу категорій, які використовує дослідник, і головною функцією соціолога є нагадування філософу про небезпеку, яку містить у собі нерелексивне використання слів і концептів. Це стосується як концептів «народу», «популярного», «популярного мистецтва», так і критики зв'язку «естетичних об'єктів» із соціальними практиками їхньої «легітимації». Соціальна практика легітимації естетичних об'єктів жодним чином не ставиться під сумнів і жодним чином не усувається посиланням на безпосередній досвід, досвід задоволення, який приносить, наприклад, популярна музика: «Популярне мистецтво може бути естетично легітимоване досвідом, пише Шустерман, який воно дає, та проблемами слухання, бачення і критики, які воно викликає» [8, с. 198]. Звісно, кожен може отримати щире задоволення, слухаючи популярну музику, і можна навіть вважати існування цього досвіду достатнім доказом естетичної цінності поп-музики, не опікуючись теорійними питаннями на кшталт «легітимності» цього задоволення. Водночас, у випадку з «популярним мистецтвом» сама відсутність рефлексії та «забування» про домінуючий символічний порядок є *конститутивними для нього факторами*: «я хочу *просто* слухати», «я хочу *просто* отримувати задоволення», «я не хочу ставити питання про легітимність цього задоволення» тощо.

Уникнення роздумів щодо культурної легітимності є ознакою способу споживання, зокрема «народного споживання», і цей різновид споживання, який передбачає «ігнорування ефектів символічного домінування», жодним чином *не скасовує* цього домінування, як і не скасовує ієрархії культурних об'єктів. Пенто відзначає: «Хотілося б, щоб Шустерман утримався від спокуси, дуже поширеної серед американських університаріїв, яка штовхає їх підпорядковувати складні концептуальні проблеми, в нашому випадку, культурні ієрархії, аргументам культуралістського гатунку, які апелюють до егалітарного духу Американців, не позначеного аристократичними ієрархіями» [4, с. 176].

Пенто, як і Анжель у критиці Рорті, пропонує Шустерману свої питання до його аналізу, які можна умовно поділити на дві групи. По-перше, ця поп-культура, яку захищає Шустерман, зокрема, цей реп, чи не є вони сприйняттям поп-культури і репу освіченою людиною, науковцем, який наївно вважає, що його сприйняття збігається з логікою його виробників і сприйняттям фанів? Це вже згадуване вище питання «об'єктивації об'єктиватора». По-друге, чи потрібно захищати поп-культуру і чи потребує вона взагалі цього захисту? Чи є апеляція до задоволення від поп-музики аргументом на користь спростування ієрархії культурних об'єктів і логіки їхньої легалізації, яка перетворює їх на «валідні культурні (естетичні) об'єкти»? Якщо звичайний слухач хоче слухати, не роздумуючи, народну музику, якщо досвід задоволення є головним критерієм естетичної легітимації, то яким чином він руйнує соціальні ієрархії культурних об'єктів? Якщо, до того ж, забування символічного насильства логіки легітимації є одним з умов цього задоволення, то яким чином поп-мистецтво «кидає виклик класичному мистецтву і класичній естетиці»? І для чого потрібно стверджувати естетичну цінність того, що чинить спротив усім спробам накладання естетичних категорій і нічого не хоче про них знати? Для чого і від чого захищати поп-мистецтво і чи потребує воно захисту? «Відчути задоволення, реальне задоволення, яке триває, тим не менш, лише мить, це означає скористатися певними відчуттями та, одночасно, скористатися тим, що не потрібно давати са-

мому собі ніяких звітів. Таким чином, питання про зведення символічних рахунків тут просто не виникає: amator вимагає одного права – слухати те, що «йому подобається», те, що йому подобається без «жодних роздумів», без жодних суперечок, яких він має підстави побоюватися. У цьому сенсі, «популярна естетика» не кидає ніякого виклику (хіба що чистій думці): уникаючи будь-якого самопозиціонування, вона не може розпочати жодної боротьби у конкурентному просторі легітимних об'єктів. Можна, таким чином, повернути Шустерману питання, яке він сам поставив інтелектуалам, а саме, який сенс може мати захист, навіть з добрими намірами, культурної продукції, яка, вочевидь, не потребує цього захисту?» [4, с. 173]. Дискусія, на думку Пенто, має, врешті-решт, полишити терени естетики й переміститися на терени політики, традиційного і легітимного простору попудізму.

Крім дискусії теорійних питань і традиційного для Пенто розгляду філософської продукції під кутом зору стосунків філософії та соціальних наук, у сприйнятті Пенто аналізів Шустермана, по-перше, чітко простежуються критика «культурологічного аргумента», яким, на його думку, зловживають американські автори, уникаючи занурення у «схоластичні тонкощі європейської філософії», та, по-друге, застосування Пенто дисциплінарних поділів, відмінних від тих, якими послуговується Шустерман. Зрештою, Шустерман був поставлений перед необхідністю звернути увагу на цей дисциплінарний фактор, який втрутився у прочитання його ідей французькою філософією, після того, як був представлений французькому читачу як «соціолог», а його аналізи не викликали ніякої уваги у філософському світі, бо ними зацікавилися самі лише соціологи. «У Сполучених Штатах, – пише Шустерман, – я дискутую з філософами, тут, у Франції, я, на диво, ідентифікований як соціолог., наприклад, у часописі «Рух» під моїм ім'ям було написано «соціолог». Це було сюрпризом для перекладача, який знав мене як філософа. Вочевидь, я тут «соціолог» тому, що мене асоціюють з Бурдьє. До того ж, я припускаю, що тут ніхто серйозно не ставиться до ідеї, що філософ міг би цікавитися репом... Для французів це, вочевидь, робота соціолога!» [8, с. 176].

Відзначимо, що Л. Пенто розглядає Шустермана саме як філософа, проте правда також у тому, що професійні філософи його серйозно не сприймали. Демарш Шустермана видається їм надто екзотичним, він не вписується у французькі концепції поділу інтелектуальної та академічної праці. У Франції немає жодної філософської теорії, жодних концептуальних засобів, щоб здійснити чи оцінити подібне дослідження, цю роботу могла зробити тільки соціологія, хоча й не емпіричного гатунку. Шустерман, щоб пояснити непорозуміння, пов'язані зі сприйняттям його інтелектуального проєкту у Франції, неодноразово підкреслював, що Європа і США мають різні інтелектуальні припущення. Звертаючись до того, що Пенто називає культуралістським аргументом, він пише: «Ми, Американці, ніколи так серйозно не ставимося до філософії та культурної гегемонії інтелектуалів, як це роблять у Франції та у Європі загалом» [8, с. 176]. Роль філософа в культурі, положення філософії між інших соціальних наук, різні дисциплінарні поділи і кордони, різні академічні звичаї, усі ці фактори утворили міцний бар'єр на шляху сприйняття «популярної естетики» Шустермана у Франції, вчергове ілюструючи тезу Йоаса, що у процесі рецепції непорозуміння виникають не лише між протилежними, а також між схожими теорійними позиціями.

Отже, історія рецепції прагматизму і неопрагматизму у Франції є зразковим прикладом проблем деконтекстуалізації та реконтекстуалізації у міжнародному обігу ідей. Рецепції прагматизму і неопрагматизму мають свої особливості, проте обидві відбуваються у французькому філософському полі, розділеному конфліктами і, навіть, ворожнечею. Реконструюючи цю історію, ми намагалися показати, яким чином інтереси різного гатунку структурували французьке філософське поле на початку ХХ ст. і наприкінці ХХІ ст, як вони створювали «лінії розривів» і призводили до того, що у прагматизмі вбачали або ресурс для оновлення французької філософії, або її ворога. Прагматизм сприймався крізь призму опозиційного розуміння філософії як підтримання традиції або як творчості, практичної критики раціоналізму або віталістської критики раціоналізму, та, назагал, крізь призму опозицій інтелектуалізму та

антиінтелектуалізму. Проте, значно більше за доктринальні аспекти у цій історії були задіяні не-теорійні чинники та фактори, і це вчергове засвідчило, що рецепція не є суто екзегетичною справою. Насамперед, ідеться про політичну детермінацію філософських суперечок у Франції, а також про те, що прагматична (неопрагматична) філософія є прикладом філософських практик, дуже віддалених від французьких, і це аж ніяк не сприяло їхньому успіху у Франції. У випадку рецепції неопрагматистів, філософи, які відкрили неопрагматизм французькому читачу, не бажали, щоб він стимулював звичай недавньої французької філософії, яких вони намагалися позбутися. Історичний фактор рецепції виявився не менш важливим за політичний.

Якщо існує спільний пункт між усіма протагоністами цієї історії, усіма французькими філософами, причетними до рецепції (нео-)прагматизму, так це переконання у тому, що філософія є «дисципліною-короною». Прагматична критика філософської величі викликає одностайне неприйняття, крайньою і найважчою формою якої стає звинувачення прагматизму у тому, що він є «філософією здорового глузду». Протестний дух прагматизму, який ставить під сумнів визнаних авторів філософської традиції, історію філософії як суто французьку добре інституційовану дисципліну, а також теорійну арматуру національного раціоналізму, а саме, картезіанство, сприяв відторгненню французькою філософією цього напрямку. Водночас, на початку XXI ст. ситуація потроху змінюється: з одного боку, прагматизм чи прагматизми мають все більший успіх у французьких соціальних науках, а з іншого – французькі видавці, тісно пов'язані з французькими університаріями та академічною філософією, починають дедалі більше ангажуватися у переклади і видання американських філософів, сторонніх французькому філософському канону.

Аналіз суперечок, спричинених у французькому філософському полі прагматизмом, дає змогу побачити, як різні логіки, системи оцінювання та схеми прочитання визначали обіймання позицій щодо прагматизму і організовували французькій філософській простір. Дослідження рецепції якогось напрямку є не так дослі-

дженням цього напрямку, як дослідженням культури-реципієнта, воно дає змогу краще зрозуміти її лінії поділу та головні тенденції, у повній відповідності до тези Бурдьє, що в міжнародній комерції ідей аналіз поля сприйняття важливіший за аналіз поля їхнього виробництва. Тому історія рецепції є різновидом історії філософії, з тією специфікою, що вона враховує не лише історичні, а також соціальні, політичні, національні та інші фактори, які вирізняють ці два поля та деформують імпортовані ідеї, тексти і концепти у спосіб, непідвладний суто теоретичному аналізу.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Бурдьє П. *Паскалівські медитації* / пер. з фр. О. Йосипенко. Київ : Темпора. 2024.
2. Bouveresse J. *Le philosophe et le réel. Entretiens avec J. J. Rosat*. Paris : Hachette. 1998.
3. Engel P., Rorty R. *A quoi bon la vérité?* Paris : Grasset. 2005.
4. Pinto L. R. Shusterman «L'art à l'état vif». La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire. *Politix. Revue des sciences sociales du politique*. 1992. V. 20. P. 169–174.
5. Pudel R. Les mésaventures continentales d'un pragmatisme critique : lire R. Rorty et R. Shusterman en France. *Revue française d'études américaines*. 2010. V. 126. Paris : Belin. P. 53–65.
6. Поліщук Н. П. *Філософія прагматизму*. Київ : УЦДК, 2012.
7. Sapiro G. *Translatio. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*. Paris : CNRS Edition, 2008.
8. Shusterman R. *L'art à l'état vif. La pensée pragmatique et l'esthétique populaire*. Paris : Minuit, 1991.
9. Про цей перший етап рецепції прагматизму у Франції див.: Йосипенко О. М. Ціна рецепції: націоналізований прагматизм. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2024. Вип. 2(1). С. 22–53.
10. Про філософські підходи прагматизму і нео-прагматизму див. ґрунтовну монографію Поліщук Н. П. [6].
11. Rorty R. *L'homme spéculaire*. Paris : Seuil, 1990.
12. У французькому перекладі книга Н. Гудмана «Мовні мистецтва» вийшла у 1990 р.

REFERENCES

- Bourdieu, P. (2024). *Les méditations pascalienues*. Yosypenko, O. (Trans.). Kyiv : Tempora [In Ukrainian].
- Bouveresse, J. (1998). *Le philosophe et le réel*. Entretiens avec J. J. Rosat. Paris : Hachette.
- Engel, P. & Rorty, R. (2005). *A quoi bon la vérité?* Paris : Grasset.
- Pinto, L. (1992). R. Shusterman, «L'art à l'état vif». La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire. *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, 20, 169-174.
- Pudal, R. (2010). Les mésaventures continentales d'un pragmatisme critique: lire R. Rorty et R. Shusterman en France. *Revue française d'études américaines*, 126, 53-65. Paris : Belin.
- Polischuk, N. P. (2012). *Philosophy of pragmatism*. Kyiv : U.C.D.K. [In Ukrainian].
- Sapiro, G. (2008). Translation. *Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*. Paris : CNRS Edition.
- Shusterman, R. (1991). *L'art à l'état vif. La pensée pragmatique et l'esthétique populaire*. Paris : Minuit.

Oxana Yosypenko

Doctor of Sciences in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of History of Philosophy, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: o.sengulier@ukr.net; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3318-4788>

Misreading and misunderstanding as consequences of decontextualization and recontextualization of neopragmatism in France

Abstract

The reconstructions presented in the article on the reception of R. Rorty and R. Shusterman by French philosophical thought have their own characteristics, but each of them is carried out in the French national philosophical field, which is marked by its own conflicts and delineated by its own disciplinary divisions. If the French social sciences are more dynamic and have a frank interest in pragmatism and neo-pragmatism, its reception by philosophical thought runs into numerous obstacles. In the case of R. Shusterman, the most important obstacle is the difference in disciplinary boundaries between different intellectual disciplines, when what Shusterman the philosopher does in the United States is in France the field of interest of sociology. At the same time, the reception of R. Rorty is most blocked by recent French history, when Rorty's philosophical theses cause negative connotations on the basis of their kinship with phenomenology, existentialism and postmodernism. These are the directions that the philosophers of analytical inspiration, who open Rorty to the French reader, aim to eliminate. These obstacles of a general nature are shown in the article through the prism of the discussion between R. Rorty and P. Angel regarding the concept of truth and L. Pento's appeal to R. Shusterman's analysis of popular art. Both cases best illustrate the thesis of H. Joas that the international circulation of ideas is marked by the phenomena of misreading and misunderstanding, which are the consequences of the decontextualisation and recontextualisation of foreign texts, concepts, and authorial positions by the recipient culture.

Keywords: reception, neopragmatism, postmodernism, truth, popular art, decontextualisation, recontextualisation.

Стаття надійшла / Article arrived: 10.01.2025

Схвалено до друку / Accepted: 04.03.2025