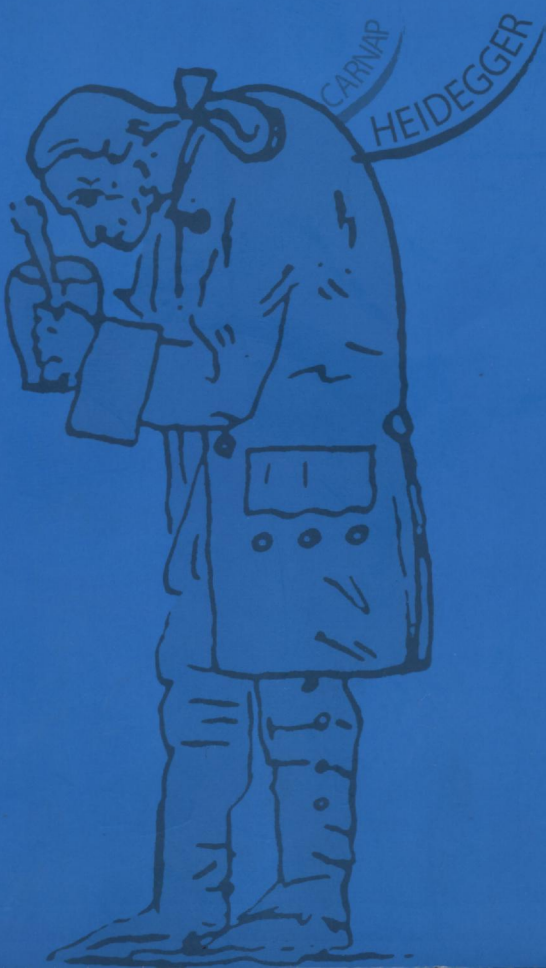


Саймон  
КРІЧЛІ

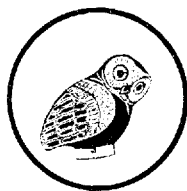
# Вступ до континентальної філософії



Continental  
Philosophy:  
A Very Short  
Introduction



СУЧАСНА ГУМАНІТАРНА БІБЛІОТЕКА



**СУЧАСНА ГУМАНІТАРНА БІБЛІОТЕКА**

**Simon Critchley**

**Continental Philosophy:  
A Very Short Introduction**

Саймон Крічлі

# Вступ до континентальної філософії

Переклав з англійської кандидат філософських наук,  
докторант НАУКМА *Вадим Менжулін*

*Рекомендовано як посібник з філософських дисциплін  
Центром гуманітарної освіти  
Національної академії наук України*

Київ  
ТОВ „Стилос”  
2008

ББК 60.55.53  
К 82

Це видання здійснено за фінансової та експертної підтримки Міжнародного фонду "Відродження" в рамках спільної програми з центром розвитку видавничої справи Інституту відкритого суспільства (Будапешт)

*Серія "Сучасна гуманітарна бібліотека" заснована  
Українським філософським фондом 2001 року*

*Редколегія серії:*

д.ф.н. *О.В. Білий*, к.ф.н. *А.Л. Богачов*, д.ф.н. *О.Є. Гомілко*, д.ф.н. *А.М. Єрмоленко*,  
д.ф.н. *М.Д. Кулпашева*, д.ф.н. *А.М. Лой*, д.ф.н. *В.В. Лях*, д.ф.н. *С. В. Пролєсв (голова)*,  
к.ф.н. *Л.А. Ситніченко (вчений секретар)*, д.ф.н. *М.Л. Ткачук*, д.ф.н. *О.І. Хома*

Переклад з англійської кандидата філософських наук, докторанта НаУКМА  
Вадима Менжуліна

Переклад виконано за виданням:

Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. –  
Oxford; New York: Oxford University Press, 2001. – 168 p.

Відповідальний редактор *Світлана Матвієнко*

**Саймон Крічлі**

К 82 Вступ до континентальної філософії / Пер. з англ. Вадима Менжуліна. —  
Київ: ТОВ „Стилос”, 2008. — 152 с. — (“Сучасна гуманітарна бібліотека”).  
ISBN 978-966-8009-71-6

Книжка Саймона Крічлі " Вступ до континентальної філософії " є містким і евристично потужним вступом до сучасної континентальної філософії; вона вдало поєднує виклад теоретичної проблематики європейської філософії з оптикою англо-американської, аналітичної традиції. Її автору, талановитому британському філософу нової генерації Саймону Крічлі, вдалося поєднати стислість, виразність та доступність викладу із глибоким проникненням у сутність предмету.

**ББК 60.55.53**

**ISBN 978-966-8009-71-6**

© Саймон Крічлі, 2001  
© Український філософський фонд, 2008  
© Вадим Менжулін (переклад), 2008

## Зміст

Від перекладача.....	7
Передмова.....	16
Глава 1. Розрив між знанням та мудрістю.....	23
Глава 2. Витоки континентальної філософії: як перейти від Канта до німецького ідеалізму?.....	33
Гусерль або Кант? Два погляди стосовно початку континентальної філософії.....	33
Два способи прочитання Канта.....	37
Кант та Гаман – критика чистого розуму та потреба в метакритиці цієї чистоти.....	38
Конфлікти з приводу пантеїзму та атеїзму – імплікації з Якобі.....	41
Долаючи кантівські дуалізми.....	46
Що таке континентальна філософія?.....	47
Глава 3. Окуляри та очі для зору: дві культури в філософії.....	48
Декілька давніших стереотипів.....	50
Континентальна філософія – професійне само-позначення та культурна особливість.....	54
Примітний випадок Джона Стюарта Міла.....	57
Дві культури в філософії.....	62
Глава 4. Чи здатна філософія змінити світ? Критика, практика, емансипація.....	69
Імена або проблеми?.....	69
Тексти та контексти.....	71
Традиція та історія.....	75
Історичність та емансипація.....	77
Апеляція до традиції, а не до традиціоналізму.....	81
Філософія як продукування кризи.....	84
Глава 5. Що робити? Чим відповісти нігілізму?.....	87
Російський нігілізм.....	88
Ніцшеанський нігілізм.....	90
Діалектика Просвітництва.....	95
Філософія та не-філософія.....	96
Прогресивний та реакційний модернізм.....	97

Глава 6. Випадок нерозуміння: Гайдеґер та Карнап .....	100
З ніщо нічого не випливає .....	101
Жовта брошура .....	108
Логіка, емпіризм, поезія гарна та погана .....	110
Все ще прихований центр філософського конфлікту .....	112
Догми Карнапа .....	115
Вітґенштайн думає, що знає, що думає Гайдеґер .....	117
Глава 7. Сцієнтизм проти обскурантизму: чи може філософія уникнути традиційної дилеми? .....	121
Займаючись феноменологією .....	123
Пранаука .....	124
Комплекс «Секретних матеріалів» .....	127
Невеличке інтелектуально-поліцейське розслідування .....	131
Глава 8. Sapere aude: виснаження теорії та перспектива філософії .....	133
Додаток: Так звана «Найдавніша програма системи німецького ідеалізму» (1796) .....	138
Джерела .....	141
Рекомендована література .....	145
Показчик імен .....	145

## Від перекладача

Доцільність перекладу того чи іншого тексту зазвичай потребує певного обґрунтування. Як правило, аргументом на користь необхідності публікації виявляється історична значущість – власне перекладеного тексту або його автора. У більшості випадків обґрунтування будується приблизно за такою схемою: мислитель такий-то зробив значний внесок в історію світової філософської думки, отже, нарешті, вітчизняна філософська громадськість має можливість ознайомитися з однією з його епохальних праць в українському перекладі. Однак, у випадку із працею професора Нової школи соціальних досліджень (Нью-Йорк, США) Саймона Крічлі «Континентальна філософія: дуже короткий вступ» скористатися подібними доводами досить важко. По-перше, цей текст поки що не встиг стати «епохальним», оскільки вийшов у світ за історико-філософськими мірками зовсім нещодавно – 2001 року<sup>1</sup>. По-друге, сам автор – за одним лише своїм віком<sup>2</sup> – на роль філософського класика претендувати поки що не може. Отже, перекладачеві та ініціаторові даної публікації треба пояснити, чому власне вітчизняному читачеві пропонується ознайомитися з фрагментами «поки-не-класичної» праці іноземного «поки-не-класика». Завдання важке, але, як мені здається, не безнадійне.

Протягом останніх років зусилля вітчизняних перекладачів філософської літератури були зорієнтовані насамперед на переклади праць видатних мислителів минулого. Завдяки цій тривалій та наполегливій роботі з'явилися українські переклади таких текстів «на всі часи», як, скажімо, «Держава» Платона, «Політика» Аристотеля, «Критика чистого розуму» Канта тощо. Подібний «ухил» цілком пояснюється та виправдовується тим фактом, що за радянських часів українські переклади класичної філософської спадщини майже не здійснювалися. Однак час минає і, як мені здається, поступово зростає потреба у розширенні спектру перекладацьких проєктів. Досить плідним може

<sup>1</sup> Critchley S. Continental Philosophy: A Very Short Introduction. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2001. – 168 p.

<sup>2</sup> Саймон Крічлі народився 1960 р.



виявитися збільшення кількості перекладів праць іноземних авторів, які є активними учасниками *поточного* філософського процесу. У цьому контексті дуже важливою віхою варто визнати заснування Українським філософським фондом книжкової серії «Сучасна гуманітарна бібліотека» (2001 р.). До речі, 2003 р. в цій серії вийшла книжка із дуже символічною для даного контексту назвою – «Повернення дівця»<sup>3</sup>.

На мою думку, постать Саймона Крічлі цілком заслуговує на увагу з боку українського читача, оскільки в останні часи цей філософ є одним із активних дівців в англomовному філософському світі. Що стосується власне обраного для перекладу *тексту* проф. Крічлі, то тут значну інтелектуальну інтригу створює вже той факт, що в даному випадку представник *англomовного* світу є автором книжки про *континентальну* філософію. Із метою розкрити останню тезу докладніше, спробую коротко відтворити поточний «філософсько-геополітичний» контекст.

Панорама світової філософської думки у наші дні являє собою щільно заповнену мапу з великою кількістю шкіл, течій, напрямків. На концептуальному рівні характер взаємостосунків між різними фрагментами цієї багатшарової системи варіюється від солідарності та компліментарності до жорсткої конкуренції, ворожнечі, ігнорування або навіть неприхованого презирства. Остаточної територіальної визначеності теж немає, оскільки завдяки глобалізації зараз можна знайти представників будь-якого напрямку буквально будь-де. Однак стосовно оцінки масштабів розповсюдження тих чи інших тенденцій по різних регіонах світу певний консенсус все ж таки існує. Більшість із тих, хто пише про загальний стан філософії в сучасному світі, готові з тими чи іншими застереженнями використовувати в якості базової метафори протиставлення *континентальної* та *англо-американської* (*острівної*) філософії. Під континентальною філософією маються на увазі численні філософські напрями, що домінують переважною мірою в Європі (головним чином у Франції та Німеччині), тоді як до острівної традиції відносять провідні філософські уподобання представників англomовної цивілізації (головним чином її теперіш-

<sup>3</sup> Турен А. Повернення дівця. Пер. з фр. / О. Гуджен, О. Подемченко, Т. Шваб. – К.: Альтерпрес, 2003. – 320 с. («Сучасна гуманітарна бібліотека»).

нього основного стовпа – Сполучених Штатів Америки). В якості наймогутнішого «острівного» опонента «континентальної» традиції виступає дуже розвинута в англomовному світі *аналітична* філософія. Не таємниця, що представникам аналітичної та континентальної філософських традицій вже давно бракує взаємопорозуміння. Ось, наприклад, як характеризує непрості взаємостосунки між цими двома основними філософськими силами сучасності наш колишній співвітчизник, який вже тривалий час працює в одному з університетів США:

...у США та Канаді аналітична філософія в цілому, очевидно, домінує, принаймні, на рівні Американської Філософської Асоціації. Існує явна тенденція дещо зневажливого ставлення до континентальної філософії з боку аналітичних філософів. Конфлікт, як мені здається, має й політичне підґрунтя. У середовищі противників континентальної філософії розповсюджене не дуже відрефлексоване переконання, що вся континентальна філософія є, по суті завуальованим марксизмом через її насиченість критикою капіталізму. А раз так, то цю філософію треба витіснити з науки як щось таке, про що наперед відомо, що воно є легковажним та ідеологічним<sup>4</sup>.

Якщо до цих спостережень додати відомий вислів баронеси М. Тетчер, спростуванню якого великою мірою й присвятив свою «Континентальну філософію» С. Крічлі<sup>5</sup>, стає зрозуміло, що йдеться про таке непорозуміння всередині філософії, що свідомо або мимоволі підігрують прихильники більш масштабного – цивілізаційного – протистояння. Цілком природно, що за таких умов можна знайти куди більше книжок, в яких представники конкуруючих таборів досить компетентно розглядають власні філософські традиції та суворо критикують своїх опонентів, ніж

<sup>4</sup> О философии континентальной и аналитической и об интеллектуальной многоукладности. Беседа В. Россмана с Я. Шрамко. – Вопросы философии. – №11, 2002. – С. 106-107.

<sup>5</sup> С. Крічлі розпочинає Вступ до книжки таким красномовним прикладом напруги у стосунках між англomовним світом та Європою: «5 жовтня 1999 року, коли Маргарет Тетчер попросили висловити її поточні думки стосовно перспектив Європейського Союзу, вона зазначила: "Скільки я живу, всі проблеми приходять з континентальної Європи, тоді як всі рішення – з англomовного світу"» (Continental Philosophy: A Very Short Introduction. – P. XI, або С. 16 даного видання).

праць, що відкривають перспективи плідного діалогу. Саме до таких досить рідкісних явищ можна віднести «Континентальну філософію» С. Крічлі, що є прикладом компетентного та, що особливо важливо, дружелюбного (навіть захопленого) погляду цілком автентичного англо-американця<sup>6</sup> на філософську традицію, фундатори та головні діючі особи якої родом з країн, що знаходяться «по той бік Каналу». Власне, спроба побудувати місток між аналітичною та континентальною традиціями є одним з головних завдань, які поставив перед собою С. Крічлі, і саме ця «філософсько-дипломатична» місія, як мені здається, робить його працю надзвичайно доречною в сучасному українському контексті, оскільки проблема міжкультурного діалогу є такою, що посідає одне з провідних місць в роздумах та дискусіях сучасних українських інтелектуалів.

Одним з фундаментальних пунктів «проекту примирення» у виконанні Саймона Крічлі є демонстрація спірності та безперспективності уявлень, згідно з якими «континентальна філософія» та «аналітична філософія» – чітко визначені поняття зі своїми раз й назавжди встановленими значеннями. Історичний досвід дає С. Крічлі підстави сподіватися, що, незважаючи на всі непорозуміння між цими двома традиціями, з часом у філософів всього світу все ж таки з'явиться можливість «зайнятися філософією як такою, тобто, нарешті, абстрагуватися від вузько цехових дискусій стосовно того, чим континентальна філософія відрізняється від аналітичної і хто до якої традиції належить»<sup>7</sup>.

Що стосується особисто С. Крічлі, то він активно підтримує проект возз'єднання аналітичної та континентальної традицій не тільки у даній праці, а й всією своєю інтелектуальною біографією<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Саймон Крічлі народився та отримав освіту в Великій Британії, зараз живе та працює в Сполучених Штатах Америки.

<sup>7</sup> *Continental Philosophy*. – Р. XII, або С. 17 даного видання.

<sup>8</sup> Однак, не варто думати, що своє покликання С. Крічлі бачить у творенні єдиного гомогенного філософського, або ширше – культурного – простору. В одній з його публікацій міститься таке зізнання: «Прихильником ідеї "плавильного тиглю культур" я також не є. Аж ніяк. Я хотів би запропонувати вам картину культурної ідентичності в формі процесів де-ідентифікації, де своє та чуже нерозривно взаємопов'язані, але все ж таки відмінні одне від одного. На моїй картинці своє та чуже зустрічаються, спілкуються... створюють нові союзи, нові родини та структури спорідненості, нові культурні утворення з новими жанрами та стилями,

Розпочавши життєвий та академічний шлях у Великій Британії (Есекський університет та університет Уельсу), він у подальшому активно будує свою кар'єру не тільки на Островах (Сполучені Штати Америки: Нова школа соціальних досліджень; Австралія: Сіднейський університет), але й на Континенті (Міжнародний філософський коледж у Парижі та Франкфуртський університет)<sup>9</sup>. Дві з шести його головних публікацій були присвячені безпосередньо видатним французьким філософам – Жаку Деріда та Емануелю Левінасу<sup>10</sup>.

До переваг праці С. Крічлі можна віднести не тільки глобальні миролюбні ініціативи, але й той факт, що авторові цього, як сказано у підзаголовку, «дуже короткого вступу» до континентальної філософської традиції, вдалося поєднати глибоке проникнення у сутність предмету із стислістю, виразністю та доступністю викладу. Замість характерного для багатьох книжок з історії філософії монотонного огляду філософських шкіл та їхніх представників С. Крічлі пропонує своїм читачам динамічну, захоплюючу розповідь, головними героями якої стають Кант, Геґель, Достоєвський, Ніцше, Гусерль, Гайдеґер, Карнап, Вітґенштайн, Деріда, Габермас та інші видатні мислителі минулого та сучасності. Завдяки цьому книжка може виявитися корисною не тільки для професійних істориків філософії, а й для широкого кола читачів, які цікавляться історією світової філософської думки.

Маючи на увазі саме широкого читача, С. Крічлі намагався викладати свої ключові ідеї якомога простіше та прозоріше.

---

нові – такі, що виникають раптово, – суспільні інститути. Слідуючи Полу Гілроєму я назву це мінливою самототожністю [a changing same], своїм, котре не залишається вірним собі, але безкінечно трансформується (Цит. за: Кричлі С. Давайте перестанем говорити о Европе // В журн. «Неприкосновенный запас». – 2001. – №1 (15)).

<sup>9</sup> Інформацію взято з офіційного сайту Есекського університету: [http://www.essex.ac.uk/philosophy/people/staff/simon\\_critchley.aspx](http://www.essex.ac.uk/philosophy/people/staff/simon_critchley.aspx)

<sup>10</sup> Critchley S. Ethics, politics, subjectivity: essays on Derrida, Levinas and contemporary French thought. – London; New York: Verso, 1999. – ix, 302 p.; Critchley S. The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas. – Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1992. – xiii, 253 p. Інші книжки Саймона Крічлі: Critchley S. Things merely are: philosophy in the poetry of Wallace Stevens. – London; New York: Routledge, 2005. – xiii, 137 p.; Critchley S. On Humour. – London; New York: Routledge, 2002. – ix, 132 p. Critchley S. Very little – almost nothing: death, philosophy, literature. – London; New York: Routledge, 1997. – xi, 216 p.

Заради цього він повністю відмовився від будь-яких посилань безпосередньо по тексту. Найважливіші бібліографічні дані він навів у двох розділах наприкінці книжки – «Джерела» та «Рекомендована література». Що стосується мене як перекладача, я також не хотів би обтяжувати читача надмірною додатковою інформацією. Однак, виходячи з того, що оригінал був розрахований на західного читача, у деяких місцях я дозволив собі зробити невеличкі пояснення, що, на мою думку, сприятимуть легкому та приємному читанню українського перекладу. Ще одним приводом для надання мною додаткової інформації є те, що деякі з цитат, наведені С. Крічлі, є англійськими перекладами іншомовних текстів. Там, де була така можливість, наприклад, у випадку з цитатами із Достоєвського та Тургенєва, я зробив власний переклад відповідного фрагменту з мови оригіналу. Декілька разів я цитував вже опубліковані українські переклади (наприклад, фрагмент з «Критики чистого розуму» Канта), або звіряв свої переклади з англійської з наявними російськими перекладами (якщо такі існують та виглядають досить солідними з академічної точки зору). Про всі запозичення такого роду (пряме цитування або звірка) я також не міг не повідомити у доданих спеціально з цією метою посиланнях. Отже, всі посилання, що з'являються впродовж усього тексту, належать мені. Окрім того, безпосередньо у самому тексті, у тих випадках, коли у мене з тих чи інших причин виникали серйозні сумніви у точності та однозначності власного перекладу, я надавав у квадратних дужках англійський варіант відповідного елемента тексту.

Декілька слів про людей, які допомогли мені реалізувати цей перекладацько-видавничий проект. Перш за все, я мушу висловити глибоку подяку проф. Саймону Крічлі – за люб'язну згоду надати мені право перекласти його цікаву книжку українською мовою. Я також дуже вдячний Британській Раді в Україні, Міжнародному Фонду «Відродження» та Українському філософському фонду – за підтримку цього проекту. За гарні умови для щоденної роботи я у довічному та невідплатному боргу перед моєю дружиною – Анною Овдієнко. Я приступив до роботи над перекладом у лютому 2006 р. і одразу ж став знайомити з чернетками перших розділів студентів філософського відділення Міжнародного Соломонового університету, які слухали мій курс

«Сучасна зарубіжна філософія»: Ігоря Бондаря, Віолету Вороничеву, Людмилу Грабовецьку, Зою Європіну, Тетяну Коваленко, Олену Нікішину, Ярослава Ношина, Віталія Обревка, Віталія Хлоня, Сергія Юлдашева. Виявлений ними інтерес стимулював мене до продовження роботи над текстом, а їхні питання та поради сприяли його якісному покращенню. У процесі роботи над перекладом я неодноразово звертався по допомогу до моїх колег, блискучих перекладачів та добрих приятелів – Андрія Богачова та Володимира Єрмоленка. Велике їм спасибі – за численні та дуже доречні поради, а також за витрачений на мене власний дорогоцінний час. Однак, якщо говорити про пожертву власним часом, то тут я в особливому боргу ще перед двома колегами та приятелями – Вахтангом Кебуладзе та Михайлом Мінаковим. Перший не тільки дав мені безліч порад з різних часткових питань, але й істотно вплинув на загальний вигляд усього тексту, ревізувавши обрану мною систему транслітерації імен власних<sup>11</sup>, а другий – спеціально для даного видання –

<sup>11</sup> Спочатку я планував, що різноманітні іноземні імена та прізвища, які з'являються на сторінках книжки, краще за все передавати, в *точності відтворюючі* те написання, яке пропонується в найновітніших українських словниках та енциклопедіях. Я спирався насамперед на «Філософський енциклопедичний словник», що був виданий 2002 р. Інститутом філософії НАНУ (Філософський енциклопедичний словник / НАН України; Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди / В.І. Шинкарук (голова редкол.). – К.: Абрис, 2002. – 742 с.). Однак шановний колега переконав мене у тому, що є досить багато випадків, коли, виходячи з норм української мови, написання, які пропонуються у цьому та інших енциклопедичних виданнях, потребують певних уточнень. Так, скажімо, виходячи з «правила дев'ятки», ім'я видатного єврейського філософа Бубера має писатися не Мартін, а Мартин. Виходячи з того, що для української мови не є природним подвоєння приголосних, прізвище видатного британського філософа має писатися не Гоббс, а Гобс. Наявність в українській мові двох звуків – г та ґ – дозволяє зробити передачу багатьох іноземних імен більш точною з фонетичної точки зору. Наприклад, ім'я та прізвище видатного герменевта має писатися не Ганс-Георг Гадамер, а Ганс-Георг Гадамер. Враховуючи зазначені правила та використовуючи в якості загального орієнтиру принцип фонетичної близькості українського написання до оригінального звучання, я транслітував й імена, яких в доступних мені українських енциклопедичних виданнях знайти не вдалося. У тих випадках, коли обрана мною транслітерація все рівно задавалася мені спірною (або коли йшлося про не дуже відому в наших краях постать), я ставив для порівняння англійський варіант (в іменному покажчику – у квадратних дужках). Лише в двох випадках я дозволив

переклав з мови оригіналу так звану «Першу програму системи німецького ідеалізму», англійський варіант якої С. Крічлі помістив наприкінці власної праці в якості дуже важливого додатку. Я також дуже вдячний студентці Національного університету

---

собі не погодитися з шановним паном Вахтанґом. Йдеться про українське написання прізвищ двох видатних *єврейських* мислителів – З. Фрейда та А. Ейнштейна. Спробую пояснити мою позицію на прикладі із прізвищем засновника психоаналізу. У вже згадуваному «Філософському енциклопедичному словнику» визнаються можливими два варіанти українського написання його прізвища – Фройд та Фрейд (С. 691). Однак більшість сучасних українських фахівців (зокрема – пан Вахтанґ Кебуладзе) дотримуються думки, згідно з якою український варіант цього прізвища має бути похідним від його німецькомовного прочитання – Фройд. На мою думку, подібний підхід страждає певним лінгвістичним редукціонізмом, оскільки ігнорує низку важливих біографічних, історичних та морально-етичних обставин. Чому, перекладаючи прізвище *єврея*, який сам народився на території теперішньої Чехії (зараз – м. Пшибор), а обидва батьки якого народилися на території теперішньої України (батько – у м. Тисмениця, Івано-Франківська обл., мати – у м. Броди, Львівська обл.; докладніше щодо українських витоків сім'ї Фрейда див. мої інтерв'ю: «Українські корені Зигмунда Фрейда» в газеті «Україна молода», № 81 від 05.05.2006 та «Батьки Зигмунда Фрейда – родом з Галичини» в газеті «День» від 15.06.2006), ми маємо слідувати *німецькому* зразку? Окрім того, в ідишмовному середовищі, з якого власне всі Фрейди вийшли і з яким ніколи не поривали, їхнє прізвище вимовлялося саме як Фрейд, а не Фройд. В останні роки свого життя Фрейд все гостріше усвідомлював власну належність до багатотисячолітньої єврейської історії, символом чого стала його остання велика праця – «Мойсей та монотеїзм» (1939). Однак справа не тільки в цьому. До вже зазначених деталей слід також додати той сумний історичний факт, що Зигмунду Фрейду довелося стати безпосереднім свідком Аншлюсу (приєднання Австрії до нацистської Німеччини 1938 р.). Про те, наскільки жахливими виявилися для Фрейда місяці, котрі йому судилося провести у нацифікованому Відні, повідомляють багато джерел (наприклад, спеціально присвячена цій темі глава у біографії Фрейда, що її написав його особистий лікар: Шур М. Зигмунд Фрейд: життя і смерть. – М., 2005. – С. 493-501). Чотири сестри Фрейда потрапили до нацистських концтаборів та були знищені. Самого засновника психоаналізу, якщо б він залишився на німецькомовній «батьківщині», очікувала аналогічна доля, однак всесвітня слава та впливові шанувальники врятували його від цього (він зміг іммігрувати та помер на свободі – в Британії). З урахуванням вищесказаного розв'язання питання стосовно *українськомовного* написання його прізвища, виходячи виключно із *німецькомовних* стандартів, виглядає не дуже доречним з етичного погляду. Це той самий випадок, коли теоретичний (лінгвістичний) розум мусить підкоритися вимогам філософії Канта та визнати верховенство розуму практичного (етичного).

«Києво-Могилянська Академія» Світлані Матвієнко за дуже ретельно здійснену літературну редакцію тексту.

Тим не менше, навіть користуючись допомогою стількох чудових людей та блискучих фахівців, я навряд чи спромігся повністю уникнути незрозумілостей, неточностей або навіть серйозних помилок у перекладі. Прекрасно розумію, що це – моя велика провина. Єдине заспокоєння – думка про те, що переклад за своїм визначенням є справою *не* остаточною. Адже в одній з своїх доповідей класик філософської герменевтики Ганс-Георг Гадамер сказав з приводу німецького перекладу «Буття та ніщо» Сартра: «Переклад філософських текстів, звичайно, потрібний та створює певне опосередкування, але він може реалізувати тільки певне наближення до оригіналу, замінити який він не зможе»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Цит. по: Колядко В.И. Предисловие // Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2004. – С. 7.



## Передмова

Із деяких пір академічна філософія в Англії стала зводитися переважною мірою до логіки та теорії пізнання, внаслідок чого виникла тенденція ставитися аналогічним чином до всієї філософії та розцінювати її традиційний зв'язок із загальними моральними та інтелектуальними системами як оману. Ця тенденція користується великою популярністю, але лише на досить обмеженій території.

Реймонд Вільямс, *Ключові слова*

5 жовтня 1999 року, коли Маргарет Тетчер попросили висловити її поточні думки стосовно перспектив Європейського Союзу, вона зазначила: «Скільки я живу, всі проблеми приходять з континентальної Європи, тоді як всі рішення – з англomовного світу». Це висловлювання, незважаючи на його очевидну хибність, відображує одну глибоку істину, що полягає в тому, що багато хто з представників англomовного світу (а насправді – й багато з тих, хто живе за його межами) гостро відчують відмінність свого власного світу від суспільств, мов, політичних систем, традицій та географії континентальної Європи. Британська політика (особливо – права, але зовсім не тільки вона одна) визначається за допомогою термінології, що передбачає розділення на «єврофобів» та «єврофілів». Одне одного вони називають відповідно «євроскептиками» та «єврофанатиками». Отже, існує культурна відмінність (а, на думку багатьох, розрив або навіть прірва) між: а) усім «континентальним» та б) усім тим, що йому протистоїть, тобто усім тим, що баронеса Тетчер (тоном, що мимоволі воскрешає у пам'яті образ Вінстона Черчіла) називає «англomовним світом». Наявність специфічної «континентальної» філософії – один з проявів цього культурного розділення. Мета моєї короткої книжки – пояснити, чому так трапилось, чому цей факт є важливим, як все це позначається на теперішньому стані філософії, а також може вплинути на її розвиток у майбутньому.

Викликає певні сумніви вже сама думка, згідно з якою континентальна філософія являє собою чітко окреслене предметне поле. Однак навіть якщо припустити, що це саме так, тоді виникає ще одне спірне питання: чи є термін «континентальна філософія» найбільш придатним для позначення цього предметного поля (у порівнянні, скажімо, із терміном «сучасна європейська філософія», що нерідко використовується в якості альтернативи терміну «континентальна філософія»). Давайте поки просто визнаємо, що «континентальна філософія» – спірне поняття. Із урахуванням цього, мета даної книжки стає троякою:

1. Показати, чому континентальна філософія є дискусійною темою (задля цього ми розглянемо історію та значення даного терміну, а також прослідкуємо, яким чином континентальна філософія відокремила від того, що їй гіпотетично протистоїть, а саме – від аналітичної або англо-американської філософії).
2. Показати, що континентальну філософію все ж таки можна чітко визначити та представити в якості особливого набору філософських традицій та практик із своїм власним спектром проблем, причому таких проблем, що дуже часто свідомо або несвідомо ігноруються представниками англо-американської традиції.
3. Показати, як, незважаючи на всі ці розбіжності, ми би з часом все ж таки змогли зайнятися філософією як такою, тобто, нарешті, абстрагуватися від вузько цехових дискусій стосовно того, чим континентальна філософія відрізняється від аналітичної і хто до якої традиції належить.

Однак на самому початку книги я навмисно змінюю кут зору та намагаюся розглянути більш широку проблему, що стоїть перед усією сучасною філософією. Йдеться про співвідношення знання та мудрості. У багатьох філософських системах теоретичні питання (про те, як ми отримуємо наші знання та що вони собою представляють) розглядаються у відриві від питань більш практичного або екзистенційного характеру (наприклад, від питання про те, що означає вести гарне або повноцінне людське життя). Представники багатьох провідних філософських течій сучасності взагалі відмовляються від яких-небудь намагань об'єднати знання

та мудрість. Я спробую показати, що привабливість континентальної філософії великою мірою обумовлена її закликами усунути цю відірваність знання від мудрості (або теорії від практики). У цьому плані вона є свого роду відлунням давнього визначення філософії як любові до мудрості. Проте, як ми побачимо нижче, у світі, в якому за ідеал все частіше беруться природничі науки, такий підхід зіштовхується із серйозними перешкодами.

У наступних декількох главах представлено інше класичне розділення. Йдеться про два різні типи викладу – історичний та систематичний. Так, скажімо, у другій главі я розглядаю історичні обставини, за яких відбулося розділення філософії на континентальну та аналітичну. Для цього я простежую розвиток континентальної філософії аж до поширення наприкінці 18-го століття ідей Імануеля Канта, котрий з одного боку, є останньою великою фігурою, спільною для континентальної та аналітичної традицій, але одночасно символізує їхнє відокремлення. Чому трапилось саме так, я показую далі – шляхом протиставлення різних підходів до спадщини Канта. Я також торкнуся дебатів, породжених філософією Канта у 80-ті і 90-ті роки XVIII ст., а потім покажу, як при перебігу цих дебатів викристалізувалася проблема, що стала ключовою для німецького ідеалізму у працях І.-Г. Фіхте та Г.В.Ф. Геґеля. У найбільш загальних термінах цю ключову проблему можна сформулювати так: чи веде кантівська «Критика чистого розуму», нехай абсолютно всупереч її явним намірам, до руйнації засад моралі та релігійної віри? Тобто, чи не закінчується критика розуму, що передбачає також й критику віри, кошмаром тотального скептицизму та нігілізму? У філософії XIX та XX століть ми бачимо, які серйозні наслідки мала ця думка.

У третій главі спочатку розглядаються певні проблеми, що виникають у зв'язку із розділенням філософії на континентальну та аналітичну, а потім обговорюються деякі стереотипи (насправді – досить комічні), що циркулюють з цього приводу у літературі. Потім я обговорюю два різні значення поняття «континентальна філософія»: 1) професійне само-позначення [professional self-description], що використовується деякими філософами з метою протиставити себе іншим філософам, та 2) культурна особливість [cultural feature], що має специфічну історію та визнається в якості реально існуючої не тільки філософами, але й багатьма

іншими людьми, зокрема Маргарет Тетчер. Я стверджую, що викривлене розуміння континентальної філософії та ворожість до неї з боку представників аналітичної традиції великою мірою зумовлені тим фактом, що ці два значення безнадійно плутаються, внаслідок чого професійне само-позначення нерідко досить абсурдним чином змішується з культурною особливістю. Після цього я звертаюсь до історії та культурного контексту, в якому функціонує континентальна філософія в англослов'янському світі, та висувую припущення, що конфлікт між філософськими традиціями краще за все можна зрозуміти в термінах відомої моделі «двох культур» Ч.-П. Сноу. Згідно з цією моделлю, для культурного життя в англослов'янському світі характерно відділення науки від літератури та гуманітарного розуміння [humane understanding]. Тобто я хочу сказати, що для англослов'янського світу континентальна філософія є не стільки чимось «іноземним», чимось таким, що нібито прийшло звідкись ззовні, а скоріше служить відлунням антагонізму, що вкорінений у самій серцевині англійської культури. Повчальним у цьому плані може бути розгляд принципових міркувань Джона Стюарта Міла стосовно характерного для англійської культури протиставлення емпіричного та спекулятивного стилів мислення, що особливо наочно проявилось в антагонізмі між романтизмом Семюеля Тейлора Кольриджа та утилітаризмом Єремії Бентама. У кінці третьої глави я звернуся до інших, історично ближчих до нас прикладів цього конфлікту.

У четвертій главі я спробую показати специфічні та невід'ємні риси континентальної філософії у більш систематичній манері. Зробивши декілька зауважень стосовно можливих пояснень відмінності у тому, що практикують філософи [difference of practice amongst philosophers], я зверну увагу на поняття традиції та історії, а також на те, як ці поняття інтерпретувалися двома філософами – Едмундом Гусерлем та Мартином Гайдеггером. Я пропоную таку модель опису філософської практики у рамках континентальної традиції, що базується на трьох ключових поняттях: *критика*, *практика* та *емансипація*. Це робиться для того, щоб показати, як та чому континентальна філософія багатьма своїми аспектами виявилася пов'язаною із критикою соціальних практик в модерному світі – критикою, що надихає до індивідуальної та суспільної емансипації.

Потім я повернуся до такого ключового поняття, як нігілізм. Йтиметься про знецінення таких вищих цінностей, як Бог або безсмертя душі, тобто про нігілізм, що набуває найчіткішого виразу в творчості Фридриха Ніцше. Я також зупинюся на такому цікавому аспекті, як російський контекст ніцшевського розуміння нігілізму. Далі я спробую показати, яким чином та сама культурна та інтелектуальна патологія, що була діагностована Ніцше як нігілізм, згодом – вже після нього – призвела до розгалуження модернізму на реакційний та прогресивний. Я також спробую продемонструвати, яким чином все це призвело до того специфічного розуміння відношення філософії до не-філософії, що є характерним для континентальної традиції.

Шосту главу присвячено окремому епізоду. Якщо й існує якийсь конкретний історичний приклад, наочно ілюструючий розбіжності між континентальною та аналітичною філософією, це, звичайно, спір, що мав місце на початку 1930-х років між М. Гайдеггером та Р. Карнапом. Фактично це був конфлікт між двома типами осмислення світу: науковим (що був запропонований Карнапом та Віденським гуртком) та екзистенційним або так би мовити «герменевтичним» (який відстоював Гайдеггер). Багато з новітніх непорозумінь між аналітичними та континентальними філософами можна пояснити відчуженням, що виникло між Гайдеггером та Карнапом. Тому я вважаю, що дуже важливо з'ясувати, що саме трапилось між ними.

У сьомій главі я розширюю рамки обговорення співвідношення між науковим та герменевтичним підходами, звертаючись до проблеми протистояння *сцієнтизму* та *обскурантизму*. Про континентальну традицію можна сказати, що вона, будучи великою мірою похідною від відчуття кризи модерного світу та викликаной цим відчуттям потреби в емансипації, намагається виробити критичне розуміння сучасності. Цим пояснюється її найбільш виразна та драматична відмінність від аналітичної філософії, а саме – характерний для континентальної філософії *анти-сцієнтизм*. Вона критикує сцієнтизм, виходячи з переконання, що природничі науки не відкривають людині фундаментальні та найбільш значущі аспекти світу і, відповідно, не тільки не можуть, але й не мають права виступати в якості методичного зразка для філософії. Це переконання можна знайти у цілої низки

континентальних філософів, скажімо, у Анрі Берґсона, Гусерля, Гайдеґера, а також у філософів Франкфуртської школи (поява якої відноситься до 1930-х років). Ці хвилювання стосовно сцієнтизму є цілком законним, однак в останні десятиліття вони загрожують перерости в анти-сцієнтистську настанову. Йдеться про загрозу *обскурантизму*. На мій погляд, двома крайнощами, яких має уникати філософія, є сцієнтизм та обскурантизм. Як красномовно показали дебати між Карнапом та Гайдеґером, сцієнтизм та обскурантизм відображають згубні тенденції, що мають місце всередині аналітичної та континентальної філософії. В якості альтернативи цим двом крайнощам я пропоную «серединний шлях», приклади якого можна знайти як в аналітичній, так і в континентальній філософії.

Наприкінці книги я поділюся деякими міркуваннями стосовно майбутнього філософії. Сучасний поділ на традиції є наслідком неадекватних та сектантських професійних само-позначень (який ви філософ – аналітичний, пост-аналітичний, континентальний або новоєвропейський?). Обидва найменування філософії (чи то «континентальна», чи то «аналітична») великою мірою є сектантськими. Вони виникли внаслідок професіоналізації дисципліни. Це, як мені здається, веде до значного послаблення критичної функції філософії та її все більшої маргіналізації у масштабах культури. Проте я впевнений, що в культурному житті філософія мусить відігравати найактивнішу роль.

Перед тем як переходити безпосередньо до викладу матеріалу, я хотів би зробити ще декілька важливих застережень. Для того, щоб викласти ключові ідеї якомога простіше, я прагнув звести кількість посилань до мінімуму. Це означає, що в багатьох випадках я наводив філософські аргументи та ідеї, не вказуючи їхні джерела. Іноді це були думки інших філософів, а іноді – мої власні (з моїх попередніх публікацій). Я не вважаю це великим гріхом, оскільки книжка розрахована на інтелектуально-допитливого, але абсолютно непрофесійного читача. Частково заповнити цю прогалину дозволяють два розділи, що знаходяться в самому кінці книжки. Джерела, на які я спирався, наводяться в однойменному розділі, а з розділу «Рекомендована література» зацікавлені читачі зможуть дізнатися, що ще можна було б почитати з цієї теми.

Ви не знайдете у цій книжці зведення даних стосовно усіх мислителів, традицій та напрямків, з яких складається так звана «континентальна філософія». У моєму викладі є істотні прогалини. Не біда: подібні зведення вже існують, причому деякі з них дуже непогані, і в мої завдання абсолютно не входило написати ще один твір такого типу. Скоріше ця книжка являє собою докладний виклад моїх поглядів стосовно специфіки континентальної традиції філософування. Стилістично моя робота більше нагадує не підручник, а есе. Інакше кажучи, те, що слідує далі, є викладом моїх персональних ідіосинкратичних поглядів.

Чорновий варіант книжки був написаний в період з березня по травень 2000 р., коли мені пощастило бути запрошеним лектором в університеті Сіднея. Фінальний текст великою мірою побудований на матеріалах лекцій, що були прочитані там. Я згадую про це для того, щоб звернути увагу на один факт: того дня, коли я прибув до Сіднейського університету (1 березня 2000 р.), два учбові підрозділи – «Департамент загальної філософії» та «Департамент традиційної та модерної філософії» – припинили роздільне існування і знов стали єдиним «Департаментом філософії». Великою мірою розпад (що супроводжувався конфліктами, наслідки від яких, треба сказати, збереглися й донині) колись єдиного департаменту на дві самостійні одиниці був зумовлений розколом між аналітичною та континентальною традиціями, однак було б помилкою вважати цей мотив виключно єдиним. Розділення на департаменти, що відбулося за 27 років до подій, що описуються, було також наслідком політичних розбіжностей, що виникли на початку 1970-х років (в першу чергу у зв'язку із участю Австралії у В'єтнамській війні). Окрім того, це розлучення мало також й свої інтелектуальні витоки. Я маю на увазі перш за все дискусії з приводу відношення філософії до політики (особливо це стосується марксизму та фемінізму).

Завершуючи свій вступ, я хотів би подякувати тим, хто допоміг мені побачити всі ці процеси у новому світлі: моїх друзів, колег, але перш за все – моїх сіднейських студентів. Ще варто сказати, що ідея опублікувати цю книжку прийшла не мені, а моєму чудовому редактору з видавництва Оксфордського університету – Шелі Кокс. Я хотів би подякувати Шелі за те, що в неї є такі гарні ідеї.

## Глава 1. Розрив між знанням та мудрістю

Філософія – це любов до мудрості. Якщо ви думаєте, що любите мудрість, тоді вам варто зайнятися вивченням філософії. Але якій саме мудрості вчить філософія? Для Сократа та майже всіх античних філософів, що жили після нього, мудрість, що її має вчити філософія, полягала у роздумах про гарне людське життя. Для того, щоб з повним правом називатися гарним, людське життя має бути також і щасливим. Для більшості античних філософів це було аксіомою. Згідно з цим уявленням, як це найчіткіше проявилось в Аристотеля, філософія має гарантувати людині досягнення вищого щастя, а саме – життя, що протікає у безпристрасному спогляданні. Тобто малося на увазі, що заняття філософією мусять вести до рефлексивного, осмисленого життя. При цьому також передбачалося, що неосмислене життя взагалі не має права називатися життям. Філософія була покликана формувати людей, а не просто їх інформувати.

Разом з тим, не варто забувати й про інше: нехай неосмислене життя не варто називати життям, але непрожите життя не варте ніякого осмислення. Знаючи про це, давні греки не збиралися відлучати філософію від повсякденного суспільного життя. Філософія не тільки осмислювала істину заради істини, але й була для греків часткою того, що вони називали *полісом*, тобто залишалася у сфері реального політичного життя. За суттю своєю антична філософія була надзвичайно *практичним* заняттям. У цьому полягає істотна відмінність того, як уявляли собі філософію давні греки, від того переважною мірою теоретично-дослідницького образу, що був набутий нею, починаючи з XVII ст.

Згідно з уявленнями древніх, мудрість, любити котру нас вчить філософія, тотожна прагненню до гарного життя. Під



гарним, як я вже говорив, малося на увазі рефлексивне та споглядалне життя, тобто таке життя, якому за визначенням судилося бути щасливим. Як це не дивно, в наші часи більшість людей, які знаходяться *поза межами* філософії (тобто не беруть участь в академічних філософських дослідженнях), вважають, що більшість з тих, хто перебуває *всередині* філософії, дотримуються саме цієї моделі. Ось чому перші з легкістю готові припустити, що основним питанням філософії має бути питання про сенс життя. Із урахуванням вищесказаного уявімо собі таку сцену: професійний філософ зустрічає незнайомця на вечірці та у відповідь на тривіальне запитання «Ну і чим *ви* займаєтесь?» відповідає, що займається філософією; незнайомиць, миттєво осторопивши та поняття не маючи, про що говорити далі, запитує: «Ну й в чому ж сенс життя?»; філософ робить паузу, потім нервово посміхається, затягуючи час та намагаючись чи то змінити тему розмови, чи то пояснити співрозмовнику, що академічні заняття філософією насправді стосуються зовсім інших речей. Незважаючи на те, що з соціальної точки зору цю ситуацію можна визнати цілком безглуздою, я впевнений, що питання, яке викликало такий конфуз, насправді було цілком виправданим. Якщо *філософія не стосується питання про сенс життя* (не тільки не знаходить на нього відповідь, але навіть не намагається її знайти), то виходить, що філософи роблять свою справу недостатньо якісно.

Як мені здається, у даному випадку до скрутного становища потрапляють не стільки ті, хто перебуває *поза межами* філософії, скільки ті, хто є її інсайдерами, тобто професійні філософи. Для більшості з них сама думка про те, що філософія мусить проявляти інтерес до питання про сенс життя (або – говорячи іншими словами – про досягнення гарного та щасливого людського життя) є чимось на зразок жарту, причому досить невдалого. Такі питання філософи зараховують до сфери, яку вони із почуттям власної вищості називають «народною психологією» [“folk psychology”]. У більшості випадків професійна філософія з радістю віддає цю галузь на відкуп величезним та постійно зростаючим полчищам книжок про «розум, тіло та дух» [“mind, body and spirit”]. А тим часом ці струнки ряди яскраво розфарбо-

ваних томів із назвами у дусі Нью Ейдж<sup>13</sup> підбираються все ближче до полиць із філософською літературою у книгарнях, що розташовані на центральних вулицях наших міст. Професійна філософія, як правило, відмовляється від боротьби з ними, віддаючи перевагу ранньому виходу на пенсію.

Отже, якщо не з мудрістю, із чим же тоді асоціюється філософія у більшості професійних філософів? Припустимо, вона асоціюється із *знанням*. Знанням чого? У найширшому смислі можна було б сказати, що філософія асоціюється із знанням того, якими є речі насправді. У даному випадку багато що прояснює латинський варіант слова знання – *scientia*. Питання про знання або про пізнання того, якими є речі насправді, – це *сциєнтичне*, тобто наукове питання. Саме наука (точніше – наукове природознавство Нового часу) надає нам найкраще та найбільш надійне знання про те, якими є речі насправді. Чому? Тому що природознавство здатне наводити емпіричні докази своїх гіпотез, тобто здатне піддавати власні твердження перевірці. Якщо я скажу «Ісус Христос – Спаситель роду людського», але при цьому не наведу ніяких емпіричних доказів, тоді дилема, приймати чи не приймати це твердження, буде розв'язуватися виключно на підставі віри. Але якщо я скажу, що у такої речовини як вода в кожній молекулі міститься по два атоми водню та по одному атому кисню, це твердження можна буде підтвердити експериментальним шляхом.

Як ми всі дуже гостро усвідомлюємо, наш сучасний світ є науковим. У цьому світі очікується, що ми або зможемо підтвердити свої твердження емпіричним шляхом, або змушені будемо від них відмовитися. Наукова концепція світу, що сформувалася в перші декади XVII ст. в Англії та Франції, визначає те, якими ми бачимо речі, та – що, мабуть, навіть важливіше, – те, якими ми *очікуємо* їх побачити. Тут є певна схожість із театром. Але є й відмінність – це театр, у якому глядач має можливість досліджувати свої очікування на теоретичному рівні. Для давніх греків ці

<sup>13</sup> Нью Ейдж (New Age, Нова ера, Ера Водоля) – течія в сучасній масовій культурі, популяризатори та прихильники якої зацікавлені у формуванні нового типу духовності, який служив би синтезом західної науки із східними релігіями, астрологією, окультизмом та іншими практиками, які в наукових колах прийнято вважати поза- або псевдо-науковими.

два стани – заняття теоретичною наукою та спостереження за театральним дійством – були дуже близькі, адже вони називали театрального глядача словом *teoros*. Речі – це об'єкти, що емпірично та безпосередньо даються у формі відчуттів чи уявлень. Наука дає знання про природу цих речей. Так ми отримуємо «факти».

А яку роль відводить філософії професійний філософ, який живе в світі, в якому домінує наука? Частково відповісти на це питання нам допоможе давньогрецький варіант слова знання – *episteme*. Для сучасного професійного філософа філософія стає *епістемологією* – теорією пізнання. Це означає, що для нього вона асоціюється переважною мірою з питаннями логіки та методології. Його цікавить у першу чергу те, яким чином ми отримуємо наші знання та завдяки чому ці знання виявляються достовірними. Філософія стає теоретичним дослідженням умов можливості наукового знання. У рамках наукової концепції світу філософія втрачає той статус, яким наділяв її Платон, – статус цариці наук, для якої теоретичне знання та практична мудрість нерозривно пов'язані між собою. Згідно із формулою, що її запропонував Джон Лок на самому початку свого «Нарису стосовно людського розуміння» (1689), філософія стає служницею науки. Її завдання – розчищати дорогу пізнанню та прогресу. Філософія стає вахтером, що чергує біля входу до кришталевого палацу науки.

Вахтер – досить поважна професія, але як же бути з питанням про мудрість? Може, звернутися по допомогу до науки? Адже вона поставляє нам більш істинні, більш сучасні уявлення про те, що являють собою речі. Сучасні філософи називають цей аспект діяльності науки «натуралістичною онтологією» [“naturalistic ontology”] та ставляться до нього дуже тепло. Більш того, завдяки іншій компаньйонці науки – технології – наші життя зазнали просто безмірних змін та покращень. Нічого подібного ніхто з давніх людей (а насправді – навіть ніхто з наших прапрадідів) не міг й уявити. Отже наука виявляється не тільки прекрасною, але до того ж ще й ефективною. Незважаючи на це (або, можливо, як раз саме через це), питання про мудрість продовжує нас турбувати. Воно, як і раніше, докучає нам, немов апендицит, в якому, як нам здається, у нас більше немає потреби, але який, тим не менше, час від часу примушує нас страждати.

Питання стоїть таким чином: чи викоринить наукова концепція світу потребу у пошуках відповіді на запитання про сенс життя? Чи потребує тіло знання того, щоб з нього був видалений апендицит мудрості? У певному (граничному) смислі – так, потребує; деякі філософи навіть сказали б, що є лише два варіанти: або ми можемо знайти відповідь на запитання шляхом емпіричного дослідження, або мусимо відкинути це запитання як хибне. Можна, наприклад, сказати, що, згідно з еволюційною теорією Дарвіна, питання про сенс життя передбачає наявність каузальної або емпіричної відповіді. У рамках цієї концепції життя можна пояснити за допомогою певних причинних гіпотез, таких, скажімо, як природний добір. Під таким кутом зору людське пізнання буде виглядати як результат еволюційних процесів. У філософії є навіть відповідний напрямок – «еволюційна епістемологія». Остання намагається звести всі філософські питання до епістемологічних, а також вимагає, щоб відповіді на всі ці питання давалися з урахуванням принципів еволюції.

Я дотримуюсь менш радикального погляду стосовно відношення між знанням та мудрістю (або між науковим та так званим гуманітарним типами дослідження). Я не думаю, що питання про сенс життя можна звести до емпіричного дослідження. Це взагалі питання не каузального порядку. Я вважаю, що існує розрив між знанням та мудрістю, причому розрив не тимчасовий (тобто такий, що згодом можна буде подолати за допомогою кращої, більш ефективної теорії), а скоріше такий, що відчуватиметься завжди. Якщо б усі пізнавальні сумніви можна було розв'язати емпіричним шляхом (тобто за допомогою наукового дослідження), якщо б одного прекрасного дня цих сумнівів можна було б остаточно позбавитися, тоді можна було б сказати, що все це не мало відношення до мудрості, тобто не стосувалося питання про те, яким саме має бути справжнє людське буття.

У другій главі ми зіштовхнемося з такою вагомою проблемою повсякденного людського досвіду, як парадокс нігілізму. Він полягає в тому, що наукова концепція світу не долає розрив між знанням та мудрістю, а змушує нас відчувати цей розрив ще гостріше. Я готовий навіть побитися об заклад, що ця проблема найбільш гостро стоїть в науково та технологічно розвинутих суспільствах. Саме в просунутих західних суспільствах розрив

між знанням та мудрістю, як мені здається, сягає свого апогею. Загострення спекулятивного питання про сенс життя є наслідком комфорту та достатку. Філософія виникає тільки тоді, коли базові потреби вже задоволено, коли речі першої необхідності вже є. Як сказав Бертольд Брехт, «Спочатку їжа, а потім етика». Досить правдиво. Але ось що цікаво: коли даєш людям їжу (причому навіть більше, ніж вони можуть з'їсти), коли обсипаєш їх усіма можливими земними благами, вони одразу ж вигадують для себе нові проблеми: неврози, патології та навіть нові «науки», які покликані займатися цими патологіями (психоаналіз, ароматерапія, рефлексологія та ін.). Саме тоді, коли цей парадокс починає відчуватися на екзистенційному рівні, відкинуте раніше питання про сенс життя постає з новою силою: «Здається, у мене є все, що треба, все, чого я хочу та потребую, але заради чого я живу?».

Ця примітна, але надзвичайно буденна закономірність є цілком логічною причиною багатьох, як мені здається, нелогічних спроб заповнити відзначену вище «смыслову прогалину» [«meaning gap»] і все ж таки відповісти на питання про сенс життя. Це можна зробити багатьма способами: шляхом повернення до традиційної віри або шляхом винаходу нової релігії; шляхом політичного авторитаризму (що нерідко відбувається паралельно із поверненням до традиційної релігії, внаслідок чого утворюється гримуча суміш на зразок сербського націоналізму); за допомогою «п'ятдесяти семи варіантів заповнення смыслові прогалини», що продаються в супермаркеті езотерики (астрологія, йога, споглядання магічного кристалу, знаходження в собі дитини та ін.). Наприкінці цієї невеличкої книжки ми побачимо, що все це – різновиди *обскурантизму*. Із одного боку, помилкою багатьох сучасних філософських систем є їхня одержимість наукою, що веде до сцієнтизму. Із іншого боку, не менш помилковим є заперечення науки, що веде до обскурантизму. Одна з моїх підсумкових тез полягатиме в тому, що деякі системи сучасної континентальної філософії пагубні обскурантизмом. Обскурантизм несе не меншу небезпеку, ніж сцієнтизм, і є дзеркальним відображенням останнього. Або, як казав Джон Стюарт Міл, «одна доктрина робить з людей тварин, а друга – лунатиків».

Отже, трошки повторимось: вище було відзначено, що в античній філософії існує єдність (або принаймні спроба інтеграції)

знання та мудрості. Давні вважали, що знання того, якими є речі насправді, має призвести до мудрості в організації власного життя. Припущенням, що зв'язувало знання та мудрість в єдине ціле, служила ідея про те, що у космосу ті ж цілі, що й у людей. Відповідно, пізнання природи виявлялося часткою або аспектом пізнання людини. У даному випадку ми маємо справу з так званим «телеологічним поглядом на універсум». Згідно з цим поглядом, всі природні речі можна пояснити за допомогою того, що Аристотель називав їхніми кінцевими причинами, тобто шляхом встановлення цілей, задля яких існують ці речі. Завдяки такому погляду вдається об'єднати теорію з практикою, знання з мудрістю, причинне пояснення з екзистенційним розумінням або смыслом. У такому контексті природа може бути розглянута як жива книга, написана рукою Бога.

У модерному світі, завдяки стрімкому прогресу наук, що розпочався в XVII ст. та триває донині, ця єдність розпалася. Як написав Рене Декарт в своїх «Метафізичних розмислах» ще 1641 р., «такий вид причин, що звичайно виводиться з кінцевої мети, не можна застосувати до речей фізичних або природних»<sup>14</sup>. Універсум не є реалізацією жодних людських цілей, він підпорядкований дії фізичних законів. У найкращому випадку ми можемо їх відкрити, але вони при цьому так й залишаться байдужими до людських прагнень. Універсум є безмежним, холодним, нелюдським та механічним. Ось чому безпосередньо під час народження цього нового світогляду (наприкінці 1650-х років) Блез Паскаль сказав: «...Вічна безмовність цих безкінечних просторів мене лякає...». Таким чином, у того, хто задається питанням про мудрість, *пізнання* безкінечного, розімкненого, позбавленого смыслу або кінцевої мети універсуму Коперніка та Галілея викликає повний жах. Це один з проявів історичного та духовного досвіду, відомого як *Просвітництво*: наш досвід відкриває та залишає нас наодинці з розривом між знанням та мудрістю, істиною та смыслом, теорією та практикою, каузальним поясненням та екзистенційним розумінням. Приблизно через два з половиною століття після Паскаля Макс Вебер висловив цю ж

<sup>14</sup> Укр. пер. цит. за виданням: Декарт Р. *Метафізичні розмисли* / Петро Соколовський (ред.), Зоя Борисюк (пер.з фр.), Олег Жупанський (пер.з фр.). – К.: МП «Юніверс», 2000. – С. 48.

думку таким чином: якщо й можна щось сказати про наукову революцію з абсолютною точністю, так це те, що вона призвела до *розчарування* [disenchantment] *природи*. Природа та люди перестали бути зримим виразом «світової душі». Віднині природа є скоріше абсолютно безликим «дещо», що підпорядковується дії закону, піддається причинному поясненню, але є абсолютно байдужим до людських намірів.

Якщо так, то стає очевидною проблема, що стоїть перед нами, сучасними людьми: на тлі породженого науковою революцією розчарування природи ми переживаємо розрив між знанням та мудрістю, внаслідок чого наше життя втрачає смисл. Питання стоїть так: чи можна знову зачарувати природу (або, що ще важливіше, людей) таким чином, щоб цей розрив зменшився або взагалі зник і завдяки цьому знову можна було б впевнено говорити про те, що таке гарне людське життя? Здається, що ми стоїмо перед непереборною дилемою. З одного боку, розплатою за наукову істину виявляється сцієнтизм, що робить із нас тварин. Із іншого боку, заперечення сцієнтизму, що передбачає нову гуманізацію космосу, пагубне обскурантизмом, що робить з нас лунатиків. Жоден варіант особливою привабливістю не вирізняється. Наприкінці книжки я спробую запропонувати свій власний компромісний варіант.

Однак, ви можете спитати: яке все це має відношення до континентальної філософії? Відповім так: головна тема, якою належить зайнятися філософії зараз, це як раз сформульована щойно дилема, один з варіантів розв'язання якої перетворює нас на тварин, а другий – на лунатиків. Це означає, що байдужість, ворожість та навіть презирство, з яким іноді ставляться до питання про мудрість (та до пов'язаного з ним питання про сенс життя), є абсолютно неприйнятними. Якнайменше це питання треба зробити одним з центральних питань філософії. На мою думку, багато з того, що зветься континентальною філософією, за суттю своєю як раз і полягає у спробах об'єднати або принаймні зблизити знання та мудрість, філософську істину та екзистенційний смисл. Прикладів тому безліч. Згадаймо Гегеля, який вважав відчайдушну боротьбу за визнання [life and death struggle for recognition] невід'ємною частиною сходження до абсолютного знання. Згадаймо також, як Ніцше вчив про смерть Бога та

необхідність переоцінки цінностей; як Карл Маркс викривав відчуження людей при капіталізмі та вимагав емансипаційних та справедливих соціальних перетворень; як Фрейд наполягав на тому, що сновидіння, жарти та обмовки є продуктом несвідомого, доводячи тим самим, що в основі нашого психічного життя лежить ірраціональність; як Гайдеґґер говорив про тривогу та мертвошу байдужість [deadening indifference], що панують в неавтентичному суспільному житті, а також про потребу в автентичному існуванні; Сартр – про погану віру<sup>15</sup>, нудоту та марну, хоча й необхідну пристрасть людини до свободи [useless but necessary passion of human freedom]; Альбер Камю – про те, наскільки актуальним є питання про самогубство у світі, що став абсурдним після смерті Бога; Емманюель Левінас – про травматичність всіх наших безкінечних відповідальностей перед іншими. Цей перелік може бути розширений.

Отже, судячи з усього, привабливість континентальної філософії полягає в тому, що вона більш наближена до дрібних аспектів [the grains and details] людського існування. Складається враження, що вона є більш щирою [truer] по відношенню до драми життя, до людських сподівань та страхів, до тих радощів та суму, що так добре знайомі нам усім. Безумовно, не можна

<sup>15</sup> Йдеться про важливу категорію сартрівської філософії – *mauvais foi* (франц.). С. Крічлі вживає дослівний англійський переклад цього виразу – *bad faith*. Український перекладач «Буття і ніщо» Сартра (В.В. Лях) також віддає перевагу дослівному перекладу – «погана віра» (Див.: Сучасна зарубіжна філософія, Течії і напрями. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники В.В. Лях, В.С. Пазенок. – К.: Ваклер, 1996. – С. 180). Однак, скажімо, автор російського перекладу «Буття та ніщо» та відомий німецький перекладач відстоюють іншу позицію: «В. Бімель, один з видавців праць Гусерля, говорячи про німецький переклад «Буття та ніщо» (1952), справедливо вважає, що *mauvais foi*, важлива категорія сартрівської філософії, яка характеризує свідомість, перекладена неточно поняттям *Unwahrhaftigkeit* (неправдивість). Він пропонує перекладати цю категорію поняттям *Unaufrichtigkeit* (нещирість). Це вже точніше, але, на нашу думку, теж не повністю адекватно. ... Деякі наші вчені переводили цю категорію буквально як «дурна віра», але такий переклад не розкриває її смислу, оскільки цілком незрозуміло, яка віра може бути поганою, дурною». Російський перекладач пропонує перекладати «*mauvais foi*» як «непреднамеренный самообман» або просто «самообман» (Див.: Колядко В.И. Предисловие // Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2004. – С. 7).



сказати, що увага до такого роду речей начисто відсутня в основних напрямках англо-американської або аналітичної філософії. Так, є певні підстави говорити, що в більшості англо-американських філософських систем питання про пізнання ставиться у сцієнтичному та натуралістичному ключі та висувається на передній план за рахунок затінювання питання про мудрість. Однак у цю схему не вписується, наприклад, фігура Людвіґа Вітгенштайна, величезна привабливість якого як мислителя базується як раз на тому, що в його випадку філософська істина починає збігатися з певним уявленням про екзистенційний смисл, а ще точніше – з певним життєвим шляхом. Отже, можна сказати, що основний мотив, що надихав Вітгенштайна, мав терапевтичний характер. Виходить, що спроба подолати розрив між знанням та мудрістю не є достатньою умовою для відділення континентальної філософії від аналітичної. Та й немає в цьому потреби. Моя головна теза полягає в тому, що спроба подолати цей розрив є необхідною умовою будь-якого філософування.

## **Глава 2. Витоки континентальної філософії: як перейти від Канта до німецького ідеалізму?**

Задача низки наступних глав – дати визначення континентальної філософії та показати, в чому полягає її своєрідність та неповторність. Я хотів би зробити це двояко – історичним та систематичним шляхом. У другий та третій главах розглядатиметься історичний розвиток континентальної філософії, тоді як у четвертій главі я спробую розглянути її у більш ґрунтовному, систематичному ключі. Ідея написати історію філософії у логічно послідовній манері набула широкого розповсюдження в континентальній традиції з моменту появи 1807 р. геґелівської «Феноменології духу» – шедевр, в якому історичний та систематичний виклади нерозривно пов'язані між собою. Застосування аналогічного підходу можна зустріти й у більш сучасних працях, таких, скажімо, як «Знання та людські інтереси» Юргена Габермаса (1968), «Історія божевілля» Мішеля Фуко (1961) та «Про граматику» Жака Деріда (1967). У рамках англо-американської традиції цей підхід користується значно меншою популярністю.

### **Гусерль або Кант? Два погляди стосовно початку континентальної філософії**

Почнемо із розгляду двох різних способів встановлення розбіжності між континентальною та аналітичною філософією. Уявимо собі книжку про континентальну філософію, де виклад історії предмету починається з моменту публікації 1900 р. «Логічних досліджень» Гусерля (за словами Гайдеґера, це була «етапна» робота, з якої почався розвиток філософської традиції під назвою «феноменологія»). Після прочитання такої книжки може з'явитися гадка, що наявна зараз розбіжність (або навіть прірва) між аналіти-

чною та континентальною філософією впливає з розбіжності між двома традиціями, одна з яких була породжена революцією у філософії логіки та мови, яку здійснив Готлоб Фреґе (розвиток цієї традиції знаходимо у раннього Вітґенштайна, представників віденського логічного позитивізму та в англо-американській філософії мови), а друга виявилася плодом переосмислення (здебільшого – критичного) феноменології Гусерля у таких напрямках, як екзистенціалізм та деконструкція. Між засновниками цих традицій мав місце знаменний контакт: 1894 р. Фреґе опублікував проникливу рецензію на першу книжку Гусерля («Філософія арифметики», 1891). Ця рецензія драматично змінила погляди Гусерля стосовно співвідношення логіки та психології, а саме – змусила його відмовитися від своєї попередньої точки зору, згідно з якою логіка може бути зведеною до психології.

Безумовно, досить дивно, що у таких несхожих традицій, як аналітична філософія та феноменологія, були спільні ідейні попередники, причому з одного й того ж невеличкого регіону – Центральної Європи: празький філософ Бернард Больцано та віденський професор Франц Brentano (серед студентів якого був, між іншим, й молодий Зигмунд Фрейд). Якщо говорити коротко, у Больцано як Фреґе, так і Гусерль запозичили ідею про те, що думки є не суб'єктивним психічним досвідом, а мають об'єктивний зміст, що піддається аналізу. Щодо Франца Brentano, то у нього вони обидва взяли тезу про інтенціональність: будь-яка думка не заперта у темниці свідомості, а спрямована на певний об'єкт. Ці дві ідеї – про об'єктивність та спрямованість думки – підштовхували до відмови від скептицизму, релятивізму, а також від того, що за тих часів називалося «психологізмом» (інтелектуальна настанова, що сформувалася на початку XIX століття у Німеччині; відповідно до неї усі логічні та філософські проблеми можна пояснити шляхом дії психологічних механізмів). Гусерль дотримувався психологічного погляду стосовно логіки та арифметики доти, доки Фреґе не переконав його у зворотному. Саме критика психологізму, так само як й категоричне неприйняття будь-яких інших спроб перетворити філософію на емпіричну науку, споріднює філософію мови Фреґе із феноменологією Гусерля. Отже, виходить, що аналітична та континентальна філософія йдуть від одного й того ж ідейного витоку, у них виявляється спільний ідейний противник та спільна

культурна батьківщина (німецькомовна Центральна Європа). Відповідно, відновити комунікацію між цими двома традиціями можна лише шляхом повернення до того історичного та концептуального пункту, в якому вони розійшлися.

Саме таку стратегію застосовує Майкл Даміт у своїй роботі «Витоки аналітичної філософії» (1993). Даміт вдається до переосмислення історії аналітичної філософії (починаючи від Фреґе), сподіваючись на те, що більш чітке розуміння філософського минулого створить умови для покращення взаєморозуміння між сучасними філософами. Поточну ситуацію Даміт описує у термінах, що цілком відповідають гостроті проблеми:

Я не збираюся стверджувати, що обидві філософські традиції є за своєю суттю однаковими; зрозуміло, що таке твердження звучало б сміхотворно. Ми зможемо відновити комунікацію лише за тих умов, якщо повернемося до того пункту, в якому розпочалася дивергенція. Немає сенсу намагатися докритичитися з одного берега до іншого. Очевидно, що філософи ніколи не дійдуть згоди. Однак, буде дуже сумно, якщо вони взагалі більш ніколи не зможуть спілкуватися та розуміти одне одного. Досягти взаєморозуміння важко, оскільки, коли ви впевнені, що люди знаходяться на хибному шляху, у вас немає особливого бажання розмовляти з ними або обтяжувати себе критикою їхніх поглядів. Нажаль, на поточний момент ми вже дійшли до того, що навіть виникає враження буцімто ми займаємося різними предметами.

Сучасний філософський контекст є значно менш сприятливим у порівнянні із початком ХХ століття. Даміт пише:

Фреґе був дідусем аналітичної філософії, а Гусерль – засновником феноменологічної школи, тобто вони стояли у витоків двох різних філософських напрямків. Однак, як сприймав Фреґе та Гусерля – припустимо, 1903-го року – німецький студент-філософ, який був знайомий із працями як першого, так й другого? Зрозуміло, що зовсім не як радикальних протинників, а скоріше – як таких мислителів, які, незважаючи на певні розбіжності в інтересах, дуже схожі за своєю орієнтацією.

Цікаво, що Даміт розвиває цю думку, порівнюючи Фреґе та Гусерля із річками Рейн та Дунай, «що беруть свої витoki дуже близько одне до одного та певний час течуть майже паралельно, але лише заради того, щоб згодом потекти у цілком різних

напрямок та власти у різні моря». Хоча сам Даміт переконаний, що Рейн Фреґе тече у правильному для думки напрямку, тоді як Дунай Гусерля впадає в ідеалістичне Чорне море континентальної філософії, порівняння із двома великими річками є дуже повчальним та виразним. Воно не стільки підсилює, скільки послаблює розбіжність між двома філософськими традиціями.

Стратегія, обрана Дамітом, є надзвичайно ефективною, й вона буде імпліцитно присутня у моєму розгляді конфлікту між науковою та герменевтичною концепціями світу у шостій главі (коли я буду говорити про те, що досягти взаєморозуміння між прихильниками продовження конфлікту можна буде лише за тих умов, якщо ми повернемося до його філософського витoku, тобто до протистояння між Гайдеґером та Карнапом). Однак є й інший спосіб визначення цих двох традицій. Особисто я впевнений, що раз ми вже наважилися зрозуміти природу філософування у межах континентальної традиції, нам все ж таки варто починати з Канта, котрий, як я вже казав раніше, виступає останньою великою фігурою, що є спільною для аналітичної та континентальної філософії, однак в той же час може розглядатися як провісник їхнього розходження. Для обґрунтування тези, що краще починати не з Гусерля, а з Канта, одразу ж напрошуються два прості аргументи. По-перше, процеси, що мали місце в континентальній філософії протягом ХХ ст., великою мірою залишаються незрозумілими, якщо ми не звернемося до їхніх провісників, що діяли у ХІХ ст., перш за все – до таких мислителів, як Геґель, Маркс та Ніцше. Це особливо стосується французької філософії, в якій, починаючи з 1930-х років, мала місце ціла низка кроків, що передбачали повернення до Геґеля (у працях Александра Кожева та раннього Жан-Поля Сартра), до Ніцше (у Мішеля Фуко та Жюльєн Дельоза) або до Маркса (у Луї Альтюсера). Іншим аргументом може бути той сумний факт, що у сучасних навчальних програмах, принаймні у нас в Британії, історія неангломовної філософії ХІХ ст. представлена вкрай слабо, внаслідок чого отримати філософський ступінь можна, навіть не будучи добре (або взагалі хоча б як-небудь) знайомим із німецькомовною філософією від Канта до Фреґе. Отже, існує прогалина, яку нам ще заповнювати й заповнювати.

## Два способи прочитання Канта

Великою мірою розбіжність між представниками аналітичної та континентальної філософії визначається вже тим, як та *наскільки багато* ті або інші філософи читають Канта. Можна зосередитися виключно на епістемологічних питаннях його «першої критики» – «Критики чистого розуму» (1781), але можна також перейнятися й більш масштабними систематичними амбіціями «третьої критики» – «Критики судження» (1790). Я спробую розвинути цю думку детальніше.

Того, хто фокусується на «першій критиці», як правило, цікавить успішність міркувань, що містяться у главі стосовно трансцендентальної дедуції, де Кант намагається показати, що для того, щоб говорити про присутність у нашому досвіді об'єктів як таких, ми мусимо припустити функціонування того, що він називає «категоріями розсудку», та, відповідно, визнати існування розсудкового людського суб'єкта, тобто такого суб'єкта, який об'єднує різноманітні та невпорядковані дані чуттєвого досвіду у певні поняття. Таким чином, як стверджує Кант, «не поняття узгоджуються з об'єктами, а об'єкти з поняттями». Такому прочитанню Канта (тобто прочитанню, основна мета якого полягає у з'ясуванні, чи вдається Канту надати достатній ґрунт або обґрунтування для емпіричного пізнання) кидає виклик скептицизм Дейвіда Г'юма. Кант стверджував, що Г'юм пробудив його від «догматичного сну», бо показав, що якщо ми приймемо скептичний виклик всерйоз, то вже ніколи не зможемо бути до кінця впевнені в тому, що наші поняття (підґрунтям для яких є потік відчуттів та вражень) здатні адекватно відображати об'єкти (такими, якими вони є самі по собі) та продукувати знання. Відповідь Канта передбачала поворот проблеми на 180 градусів: він визнав, що ми дійсно ніколи не зможемо пізнати речі-в-собі, але, тим не менше, ми можемо стверджувати, що об'єкти наших уявлень узгоджуються з тими уявленнями, що ми про них маємо, причому узгоджуються вони таким чином, що від цього може бути велика користь пізнанню. Сам Кант називав цей крок «коперніканським переворотом в філософії». Емпіричний світ для нас дійсно є реальним, але для того, щоб пояснити, як ми надаємо цьому світу сенс, ми мусимо

прийняти логічне (за кантівською термінологією – «трансцендентальне») припущення про існування суб'єкта або свідомості, що має здатність складати з уявлень поняття. Так у найбільш спрощеній формі можна охарактеризувати філософський підхід, що носить назву «трансцендентальний ідеалізм». На думку Канта, цей підхід цілком узгоджується з емпіричним реалізмом. Якщо прочитати Канта в такому ключі, то його основний внесок у розвиток філософії треба віднести до епістемологічної сфери та, відповідно, до філософії науки. Саме таке прочитання домінувало в межах неокантіанської школи, що була на провідних позиціях у німецькій та французькій філософії з 1890-х та приблизно до кінця 1920-х років. Аналогічне (тобто епістемологічне) прочитання домінувало в англо-американській рецепції Канта зовсім донедавна (у працях Пітера Стросона та інших).

Однак «третя» критика претендує на дещо більше. За допомогою критики судження Кант намагається побудувати міст між здібностями розсудку (якими займається зорієнтована на пізнання природи епістемологія) та здібностями розуму (якими займається зосереджена головним чином на проблемі свободи етика). Судження покликано стати посередником між природою та свободою та в такій спосіб перетворити елементи критичної філософії на єдину систему. Якщо піти цим шляхом, тоді основним питанням кантівської філософії виявиться співвідношення чистого та практичного розуму, природи та свободи, або, інакше кажучи, єдність теорії та практики. Як ми побачимо нижче, саме цим шляхом пішли як німецький ідеалізм в особі Фіхте, Ф.В.Й. Шелінґа, Геґеля, так і ранній німецький романтизм в особі Фридриха Шлеґеля та Новаліса. Мабуть, можна сказати, що слідом за ними цим шляхом пішли й багато інших представників континентальної філософії.

### ***Кант та Гаман – критика чистого розуму та потреба в метакритиці цієї чистоти***

Те, яким саме чином з філософії Канта вийшов німецький ідеалізм, я би хотів спробувати пояснити трошки докладніше. Для цього я спробую відтворити дещо із контексту, в якому розвивалася філософія після Канта. Весь проект німецького

Просвітництва (*Aufklärung*), що ґрунтувався на принципі верховенства розуму, зазнав свого роду внутрішньої катастрофи. Проблему, з якою зіштовхнувся цей проект, описати не важко. Принцип верховенства розуму передбачає твердження, згідно з яким розум може критикувати будь-які наші вірування. Як пише Кант в передмові до першого видання «Критики чистого розуму»:

Наша епоха є справжня епоха критики, якої мусить зазнавати все. Релігія завдяки своїй святості та законодавство завдяки своїй маєстатичності хочуть зазвичай уникнути цієї критики. Але тоді вони викликатимуть слушну підозру супроти себе...<sup>16</sup>

Але якщо так, тобто якщо розум дійсно може критикувати все, що завгодно, він, поза сумнівом, мусить також критикувати й самого себе. Отже, для того, щоб критика була по-справжньому ефективною, необхідно, щоб існувала також й *мета-критика* самої критики. Із такою гадкою виступив Йоган Ґеорґ Гаман – один з найвпливовіших раннях критиків Канта, що жив з останнім в одному місті (Кеніґсберґ). Гаман ввів поняття *Metakritik*<sup>17</sup>, котре й досі залишається досить розповсюдженим у німецькій філософії. У той час як Кант є виразником та захисником інтересів просвітницького раціоналізму, Гаман виявляється провісником контрпросвітництва, що досягло свого розквіту у таких естетичних та культурних рухах, як *Sturm und Drang* («Буря та натиск») та рання романтизм. Після низки гомосексуальних пригод, що трапилися з Гаманом впродовж його невдалої ділової подорожі до Лондону 1758 р., він пережив драматичне релігійне навернення. Його колишній роботодавець з Риги захотів повернути новоявленого релігійного ентузіаста на шлях істинний та звернувся по допомогу до Канта. Взаємостосунки, що зав'язалися між Кантом та Гаманом з цього приводу, могли б послужити матеріалом для прекрасного історичного роману.

Але не будемо відволікатися. 1784 р. Гаман написав свою «Метакритику чистоти розуму», в якій піддав критиці формалізм (точніше – завищену оцінку формального аспекту знання) Канта

<sup>16</sup> Укр. переклад. цит. за вид.: Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім.

І. Бураковського. – К.: Юніверс, 2000. – С. 16.

<sup>17</sup> Метакритика (нім.)



та його переконаність у тому, що розум може бути відділений від досвіду, а апіорне від апостеріорного. Лінія критики, започаткована Гаманом, була підхоплена та розвинута його другом та багатолітнім сусідом – Фридрихом Генріхом Якобі, у якого (як пізніше й у Геґеля) вона набула такого вигляду: критична філософія Канта являє собою не струнку систему, а серію розрізнених та порочних альтернатив (форма проти змісту, відчуття проти розсудку, розум проти досвіду, природа проти свободи, чистий розум проти практичного та ін.); щодо верховенства розуму, то це лише пустий формалізм абстрактного морального обов'язку. Повертаючись до Гамана, варто звернути увагу на його твердження, згідно з яким відділити розум від досвіду або форму від змісту неможливо, оскільки думка великою кількістю заплутаних ниток пов'язана із мовою. У цій тезі можна помітити цілком неочікуване передбачення ще однієї трансформації, що мала місце в філософії значно пізніше, а саме – так званого «лінгвістичного повороту». Якщо звернутися до реального функціонування мови, де саме пролягає чітка межа між уявленнями та поняттями? Або, як писав Гаман, «до мови сходять не тільки здатність мислити як така... але мова, окрім того, є основним джерелом непорозумінь, що виникають у розуму із самим собою».

Отже, оскільки розум мусить критикувати все, що завгодно, мусить також існувати й метакритика самого розуму. Але, якщо так, тоді що ж рятує подібну метакритику від перетворення на скептицизм, причому на скептицизм радикального та тотального ґатунку? Як відзначає Фредерик Байзер, «страшний сон стає реальністю: самокритика розуму завершується нігілізмом, що сумнівається в існуванні будь-чого. За своєю суттю та за своїми наслідками криза *Aufklärung* була саме таким кошмаром». Нижче я спробую показати, що як раз поняття нігілізму дозволяє встановити межу між аналітичною та континентальною філософією. Та ж сама проблема виявилася однією з ключових у ході двох надзвичайно важливих конфліктів, що мали місце у Німеччині наприкінці XVIII ст. та в епіцентрі яких знаходився вже згадуваний Ф.-Г. Якобі. Йдеться про конфлікти, що були пов'язані із пантеїзмом та атеїзмом.

### **Конфлікти з приводу пантеїзму та атеїзму – імплікації з Якобі**

Конфлікт з приводу пантеїзму почався з видання 1785 р. «Листів про вчення Спінози» – листування Якобі із Мойсеєм Мендельсоном, що було присвячене обговоренню того, як Г.-Е. Лесінґ, знаходячись вже у похилому віці, несподівано оголосив себе спінозистом. У цьому конфлікті взяли участь більшість кращих розумів епохи: Мендельсон, Кант, Йоган Гердер, Йоган Вольфганґ фон Ґете та Гаман. Ще до початку цих дискусій склалася традиція висміювати та карикатуризувати Баруха Еспінозу (Бенедикта Спінозу) як свого роду раціоналістичного пантеїста або навіть гірше – як сатанічного атеїста. Одним з побічних ефектів даного конфлікту стало розвінчання цього карикатурного образу (Новаліс взагалі назвав Спінозу «людиною, що сп'янена Богом»), але на кону стояла куди більша ставка. Якобі скористався фактом переходу Лесінґа у спінозизм для демонстрації внутрішніх протиріч *Aufklärung*. По-перше, Якобі заявив, що філософія Спінози є зразком раціоналізму, що, якщо бути його послідовним прихильником, веде до атеїзму. Отже, всупереч просвітнику Канту, розум призводить до руйнації абсолютно всіх засад релігійної віри та морального життя. А якщо так, додав Якобі, перед нами постає цілком очевидна та жорстка дилема: або прийняти раціональний атеїзм Просвітництва, або відмовитися від нього на користь ірраціонального пориву віри. На цю думку Якобі надихнуло читання Паскаля, який писав що «ніщо так не узгоджується з розумом, як його заперечення». Ось як виходить: правильне використання розуму веде нас до визнання того, що знаходиться за його межами, а саме – до визнання віри. Та версія прочитання Паскаля, котра прийшлася до вподоби Якобі, знадобилася й іншому (більш пізньому) релігійному критику світського раціоналізму – Серену Кієркеґору. Питання про те, що є більш важливим з точки зору людського існування – раціональність або ірраціональність, – символізує конфлікт, що залишається одним з головних дискусійних пунктів у континентальній філософії аж до наших днів. В якості прикладу звернуся хоча б до дебатів навколо модернізму та постмодернізму, що

великою мірою визначили специфіку філософського життя 1980-х та початку 1990-х років. Висновок, якого дійшов Байзер у результаті аналізу конфлікту з приводу пантеїзму, має рацію: «Не буде перебільшенням сказати, що в ході даної дискусії викристалізувалося одне з вирішальних для всієї континентальної філософії питань – питання стосовно авторитету розуму. Отже, так звані «постмодерністські перешкоди» насправді розпочалися ще тоді – 1786 р.».

Іншою проблемою, що визначила напрямок розвитку континентальної філософії, став конфлікт з приводу атеїзму. Він розпочався 1798 р., а 1799 р. призвів до звільнення Фіхте з Єнського університету на підставі звинувачень в атеїзмі. Приводом для цього конфлікту послужила публікація 1798 р. серії анонімних образливих памфлетів, що з'явилися у відповідь на низку журнальних статей стосовно статусу релігії та моралі, авторами яких були Фіхте та зараз майже забутий Фридрих Форберґ. Сумна історія, в яку потрапив Фіхте, особливою оригінальністю не відрізняється. Певною мірою вона схожа, наприклад, на конфлікт, в який 1940 р. потрапив Бертран Расел. Викривальна кампанія, що була розв'язана проти його професійного атеїзму та ліберальних поглядів стосовно сексуальної моралі, завадила йому зайняти пост в Нью-Йоркському міському коледжі. Джозеф Голдстайн (юрист ініціаторки кампанії – пані Джин Кей) охарактеризував лорда Расела у таких виразах: «розпусний, похитливий, хтивий, венеричний, такий, що страждає на еротоманію та намагається усіх спокусити, непристойний, вузьколюбий, хтивий та позбавлений морального почуття». Треба сказати, що по суті це була похвала, адже у розбещенні молоді філософів прийнято звинувачувати ще з часів Сократа. Так, Манхеттен 1940-х та Єна 1790-х – не зовсім одне й те ж, але не варто забувати, що місто, з університету якого 1799 р. звільнили Фіхте, було на той час філософським центром всієї Німеччини, містом, де жили справжні світила епохи (Фіхте, брати Шлегелі, Новаліс, Шелінґ), а також плавильним казаном, в якому зародився ранній німецький (або, як його ще називають, єнський) романтизм.

Історичні подробиці дискусії навколо атеїзму Фіхте є не тільки цікавими, але й дещо сумними. Тим не менше, вони набули справжнього філософського статусу. Трапилося це того ж 1799

р., коли Якобі виступив із своїм «Листом до Фіхте», в якому ми зустрічаємось із першим фактом філософського застосування поняття *нігілізм*. Якщо говорити коротко, Якобі заявив, що позиція Фіхте (відома як фіхтеанський ідеалізм) являє собою нігілізм. Зрозуміти, що у даному випадку мав на увазі Якобі, можна лише за тих умов, якщо ми візьмемо до уваги той шок, який викликала описана вище кантівська критика традиційної метафізики. Адже Кант не тільки відмовив людським істотам у доступі до спекулятивних об'єктів класичної метафізики (Бог, душа), але й виключив можливість пізнання як речей-у-собі, так й того, що він називав «ноуменальним» підґрунтям самості (оскільки дане підґрунтя не дане нам у феноменах). Основна теза Якобі полягала в тому, що здійснена Фіхте переробка кантівського трансцендентального ідеалізму є безплідним *егоїзмом*, що позбавлений автентичного знання як стосовно об'єктів, так й стосовно суб'єктів. Філософія Фіхте є нігілістичною, оскільки вона виключає існування будь-чого поза межами (або окрім) его, а саме це его – не що інше, як продукт «вільної уяви». Ось, наприклад, один прекрасний фрагмент, котрий демонструє, як проти всього цього протестує Якобі:

Якщо найвищим з усього того, що я можу помислити, з усього того, що я можу споглядати, є порожнє та чисте, оголене та просте его з його автономією та свободою, у такому випадку раціональне самоспоглядання, сама раціональність як така виявляються для мене прокляттям і я сумую за своїм існуванням.

На противагу фіхтеанському монізму Якобі висуває один з варіантів філософського дуалізму: поза зоною досяжності філософського інтересу до істини (*die Wahrheit*) лежить сфера істинного (*das Wahre*), що є досяжною лише для віри або для серця. І знову цікава паралель: критика, висловлена Якобі на адресу Фіхте, сильно нагадує паскалівську критику на адресу Декарта. Нігілізм виявляється вироком, що виноситься християнським світоглядом на адресу раціоналізму, що є винним у секуляризації. Таким чином, перед нами постає екзистенційний вибір, вибір, який ми не можемо логічно обґрунтувати, але від якого нам не ухилитися. Йдеться про вибір між ідеалізмом Фіхте, котрий є нігілістичним, оскільки заперечує пізнання будь-чого, окрім проєкцій нашого его, та дуалізмом Якобі, котрий, за його власним

самоіронічним зауваженням, є «хімеричним», тобто таким, що стверджує, що сутністю розуму є Бог, але при цьому не має ніякої можливості обґрунтувати це твердження логічним шляхом. Якобі доходить такого висновку:

Але у людської істоти є такий вибір, єдиний в своєму роді: ніщо або Бог. Вибираючи ніщо, людина робить себе Богом; але насправді це примара Бога, оскільки, якщо немає Бога, неможливо, щоб людина та все, що її оточує, були б чимось більшим, ніж просто примарами. Або є Бог, і він існує незалежно від мене як жива, для себе існуюча істота, або ж Я є Бог. Третього не дано.

Заперечуючи Бога, ми ризикуємо зробити Богом людину. Тобто в кантіанському та фіхтеанському ідеалізмі міститься прометеївська спокуса – спокуса зробити з людини копію Бога, яка буде здатна, так само, як і Бог, творити з нічого. Пригадаймо, що в романі Мері Шелі «Франкенштейн» (1819) був підзаголовок («Сучасний Прометей»), де містився натяк на те, що науковий раціоналізм Просвітництва чреватий чимось жахливим.

Для того, щоб показати деякі з імплікацій, що випливали з цієї думки та мали велике значення для розвитку континентальної філософії, я дозволю собі навести ще декілька прикладів. Якщо нігілізм є вироком філософському егоїзму, причому таким вироком, від якого руйнується геть усе, що для до-кантівського світогляду було сталим та солідним, тоді стає можливим й таке дивовижне підтвердження позиції Якобі, як егоїзм у такому вигляді, в якому він з'явився у книжці Макса Штирнера «Єдиний та його власність» (1844). Йдеться про ту саму працю, що послужила об'єктом для масштабної та спопеляючої критики з боку Карла Маркса та Фридриха Енгельса в їхній «Німецькій ідеології» (1846). Те, що Якобі позначив як нігілізм, Штирнер прославляє в анархічному ключі – як індивідуальне звільнення. Якщо я є ніщо, стверджує Штирнер, «йдеться не про абсолютну пустоту, а про творче ніщо, тобто про таке ніщо, з якого я, будучи творцем, творю усе». Спроба показати, що заподіяна Геґелем та Людвігом Фюєрбахом критика релігії залишалася фатально обтяженою релігійними моделями мислення, призвела Штирнера до перекрученої гадки, згідно з якою для того, щоб відповісти на запитання «Що є людина?», треба перетворити

людське я на копію Бога. Людська істота стає сама для себе єдиною причиною (*causa sui* середньовічної теології). Це свого роду передчуття Сартра, екзистенціалізм котрого став своєрідним відлунням ідей Штирнера у філософії наступного століття: у безбожному, нігілістичному світі повне право стати богоподібними просто доводить людей до несамовитості. Ось чому Сартр завершує «Буття та ніщо» твердженням, що «людина є марною пристрастю» [“man is a useless passion”].

Відлуння тієї версії думки Паскаля, яку запропонував Якобі, можна знайти й в образі нігіліста Кирилова в романі Федора Достоєвського «Біси» (1871):

Усякий, хто хоче головної свободи, той мусить сміти вбити себе. Хто сміє вбити себе, той таємницю омани дізнався. Далі немає свободи; тут все, а далі немає нічого. Хто сміє вбити себе, той бог. Тепер усякий може зробити, що бога не буде і нічого не буде. Але ніхто ще жодного разу не зробив<sup>18</sup>.

Подібну настанову Достоєвський визначає як «раціональне самовбивство». Тобто, як показує той же Достоєвський у своїх щоденниках, як тільки людські істоти піднімаються вище тваринного рівня, тієї ж миті найсуттєвішим стає «головне», «величезніше» та найбільш «піднесене» уявлення про людське існування: віра у безсмертя душі. Як тільки ця віра руйнується (що, на думку Достоєвського, мало місце паралельно із зростанням популярності нігілізму та індиферентизму в колах російської інтелігенції 1860-х років), суїцид стає єдиним логічним виходом. Тому Кирилов, втративши віру в безсмертя душі, намагається написати книжку, в якій хоче дослідити причини того, чому люди не вбивають себе.

Таким чином можна сказати, що в континентальній традиції існує напрямок, який починається з критики Канта Гаманом та Якобі, потім трансформується в релігійний (а насправді – іррелігійний) антираціоналізм Кієркеґора, Штирнера та Достоєвського, а ще пізніше – в післявоєнний французький екзистенціалізм Сартра та Камю.

<sup>18</sup> Український переклад даного фрагменту зроблено з російського оригіналу: Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30-ти томах. – Т. 10. – Л.: «Наука» (Ленингр. отд.), 1974. – С. 94.

## **Долаючи кантієвські дуалізми**

Сумарний ефект від дії кантієвської критичної філософії протягом 1780-х – 1790-х років був такий, що характерна для Просвітництва віра в розум стала здаватися більш сумнівною, ніж будь-коли. Як відзначає Байзер, «Кант не перешкодив, а, навпаки, сприяв саморуйнівному ходу розуму в напрямку до безодні». Зрозуміло, питання про те, чи є така оцінка Канта філософські обґрунтованою, є темою для окремої розмови. Я лише хотів підкреслити, що дана проблема виявилася відправним пунктом для цілої серії дискусій, що великою мірою визначили розвиток континентальної філософії. Я переконаний, що без звернення до цього вихідного пункту континентальну філософію зрозуміти не вдасться.

Із метою підсумувати вищесказане, я хотів би повернутися до старого аргументу, що дістався нам від Канта разом із низкою дуалізмів, котрі нам ще треба подолати. Йдеться про одне із зауважень, що були сформульовані Соломоном Маймоном – філософом, якого сам Кант вважав одним із своїх кращих критиків. Критичні зауваження Маймона містяться в його «Нарисі з трансцендентальної філософії» (1790). Основне зауваження Маймона полягає в тому, що дуалізм розсудку та чуттєвості, що лежить в основі трансцендентальної філософії Канта, є настільки сильний та глибокий, що взаємодія між апріорними поняттями та емпіричними уявленнями стає цілком неможливою. Це означає, що аргумент, що міститься у трансцендентальній дедукції, спростовується дуалізмом, який, згідно з Кантом, є вихідним пунктом саме цієї дедукції. Тобто ми маємо справу з тим, що деяким континентальним філософам подобається називати «перформативним протиріччям».

У даному випадку важливо відзначити, що маймонівська критика формує одне з основних питань всієї філософії після Канта: як нам подолати згубні дуалізми, що притаманні кантієвській системі? Нам потрібний свого роду вищий, об'єднуючий принцип, що зробив би подібну критику позбавленою смислу. Саме з цього питання починається філософія Фіхте та весь німецький ідеалізм. Фіхте ототожнив цей об'єднуючий принцип із активністю суб'єкта. Дуалізм теорії та практики він здолав за допомогою саморефлекс-

сії суб'єкта, за допомогою усвідомлення ним свободи. Цей погляд був викладений Фіхте в його славетному «Науковченні» (1794). Для молодого Шелінґа таким об'єднуючим принципом стало поняття життєвої сили, що представлено в його ранній натурфілософії. Для Гегеля цю ж функцію виконувало поняття Духу, для Артура Шопенгауера – поняття Волі, для Ніцше – Влади, для Маркса – Практики, для Фрейда – Несвідомого, для Гайдеґера – Буття. Цей список можна розширювати. Але для мене найважливіше – відзначити, що саме з цієї критики Канта виростає проблематика континентальної філософії, а це означає, що останню можна зрозуміти лише у цьому контексті.

### ***Що таке континентальна філософія?***

На мою думку, континентальна філософія – це найменш улюблене особливого 200-річного періоду в історії філософії, початок котрому в 1780-ті роки покпала критична філософія Канта. Після неї виникли такі ключові напрямки філософської думки, як:

1. Німецький ідеалізм та романтизм (Фіхте, Шелінґ, Гегель, Шлегель, Новаліс, Шляєрмахер, Шопенгауер)
2. Критика метафізики та «філософія підозри» (Фоєрбах, Маркс, Ніцше, Фрейд, Берґсон)
3. Німецькомовна феноменологічна та екзистенційна філософія (Гусерль, Макс Шелер, Карл Ясперс, Гайдеґер)
4. Франкомовна феноменологічна та екзистенційна філософія, франкомовне гегельянство та анти-гегельянство (Кожев, Сартр, Мерло-Понті, Левінас, Батай, де Бовуар)
5. Герменевтика (Дильтай, Гадамер, Рікер)
6. Західний марксизм та Франкфуртська школа (Лукач, Бенґямін, Горкґаймер, Адорно, Маркузе, Габєрмас)
7. Французький структуралізм (Леві-Строс, Лакан, Альтюсер), пост-структуралізм (Фуко, Деріда, Дельоз), постмодернізм (Ліотар, Бодрїяр) та фемінізм (Тріґарі, Кристева).



### Глава 3. Окуляри та очі для зору: дві культури в філософії

Не треба бути генієм, щоб зрозуміти, що із розділенням філософії на аналітичну та континентальну існують серйозні перешкоди. Континентальна філософія є вкрай еkleктичним набором неспівставних інтелектуальних течій, про які дуже важко сказати, що вони складають єдину традицію. Континентальна філософія як єдине ціле – *винахід*, або ще точніше – *проекція* уявлень, що існують в англо-американських академічних колах, на Континентальну Європу. Це приблизно те ж саме, що замовляти «континентальний сніданок» у Парижі. Зрозуміло, Європа ніколи з подібним статусом не погодиться.

Однак, якщо спробувати користуватися виразом «континентальна філософія» виключно як географічною категорією, виникають інші проблеми. Деякі філософи є європейцями, але представниками континентальної філософії їх не вважають (візьмемо, скажімо, Фреґе та Карнапа). Проте серед представників континентальної філософії є вихідці з інших регіонів. Уведення географічного виміру все тільки заплутує. Наприклад, як правильно зазначає Даміт, термін «англо-американська» (це один топонім, з яким проблем не менше, ніж з терміном «континентальна») несе більше шкоди, ніж користі, оскільки затіняє німецькомовні коріння аналітичної філософії. Пропонуючи замість «англо-американська філософія» говорити «англо-австрійська філософія», Даміт скоріше жартує, хоча в цілому це досить точне спостереження.

Більш далекосяжний аргумент проти розділення філософії на аналітичну та континентальну висунув Бернард Вільямс, який заявив, що це розрізнення виникає внаслідок змішання географічних та методологічних термінів (у цьому плані протиставлення аналітичної та континентальної філософії схоже на спробу розділити всі автомобілі на дві групи – передньопривідні та японські). Термін «аналітична філософія», незважаючи на те, що він досить

стійко асоціюється з певними місцями, наприклад, з Оксфордом або Принстоном, насправді все ж таки вказує не на географічну локалізацію, а на прихильність до певного методу філософування, певним стандартам аргументації, ясності й строгості. У той же час термін «континентальна філософія», судячи з усього, вказує саме на приналежність до певного місця, а не на схильність до якоїсь специфічної методології. Отже, за Вільямсом, розрізнення філософії на аналітичну та континентальну базується на змішуванні методологічних та географічних категорій.

Однак, плутанина не зникне й у тому випадку, якщо ми зробимо обидва члени опозиції чи то суто географічними (наприклад, протиставимо «англо-американській» традиції «континентальну»), чи то суто методологічними (скажімо, розглянемо аналітичну філософію в парі з феноменологією). Якщо пара буде сформована за суто географічним принципом, ситуація стане ще більш заплутаною, ніж була. Адже вийде, що філософія в Великій Британії, Північній Америці та Австралазії за визначенням мусить бути неконтинентальною, в той час як батько-засновник аналітичної філософії (Фреґе) та один з її видатніших представників (Вітґенштайн) мусять вважатися виключно континентальними філософами. Якщо ж перевести опозицію у суто методологічну площину, то як бути з тим фактом, що по один бік від демаркаційної лінії ми побачимо дуже мало філософів, про яких можна сказати, що вони дотримуються традиційних форм філософського аналізу (не кажучи вже про те, що в останні роки активно йдуть розмови стосовно «пост-аналітичної» філософії), а по другий – просто не знайдеться категорії, під якою можна буде об'єднати таких різних мислителів, як Гегель та Кієркеґор, Фрейд та Мартин Бубер, Гайдеґер та Теодор Адорно або Жак Лакан та Дельоз.

Вільямс висловлює досить обґрунтований скептицизм щодо будь-яких спроб провести чітке розрізнення між філософськими школами та вченнями, оскільки подібні спроби відволікають увагу та заважають активізації куди більш важливих та цікавих дискусій щодо філософської ідентичності як такої. Незважаючи на те, що особисто для Вільямса найкращою філософською ідентичністю є аналітична філософія з її ледь не головним достоїнством – відчайним служінням істині (що, правду кажучи, ґрунтується на досить сумнівній аналогії між філософією та природознавством),

в його міркуваннях є сильні пункти, і тому я ще повернуся до цієї теми наприкінці книги. Є щось надзвичайно провінційне та з інтелектуальної точки зору жалюгідне у спробах назавжди закріпитися на одній з сторін філософських барикад. Складається враження, що філософ, який йде на це, просто намагається застрахуватися від тих інтелектуальних викликів, що можуть постати перед ним в ході діалогу з тими, хто знаходиться за межами його власних професійних окопів.

### ***Декілька давніших стереотипів***

Тим не менш розрізнення філософії на аналітичну та континентальну просто так взяти та відкинути неможливо. Краще пошукати відповідальні за це розрізнення давніші культурні стереотипи та спробувати звільнитися від них. У філософії продовжують існувати професійні окопи. Для того, щоб з'ясувати, чому це так, ми спробуємо розглянути декілька прикладів того, як власне робиться вибір.

Стенлі Роузен з міткою іронією узагальнює стереотипи, що склалися навколо аналітичної та континентальної філософії: «точність, концептуальна ясність та строга систематичність властиві аналітичній філософії, тоді як континентали – в залежності від особистих уподобань – потурають або спекулятивній метафізиці та культурній герменевтиці, або й того гірше – витанню у хмарах та хибній патетиці». Боюсь, що дискусії, що йдуть з цього приводу в широкій пресі або на сторінках праць професійних філософів (котрі, взагалі-то, мали б краще знати, як все обстоїть насправді), лише надають подібним стереотипам нові підтвердження. За прикладами далеко ходити не треба. Досить згадати хоча б випадок, що мав місце 1992 р. в Кембриджі: група впливових співробітників університету виступили проти присудження звання почесного професора Жаку Дериді. Після того як університет все ж таки проголосував за його кандидатуру, в одній солідній британській газеті з'явилася стаття під назвою «Пізнавальний нігілізм наносить удар англійському місту».

Однак, ймовірно, найбільш виразно прірва, що розділяє аналітичну та континентальну традиції, проступила в ході роздратованої й не дуже симпатичної дискусії, що зав'язалася після

виступу Гілберта Райла на конференції з аналітичної філософії, що проходила у Франції 1962 р. У відповідь на слова Мориса Мерло-Понті «notre programme n'est-il pas le meme?» (невже у нас не та ж сама програма?) Райл відповів: «J'espère que non». Ось це райлівське «Я сподіваюсь, що ні», це «ні», що було висловлене прямо в обличчя «екзотичним» континенталам, дуже чітко демонструє ту ідеологічну упередженість, якій точно не може бути місця в філософії. «Ні», що його тричі вимовила баронеса Тетчер у відповідь на пропозиції Жака Делора щодо європейської інтеграції, послужило причиною її політичного заходу у 1990 р.<sup>19</sup> У випадку з Райлом парадокс полягає в тому, що він починав свою кар'єру як прихильник феноменології, а його першою публікацією була надзвичайно глибока рецензія на «Буття та час» Гайдеґера, що була надрукована в журналі «Mind» 1930 р. В 1930-ті роки він працював в Оксфорді та у своїх численних лекціях спирався на праці Больцано, Brentano, Frege, Майнонґа та Гусерля. Цілком зрозумілою та виправданою є тональність наступного висловлювання Даміта: «дуже шкода, що лише мала частина того, що він<sup>20</sup> знав про цих авторів, була викладена у друкованому вигляді; не менш сумно й те, що, наскільки мені відомо, лише зовсім небагато з того, чому він у них навчився, присутнє в його пізніх працях».

У своїй автобіографії А.-Дж. Айєр, згадуючи про власне спілкування з Мерло-Понті, дає не менш виразне зображення прірви між представниками аналітичної та континентальної традицій:

Було очікування, що у Мерло-Понті та у мене мають знайтися певні перетини для початку дискусію. Ми дійсно декілька разів намагалися це зробити, але зсунутися з мертвої точки вдалося лише після того, як ми почали сперечатися стосовно принципів питань, по яких ані він, ані я поступитися не могли ніяк. Оскільки суперечки набували все більш уїдливої тональності, ми тактично погодилися їх припинити, після чого спілкувалися виключно в кулуарах. А нам ще було про що поговорити.

<sup>19</sup> Жак Делор – Президент Міжнародної комісії ЮНЕСКО з проблем освіти. У період з 1985 по 1995 рр., знаходячись на посту Президента Єврокомісії, проводив активну євро-інтеграційну політику. Наприкінці 1980-х цій політиці жорстко опонувала тодішня прем'єр-міністр Великої Британії Маргарет Тетчер.

<sup>20</sup> Йдеться про Г. Райла.

Ця розповідь чимось нагадує наведену у попередній главі метафору Даміта про спроби докричатися з одного берега до іншого. Наступний зразок непорозуміння, що наводиться Айєром, ще цікавіший та звучить навіть трошки фантастично. Йдеться про його зустріч з Жоржем Батаєм – ледь не найбільш ексцентричним з континентальних мислителів: анти-філософом, не-епістемологом, не-теологом та еротичистом. Вони зустрілися 1951 р. в одному з паризьких барів. Із ними був також Мерло-Понті. Суперечка тривала приблизно до третьої години ранку, а на кону стояло дуже просте питання: чи існувало Сонце тоді, коли ще не існувало людей? Айєр не бачив ніяких підстав для того, щоб засумніватися в тому, що існувало, тоді як Батай вважав, що саме питання як таке позбавлене будь-якого смислу. Для Айєра, як й для будь-якого іншого прихильника наукового світогляду, твердження, згідно з яким фізичні об'єкти (наприклад, Сонце) існували ще до того, як з'явилися людські істоти, звучало цілком осмислено. У той же час Батай, як прибічник феноменології, вважав, що для того, щоб з'явилася можливість говорити, що фізичні об'єкти існують, треба, щоб спочатку вони потрапили у поле зору суб'єкта. Оскільки за тих часів, про які йдеться у питанні, не існувало жодної людської істоти, питати, чи існувало тоді Сонце, немає ніякого сенсу. Батай підсумовує:

Я мушу сказати, що вчорашнє спілкування було шоковим. Між французькими та англійськими філософами існує така прірва, якої між французькими та німецькими філософами не спостерігається.

В якості ще одного виразного прикладу закоренілих упреджень, з якими досі ставляться до континентальної філософії, можна навести випадок з двома статтями лорда Ентоні Квінтон (одна – про аналітичну, а друга – про континентальну філософію), що були опубліковані в «Оксфордському довіднику з філософії» не пізніше як 1995 р. Стаття з аналітичної філософії являє собою зведення даних стосовно логічного атомізму та логічного позитивізму. В цілому стаття досить якісна, хоча надто коротка, щоб висвітлити процеси, що відбувалися в аналітичній філософії не тільки до війни, але й у післявоєнний період. Лорд Квінтон завершує цей текст згадкою про таких аналітичних філософів, як Гіларі Патнем та Роберт Нозик: «вони мислять та

пишуть в аналітичному ключі, поважають науку – як за те, що вона є зразком раціональної впевненості [reasonable belief], так й за її строгість в аргументації, ясність у викладі та невпинне намагання бути об'єктивною». На жаль, саме цього намагання бути об'єктивним ми не знаходимо в написаній Квінтоном для того ж «Довідника» статті з континентальної філософії. Стаття починається із цілком доречного повідомлення про те, що у своєму нинішньому значенні термін «континентальна філософія» став вживатися в Британії не так давно – після Другої світової війни. Доречними є й зауваження, що стосуються єдності філософських устремлень у Середні віки та у добу Відродження, а також тієї чудової згоди між філософами з Британських островів та Європейського континенту, що зберігалася аж до епохи Просвітництва та навіть довше: Лок був читачем Декарта, Гасенді та Мальбранша, Г'юм читав Бейля та знав Русо, Міл вивчав Конта і так далі. Поки все йде нормально. Однак далі Квінтон робить таке твердження: «насправді, немає якої-небудь помітної конвергенції між двома філософськими світами». Далі, бажаючи підтвердити цю точку зору, він, зрозуміла річ, ненавмисно, пропонує досить шокуючі огляди екзистенціалізму, структуралізму та критичної теорії. Виявляється, екзистенціалізм був відкинутий через його схильність «до драматизму та навіть мелодраматизму, до порожніх балачок, а не до серйозних раціональних аргументів» (екзистенційна феноменологія при цьому навіть не згадується). Про структуралізм сказано, що він «сягнув своєї кульмінації в творчості Фуко, після чого зійшов з власної орбіти, а в особі Деріда взагалі відправився у відкритий інтелектуальний космос». З критичною теорією Квінтон розправляє в термінах, що абсолютно збиває з пантелику: «Очевидні політичні уподобання прибічники критичної теорії зробили неможливим який-небудь інтерес до них з боку аналітичних філософів, які є вірними прихильниками нейтралізму». Якщо подібні коментарі можуть розглядатися в якості прикладів вірності принципам академічного нейтралізму (про перераховані вище наукові чесноти – строгість в аргументації, ясність у викладі та невпинне прагнення до об'єктивності – у даному випадку краще взагалі не згадувати), тоді, звичайно, впевненість Квінтонна в тому, що між двома філософськими світами немає ніякої конвергенції, можна

визнати досить обґрунтованим. Цілком очевидно, що подібні статті не тільки некоректні, але й інтелектуально нетерпимі; вони лише увічнюють пагубні культурні стереотипи.

### **Континентальна філософія – професійне самопозначення та культурна особливість**

Отже, як все ж таки пояснити цей розрив між аналітичними та континентальними філософіями та філософами? Прикметник «континентальний», принаймні у британського читача, викликає цілу низку асоціацій. Наприклад, він асоціюється з виразом «континентальний сніданок» або з тим, що моя матір любила називати «континентальною стьобаною ковдрою». Слово «континентальний» являє собою географічний термін або *топонім*, що стосується чогось такого, що відбувається у певному місці, а саме – на Європейському континенті. Даний прикметник підкреслює відмінність того, що є континентальним, від того, що континентальним не є. Ця відмінність, якщо подивитися на неї очима британця, з легкістю може розростися до опозиції між британським та континентальним. Для британця в опозиції «британський – континентальний» перший член асоціюється з чимось домашнім, рідним та близьким, тоді як другий – з іноземним, екзотичним та чужим. Фактично, поняття «континентальний» вказує на застарілі (та такі, що вже порядком набридли) проблеми політичної географії: чи то Британія дрейфує у напрямку, що протилежний Континенту, чи то Континент дрейфує від Британії (тут пригадується один безглуздий газетний заголовок: «Туман над Каналом. Континент відрізаний»).

А тепер я хотів би сформулювати дві тези стосовно історичного значення континентальної філософії. По-перше, вона є *професійним самопозначенням*, тобто засобом, за допомогою якого філософи та філософські інституції організують свою науково-викладацьку діяльність та висловлюють свої інтелектуальні уподобання. У цьому плані континентальна філософія є елементом професіоналізації філософії. У цьому вузькому значенні вираз «континентальна філософія» – досить недавній винахід. Хоча щодо походження цього неологізму (континентальна філософія як професійне самопозначення) остаточного консенсусу

немає, можна із впевненістю сказати, що до 1970-х років такої категорії в назвах навчальних курсів з філософії не було. Можна також впевнено стверджувати, що в США таке позначення з'явилося раніше, ніж в Британії, де перші навчальні курси, у назвах котрих фігурував вираз «континентальна філософія», були запропоновані слухачам магістерських та докторських програм Есекського [Essex] і Ворвікського [Warwick] університетів на початку 1980-х років. В Америці (та меншою мірою – у Британії) термін «континентальна філософія» прийшов на зміну таким позначенням, як «феноменологія» або «феноменологія та екзистенційна філософія». Останні збереглися в назвах професійних асоціацій, що діють в англomовному світі, але при цьому щільно пов'язані з континентальною філософією, як то: «Товариство феноменології та екзистенційної філософії» [Society for Phenomenology and Existential Philosophy], що було засноване 1962 р., та «Британське феноменологічне товариство» [British Society for Phenomenology], засноване 1967 р. Таким чином, складається враження, що в післявоєнний період термін «континентальна філософія» досить часто звучав синонімічно з терміном «феноменологія» (під феноменологією нерідко малася на увазі її екзистенційна версія). Цей факт знайшов відображення у назвах деяких вступних посібників, що були видані в Америці протягом 1960-тих років: «Запрошення до феноменології» (1965) та «Феноменологія в Америці» (1967). Досить показово, що в 1983 р. з'явилася книжка зі схожої тематики, але називалася вона вже не «Феноменологія в Америці», а «Континентальна філософія в Америці». З абсолютною точністю важко сказати, чому замість «феноменологія» стали говорити «континентальна філософія». Скоріш за все, завдяки цій заміні передбачалося включити до розгляду різноманітні так звані пост-структуралістські франкомовні напрямки думки, що все більше віддалялися від феноменології, а нерідко й взагалі були налаштовані до неї вороже (найменшою мірою це стосується Жака Лакана, Деріда та Жана-Франсуа Ліотара, а найбільшою – Жилія Дельоза та Мішеля Фуко).

Те, що де-факто розділення філософії на аналітичну та континентальну вже відбулося, простежується у різних аспектах філософського життя. Скажімо, нерідко в оголошеннях про відкриті вакансії пишеться: «Шукаємо континентального філосо-



фа». У каталогах багатьох видавництв є розділи, відведені спеціально для «континентальної філософії» (вони розташовані, як правило, ближче до кінця каталогу). Як самовдоволено заявляє Джон Серл, існує практично тотальна гегемонія аналітичної філософії в англomовному світі, де представники інших різновидів філософування (наприклад, феноменологи) можуть позиціонувати себе тільки з урахуванням цієї гегемонії. Тим не менш, незважаючи на всю очевидну домінацію аналітиків, у Британії, так само як й в Ірландії, Канаді та Австралії існують університети, що спеціалізуються з континентальної філософії. Що стосується США, то там подібна спеціалізація представлена надзвичайно широко, особливо в католицьких університетах, що майже всі без винятку орієнтовані на європейську традицію. Навіть у тих філософських навчальних підрозділах англomовного академічного світу, в яких домінує аналітична традиція, нерідко зустрічаємо учбові курси або письмові роботи з таких тем, як «Модерна європейська філософія», «Пост-кантіанська філософія» або «Феноменологія та екзистенціалізм» (як правило, подібні курси з'являлися у навчальних планах цих закладів в якості поступки – у відповідь на вимоги студентів; річ у тім, що саме в філософській галузі побажання студентів мають дуже велике значення). Треба додати, що в англomовному світі вплив континентальної філософії значно сильніше відчувається не в філософських колах, а поза їхніми межами. Вплив континентальної філософії (особливо мірою – її франкомовних версій недавнього минулого) чітко простежується у багатьох теоретичних інноваціях, що мають місце в англomовних гуманітарних та соціальних дослідженнях: у літературній теорії, історії та теорії мистецтв, соціальній та політичній теорії, культурології, історіографії, релігійних студіях та антропології, не кажучи вже про дебати з приводу живопису, архітектури, фемінізму та психоаналізу. На мій погляд, має велике значення та багато що пояснює той факт, що рецепція континентальної думки в англomовному академічному світі відбувається переважно мірою поза межами філософських структурних підрозділів.

Якщо б цим все й обмежалося, дискусії щодо континентальної філософії мали б не більше значення, ніж інші професійні дебати у рамках гуманітарних та соціальних наук. Однак наступна задача,

яку я ставлю перед собою, полягає в доведенні того, що дискусії навколо континентальної філософії незмінно породжують роздратування. Прикладами такого роздратування можуть служити й різкі висловлювання на адресу континентальної традиції, що присутні у Квінтоні, й шок, який викликала аналітична традиція у Батая. Річ у тім, що уявлення про континентальну філософію як про професійне само-позначення є досить хитким та уразливим: воно накладається на більш ранні *культурні* уявлення, що повертають нас до дискусій щодо стосунків Британії та англосмовного світу з Європейським континентом (дискусіям, що, до речі, серед британських політиків й по сьогодні йдуть досить жваво). У цьому плані розмисли стосовно єдності філософської традиції виявляються фатально угрузлими в ідеологічних упередженнях політичної географії, відображенням чого стають такі туманні та оманливі поняття, як «британський емпіризм», «французький раціоналізм», «німецька метафізика» та ін.

### ***Примітний випадок Джона Стюарта Міла***

Інтелектуальна історія філософських взаємостосунків між Британією та Континентом розпочинається приблизно наприкінці XVI – на початку XVII ст., тобто в епоху народження філософії як чогось такого, що пишеться не латиною, а рідними, національними мовами, скажімо, французькою або англійською. Знаковими подіями в цьому плані були дві публікації: «Проби» Монтеня (1580) та «Розвиток знання» Френсіса Бекона (1605)<sup>21</sup>. Але в повному смислі слова народження того, що може вважатися «континентальною філософією», почалося, як мені здається, все ж таки дещо пізніше. Я маю на увазі рецепцію Канта та німецького ідеалізму, що відбулася в Англії після Французької революції. Ключовою фігурою в цьому процесі став поет Семюель Тейлор Кольридж. Його розуміння німецького ідеалізму та романтизму було досить ідіосинкразичним та непослідовним, але виявилось дуже впливовим. У зв'язку з цим величезний інтерес складають два масштабні есеї, що були опубліковані Джоном Стюартом

<sup>21</sup> Мається на увазі праця Бекона "The Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Human" («Досягнення та розвиток знання божественного та людського»).

Мілем в «London and Westminster Review». Перше було присвячене Єремії Бентаму (1832), друге – Кольриджу (1840). Говорячи про те, як на Кольриджа вплинули німці, Міл вживає такі вирази, як «континентальні філософи» та «континентальна філософія». Він також говорить про «німецько-кольриджевське» вчення та про «французьку філософію». На одній з перших сторінок есе про Кольриджа Міл пише:

Той, хто зможе засвоїти вихідні принципи та об'єднати методи обох<sup>22</sup>, той оволодіє усією англійською філософією їхньої епохи. Кольридж любив говорити, що будь-яка людина є від народження або платоніком, або аристотеліком. Подібним чином можна сказати, що будь-який сучасний англієць є за визначенням або бентамівцем, або кольриджанцем; тобто дотримується таких поглядів на справи людські, що можуть бути визнані істинними на підставі принципів або Бентама, або Кольриджа.

У цьому пасажі інтерес становить думка про те, що комбінування Бентама із Кольриджем дає нам картину усієї англійської філософії відповідної епохи. Для кожної з цих двох тенденцій було характерне своє основне питання. Як вважає Міл, у зв'язку з будь-якою думкою (чи то старовинне вчення, чи то гадка сучасника) Бентама цікавить «Чи є вона істинною?», тоді як Кольридж задається питанням: «А в чому її смисл?». Отже, «континентальна філософія» (в особі Кольриджа) цікавиться смислом, в той час як її альтернатива (в особі Бентама) стурбована істиною. Якщо скористатися схемою, запропонованою мною у першій главі, виходить, що Бентама цікавить пізнання, а Кольриджа – мудрість.

Безумовно, є велика спокуса психологізувати сказане Мілем, оскільки взимку 1826-1827 рр. він – у двадцятирічному віці – пережив глибоку «душевну кризу». Як й багато інших молодих людей, Міл задався питанням, чи буде він щасливий, якщо реалізуються усі його життєві цілі. Відповідь виявилася негативною. Отримана Мілем блискуча освіта в дусі утилітаризму, давала знання, але не мала ніякого відношення до мудрості та, відповідно, до щастя. Частково подолати депресію Мілу допомогло читання віршів Вордсворта, завдяки яким, як він зазначив, «я, здається, зрозумів, що могло б бути невичерпним джерелом

<sup>22</sup> Маються на увазі Кольридж та Бентам.

щастя». За словами Міла, він зрозумів про себе, що «не є пнем або камінням», внаслідок чого прийшов до заперечення бентамівського твердження, згідно з яким «поезія нічим не краще за канцелярську кнопку». Міл вирішив, що поезія набагато краще за канцелярську кнопку та занурився у читання британських кольриджанців, а також їхніх німецьких попередників, таких, скажімо, як Гете (в якому Міла захоплювала «багатогранність») або Вільгельм фон Гумбольдт (відомий лінгвіст та філософ-гуманіст). Коли історик Томас Карлайл спитав Міла, чи відбулася у того повна зміна поглядів, Міл відповів: «Я вірю в силу окулярів», а потім додав: «але, гадаю, очі теж потрібні».

Повертаючись до статей Міла, знаходимо, що в них Бентам постає великим «розвінчувачем», або, як висловився Міл, «мовою континентальних філософів – великим критичним мислителем своєї епохи та країни». Подібна розвінчувальна критика використовує методи логічного аналізу та емпіричного здорового глузду для з'ясування істинності «практичних речей». Згідно з Мілем, філософія Бентама є розвитком г'юмівського скептицизму, причому таким розвитком, що зорієнтований на практику та спрямований головним чином на такі галузі, як держава та право. Велика заслуга Бентама полягає в тому, що він скористався своїми критичними здібностями задля соціальних реформ та суспільного благополуччя. З іншого боку, Кольриджа турбувала не істинність речей, а їхній смисл. Як такий, його метод передбачає зовсім не розвінчування наявних вчень або традицій, а скоріше – герменевтичну реконструкцію їхнього смислу та значення. Більш сучасною мовою це можна було б назвати «контекстуалістським» (термін з відомої праці Квентіна Скінера) підходом до проблем. Тобто, якщо ми хочемо зрозуміти смисл чогось (якоїсь дії, події або, скажімо, тексту), нам треба реконструювати історію його виникнення, а також встановити його місце у складній мережі суспільних та політичних стосунків. У цьому плані, як це не дивно, саме «кольриджевско-континентальна філософія» виявляється консервативною берегиною традиції та великою противницею соціальних переворотів, тоді як Бентам стає руйнівником традиції та прихильником соціальних змін та прогресу. Це досить цікаво, оскільки взагалі-то домінує протилежна думка: саме аналітичну філософію прийнято вважати

консервативною та нудною захисницею традиції, саме вона зазвичай сприймається як кімната відпочинку для підстаркуватих викладачів із шкіряними налокітниками на піджаках, тоді як континентальна філософія, навпаки, традиційно асоціюється з бувалим знавцем вулиць, який розгулює усюди в провокаційній шкіряній жилетці. Примітно, що ми зустрінемо аналогічне політичне розділення й у конфлікті між Карнапом та Гайдеггером. У ході їхньої дискусії перший опиниться в ролі прогресивного реформатора, а другий – собі на біду – реакційним консерватором.

Протиставлення, що ми винайшли у Міла, можна підсумувати таким чином:

Бентам	Кольридж
істина	смысл
критична деструкція	герменевтична реконструкція
соціальні зміни, реформи	соціальний консерватизм
прогрес	традиція
(аналітик)	(континентал)

Розрізнення філософії на аналітичну та континентальну, якщо його розглянути під таким кутом зору, є зовсім не географічним розподілом між певними місцями (наприклад, між Британією та Континентом), а скоріше таким розділенням, що є внутрішньою рисою того, що може бути назване «англійською філософською свідомістю» [English philosophical mind]. Або, інакше кажучи, йтиметься про розбіжність, що є рідною для певної культури – культури, що, відповідно, виявляється внутрішньо розділеною та, по суті справи, сектантською. Красномовним свідоцтвом останнього є наявне у Міла порівняння філософського конфлікту з релігійною нетолерантністю:

За своїм духом англійська філософія, так само як й релігія, все ще залишається глибоко сектантською. Консервативні мислителі та ліберали, трансценденталісти та шанувальники Гобса й Лока ставляться одне до одного як до таких, що знаходяться поза межами філософського дискурсу, розглядають спекуляції одне одного як фундаментально зіпсовані, і тому впевнені, що вивчати їх, якщо це робиться не заради нападу, немає сенсу, а то й взагалі – шкідливо.

Ці рядки, незважаючи на те, що їх було написано півтора століття тому, прекрасно підходять для опису того, що збереглося й донині: багато філософів ставляться до своїх професійних противників так, нібито ті знаходяться по інший бік прірви (або інституційного коридору). Професійна філософія ризикує стати не менш сектантською, ніж релігійні конфлікти. В обох випадках противника вивчають лише заради того, щоб краще підготуватися до нападу на нього. Однак давайте не будемо затримуватися на цих неприємних деталях.

Що ж тепер робити? У Міла з цього приводу є цікава пропозиція:

Однією з істин, що вже давно усвідомлена континентальними філософами, але до якої серед англійців дійшли поки лише одиниці, є важливість, котрої при тому далекому від досконалості стані, в якому на поточний момент знаходяться розумові [mental] та соціальні науки, набувають антагоністичні моделі думки. Останні необхідні одне одному в межах спекулятивного мислення так само, як сили, що контролюють одне одного, необхідні в межах політичного устрою. Ясне усвідомлення цієї необхідності є, насправді, єдиним раціональним та міцним базисом для філософської толерантності...

Нижче Міл додає, що велику небезпеку для філософії складає

не стільки прийняття хибного за істинне, скільки помилкове прийняття часткової істини за істину як таку. Є підстави вважати, що практично в усіх (як минулих, так й теперішніх) дискусіях із соціальної філософії обидві сторони мають рацію в тому, що вони стверджують, але помиляються в тому, що вони заперечують; а ось якщо б кожна з сторін була готова прийняти в якості доповнення до своєї власної позиції ще й точку зору іншої, тоді її доктрина була б куди ближче до істини.

Із цього пасажу можна виснувати багато чого. По-перше, істина, що є спільною для усієї «континентальної філософії», полягає в необхідності антагоністичних моделей думки. Тобто істини немає в жодній з частин цілого, її можна відшукати тільки за тих умов, якщо ми звернемося до розгляду цілого як такого. Хоча Міл й не посилається на Геґеля, але сама ця ідея є дуже близькою до геґелівського уявлення про «діалектику». У передмові до «Феноменології духу» Геґель пише: «Істина є ціле»,

маючи на увазі, що для того, щоб досягнути мудрості та справжнього знання речей філософського порядку (того, що Геґель називає «абсолютним знанням»), необхідно розглянути велику кількість тез та позицій, що складають минуле та сьогодення філософії і тільки в такому (узагальненому) вигляді містять в собі зерно істини. Забираючи одне зерно із купи, з якої робитиметься борошно, ми ризикуємо збіднити хліб, який збираємося з нього лекти.

Міл проводить паралель між подібною потребою в антагонізмі (або діалектиці) та набором стримувань та противаг, що є істотною частиною ліберально-демократичної системи управління. Аргументами на користь багатопартійної системи можуть служити як обов'язок опозиції постійно контролювати політику та законодавчу діяльність правлячої партії, так і необхідність, щоб час від часу конкуруючі сторони мінялися ролями, тобто, щоб опозиція ставала владою, а влада переходила в опозицію. Міл впевнений, що філософія впадає в оману, коли приймає частину істини за всю істину, або, як стверджував Геґель, коли вона ставить страх помилитися вище за бажання осягнути істину. Отже, проблема не в тому, щоб з'ясувати, хто має рацію – Бентам або Кольридж, а в тому, щоб розглянути обидві філософські тенденції як часткові прояви більш масштабної істини. Ця істина полягає в тому, що людські істоти зацікавлені як у знанні, так й в мудрості. Їм потрібні як окуляри – щоб дивитися через них, так й очі – щоб ними бачити. Філософії потрібна не тільки логічна й критична деструкція, але й терпляча герменевтична реконструкція. Отже, аналітична та континентальна філософія є двома рівноправними частинами більш масштабного культурного цілого. У питаннях філософського порядку істина досягається не шляхом прийняття однієї сторони та відкидання іншої, а лише, як каже Міл, шляхом доповнення власної позиції за рахунок точки зору іншого.

### ***Дві культури в філософії***

Підсумуємо вищесказане. Я сформулював два історичні твердження стосовно континентальної філософії, а саме – що вона є професійним само-позначенням та культурною особливістю.

Континентальна філософія як професійне само-позначення – необхідне, але, ймовірно, тимчасове зло, зумовлене професіоналізацією дисципліни. Розуміння континентальної філософії як культурної особливості зародилося не пізніше, як за часів Міла. Із текстів цього філософа ми дізнаємося, що розділення філософських традицій стало відображенням конфлікту, що, по-перше, носив переважно сектантський характер, а, по-друге, зовсім виріз з географічного протистояння англосовітського світу з континентальною Європою, а був вкорінений в самій англійській культурі. Насправді розрив між аналітичною та континентальною філософією є відображенням глибокої культурної відмінності між двома несхожими та конкуруючими одне з одним способами мислення. Назвемо їх умовно «бентамівським» та «кольриджанським», або, наприклад, емпірично-науковим та герменевтично-романтичним. Більш глибока думка Міла полягає в тому, що філософська або культурна істина, якою б вона не була, досягається зовсім не шляхом прийняття рішення, на бік якої сторони стати. Той, хто робить подібний вибір, помилково приймає часткову істину з істину як таку. Скоріше, як казав Геґель, істина є ціле, а ціле можна осягнути лише у систематичному викладі та в історичному русі. Хочеться вірити, що дана книга зробить свій внесок у розвиток подібного розуміння.

Я впевнений, що ворожість та підозрілість по відношенню до континентальної традиції виникає у аналітичних філософів великою мірою тому, що ці два аспекти – професійний та культурний – безнадійно сплутані, а сторони в конфлікті однозначно обрані. Але не треба думати, що ворожість йде виключно від однієї з сторін. Її породжує не тільки бентамівське «звірство» деяких аналітиків, але й кольриджанський лунатизм деяких континенталів. Наприклад, деякі англосовітські прихильники континентальної філософії готові відмовитися від своєї культурної ідентичності та специфіки рідної мови. Дійсно, Гайдеґер та Дерида – великі філософи, але спроби імітувати їх, пишучи англійською, не мають абсолютно ніякого смислу. В найкращому випадку ми отримуємо вторинність, ну а в гіршому – повну неадекватність. Подібним «континентальним філософам» варто було б визнати «англійськість» континентальної філософії. У мене немає можливості розвивати цю тему, але хочу підкресли-



ти, що аналогічні зауваження доречні й стосовно «американськості», «австралійськості», «канадськості» або будь-чого ще континентальної філософії в англомовному світі.

Можна сказати ще й так: у філософії існують дві культури, і доки цей факт не буде адекватно усвідомлений, не варто розраховувати на якісь суттєві зміни – ані в філософії, ані в культурі в цілому. 7 травня 1959 р., тобто приблизно через сто двадцять років після публікації есе Міла про Кольриджа, Ч.-П. Сноу прочитав свою знамениту лекцію у будинку вченої ради [Senate House] Кембріджського університету. У своєму виступі Сноу діагностував втрату культурної єдності та народження двох різних культур: до однієї з них він зарахував вчених, а носіїв другої назвав «інтелектуалами-літераторами». У той час як вчені виступають поборниками соціальних реформ, науково-технічного прогресу та росту промисловості, інтелектуали у своєму ставленні до розвинутого індустріального суспільства, як образно висловився Сноу, більш схожі на «натуральних луддитів<sup>23</sup>» [“natural luddites”]. У термінах Міла це опозиція між «бентамівцями» та «кольриджеанцями». У роботі «Дві культури: другий погляд» (1963 р.; її появі передували досить жорсткі дебати, породжені темою кембріджської лекції) Сноу в ідеально лаконічній прозаїчній манері сформулював свій основний аргумент ще раз:

У нашому суспільстві (тобто в розвинутому західному суспільстві) ми втратили навіть надію на спільну культуру. Люди, які отримують найкращу за нашими стандартами освіту, більше не здатні обговорювати між собою найважливіші для себе питання. Це дуже серйозно впливає на наше творче, інтелектуальне та – найбільшою мірою – повсякденне [normal] життя. Внаслідок цього ми некоректно інтерпретуємо минуле, помилково оцінюємо сучасність та відмовляємося від сподівань на майбутнє. Це заважає або навіть взагалі не дозволяє нам зробити хоч щось гарне.

Я навіть найбільш виразний приклад цієї втрати комунікації між двома групами, представники яких уособлюють те, що я назвав «двома культурами». Одну з цих груп складають вчені, чії досягнення та вплив особливих доведень не потребують. До другої групи належать інтелектуали-літератори. Я не хотів сказати, що саме на останніх ле-

<sup>23</sup> Луддिति – учасники перших стихійних виступів проти використання машин (кін. XVIII – поч. XIX ст.)

жить основна відповідальність за прийняття рішень у західному світі. Я мав на увазі, що інтелектуали-літератори артикулюють, а до певної міри навіть формують та викликають настрої, що сприяють розвитку ненаукової культури: самі вони нічого вирішують, але їхні слова проникають у голови тих, хто приймає рішення. Між двома вказаними групами – вченими та інтелектуалами-літераторами – комунікації дуже небагато, а замість симпатії спостерігається щось схоже на ворожість.

Я намагався описати (чи, принаймні, окреслити) наш поточний стан справ. Те, що мені цей стан аж ніяк не до душі, сподіваюсь, було показано абсолютно чітко.

Ідеї Сноу перекликаються з ідеями Міла. Особливо явно цей резонанс відчувається в їхньому ставленні до ворожості, яку відчувають представники обох культур одне до одного. Як це було й у випадку з Мілем, існує спокуса психологізувати зусилля, зроблені Сноу. Він отримав диплом хіміка 1927 р., а 1928 р. розпочав працювати над дисертацією у всесвітньо відомій Кавендішевській лабораторії [Cavendish Laboratory] в Кембриджі. Керував лабораторією лорд Разерфорд. Сноу досягнув видатних успіхів в наукових дослідженнях та 1964 р. став заступником Гаролда Вілсона у новоствореному Міністерстві технології [Ministry of Technology]. Разом з тим, у нього завжди зберігалось тяжіння до літератури. Ще 1932 р. він опублікував детектив «Смерть під парусом», а після нього – ще як мінімум одинадцять романів із серії «Чужі та брати». Всі вони здобули величезну популярність. Отже, особисто для Сноу проблема зіткнення двох культур була великою мірою його власним *cri de coeur*<sup>24</sup>. Однак, як й у випадку з Мілем, розмисли Сноу відображали також й більш масштабну культурну патологію.

Сноу зазнав жорстких нападок за принципом *ad hominem*<sup>25</sup> з боку провідного літературного та культурного критика того часу Ф.-Р. Лівіса, який був обурений «усевидуючою псевдонеспростовністю Сноу» та ремствував, що той не розуміє літератури. Сноу правильно зробив, що проігнорував цей зарозумілий елітизм, однак очевидно, що в його протистоянні з Лівісом відбу-

<sup>24</sup> криком душі (франц.)

лося відтворення вже знайомого нам конфлікту «Бентам проти Кольриджа», «утилітаризм проти романтизму». Взагалі, в історії англійської культури цей конфлікт дуже поширений. Моїм останнім прикладом буде суперечка між Т. Гакслі і М. Арнольдом, що хронологічно розташована у проміжку між епохами Міля та Сноу. Якщо не вдаватися до деталей, відбулося наступне. У лекції, що її було прочитано 1880 р. в Бірмінгемі (тодішньому індустріальному центрі Англії), Гакслі закликав до заміни класичного канону (що домінував у ті часи в англійських університетах) науковою освітою. У лекції «Література та наука», що була прочитана 1882 р. в Кембриджі, Арнольд заперечив Гакслі, заявивши, що як література, так й наука мають розглядатися як частини науки в її більш широкому, більш німецькому розумінні (наука як *Wissenschaft*<sup>25</sup>). Незважаючи на всю конструктивність цієї пропозиції, перемогла гадка, що тверда позиція, зайнята Арнольдом стосовно перегляду канону університетської освіти, нібито була обумовлена його особистою матеріальною зацікавленістю. А змістовно цей спір не завершено й донині. Інших, більш сучасних прикладів можна було б навести ще чимало.

Отже, моя теза полягає в тому, що модель «двох культур» допомагає нам краще зрозуміти сучасні розходження в філософії. Згідно з цією моделлю, напруга, що виникає між двома культурними полюсами, власне й конститує те, що ми вважаємо культурою. Вкрай малою є ймовірність того, що один або обидва ці полюси коли-небудь зникнуть остаточно. Як казав Міл, визнання необхідності альтернативних точок зору являє собою істину, що вже була досягнута «континентальними філософами». Сподіватися варто лише на те, що сторони хоча б визнають за своїми противниками право на існування, а також погодяться з тим, що їм є, про що поговорити або – ще краще – чому повчитися одне у одного.

У відповідь на це філософське та культурне розходження Сноу запропонував дуже просту ідею, що може бути передана одним словом – *освіта*. На мою думку, Сноу досі має рацію.

<sup>25</sup> Дослівно: «до людини» (лат.). Цей вираз вживається, коли мається на увазі специфічний тип аргументації, що ґрунтується не на об'єктивних даних, а розрахована на почуття людини, котра цю інформацію отримує.

<sup>26</sup> Знання, вченість, ерудиція (нім.)

Усвідомлення встановленої ним культурної патології знайшло більш-менш чітке відображення в доповіді Робінса про вищу освіту (1963) та призвело до створення цілої низки «нових університетів»: Сасекського [Sussex], Ворвікського, Йоркського [York], Кільського [Keele], Кентського [Kent], Східноанглійського [East Anglia] та мого рідного – Есекського. Ці університети були покликані вирішити проблему двох культур шляхом наполегливого проведення лінії на те, щоб студенти отримували більш широку освіту. Передбачалося, що студенти точних та природничих спеціальностей будуть вивчати гуманітарні та соціальні дисципліни, а представники останніх будуть слухати предмети з науково-природничого циклу. Сумно, але факт: внаслідок наступу на університети, що був розгорнутий урядом Тетчер на початку 1980-х, від намірів здійснити цю місію у повному обсязі довелося відмовитися, а щоб трошки підсолодити гіркоту невдачі стали оперувати таким малозрозумілим поняттям, як «міждисциплінарні» дослідження.

На закінчення цієї глави розглянемо аргумент, що був висунутий Стівеном Тулміном в його праці «Космополіс». Тулмін наполегливо закликає звернути увагу на той факт, що дві культури існують тому, що у Нового часу було два витоки – гуманістичний та раціоналістичний. Оскільки з останнім асоціюється ім'я Декарта, то, як наполягає Тулмін, виходить, що модерна наука, що народжується у перші декади XVII ст., затіняє та навіть спотворює хронологічно більш ранній новочасний гуманізм. Адже виток останнього був зорієнтований на практику гуманістичний скептицизм «Проб» Монтеня, що з'явилися ще 1580 р. Згідно з Тулміном, саме нерозуміння того факту, що у Нового часу було два вихідні напрямки розвитку (гуманістичний та сцієнтичний), спричинило у подальшому відрив теорії від практики, істини від смислу або знання від мудрості. Тулмінівська оптимістична порада (як на мене, навіть надто оптимістична, утім, це тільки приваблює) полягає в тому, що нам треба гуманізувати Новий час, а для цього треба відродити практичну філософію. Приклад руху у цьому напрямку можна знайти в творчості Вітгенштайна, пізні тексти котрого знов актуалізують гуманістичний скептицизм Монтеня та відновлюють практичний імпульс до філософування. Тулмін пише:

Той факт, що Дві Культури досі далекі одне від одного,

зовсім не є якоюсь специфічною рисою Британії ХХ ст. Це скоріше нагадує про те, що у Нового часу було два вихідні пункти – гуманістичний (заснований на класичній літературі) та сцієнтичний (що входить своїми коріннями в натурфілософію ХVІІ ст.).

Ще треба буде зрозуміти, чому ці дві традиції з самого початку стали розглядатися як конкуруючі, а не як такі, що доповнюють одне одного. Якими б великими не були результати натурфілософських проривів Галілея, Декарта та Ньютона, відмова від Еразма та Рабле, Шекспіра та Монтеня також загрожує певними втратами.

## Глава 4. Чи здатна філософія змінити світ? Критика, практика, емансипація

Ніщо не здається мені настільки застарілим, як класичний ідеал емансипації

Жак Деріда

У попередніх двох главах континентальній філософії була надана свого роду історична оцінка. А тепер я хотів би спробувати проаналізувати її відмінності від аналітичної філософії у більш систематичному ключі. У цьому контексті принципове значення мають традиція, історія й те, що прийнято називати «історичністю». У кінці глави я запропоную специфічну модель філософської практики, що базуватиметься на трьох поняттях: *критика*, *практика* та *емансипація*. Хочеться сподіватися, що цей набір понять допоможе нам наблизитися до розуміння, чому континентальна традиція так щільно пов'язана з філософською критикою соціальних практик в сучасному світі – критикою, метою якої є індивідуальна або суспільна емансипація. Інакше кажучи, у континентальній філософії є багато такого, що спонукає нас поглянути на світ критично, тобто замислитися щодо можливостей його змінити (чи то на особистому, чи то на колективному рівні). На мою думку, саме цей набір базових припущень об'єднує таких класичних філософів, як Геґель та Ніцше, з такими їхніми нащадками наших днів, як Юрген Габермас, Фуко та Деріда.

### ***Імена або проблеми?***

Річард Рорті – один з небагатьох з англomовних філософів, про якого можна сказати, що він наполегливо та героїчно намагається згладити розбіжності між аналітичною та континентальною філософією й заради цього готовий співпрацювати з представниками обох таборів. Але саме за це Рорті піддається регулярним та несправедливим нападкам з обох боків. Він схильний пов'язувати розділення філософії на аналітичну та континентальну з амери-

канським прагматизмом Джона Дьюї. Рорті вважає, що головна розбіжність між двома традиціями полягає в тому, що аналітичну філософію цікавлять проблеми, а континентальну – імена [proper names]<sup>27</sup>. До певної міри з цим можна погодитися – якщо за звичкою розглядати континентальну філософію (включно з автором цих рядків) як хронологічну послідовність імен, що розпочинається з Канта, а аналітичну філософію визнати за таку, що зорієнтована на розгляд проблем. Але заспокоюватися на цьому не варто, оскільки не виключено, що даний розрізнявальний принцип грає на руку безглуздому стереотипу, згідно з яким континентальна філософія нібито байдужа до проблем та їхнього аналізу.

Думка Рорті схоплює дещо дійсно цікаве: у сучасній континентальній філософії (як на самому Континенті, так й в англomовному світі) книжки, статті та дискусії, як правило, сфокусовані на текстах певних канонічних філософів (досліджується якийсь один мислитель або проводиться порівняльний аналіз текстів двох або більше видатних фігур). Замість того, щоб писати статтю під назвою «Поняття істини», представник сучасної континентальної філософії з куди більшою ймовірністю напише статтю, що матиме назву, скажімо, «Поняття істини у Гусерля та Гайдегера»; замість «Комунітаристської критики лібералізму» він напише «Актуальність геґелівської критики Канта для сучасної політичної теорії»; замість «Границь етичної теорії» він скоріше візьметься за «Вічне повернення ніцшевської генеалогічної критики моралі»; замість «Проблем особистої ідентичності» він скоріше зупиниться на такій темі дослідження, як «Поняття суб'єкта від Канта до Деріда» та ін.

Так, філософів, які отримали аналітичну підготовку, подібна практика нерідко спантеличує та навіть розлючує: їм здається, що континентальні філософи замість того, щоб мислити самостійно, тільки коментують, тобто зайняті банальним французьким *explication de texte*<sup>28</sup>, а не серйозними філософськими роздумами. Так, є певні підстави говорити, що надмірна схильність до коментування, що наявна у багатьох сучасних англomовних континентальних філософів, нерідко заважає їм бути посправжньому оригінальними. Але подібний критицизм (так само,

<sup>27</sup> Дослівно: «імена власні» (англ., грам.)

<sup>28</sup> аналізом тексту (франц.)

як і критерій, що був запропонований Рорті) не враховує того, що можлива інша практика філософування, якій властиве дещо інше розуміння ролі, яку в сучасному філософському дослідженні мають відігравати переклад, коментування, інтерпретація, традиція та історія. Річ зовсім не в тому, що континентальна філософія байдужа до проблем. Зовсім ні. Скоріше вона просто намагається розібратися в них *текстуально* та *контекстуально*, для чого виявляється необхідним інший підхід, що може *здатися* більш околичним [indirect].

### **Тексти та контексти**

Ще одним визначним американським філософом, який постійно протестує проти штучного приписування його працям будь-якої однозначної (тобто аналітичної або континентальної) спрямованості, є Стенлі Кейвел. Однак, на відміну від Рорті, він ув'язує появу двох традицій у філософії не з прагматизмом, а з течією, яку далеко не всі готові визнати власне філософською. Йдеться про американський трансценденталізм, найбільш яскравими виразниками якого були Ралф Волдо Емерсон та Генрі Дейвід Торо. На початку своєї головної праці («Вимога розуму», 1979) Кейвел пише: «Я хотів би, щоб під філософією мали на увазі не низку проблем, а низку текстів». На мій погляд, це надто категоричне твердження. Я вважаю, що різноманітні інтелектуальні традиції, з яких складається сучасна континентальна філософія, є свого роду сузір'ям текстів, значення котрих постійно змінюється: одні зірки якийсь час сяють яскравіше, але потім тьмяніють, внаслідок чого наша увага переключається на інші світила. Деякі з цих текстів настільки потужні, що, подібно до червоних гігантів, затьмарюють усе у своїй області. Інші ж, подібно до чорних дірок, настільки стиснуті, що від них не відходить жодного промінчика. Кожен знає, що те, як ми бачимо нічне небо, залежить від нашого положення на земній кулі. Аналогічним чином, інтенсивність сяяння, що йде від того чи іншого тексту, обумовлена контекстом, в якому він розглядається, а також низкою супутніх чинників, наприклад, кількістю інтелектуальних забруднень в атмосфері.

Якщо є бажання підшукати більш прозаїчне порівняння, можна сказати, що континентальна традиція являє собою свого



роду документальний архів філософських проблем. У цьому архіві проблеми щільно пов'язані із своїми та нашими контекстами, а головним принципом, за допомогою якого визначається їхня конфігурація, є історія. За різних обставин ми витягаємо звідти різні матеріали – в залежності від того, якого роду питання перед нами постають. Помітною рисою багатьох текстів, що зберігається у цьому архіві (наприклад, текстів Геґеля, Маркса та Ніцше), є надзвичайно сильна історична самосвідомість. Останнє не дозволяє нам читати ці тексти, абстрагуючись від їхнього та нашого власного контекстів. Саме такий підхід я застосовував у другій та третій главах, коли спробував окреслити основну проблематику філософської думки після Канта шляхом текстуальної та контекстуальної реконструкції: а) процесів, що відбувалися протягом цього періоду в німецькомовній філософії, а також б) умов, за яких здійснювалася рецепція цих процесів в англослов'янському світі. Цінність подібного підходу не тільки в тому, що він робить історію філософії більш читабельною (і, відповідно, пробуджує у читача бажання познайомитися з нею глибше), але й в тому, що він виключає можливість відділення тих чи інших філософських суджень від тих текстуальних та контекстуальних умов, за яких мала місце їхня історична поява.

Я хотів би проілюструвати вищесказане чотирма прикладами з порівняно недалекого минулого:

1. Зростання інтересу до кантівської «Критики судження» (зокрема – до проблеми піднесеного), що мало місце у 1980-ті роки, було одночасно й причиною, й наслідком дискусій стосовно модерну та постмодерну. Жан Франсуа Ліотар стверджував, що модерн себе вичерпав, тоді як Габермас наполягав на тому, що він ще не завершений. Фактично, всі ті – нерідко дуже уїдливі – доводи та заперечення, що наводилися учасниками дискусії, були обумовлені тим, як кожен з них прочитав Канта та на яких аспектах його спадщини вирішив зробити наголос. На щастя, ця суперечка досить швидко видихалася.
2. На початку 1980-х, коли я, ще будучи студентом, тільки приступав до вивчення філософії, ім'я Шелінґа, якщо й лунало, то лише у зв'язку з критикою на його адресу з боку

Геґеля. Зростання інтересу до Шелінґа, що намітилося пізніше, було обумовлено філософськими проблемами, що виникли у зв'язку з англо-американською рецепцією французького пост-структуралізму. Стало зрозумілим, що за своєю формою аргументи, використані Деріда, надзвичайно схожі з аргументацією, наведеною Шелінґом. Тобто з'ясувалося, що «деконструкція», можливо, зовсім і не є таким вже авангардом, як це здавалося раніше.

3. На поточний момент дуже поширеним є уявлення, згідно з яким Еманюель Левінас є одним з видатніших філософів ХХ ст. При цьому у Франції аж до середини 1980-х його праці були практично невідомі. Цілком можливо, що стрімке зростання кількості досліджень, присвячених Левінасу, було прямим наслідком того, що взимку 1986-1987 рр. з'ясувалися справжні масштаби ганебної співпраці Гайдеґера з нацистами (так звана «справа Гайдеґера»). Отже, інтерес до Левінаса виник в зв'язку з усвідомленням етичної та політичної короткозорості Гайдеґера. Це, в свою чергу, не могло не торкнутися й тих філософських ідей, натхненником яких його прийнято було вважати. Йдеться в першу чергу про ідею деконструкції, яку розвивав Деріда.
4. У рамках англо-американського філософського канону (за винятком піонерських праць Чарлза Тейлора) ім'я Геґеля аж до самих недавніх часів переважно залишалося в тіні. Нинішнє відродження інтересу до геґелівської спадщини є наслідком дискусій стосовно обмеженості філософського натуралізму та необхідності пошуку засобів гармонізації природи зі свободою або розумом (у працях таких англо-американських філософів, як Джон МакДовел, Роберт Брендом та ін.).

Можна навести ще чимало прикладів того, як континентальна філософія функціонує в якості свого роду гігантського текстуального архіву, що призначений для вирішення специфічних контекстуальних проблем. Навіть найсучасніші з філософських проблем потребують повернення до зібраних в цьому архіві текстів та наборів відповідних понять. Філософське просування уперед потребує свіжого погляду, зверненого назад.

Інакше кажучи, у континентальній традиції філософські проблеми не падають у готовому вигляді з неба та не можуть розглядатися як елементи певної аісторичної фантазії про *philosophia perennis*<sup>29</sup>. Читання класичного філософського тексту, що належить до традиції, схоже не стільки на бесіду за вечерю у стінах коледжу, скільки на зустріч з незнайомцем, який прибув з далеких країв та до мови якого ми тільки починаємо (з величезними зусиллями!) приноровлюватися. Без сорому важко згадувати, як мені, коли я знаходився ще на самому початку академічної кар'єри, довелося показувати свої статті деяким філософам з одного потужного британського університету. Це було за вечерю. Спочатку старші колеги терпляче вислухали результати моїх тривалих досліджень стосовно зміни смислу поняття суб'єкта від Аристотеля до Декарта, Гайдеґера та Деріда, а потім один з слухачів спитав мене ось про що: «Що заважає Вам прочитати Декарта так, нібито Ви вечеряєте разом з ним – так само, як я вечеряю з Вами?». Я сказав, що Декарт помер 350 років тому (після того як на власні очі побачив, до якого хаосу призвела Тридцятирічна війна), писав латиною та французькою, працював у специфічних літературних жанрах, таких, наприклад, як автобіографічне есе («Міркування про метод») та духовна вправа («Метафізичні розмисли»). Ці чинники, аргументував я, не дозволяють нам судити про те, наскільки ґрунтовними були його аргументи як такі. Зрозуміло, мені не вдалося переконати у своїй правоті ані того, хто поставив питання, ані решту учасників зустрічі. Тим не менш, я вважаю цей випадок дуже повчальним у плані демонстрації розбіжностей у філософських підходах.

Таким чином, філософські проблеми виявляються текстуально та контекстуально *обумовленими* та одночасно *автономними*. Саме прийняття до уваги обох цих чинників (обумовленості та автономності) дозволяє зрозуміти, чому такі, на перший погляд, периферійні проблеми, як переклад, мова, читання та сприйняття тексту, інтерпретація та герменевтичне поглиблення в історію, набувають настільки великого значення для континентальної традиції. Звичайно, нерідко при цьому виникають певні підстави для сварливих нарікань буцімто тут замість «філософії»

---

<sup>29</sup> вічну філософію (лат.)

займаються «літературою». Ті, хто висловлюються у такому дусі, мабуть, вважають, що все, про що говорять філософи, мусить бути безпосереднім відображенням реальності. Подібну настанову Вілфрід Селарс назвав «міфом про даність» [“The myth of the given”]. Згідно з цим міфом, філософське пізнання мусить в прямому смислі та цілком очевидно базуватися на об’єктах, що є «безпосередньо даними нашій свідомості» та до яких ми маємо прямий доступ.

### **Традиція та історія**

Отже, спроба провести лінію демаркації шляхом з’ясування, як кожна з традицій ставиться до імен та проблем, своєї основної мети – надати строгий розмежувальний критерій – не досягає. Тим не менш вона підштовхує нас до осмислення більш глибоких питань, що пов’язані з традицією та історією, а також з особливим значенням останньої для континентальної філософії. У зв’язку з цим виникає ідея спробувати чіткіше охарактеризувати наявне розділення шляхом з’ясування того, якою бачать свою власну традицію представники кожного з таборів та яких філософів вони до цієї традиції включають. Інакше кажучи, можна спробувати встановити, частиною якої традиції філософ себе *відчуває* та кого він вважає (або, що, можливо, ще важливіше, кого – іноді навіть не знаючи, чому – *не вважає*) своїми попередниками та авторитетами. Аналітичний філософ в якості своїх авторитетних попередників може назвати Фреґе, Расела та Дж.-Е. Мура, а континентальний філософ – Геґеля, Гусерля та Гайдеґера. Таким чином, з’ясувати, представником якої традиції є той чи інший філософ, можна спробувати за допомогою встановлення їхніх предків, тобто приблизно так само, як за допомогою старовинних сімейних портретів та фотографій можна спробувати встановити елементи схожості між людьми з далекого минулого та їхніми нащадками, що живуть нині.

Однак й такого роду розрізнення не проникає в суть проблеми, оскільки у аналітичній філософії є одна надзвичайно примітна особливість: на відміну від континентальної традиції, вона зовсім донедавна дуже мало цікавилася своєю власною історією. Однак зараз ситуація починає змінюватися і вже здійснено низку

цікавих досліджень, що проясняють витоки аналітичної філософії. Згадаймо, наприклад, розглянуті вище думки Даміта стосовно німецькомовних корінь (праці Фреґе) аналітичної філософії. Є певні просування уперед й в осмисленні раселівської критики британського ідеалізму. Народження аналітичної філософії, що відбулося на початку ХХ ст., може бути поставлено в один ряд із зародженням модерністських напрямів в поезії, живописі та архітектурі. З урахуванням цього вже не так дивно виглядає той факт, що Вітґенштайн був не тільки автором «Логіко-філософського трактату», але й творцем чисто модерністського архітектурного проекту, за яким він сам побудував у Відні будинок для своєї сестри.

Іншою важливою ознакою початку «історизації» аналітичної філософії може служити визнання біографії в якості предмету, що складає природний інтерес для філософії та має велику цінність для культури. Знаковими в цьому плані стали дві події, що були пов'язані, знов-таки, з Вітґенштайном. Я маю на увазі прекрасну книжку Рея Монка «Людвіґ Вітґенштайн. Обов'язок генія» (1990) та трохи менш якісний, але все ж таки досить гарний фільм Дерекка Джармена «Вітґенштайн» (1993). Цей «біографічний поворот» був підсилений біографією Бертрана Расела, яку 1996 р. випустив той же Монк, а також біографіями Ісаї Берліна та А.-Дж. Айєра, що нещодавно були з успіхом опубліковані іншими авторами. Що стосується континентальної філософії, то варто згадати про інтелектуальну біографію Гайдеґера, написану Рюдіґером Сафранскі. Привабливість біографії полягає в тому, що вона дозволяє розглянути інтелектуальну продукцію філософа під екзистенційним кутом зору. Життєвий шлях того чи іншого мислителя цілком може бути розглянутий як втілення його власної філософії (доля Вітґенштайна в цьому плані може служити одним з найкращих прикладів). Бажання підтвердити або відстояти погляди якогось філософа може призвести до спроб як часткового, так й повного відтворення його життєвого шляху. Професійна викладацька практика регулярно постачає приклади такого роду: студенти харизматичного та славетного філософа схильні не тільки захищати його або її вчення, але також й копіювати його (її) манеру жестикулювати, його (її) помилки чи обмовки, шкідливі звички (куріння або випивка) та навіть його або

її сексуальні уподобання. Не буде великим перебільшенням сказати, що в даному випадку ми маємо справу з учнівською відданістю. Але немає нічого нового під Сонцем: біографія була основним навчальним інструментом ще в античному світі. Звичайно, першим в цьому контексті пригадується Сократ, але не треба забувати й про представників багатьох більш пізніх елліністичних шкіл, скажімо, про стоїків або епікурейців. У біографії філософія сплавляється з життям в одне нерозривне ціле.

### ***Історичність та емансипація***

Повертаючись до питання стосовно історії, треба відзначити, що більшість континентальних філософів, на відміну від багатьох своїх колег з аналітичного табору, ніколи не погодяться розглядати філософію у відриві від її історії. З цієї ж причини для континентальної традиції особливе значення має розвиток філософської думки після Канта: річ у тім, що за дуже невеликою кількістю винятків (Джамбатиста Віко або, скажімо, Жан-Жака Русо) саме після Канта проблема історії стає центральною для континентальних мислителів (у Гамана, Гердера, але найбільшою мірою, зрозуміло, у Гегеля). Можна сказати, що сутність континентальної традиції полягає в тому, що вона дає можливість зосередитися на принципово історичній природі філософії як формі діяльності та на принципово історичній природі філософа як людини, яка в цю діяльність включена. Суттю континентальної філософії є усвідомлення того, що прийнято називати «історичністю».

Усвідомлення історичності покликало за собою також й усвідомлення того, що такі глибокі філософські питання, як смисл та цінність людського життя, віднині втрачають свій зв'язок (у попередні часи – цілком законний) з такими традиційними темами спекулятивної метафізики, як Бог, свобода та безсмертя (тими самими темами, що, згідно з Кантом, хоча й мають право на існування з моральної точки зору, але з точки зору пізнання є безглуздими). Якщо бути ще більш точним, визнання принципової історичності філософії (та філософів) передбачає дві речі:

1. Радикальну скінченність [The radical finitude] людського суб'єкта, тобто відсутність певної божественної інстанції,

що знаходиться за межами людського досвіду та дозволяє цей досвід описувати та оцінювати ззовні (а якщо навіть така інстанція й існує, ми все одно нічого не здатні про неї дізнатися).

2. Фундаментально випадковий або створений [thoroughly contingent or created] характер людського досвіду (мається на увазі, що людський досвід є «надто людським», тобто ми самі його робимо та переробляємо, причому обставини, за яких має місце це безперервне конструювання, є за визначенням випадковими [contingent]).

Як тільки ми визнаємо людську істоту скінченням суб'єктом, який стиснутий ланцюгом абсолютно випадкових історичних, культурних та соціальних взаємозв'язків, з'являється можливість зрозуміти одну рису, що є характерною для багатьох континентальних філософів, а саме – їхню потребу в тому, щоб було інакше. Якщо людський досвід створений за випадкових обставин, значить він міг би бути й іншим. Це породжує потребу в трансформаційному впливі філософії, мистецтва, поезії, тобто в мисленні, що було б здатне взятися за сучасність всерйоз: піддати її критиці та завдяки цьому досягнути більш досконалого стану. Таким чином, потреба, що була присутня у багатьох представників континентальної думки та продовжує надихати таких філософів, як Габермас та Деріда, полягає в тому, щоб люди могли емансипуватися від обставин, за яких вони живуть зараз, оскільки ці обставини не є результатом їхнього вільного вибору. Як казав Русо (і за що наприкінці XVIII ст. почали відчайдушно ратувати молоді німецькі та англійські романтики), «людина народжена вільною, але усюди вона в оковах». Критика та емансипація – два боки однієї й тієї ж медалі.

Найбільш вражаючий з усіх відомих мені прикладів єдності критики та емансипації присутній у дивній та вкрай наївній формі в одному короткому тексті, написаному на двох боках складеного удвічі аркушу, як є підстави вважати, влітку 1796 р. Йдеться про так звану «Першу програму системи німецького ідеалізму» (див.: Додаток). Філологічна експертиза встановила, що текст був написаний рукою молодого Геґеля, однак викладені в ньому ідеї найбільшою мірою нагадують думки молодого Шелінґа, але в

тексті також відчутна присутність видатного німецького поета Йогана Кристофа Фридриха Гельдерліна. Насправді: за декілька років до появи цього тексту всі троє вчилися разом в теологічному інституті в Тюбінґені (Південна Німеччина). 1798 р. Шелінґ, будучи ще зовсім молодою людиною (23 роки), отримав професуру в Єні. Доля «Першої програми» склалася досить непросто. Хоча видавці неопублікованих праць Геґеля (Фостер та Бауманн) знали про існування цього тексту, вони відмовилися включити його в посмертне зібрання творів філософа, що вийшло 1834-1835 рр. Ймовірно, причиною такого рішення був той факт, що текст погано гармонував з більш консервативними уявленнями стосовно зрілого Геґеля. «Перша програма» виявилася одним з останніх текстів Геґеля, що були виставлені для продажу на аукціоні, що проходив 1913 р. в Берліні. Покупцем виступила Пруська державна бібліотека. Текст був прокоментований та вперше опублікований 1917 р. – за ініціативою видатного німецько-єврейського філософа Франца Розенцвайґа. Саме він дав тексту його нині широко відому назву, а також сприяв тому, щоб навколо «Першої програми» розгорнулася інтенсивна філософська дискусія.

У «Першій програмі» чітко кристалізуються деякі теми післякантівської думки. Серед них можна виділити вісім ключових:

1. Думка про те, що після Канта перед філософією постала задача здолати дуалізми, що дісталися їй від його критичної системи. Ця думка (ми вже зустрічалися з нею в другій главі) корелює в «Першій програмі» з романтичною ідеєю про те, що засобом для такого подолання є твір мистецтва. Він являє собою наочне втілення свободи та примирює сфери природи та розуму.
2. Ідея, згідно з якою для того, щоб створити подібний твір мистецтва, філософу треба бути схожим на поета та бути так само, як і той, естетично обдарованим. Філософія та поезія, що були розлучені з часів платонівської «Держави», мусять знов стати єдиним цілим.
3. Заклик об'єднати філософію та поезію у творі мистецтва узгоджується з ідеєю про необхідність створення міфології розуму, завдяки якій народ зможе стати розумним, а філософія – міфологічною. Коли це відбудеться, «тоді пануватиме вічна



єдність між нами». У даному випадку мається на увазі, що для того, щоб стати ефективними з соціальної точки зору, ідеї, що уособлюють розум, мусять стати конкретними. Отже, уникнути формалізму кантівської раціональності можна за допомогою розуму, якщо він представлений у формі міфу. У тексті для цього є ще одна назва – «чуттєва релігія».

4. Таким чином, міфологія розуму функціонує приблизно так само, як ідеологія в політиці. Мається на увазі ідеологія, що є одночасно критичною та емансипаційною.
5. Вона є критичною, оскільки для досягнення свободи ми мусимо зруйнувати перешкоду, що стоїть у нас на шляху. В тексті такою поміхою визнається державна машина, що намагається перетворити вільних людей на механічні шестірні. Отже, як стверджується апокаліптичним тоном нижче, держави «слід позбутися». Руйнування держави також передбачає усунення державної релігії. Останній властивий «презирливий погляд», що примушує вільних людей треміти перед «мудрецькими та проповідниками».
6. Міфологія розуму є емансипаційною, оскільки її мета полягає в побудові держави нового типу – держави, що буде заснована на свободі та рівності: «Тільки тоді на нас чекає рівний розвиток усіх здатностей».
7. Тільки завдяки міфології розуму та характерній для останнього творчій потужності мистецтва ми отримуємо уявлення про те, у яких напрямках має здійснюватися політична трансформація життя. Тут ми бачимо те, що можна було б назвати «русоїзмом» раннього німецького ідеалізму та романтизму, що полягав у закликах до встановлення нового соціального порядку, що був би заснований на свободі та рівності усіх чоловіків та жінок. Для романтиків (як англійських, так й німецьких) було особливо важливо, щоб це було суспільство, засноване на дружбі, тобто суспільство, в якому всі друзі є вільними та рівними.
8. У край наївному утопізмі цього довгий час забутого фрагменту можна помітити вплив кантівської критики метафізики

та емансипаційного духу Великої французької революції 1789-го р. Об'єднання цих елементів дало нам маніфест, згідно з яким «саме в красі істина та благо поєднуються нерозривно». Як говорив про єнських романтиків видатний марксистський критик Дьордь Лукач, «це був танець на палаючому вулкані, це був сліпуче неймовірний сон». Влучно сказано: все це було й залишається неймовірним, але й до сьогодні сяє сліпуче.

### **Апеляція до традиції, а не до традиціоналізму**

Отже, континентальна філософія нерозривно пов'язана із традицією. Фактично, це та ж сама думка, з якою ми зустрілися у Міла (коли він говорив про Бентама та Кольриджа, використовуючи опозицію «прогрес – традиція»). Однак Міл перейшов міру, поспішивши ув'язати традицію з консерватизмом. Так, зв'язок з традицією може носити соціально-консервативний характер, як це було, наприклад, у зрілого Кольриджа або в класичному політичному консерватизмі Едмунда Берка. Однак, до тих пір, поки апеляції до традиції обмежуються лише спробами відновити щось таке, що за сучасних умов є втраченим, забутим або витісненим, їх зовсім не обов'язково ототожнювати з традиціоналізмом. Сама по собі апеляція до традиції не обов'язково є консервативною втечею у минуле. Вона цілком може бути всього лише *критичним* переосмисленням історії філософії та історії як такої. Подібне критичне розуміння традиції Гайдеґер називає *Destruktion* (де-структурування [de-structuring]) або *Abbau* (розбиранням [dismantling]) історії метафізики. *Destruktion* та *Abbau* – це ті самі слова, які молодий Деріда спробував передати французькою як *déconstruction*<sup>30</sup>. Треба уникнути суперечності, що міститься в понятті деконструкції, та спробувати поглянути на останню як на спробу критичного розбирання традиції, тобто як на спробу з'ясувати, що в традиції залишилося «поза кадром» і тому потребує нового осмислення. У цьому плані можна говорити

<sup>30</sup> Одне з фундаментальних понять філософії Ж. Деріда. Дослівно перекладається з французької, як «аналіз структури; розчленування (уявне)». У вітчизняній філософській літературі існує сталий переклад цього терміну – «деконструкція».

про *радикальний* досвід традиції. З метою конкретизувати цю ідею я звернуся до двох широко відомих способів радикального осмислення традиції, один з яких був запропонований Гусерлем, а другий – його найславетнішим учнем – Гайдеґером.

Про традицію можна говорити в двох значеннях:

1. Як про щось таке, що успадковане від предків та передається наступним поколінням без яких-небудь змін або критичних переоцінок. Це – те ж саме консервативне розуміння традиції, що було присутнє в міркуваннях Міла з приводу Кольриджа.
2. Як про щось таке, що зроблене або створене за допомогою критичного переосмислення традиції у першому значенні. Це розуміння традиції є не традиціоналістським, а радикальним.

Гусерль та Гайдеґер розглядають поняття традиції у цьому другому значенні (між ними є низка істотних розбіжностей, але це вже тема для окремої розмови). У посмертно опублікованій праці пізнього Гусерля («Криза європейських наук», 1954) відмінність між двома викладеними вище розуміннями традиції розглядається крізь призму відмінності між *седиментаційним* та *реактиваційним* відношенням до минулого. Щоб краще зрозуміти, що мається на увазі під седиментаційним відношенням, варто скористатися геологічними термінами «осадження» та «затвердіння». Для Гусерля седиментація являє собою забуття витоків теперішнього стану справ. Звернемося до відомого прикладу з галузі геометрії, що наводиться Гусерлем в есе 1936-го року («Походження геометрії»; згодом було опубліковане в якості додатку до «Кризи»). При цьому не треба забувати, що перша книга Деріда являла собою дещо більше, ніж просто переклад та коментар до цього есе. Якщо говорити коротко, основна теза Гусерля полягає в тому, що забуття витоків геометрії кличе за собою забуття історичної природи подібних дисциплін. Чому це важливо? Тому, що геометрія в найбільш чистому вигляді виражає те, що Гусерль називає «теоретичною настановою», маючи на увазі позицію, яку займає природознавство по відношенню до своїх об'єктів. На думку Гусерля, реактивація знання щодо витоків геометрії передбачає з'ясування того, яким чином

теоретична настанова наук вписується у заданий соціально-історичний контекст. Або, інакше кажучи, яким чином вона вписується в те, що Гусерль позначає своїм відомим терміном «життєсвіт» (*Lebenswelt*). Гусерль критично осмислює той факт, що діяльність науки, починаючи з Галілея, призвела до того, що він називає «математизацією природи», що, у свою чергу, покликала за собою випадіння з поля зору такого важливого чинника, як неодмінна залежність науки від повсякденних практик життєвіту. Тобто має місце розрив між знанням та мудрістю, між наукою та повсякденним життям. Ось цю ситуацію Гусерль й називає «кризою». Вона виникає тоді, коли теоретична настанова наук починає наперед визначати те, як ми дивимося на всі речі в світі. Задача філософії (в її гусерлівському розумінні, тобто як феноменології) полягає в тому, щоб піддати критичному та історичному осмисленню витоки традиції. Завдяки такому осмисленню нашому нинішньому (дуже наївному та згубному) уявленню про минуле вдасться протиставити активне та реактиваційне відношення до традиції.

Концепція *Destruktion* у раннього Гайдеґера не особливо відрізняється від вищевикладеного. Метою запропонованої ним деконструкції [deconstruction] історії онтології є зовсім не руйнування минулого, а скоріше знаходження всередині традиції позитивних тенденцій, а також подолання того, що він називає «лиховісними забобонами» [baleful prejudices]. Якщо розглядати традицію як дещо таке, що було створене та оформлене в процесі повторення або повернення (або, як називає це Гайдеґер, *Wiederholung*<sup>31</sup>), тоді виявляється, що *Destruktion* – продукт самої цієї традиції. У даному випадку мається на увазі, що справжнє відношення до традиції передбачає акт повернення або повторення, суть якого полягає в поверненні речам їхнього вихідного значення шляхом критичної та історичної рефлексії. Основний приклад, що наводиться Гайдеґером, стосується того, яким чином смисл того, що є Буттям, пов'язаний із часом. За його думкою, західна метафізика, починаючи ще з часів давніх греків, затіняє цей зв'язок. Отже, для того, щоб винайти приховану та дивну силу історії, необхідно зруйнувати наявне банальне

<sup>31</sup> Повторення, поновлення, повторна атака (нім.)

уявлення щодо минулого. У період написання та публікації «Буття та часу» (кінець 1920-х) Гайдеґер передавав відмінність між перейнятою та перерваною традицією за допомогою таких термінів, як «традиція» (*Tradition*) та «переказ» (*Überlieferung*). Він, однак, не мав на увазі, що традиція мусить повністю перетворитися на переказ, а скоріше грав на асоціаціях, що пов'язані із німецьким дієсловом *überliefern* (передавати<sup>32</sup> що-небудь кому-небудь), натякаючи на те, що справжнє, автентичне відношення до минулого виникає тоді, коли розкривається та передається його прихований потенціал. Згідно з Гайдеґером, справжнє, автентичне людське існування можливе тільки за умов радикального, а не сліпого прийняття минулого.

Важливо відзначити, що основною метою гусерлівських та гайдеґерівських розмислів стосовно традиції було зовсім не минуле, а *сучасність*, або, ще точніше – *криза* сучасності. Те ж саме можна сказати про геґелівські розмисли стосовно історії духу та ніцшевське поняття нігілізму. Справжня криза європейських наук або, як це називає Гайдеґер, «недуга Заходу» полягає у відсутності відчуття цієї недуги: «Криза? Яка криза?». Реальна криза – відсутність кризи, реальна недуга – відсутність недуги. Перебуваючи у подібній безтурботній амнезії, ми, як міг би саркастично зазначити Достоєвський, опускаємося на рівень щасливого бидла. Отже, тільки реактиваційне відношення до перерваної традиції, тобто традиція в її радикальному розумінні, дає нам можливість критичного осмислення сучасності.

### **Філософія як продукування кризи**

Можна сказати, що наріжним каменем континентальної традиції філософування є питання практики: ми є скінченими істотами, які ведуть історично та культурно обумовлене життя у створеному нами самими світі. Саме це наріжне питання підштовхує філософію критикувати наявні умови (розглядаючи їх як такі, що заважають нашій свободі) та висувати емансипаційні вимоги (все могло б бути інакше!). Саме цим обумовлені апеляції до трансформаційного впливу філософії, мистецтва, мислення та

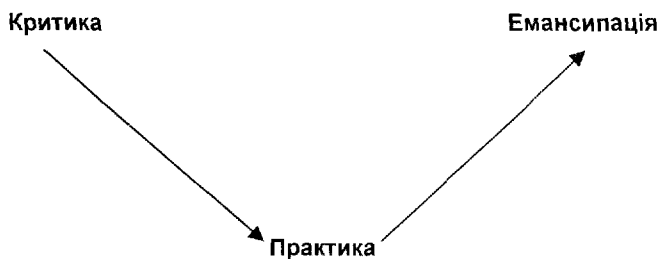
<sup>32</sup> В цьому плані варто згадати російськомовний еквівалент гайдеґерівського терміну *Überlieferung* – «предание».

політики. Цей факт, ймовірно, наближає нас до розуміння однієї дивної особливості континентальної філософії: тема кризи, нехай в різних формах, але все ж таки виявляється наскрізною; вона присутня й в німецькому ідеалізмі, й в марксисті, й в феноменології, й в психоаналізі, й у представників франкфуртської школи. Аналогічне відчуття кризи можна знайти й в тих напрямках аналітичної філософії, що схильні приділяти більш уваги культурним та політичним процесам. Наприклад, цей настрій явно присутній у блискучому маніфесті, що був випущений Віденським гуртком 1929 р. Більш детально цей текст розглядатиметься в шостій главі, а зараз я лише хотів би відзначити, що його автори ратують за подолання метафізики шляхом формування наукового розуміння світу, оскільки, на їхню думку, без цього неможливо здійснити радикально демократичне перетворення суспільства.

Для багатьох представників континентальної традиції філософія є знаряддям, що допомагає їм здійснювати критику сучасності, тобто сприяє рефлексивному усвідомленню того, що сучасність знаходиться у кризовому стані. Варіюються лише форми виразу цього спільного настрою: криза віри в буржуазно-міщанському світі (Кієркеґор) або криза буржуазно-капіталістичного суспільства як такого (Маркс), криза європейських (Гусерль) або гуманітарних (Фуко) наук, нігілізм (Ніцше), забуття Буття (Гайдеґер), гегемонія інструментальної раціональності та домінування природи (Адорно та Макс Горкгаймер) та ін. Філософія, що гостро реагує на процеси, що відбуваються в історії, культурі та суспільстві, веде до пробудження критичної свідомості, тобто до того, що Гусерль назвав би реактивацією седиментованої традиції. Якщо дозволити собі піти ще трохи далі, можна сказати, що відповідальність філософа (який, згідно з формулою Гусерля, є «громадянським службовцем людськості») полягає в *продукуванні* кризи. Оскільки горизонтом для філософа має служити емансипований життєсвіт, він зобов'язаний займатися реактивацією історичної критики та, відповідно, всіляко перешкоджати уповільненню акумуляції традиції, що йде в осад. У рамках континентальної традиції філософія має емансипаційну спрямованість. Для філософа справжньою кризою буде ситуація, в якій криза не усвідомлюється. У світі, в якому не буде усвідомлення кризи, не буде також й смислу в філософії. Вона буде

складати лише суто історичний інтерес, чи то взагалі стане схожою на щось таке, що повторює загальновідомі істини, або – ще гірше – лише відволікає увагу від по-справжньому серйозних речей.

З метою дещо впорядкувати вищесказане пропоную наступну просту модель, що характеризує філософію в рамках континентальної традиції. Ця модель будується на трьох поняттях, винесених у підзаголовки даної глави:



Отже, об'єктом критики є існуюча практика, оскільки остання сприймається як несправедлива, невільна, неавтентична та ін. Більше того, основною задачею критики є емансипація від цієї несправедливої практики та перехід до іншої індивідуальної та колективної практики, що засновані на іншому розумінні людського життя. У розумінні того, до якого саме життя варто прагнути, знов-таки, можливі істотні розбіжності. Це може бути і ніцшеанський самотній аристократизм, і замислене Марксом комуністичне суспільство, і описані Дельозом та Ґватарі багаторазові становлення [multiple becomings], так само як й щось абсолютно інше.

## Глава 5. Що робити? Чим відповісти нігілізму?

Як ми з'ясували у другій главі, Кант заповідав своїм ідеалістичним, романтичним та навіть марксистським нащадкам по континентальній традиції проблему, спроби розв'язання якої містяться в його «Критиці судження». Саме у зв'язку з цією проблемою Кант та його послідовник Фіхте стали об'єктами критики з боку Якобі. Зараз цю проблему можна сформулювати таким чином: у кантівській критики метафізики, якщо визнати її виправданою, є одне значне досягнення – вона демонструє, що всі традиційні твердження спекулятивної, догматичної метафізики є безглуздими з *пізнавальної* точки зору; тим самим катівська критика затверджує примат практичного розуму (з його головною проблемою – свободою) в якості регулятивної *моральної* необхідності. Це породжує наступне питання: як проявляється або як можлива свобода в природі, якщо в останній панує каузальність і все механістично визначають натуральні закони? Як узгоджується каузальність природи з тим, що Кант називає «каузальністю свободи»? Або, перефразуючи алюзії на «Критику судження», що є у Емерсона, як перетворити генія на практичну силу? Чи не ставить Кант людей в положення, в якому вони, як сказав би Геґель або молодий Маркс, стають схожими на *земноводних*? Як бути з тим, що людина виявляється з одного боку – вільним суб'єктом, який керується моральним законом, а з іншого – фізичною істотою, яка підпорядкована об'єктивним законам природи, позбавлена будь-яких моральних цінностей та протистоїть людству в якості світу відчуження? Чи не перетворюється індивідуальна свобода на порожню абстракцію, коли вона зіштовхується з байдужим світом об'єктів, світом продуктів, що є доступними кожному, але лише за певну ціну?

Так можна сформулювати проблему, для діагностування якої Ніцше у 1880-ті роки скористався поняттям «нігілізм». Це поняття мало вирішальне значення для цілої низки континентальних



мислителів ХХ ст.: Гайдеґера, Вальтера Беньяміна, Теодора Адорно, Карла Шміта, Гани Арендт, Жака Лакана, Мішеля Фуко, Жака Дерида та Юлії Кристєвої. Всіх їх турбувало те, що в нашому світі визнання свободи крокує в ногу з розмиванням моральних абсолютів. У другій главі я вже говорив про нігілізм та розглянув, як він зародився (в рамках критики Канта та Фіхте, яку здійснював Якобі) та яких змін зазнав згодом (у Штірнера, Достоєвського та Сартра). Тепер я хотів би розглянути проблему нігілізму детальніше.

### ***Російський нігілізм***

Ніцшевське розуміння нігілізму треба розглядати в російському контексті, на який ми вже вказували у другій главі у зв'язку із Достоєвським (він писав про специфічний «нігілізм à la Петербург»). Ніцше почерпнув поняття нігілізму у іншого російського романіста – Івана Тургенєва. Останнього він прочитав у французькому перекладі, автором якого був Проспер Мериме. Цікаво, що повість «Кармен», яку 1845 р. написав сам Мериме, лягла в основу лібрето однойменної опери, що була написана 1875 р. Жоржем Бізе та стала для Ніцше найулюбленішою (як на мій погляд, дуже сумнівний вибір, але це тема для окремої розмови). Саме у Ніцше нігілізм стає в повному смислі слова філософським поняттям, саме для нього це поняття набуває вирішального значення.

Російський контекст відрізняється від німецького тим, що в німецькій версії нігілізм виступає переважно мірою як метафізична або епістемологічна проблема, тоді як російський варіант носить більш виражений соціально-політичний характер. Історію російського нігілізму, мабуть, є сенс починати із спроби Миколи Чернишевського «нігілізувати» традиційні естетичні цінності. На думку Чернишевського, мистецтво відображує не якесь абсолютне уявлення про прекрасне, а інтереси певного соціального класу в певний момент історії. Таким чином, у російському контексті проблематика нігілізму виявляється щільно пов'язаною з радикально соціалістичним курсом у політиці. Це чітко відображено в

романі Чернишевського «Що робити?» (1863), що мав значний резонанс. Історія російського нігілізму буде неповною без анархістської критики держави, ініційованої Михайлом Бакуніним, та, мабуть, досягнула свого апогею в прометеївському більшовизмі Леніна та Жовтневої революції 1917-го року. Зовсім не випадково, що книжка 1902-го року, в якій Ленін викладає політичну позицію своєї партії та теорію «диктатури пролетаріату», теж носила назву «Що робити?».

У цьому плані російський нігілізм є відображенням радикально скептичного, анти-естетичного, утилітарного та сцієнтичного світогляду. Останній був підданий витонченій, але виключно ліберальній критиці в романі Тургенєва «Батьки та діти» (1862) – на прикладі долі нігіліста Базарова. Основний конфлікт розгортається між двома протиборчими поглядами на світ: романтизмом, лібералізмом, реформізмом та любов'ю до Європи у батьків (Микола та Павло) та позитивізмом, утилітаризмом, радикалізмом та російським націоналізмом дітей (Аркадій та Базаров). Таким є російське переломлення поміченого Мілем, конфлікту між романтизмом та утилітаризмом, між Бентамом та Кольриджем. У головній сцені роману Базаров (після низки нечітких натяків на нігілізм як передвістя майбутнього шаленого бунту) насміхається:

- Ми діємо в силу того, що ми визнаємо корисним... У теперішній час корисніше за все заперечення – ми заперечуємо.
- Усе?
- Усе.
- Як? не тільки мистецтво, поезію... але й... страшно вивогорити...
- Усе, - з невимовним спокоєм повторив Базаров<sup>33</sup>.

Тургенєв пропонує класичне, хоча й не дуже переконливе розв'язання цього драматичного конфлікту між лібералізмом та нігілізмом. Базарова охоплює глибока та ірраціональна пристрасть до мадам Одинцової (дуже аристократичної та романтичної особи), але, оскільки взаємності з її боку немає, Базаров повертається додому та стає, подібно до свого батька, звичайним

<sup>33</sup> Український переклад даного фрагменту зроблено з російського оригіналу: Тургенєв І.С. Отцы и дети // Тургенєв І.С. Собр. соч. В 12-ти томах. – Т. 3. – М.: «Художественная литература», 1976. – С. 193.

сільським лікарем. Акт самогубства він здійснює, свідомо інфікуючи себе тифом від померлого селянина. Достоєвський назвав би таке самогубство «раціональним». Вже знаходячись на смертному одрі, Базаров все ж таки наважується зізнатися у своїх почуттях мадам Одинцовій. Отже, нігілізм долається силою кохання та роман закінчується християнським висновком про «вічне примирення та життя безкінечне».

### **Ніцшеанський нігілізм**

Найбільш чіткий виклад ніцшевської версії нігілізму можна знайти в першому томі зібрання його текстів, що були опубліковані під спільною назвою «Жадання влади» вже після його смерті. Для Ніцше нігілізм означає, що

...вищі цінності знецінюються. Немає мети. Немає відповіді на запитання «навіщо?»<sup>34</sup>.

У даному випадку треба звернути увагу на зворотне дієслово «знецінюються». На відміну від Якобі та Тургенєва, Ніцше не вважає, що знецінення вищих цінностей є наслідком критицизму. Скоріше знецінення наперед визначається внутрішньою логікою розвитку самих цих цінностей як таких. Цю думку варто поставити в один ряд із знаменитим ніцшевським виреченням «Бог помер» (карлючки відповідного змісту можна побачити на стінах публічних туалетів по всьому світу, а свого часу такий надпис фігурував й на Берлінській стіні). Не треба сприймати цю думку так, нібито Бог раптово зірвав з себе путу та непомітно, не сказавши нікому жодного слова, вислизнув через задні двері універсуму, а його місце одразу ж посів інший Бог. Скоріше Ніцше мав на увазі, що «ми його вбили». У смерті Бога винні самі люди. Нігілізм являє собою руйнацію старого смислового порядку: все те, що в докантивській метафізиці виступало в якості універсальних трансцендентних засад, стає несуттєвим та марним; питання про сенс життя зависає у повітрі, йому просто немає за що зачепитися. Всі трансцендентні сутності, що свого часу надавали життю сенс,

<sup>34</sup> Український переклад даного фрагменту звірено з російським варіантом: Фридрих Ніцше, Воля к власти / Перевод – Е. Герцк. – М.: «REFL-book», 1994. – С. 5.

зводяться до зовсім не беззаперечних цінностей (взяти хоча б наявне у Канта зведення Бога та безсмертя душі до рівня постулатів практичного розуму), що самі по собі потребують того, що Ніцше називав «переоцінкою».

Хоч би яким сильним не був вплив російського та німецького контекстів, це не применшує цілковиту сміливість та оригінальність ніцшевської концепції нігілізму. Згідно з Ніцше, походження нігілізму неможливо пояснити ані соціальними, ані політичними, ані епістемологічними чинниками, ані навіть факторами фізіологічного ґатунку (нібито має місце виродження людства). Нігілізм вкорінений в специфічному типі світосприйняття, що є характерним для *християнства*. Ніцше вважає, що головна перевага «християнсько-морального» бачення світу полягає в тому, що воно є протиотрутою від нігілізму: християнство наповнює світ смислом, надає людському існуванню цінність, й тим самим запобігає відчаю. Однак – і це для Ніцше стає вирішальним – у самому нігілізмі міститься парадокс або – його власною термінологією – антагонізм: християнсько-моральне бачення світу керується жаданням істини, але саме це жадання істини врешті-решт призводить до заперечення самого християнства, оскільки винаходить його неістинність. Християнська метафізика будується на вірі у вищий світ вічних істин, якому протистоїть хибний нижчий світ – світ становлення та мінливості, в якому живемо ми грішні. Однак, як тільки ми усвідомлюємо смерть Бога, з'ясовується, що світ, який ми вважали істинним, насправді є вигадкою. У цьому й полягає парадокс: жадання оцінювати або інтерпретувати світ в моральних термінах виявляється жаданням брехні. Про християнство, так само як й про античну трагедію (якщо згадати ранню працю Ніцше «Народження трагедії»), можна сказати, що воно не просто помирає, а скоріше саме себе вбиває. А ще – і в цьому головна проблема – віра в світ істини просто *необхідна* для виживання, оскільки світ становлення є для нас нестерпним. Ніцше пише:

Але як тільки людина дізнається, що цей світ<sup>35</sup> вигаданий виключно виходячи з психологічних потреб і що вона не має на нього абсолютно ніякого права, з'являється остання форма нігілізму, що містить в собі невір'я в мета-

<sup>35</sup> Мається на увазі «істинний світ».

фізичний світ та забороняє собі хоч яку-небудь віру в *істинний* світ. Той, хто досягнув цієї точки зору, визнає реальність становлення *єдиною* реальністю та забороняє собі будь-які таємні контакти з іншими світами та хибними божествами, але й *цей світ, заперечувати який він не збирається, є для нього нестерпним...*<sup>36</sup>

Ось в чому, на думку Ніцше, полягає основний антагонізм нігілізму: «не шанувати те, що ми знаємо, і не дозволяти собі шанувати ту неправду, яку ми хотіли б собі розповісти». Тобто ми зільше не можемо вірити в те, що за межами нестерпного для нас світу становлення існує світ справжньої істини. Або, якщо перекласти це мовою критики, яку висловлював Якобі на адресу Фіхте, «все егоїстичне викликає у нас відразу (навіть якщо ми усвідомлюємо неможливість неєгоїстичного); у нас викликає відразу те, що є необхідним». Цей жадливий антагонізм веде до того, що Ніцше називає «процесом розпаду» [“process of dissolution”]: як тільки ми усвідомлюємо, наскільки хитким є фундамент, на якому тримаються наші моральні цінності, а також те, що християнсько-моральна інтерпретація світу зумовлена жаданням брехні, нашою *реакцією* стає проголошення існування безглуздим. Ось це проголошення безглуздості існування Ніцше й вважає нігілізмом, трьома підготовчими формами якого були:

1. Песимізм Шопенгауера, який Ніцше називає «пасивним нігілізмом», або – більш принизливо – «європейським буддизмом». У рамках цього різновиду нігілізму діє приблизно така логіка: коли я усвідомлюю, що мої колишні метафізичні переконання за суттю своєю є порожніми, я можу також прийняти порожнечу за норму та стати прихильником йоги, орігамі<sup>37</sup> та ін.
2. Російський анархізм або «активний нігілізм», з яким ми зіткнулися у Тургенева та який Ніцше розглядає як простий «вираз фізіологічного занепаду». Тут логіка така: коли я усвідомлюю, що мої колишні метафізичні переконання за суттю своєю є порожніми, я можу піти далі та дозволити собі у

<sup>36</sup> Український переклад даного фрагменту звірено з російським варіантом: Фридрих Ніцше, Воля к власти / Перевод – Е. Герцк. – М.: «REFL-book», 1994. – С. 8.

<sup>37</sup> Мистецтво складання фігурок з паперу.

пориві дикого творчого тероризму зруйнувати все, що знаходиться навколо мене. Такого роду нігілізм можна помітити в діяльності різноманітних екстремістських політичних рухів вже після-ніцшевських часів, наприклад, у паризьких ситуаціоністів 1960-х років, які заявляли, що суспільство – лише фарс, пусте удавання, а своєю головною політичною задачею вважали наочну демонстрацію цього факту за допомогою різних, нерідко надзвичайно естетських політичних актів. Одне з найпопулярніших ситуаціоністських гасел лунало так: «Під кругляками бруківки – пляж!». Малося на увазі, що треба розчистити цей пляж, виколупуючи з бруківки кругляки та кидаючи їх в поліцію.

3. Характерне для усієї культури відчуття втомленості, апатії, спустошеності та виснаженості, що знайшло відображення в знаменитій ніцшевській формулі, згідно з якою сучасне суспільство – це «суспільство... яке вже не має сили вивергати [excrete]». У даному випадку логіка є такою: коли я усвідомлюю, що мої колишні метафізичні переконання за суттю своєю є порожніми, я можу тільки пожати плечима та пробубоніти: «Ну добре, мабуть, насправді все саме так і є». Це можна назвати «кабінетним (доктринерським) нігілізмом», класичним прикладом якого буде образ ослика Іа-Іа з «Віні-Пуха».

Якщо говорити серйозно, то найважливішим у даному випадку є той факт, що нігілізм являє собою не стільки заперечення християнсько-моральної інтерпретації світу, скільки її *наслідок*. Відповідно до Ніцше, нігілізм як психологічний стан виникає тоді, коли ми усвідомлюємо, що категорії, за допомогою яких ми намагалися надати світу смисл, є безглуздими. Це зовсім не означає, що за думкою Ніцше світ абсолютно позбавлений смислу. Скоріше в його міркуваннях відчувається певна асоціація з Кантом (та слабке відлуння Якобі): «віра в категорії розуму є причиною нігілізму». З ніцшеанської точки зору нігілізм є непередбаченим наслідком кантіанської критики метафізики. Можна ще сказати, що нігілізм являє собою наслідок морального оцінювання світу. Моїм цінностям віднині немає місця в світі – так звучить формула самовідчуження сучасного стоїка. Геґель з насмішкою називав це відношення «моральним світоглядом».

Така позиція може призвести до відмови як від пасивного нігілізму, так й від маревного ентузіазму, що є характерним для активного нігілізму. Але вона також може призвести до вимоги переоцінки цінностей, тобто до трансформаційної та емансипаційної вимоги змін. У творчості Ніцше (і цілої низки континентальних мислителів ХХ ст.) діагностування нігілізму супроводжується вимогою його подолання. Відмітною рисою філософії Ніцше є опір нігілізму. Ось чому він постійно наполягає на необхідності нових категорій та нових цінностей. Вони потрібні для того, щоб ми змогли винести світ становлення, тобто жити в ньому, не впадаючи у відчай та не вигадуючи собі нового бога для поклоніння.

Як мені здається, дану функцію виконує такий надзвичайно загадковий елемент вчення Ніцше, як поняття *вічного повернення*. За його власними словами, вічне повернення – це «існування як таке, без смислу або мети, те, що неминуче повертається, ніколи не закінчуючись небуттям». Ніцше робить наголос на тому, що, відповідно до його задуму, поняття вічного повернення має служити строгою антитезою пантеїзму. Інакше кажучи, якщо в рамках пантеїзму Бог є скрізь, то вічне повернення являє собою спробу помислити світ абсолютно без Бога. Атеїзм для Ніцше – не просто акт, який вже здійснився, але також й результат гігантського зусилля, метою якого було звільнення людей від ідолів, перед якими ті схильні плазувати.

Ймовірно, зі мною мало хто погодиться, але я вважаю ніцшевське поняття вічного повернення свого роду гіперкантіанським мисленнєвим експериментом. В основі кантівської етики лежить уявлення про чистий та піднесений обов'язок, що начисто позбавлений будь-якої емпіричної зацікавленості та ні в якому разі не може служити засобом для досягнення яких-небудь цілей, зокрема щастя. Винагородою за добродієність може бути лише сама добродієність. Окрім того, кантівська етика зберігає за Богом та безсмертям душі право на існування – в якості постулатів практичного розуму. Виходить, що моральна дія, нехай у віддаленій перспективі, але все ж таки певним чином пов'язана із досягненням щастя: адже добродієність сама по собі – теж свого роду винагорода. Ніцше робить цю думку ще більш кантівською, ніж вона звучить у вустах самого Канта. З точки зору Ніцше, Бога взагалі немає, а безсмертя душі звучить як поганий

жарт. Вводячи поняття вічного повернення, Ніцше пропонує нам уявити, що ми живемо в світі, що безкінечно повторюється та вічно повертається, а також позбавлений яких-небудь теологічних вимірів та метафізичних гарантій. Як тільки ми дійсно приймемо цю думку, тобто як тільки ми зможемо уявити собі та визнати реальність подібної картини, ми з повним правом зможемо сказати про себе, що остаточно подолали той самий нігілізм, що був імпліцитно закладений в християнсько-моральній інтерпретації світу.

### **Діалектика Просвітництва**

Отже, історичний та соціальний стан, діагнозом для якого служить поняття нігілізму, полягає в усвідомленні невдачі, що була зазнана по двох напрямках:

1. Модерні або просвітницькі цінності не вписуються у структуру моральних та соціальних відносин, у реальність повсякденного життя. Їм не вдається створити нову міфічну або раціональну тотальність, або, якщо скористатися термінологією «Першої програми системи німецького ідеалізму» (див.: Додаток), вони виявляються неспроможними задовольнити потребу у міфології розуму. Про те ж саме можна сказати й інакше: у спадок від Канта нам дісталася серія неподоланих дуалізмів. Моральні цінності Просвітництва є абсолютно неефективними, вони не мають ніякого зв'язку із соціальною практикою. Саме ця проблема складала ядро гаманівської та геґелівської критики Канта; вона також була успадкована молодим Марксом, у якого цінності Просвітництва трансформувалися у буржуазні цінності.
2. Однак моральні цінності Просвітництва не просто не вписалися в структуру моральних та соціальних відносин, але – що ще гірше – стали причиною прогресуючої деградації цих відносин, оскільки ініціювали такі процеси, як раціоналізація (за Максом Вебером), капіталізація (за Марксом), інструментальна раціональність (за Адорно та Горкгаймером), забуття Буття (за Гайдеґером). У цьому полягає фатальна та парадоксальна діалектика Просвітництва. Думаю, легко по-



бачити, що ця проблема (першовідкривачем якої був Якобі) проходить червоною ниткою через всю історію, яку я розповідаю у цій книжці.

Дозволю собі висловитися більш масштабно: проблему філософського модерну, принаймні з тієї перспективи, з якої ми встигли її розглянути, можна сформулювати таким чином: як протистояти нігілізму після того, як з'ясувалося, що цінності Просвітництва не тільки не змогли втілитися у повсякденне життя, але ще й призвели до його прогресуючого розпаду [dissolution]. На мій погляд, саме до цієї проблеми континентальні філософи повертаються знов і знов – чи то прагнучи знайти нові варіанти її вирішення (наприклад, Габермас та Дерида), чи то намагаючись відкинути історичні та філософські терміни, в яких вона ставиться (наприклад, Рорті).

### **Філософія та не-філософія**

Безумовно, наступне ускладнення полягає в тому, що філософія не просто протистоїть нігілізму, але, як показує досвід таких несхожих мислителів, як Ніцше, Гайдеґер та Адорно, має таємний та глибокий зв'язок із силами, що є відповідальними за його появу. Згідно з Ніцше, філософія сама по собі є нігілістичною; нігілістичний заряд вона отримала від християнсько-морального світогляду – разом із характерними для останнього аскетизмом та *ресентиментом*<sup>38</sup>. Як ми побачимо нижче, згідно з Гайдеґером, філософія навіть чути не хоче про те, що в основі її принципу достатньої підстави зяє порожнеча. Згідно з Адорно, філософія ризикує перетворитися на абстрактний ідеологічний дискурс, що легітимує абстракцію матеріального та споживацького капіталістичного суспільства.

Отже, чим же відповісти нігілізму? Ось в чому питання. У мене, як й у інших філософів, є з цього приводу певні міркування. Все, що я намагався показати досі, зводиться до думки, згідно з якою пошук відповіді нігілізму являє собою ядро пост-кантіанської континентальної філософії; дана проблематика, подібно до нитки Аріадни, веде нас крізь інтелектуальний лабіринт низки останніх

<sup>38</sup> Почуттям образи

століть. Саме вона підштовхує багатьох континентальних філософів до пошуків таких нефілософських дискурсів та практик, які змогли б послужити відповіддю на кризу модерну. Ніцше знаходить шуканий засіб в трагічному мисленні греків Атики, Гайдеґер – в медитативній замисленості поетичного творіння, Адорно – в автономії високого модерністського мистецтва, Маркс – в політичній економії, Фрейд – на кушетці (тобто в психоаналітичній практиці). У даному випадку важливо відзначити, що, звертаючись до проблематики нігілізму, ми починаємо розуміти, чому континентальна філософія так сильно дбає про свої зв'язки з нефілософією, зокрема – з мистецтвом, поезією, психоаналізом, політикою або економікою.

### ***Прогресивний та реакційний модернізм***

Після Ніцше стурбованість нігілізмом призводить до виникнення двох різних традицій осмислення кризи модерного світу, що можна позначити як *прогресивний* та *реакційний* модернізм. З одного боку, з появою таких радикальних наступників справи Геґеля, як Людвіґ Фюрбах та молодий Маркс, філософська критика модерну починає рухатися у соціологічному напрямку. Найбільш яскраво цей об'єднувальний процес відобразився в працях таких прогресивних німецьких мислителів, як Вебер та Георг Зімель. Дана традиція виявилася досить плідною: її продовжувачами стали так звані «західні марксистки», а починаючи з 1930-х – представники першого покоління Франкфуртської школи. З нині живих найвідомішим прибічником цього підходу з повним правом вважається Габермас – професор філософії та соціології (дуже символічне сполучення!) Франкфуртського університету. Зараз цю лінію продовжує учень та наступник Габермаса у Франкфурті Аксель Гонет. Із методологічної точки зору специфіка цієї традиції полягає у переконаності в тому, що союз філософії та соціології слугує взаємозбагаченню обох дисциплін. Мається на увазі, що для того, щоб зробити філософські категорії ефективними, треба їх розглянути крізь призму соціології; у свою чергу, соціологічне дослідження, якщо воно не хоче скотитися до позитивізму, потребує присутності критичної та рефлексивної філософії. У політичному плані ця традиція (що

власне і являє собою прогресивну гілку модернізму) пов'язана з різноманітними лівими течіями, зокрема – з марксистами та соціал-демократами.

З іншого боку, існує й більш консервативна критика модерну. Її ми зустрічаємо, наприклад, у Освальда Шпенґлера, Карла Шміта та Ернста Юнгера. За словами Шпенґлера, Захід є «старіючою культурою», що вступила, подібно до пізньої Римської імперії, у період незворотного занепаду. Філософський розвиток даного різновиду соціальної критики (що активно використовує у своїх наративах такі терміни, як занепад та загибель) можна винайти у Гайдеґера, особливо – в його розмислах кінця 1940-х та 1950-х років, що присвячені технології. Але, як це не дивно, традицію песимістичного культурного критицизму можна винайти також у Вітґенштайна. У таких його текстах, як, скажімо, «Культура та цінність», простежується сильний вплив з боку Шпенґлера. У той час як методологія прогресивного модернізму виходить із взаємообумовленості філософії та соціології, реакційний модернізм ставиться до соціології різко негативно, розглядаючи її як віддзеркалення модерного демократичного занепаду. Представникам цієї традиції більше подобається вводити філософські категорії у тканину соціального аналізу без яких-небудь соціологічних опосередкувань, що призводить до постановки шокуючих песимістичних культурних діагнозів. Класичним прикладом у даному випадку може служити той же Гайдеґер. Він просто розширює свою тезу про те, що історія метафізики є історією забуття Буття, до масштабів критики культури та ремствує з того, що в усіх аспектах повсякденного життя панує технологічна картина світу (або, як він говорив із сумом, «царить спустошення»), що, на його думку, є соціальним відображенням того ж самого забуття. Політичні наслідки реакційного модернізму добре відомі: Гайдеґер пішов на співпрацю з націонал-соціалізмом. Гайдеґеру та таким його однодумцям, як Шміту та Юнгеру, націонал-соціалізм ненадовго, але все ж таки показався чимось таким, що дає практичну можливість подолати нігілізм. Зрозуміло, цей варіант відповіді на запитання, що стоїть у назві даної глави, особливо привабливим мені не видається.

Моя ідея полягає в тому, що, незважаючи на свої діаметрально протилежні політичні позиції та надзвичайно суттєві мето-

дологічні розбіжності, обидва різновиди модернізму (як реакційний, так й прогресивний) є двома варіантами відповіді нігілізму. Вони єдині в своїй вірі в те, що до завдань філософії входить те, що я назвав продукуванням кризи. З точки зору обох варіантів модернізму, філософія являє собою критику існуючої соціальної практики (точніше – багатьох невірних та несправедливих практик), критикою, яка підштовхує нас до індивідуальної та колективної емансипації. Дуже сильна розбіжність між цими двома варіантами модернізму полягає в тому, як вони розуміють, що власне треба вважати емансипацією.

## Глава 6. Випадок незрозуміння: Гайдеґер та Карнап

Виголошувати слова, не вкладаючи в них  
ніякого смислу, не гідно філософа.

*Берклі*

У третій главі я сказав, що для того, щоб зрозуміти причини незрозуміння між двома конфронтуючими філософськими традиціями, краще за все скористатися моделлю «двох культур». Відповідно до цієї моделі, аналітична та континентальна філософія можуть бути розглянуті як прояви двох протилежних (по суті – антагоністичних) установок думки у рамках філософської самосвідомості певної культури. Я назвав одну з цих установок бентамівсько-емпірично-утілітаристською, а іншу – кольриджевсько-герменевтично-романтичною. Міл та Сноу продемонстрували нам, що такий антагонізм існує всередині самої англійської культури. Більш того – з'ясувалося, що у тому випадку, якщо конфронтуючі сторони погодяться хоча б поговорити між собою, цей антагонізм може виявитися досить продуктивним.

Тепер я хотів би трохи розвинути цю думку та розглянути конкретний приклад незрозуміння між традиціями, а саме – випадок Гайдеґера та Карнапа. Як я вже казав, за сутністю своєю це був конфлікт між двома типами осмислення світу – науковим (який був запропонований Карнапом та Віденським гуртком) та екзистенційним або «герменевтичним» (цей тип осмислення світу відстоював Гайдеґер). Дана дискусія мала значний вплив на подальший розвиток філософії. По-перше, саме ті міркування, що були висловлені Карнапом з приводу Гайдеґера, склали підґрунтя для здійсненої Айером спроби логіко-позитивістської елімінації метафізики, що, правда, зазнала невдачі у британському контексті. По-друге, Карнап мав значний вплив на розвиток професійної філософії в Сполучених Штатах – великою мірою завдяки зусиллям одного з своїх найвидатніших учнів (В. Квайна). Гарним прикладом незрозуміння може слугувати в усьому іншому досить

корисний вступ до філософії ХХ ст., що був написаний Айєром. Досить поверхнево ознайомившись з одним текстом Гайдеґера (його лекцією 1929 р.), Айєр, тим не менше, звинуватив його автора у тому, що «краще за все було б назвати шарлатанством». Або, скажімо, такий приклад: у промові з приводу смерті Карнапа 1970 р. Квайн заявив, що післявоєнна філософія в США мусить бути визнана скоріше «пост-карнапівською», ніж «пост-вітґенштайнівською». Те ж саме можна було сказати й про ситуацію, що склалася на той момент у Британії. У континентальному таборі Гайдеґер виявився, поза сумнівом, головним натхненником таких німецьких філософів, як Ганс Ґеорґ Ґадамер та Гана Арендт, а також двох поколінь французьких мислителів – таких, як Сартр, Лакан, Фуко та Деріда. Оскільки витоки більшості новітніх непорозумінь між аналітичними та континентальними філософами можна знайти у цьому знаковому протистоянні Гайдеґера та Карнапа, до нього варто придивитися уважніше.

### **З ніщо нічого не випливає**

24 липня 1929 р. Мартин Гайдеґер прочитав інавгураційну лекцію, що була присвячена його вступу на посаду професора філософії університету міста Фрайбург-на-Брейсґау. Гайдеґеру було 39 років і він перебував у розквіті своїх інтелектуальних сил. Після низки надзвичайно плідних років, що їх було проведено у Марбурзі, Гайдеґер повернувся до свого рідного університету, де він отримав кафедру, що до цього очолювалася його вчителем Едмундом Гусерлем (з яким у Гайдеґера згодом відбувся розрив). Для Гайдеґера повернення у Фрайбург було величезним особистим тріумфом. Лекція, про яку йдеться, називалася оманливо просто – «Що таке метафізика?», однак чого в ній не було, так це як раз простоти. Ходять чутки (зрозуміло, апокрифічні), що тишу, що настала після закінчення читання лекції (яка, поза сумнівом, стала досить суворим випробуванням для усіх тих, хто захотів долучитися до думки філософа), була перервана запитанням: «Herr Heidegger, was ist Metaphysik?» («Пане Гайде-

ґере, що таке метафізика?»). На це Гайдеґер відповів: «Gute Frage!» («Гарне запитання!»).

Але все ж таки: що таке метафізика? Згідно із славетним визначенням, що дав Ніцше, метафізика являє собою роздвоєння колись єдиного світу. Мається на увазі, що після Платона єдність міфічного, до-філософського переживання світу руйнується та йому на зміну приходять двоїстість буття та видимості, сутності та явища, надчуттєвого та чуттєвого. Думка Ніцше звучить досить вагомо, однак Гайдеґер явно хоче повернутися до більш раннього – аристотелівського – розуміння метафізики. Взагалі-то, сам Аристотель терміном «метафізика» не користувався. Цей термін народився у процесі класифікації його праць, якою займався Андронік Родоський в Александрійській бібліотеці у II ст. до н.е. Андронік винайшов, що праці Аристотеля розташовані на полиці бібліотеки за тематичним принципом: поетика, конституція Афін, політичні тексти, моральні тексти, логічні та риторичні тексти та ін. Потім було декілька книжок з фізики, а після них – серія аристотелівських текстів, в яких йшлося про речі, що в сталу схему не вписувалися. Андронік Родоський вирішив дати їм спільну назву – «після фізики», що грецькою звучало як *ta meta ta physika*.

Однак, те, що опинилося «після», для самого Аристотеля було тим, що мусить йти «спочатку». У книжках, що стояли «після фізики», йшлося про *перші* принципи, тобто про принципи, котрі треба засвоїти в першу чергу, і лише після цього приступати до будь-яких інших досліджень. Аристотель позначав цю фундаментальну галузь філософії за допомогою іншого терміну. У нього вона називалася не метафізикою, а першою філософією (*philosophia prote*). За Аристотелем, перша філософія – це наука або галузь знання (*episteme*), предметом якої є буття як таке. Інакше кажучи, вона зосереджена не на таких специфічних аспектах буття, як, скажімо, живе (біологія) або суспільне (політика), а на бутті в усій його повноті та універсальності. Що стосується Гайдеґера, то ледь не основним питанням, що турбувало його протягом всього життя, було як раз питання, що піднімається метафізикою (або першою філософією) Аристотеля, тобто питання стосовно буття. Гайдеґера теж цікавило буття як таке – незалежно від його конкретних проявів. Відокремлення буття як

такого від його конкретних проявів Гайдеґер називав «онтологічним розрізненням».

Чи означає це, що Гайдеґер був метафізиком? Так і ні. Карнап й представники Віденського гуртку, звичайно, вважали його метафізиком, і в даній своїй оцінці вони одночасно мали рацію та помилялися. Гайдеґер був впевнений, що філософські питання (а питання про буття було для нього головним, щоб не сказати – єдиним філософським питанням) шляхом наукового дослідження вирішити неможливо. Отже, всю метафізичну проблематику шляхом одного лише логічного аналізу не досягнути. У цьому плані Гайдеґер виявляється реставратором найбільш фундаментальної традиції філософського мислення давніх греків. Однак, з іншого боку, Гайдеґер не є метафізиком, оскільки він переконаний, що всі філософські системи (від Платона до наших днів), намагаючись встановити смисл буття як такого, залишали поза увагою радикальність питання про буття та проходили повз той глибокий внутрішній зв'язок, що існує між цим питанням та проблемою часу. Звідси й назва його головної праці – «Буття та час». За Гайдеґером, «запитування – це благочестя мислення». Він вважає, що впродовж усієї своєї історії метафізика пропонує різні варіанти вирішення питання про буття: Платон вирішує його за допомогою поняття «форма», стверджуючи, що знання певної речі передбачає знання її форми; Аристотель – за допомогою поняття «субстанція»; Тома Аквінський вирішує питання про буття за допомогою «самодостатньої причини», тобто Бога; для Геґеля таким вирішенням є «Дух»; для Ніцше – «жадання влади» та ін. Для Гайдеґера історія метафізики являє собою «історію буття», або, інакше кажучи, велику низку відповідей на основне питання філософії. Ця низка тягнеться від Платона і аж до переосмислення платонізму у Ніцше. Отже, якщо ми хочемо, щоб питання про буття зазвучало радикально, нам треба поставити під сумнів саму метафізику та розпочати її «подолання». Незважаючи на те, що виразом «подолання метафізики» користувалися обидва філософи (як Гайдеґер, так й Карнап), смисл вони вкладали в нього абсолютно різний.

Основна спрямованість Віденського гуртка може бути висловлена за допомогою заклику, що був сформульований одним з його провідних представників Ото Нойратом: «наука є вільною від метафізики». Філософія – помічниця науки, вона мусить займатися



виключно логічним проясненням гіпотез та методик емпіричної науки. Насправді можна піти навіть далі та сказати, що Віденський гурток взагалі відмовився займатися філософією, оскільки замість того, щоб розвивати філософські тези, його представники зосередилися на логічному аналізі, що покликаний лише прояснювати гіпотези емпіричної науки та критикувати твердження традиційної метафізики. Як пише Нойрат, «не існує ніякої філософії як засадничої або універсальної науки паралельно або понад різними областями досвідної науки»<sup>39</sup>. Посилання на «досвідну науку» нагадує про головну мету Віденського гуртка, що полягала у створенні наукового світорозуміння, або, як казав Нойрат, «уніфікованої [unified] науки». У зв'язку з цим пригадується також розглянута трошки вище ніцшевська дефініція метафізики: наукове світорозуміння, до створення якого закликають представники Віденського гуртка, повинно відтворити ту єдність досвіду, котра, за думкою Ніцше, була визначальною рисою міфічного світорозуміння. Нойрат розмірковує в такому ключі:

Представники наукового світорозуміння рішуче стоять на ґрунті простого людського досвіду. Вони впевнено працюють над тим, щоб прибрати з дороги тисячолітній метафізичний та теологічний мотлох. Або, як вважають деякі: повернутися після метафізичного міжчасся до єдинообразної поцейбічної картини світу, що, у певному розумінні, лежала вже в основі вільних від теології ранніх міфологічних уявлень<sup>40</sup>.

У рамках цього наукового світорозуміння метафізичні припущення виявляються не стільки хибними, скільки попросту позбавленими сенсу: у них немає когнітивного змісту. В принципі, вони відображають цілком законні людські потреби, однак справжніми інструментами для відображення цих потреб є живопис, музика або поезія, але зовсім не філософія. Звідси й разуче висловлення Карнапа: «Метафізики – музиканти без музичних здібностей».

<sup>39</sup> Переклад даного фрагменту звірено з російським перекладом з мови оригіналу: Карнап Р., Ганн Г., Нейрат О. Научное миропонимание – Венский кружок / Пер. с нем. Я.В. Шрамко // В сб.: Актуальные проблемы духовности. – 3б. наукових праць / Відп. ред. Я.В. Шрамко. – Вип. 6. – Кривий Ріг: КДПУ, 2005. – С. 212-213.

<sup>40</sup> Звірено з: Карнап Р., Ганн Г., Нейрат О. Вказ. праця. – С. 213.

Гайдегер, який знаходився у жорсткій опозиції по відношенню до такого розуміння філософії, спробував захистити метафізику від домагань науки. У своїй лекції 1929-го року він ставить дуже просте й глибоке запитання: «Що трапиться з нами, що відбудеться у підґрунті нашого існування, коли наука стає нашою пристрастю»<sup>41</sup>. Його відповідь: коли наука стає нашою пристрастю, відбувається фрагментація й спеціалізація різних сфер знання, що веде до атрофії метафізичного базису наукової діяльності. Кінець лекції звучить вельми категорично, щоб не сказати пишномовно:

Тільки коли наука існує на основі метафізики, вона здатна знов й знов відстоювати свою сутнісну задачу, котра полягає не в збиранні та впорядкуванні знань, а в тому, щоб знов й знов розмикати весь простір істини природи та історії<sup>42</sup>.

Наука мусить існувати на основі метафізики – це більш-менш зрозуміло. Але що це за основа? Виявляється, основою є *ніщо*. Однак з ніщо ми можемо отримати лише ніщо, і як бути далі? Дійсно, в даному випадку ми маємо справу з одним із найбільш контроверсійних пунктів Гайдегерівських міркувань, а саме – з питанням про *ніщо*, з якого буде так жорстко тішитися Карнап. Але я все ж таки хотів би спробувати знайти за барочною складністю Гайдегерівської прози певну головну думку. У першій частині лекції Гайдегер цілком переконливо говорить про те, що окремі науки мають справу із певного роду речами та не цікавляться нічим, окрім цих самих речей. Наука хоче знати все про речі та не хоче нічого знати про інше. Тут Гайдегер питає: «а як

<sup>41</sup> Український переклад звірено з перекладом з мови оригіналу, що був виконаний відомим російським перекладачем Гайдегера В.В. Бібіхіним: Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Библихина // В сб.: Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 31.

<sup>42</sup> У В.В. Бібіхіна цей фрагмент перекладено так: «Только когда наука экзистенцирует, отталкиваясь от метафизики, она способна снова и снова отстаивать свою сущностную задачу, которая заключается не в собирании и упорядочении знаний, а в каждый раз заново достигаемом размыкании всего пространства истины природы и истории» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? – С. 43). Суттєва відмінність у нашому варіанті («...наука існує на основі метафізики ...»), тоді як у Бібіхіна: «наука екзистенцирует, отталкиваясь от метафизики...») зумовлені специфікою англійського перекладу, яким користується С. Крічлі («... science exists on the basis of metaphysics...»), зокрема тим, що слово «basis» стає вихідним для низки подальших міркувань С. Крічлі.

справи з цим Ніщо?» і відповідає на це риторичне запитання сам: наука нічого не хоче знати про це ніщо, в той час як метафізика – в її коректному розумінні – з повним правом може вважатися такою, що цікавиться цим самим ніщо. Якщо б Карнап в момент читання лекції знаходився десь в глибині аудиторії, він би, ймовірно, не утримався та, як школяр, зірвався на єхидний смішок. Адже його основний аргумент проти Гайдеґера полягав у тому, що питання «а як справи з цим Ніщо?» є абсурдним з логічної точки зору: в ньому заперечення видається за дещо предметне, за дещо таке, що реально існує. Для Карнапа вже один той факт, що подібне питання взагалі могло прозвучати, свідчить про те, що метафізика є насиченою двозначностями, котрі притаманні природним мовам та котрі необхідно елімінувати за допомогою логічної реформи. Проведення такого роду логічної реформи мови було складовою частиною ранньої програми діяльності Віденського гуртка.

До речі, наступний крок Гайдеґера полягає як раз у з'ясуванні того, як можна сформулювати питання про ніщо у термінах традиційної логіки. Одним з основних законів логіки є принцип несуперечливості, суть якого ось в чому: не можна говорити, що дещо може одночасно бути й не бути. У відповідності до цього принципу логіка розглядає «ніщо» як заперечення наявності чогось: не- $X$  є запереченням  $X$ . Отже, питання про ніщо виявляється різновидом заперечення. Однак Гайдеґер, не надаючи детальної аргументації, стверджує: «Ніщо є більш першопочатковим, ніж "ні" та заперечення»<sup>43</sup>. Карнап цього, зрозуміло, прийняти не міг, але, згідно з Гайдеґером, вузькість логічного розуміння «ніщо» як заперечення обумовлена тим, що заперечення в даному випадку розглядається суто теоретичним чином – виключно з точки зору інтелекту. Теза, що була сформульована Гайдеґером в лекції та більш докладно розгорнута в «Бутті та часі», полягає в тому, що речі можна розглядати не тільки з точки зору інтелекту. Він стверджує, що перш ніж бути відкритими теоретично, речі відкриваються нам афективно або емоційно, внаслідок чого у нас формується та або інша «настросність». Людина завжди якимось чином настроєна: вона може бути сумною, натхненною або просто

<sup>43</sup> Переклад Бібіхіна: «Ничто первоначальнее, чем Нет и отрицание» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? – С. 34).

байдужою. Те, як вона дивиться на речі, обумовлено тим, який у неї настрій. Згідно з Гайдегером, не можна зводити поняття настроєності до звичайних життєвих почуттів, тобто розглядати настрої як свого роду психологічну кольорову добавку до нашого в усьому іншому цілком раціонального монохромного ментального життя. Від того, як ми настроєні, залежить те, як ми сприймаємо своє життя в світі.

Тоді виникає питання: чи існує така настроєність, що веде людину до самого ніщо? Гайдегер вважає, що існує, і стверджує, що таку функцію виконує *тривога* (німецькою – *Angst*). Що він має на увазі? Що людину завжди щось тривожить: іспити, павуки, пацюки та ін.? Ні, наполягає Гайдегер, для позначення такого стану краще було б скористатися словом страх. Як тільки усуваються причини страху (іспити, павуки або пацюки), зникає й сам страх. Що ж стосується тривоги, вона, на думку Гайдегера, передує будь-яким страхам та разом з ними не зникає, а, подібно певному лиховісному фоновому шуму, супроводжує нас впродовж всього нашого існування. Таким чином, йдеться не про тривогу, яка є викликаною чимось конкретним, одиничним, а про тривогу за все своє буття. У стані тривоги, говорить Гайдегер (і в цьому пункті його проза стає надзвичайно виразною) все окреме відступає, немає характерного для страху сум'яття, навпаки, настає якесь заціпеніння. Робиться моторошно, все тоне в якійсь байдужості, не залишається ніякої опори. У цій ситуації ми починаємо відчувати незначність всіх речей та задаємося тим самим метафізичним питанням, котре вперше було сформульоване Ляйбніцем: «Чому існує дещо, а не ніщо?»

Отже, за Гайдегером, ніщо, яке відкривається нам у досвіді тривоги, веде до постановки головного метафізичного питання – питання про смисл буття. Таким чином, з першого погляду досить дивне питання про ніщо допомогло Гайдегеру проникнути в саму серцевину метафізики. У рамках наукового світорозуміння, що було запропоновано Віденським гуртком, досягнути подібного результату було б неможливо. Філософія в сутності своїй є метафізикою й тому її «ніколи не можна міряти за стандартом ідеї науки»<sup>44</sup>. Гайдегер підсумовує: «Людське Dasein<sup>45</sup> (існування)

<sup>44</sup> Переклад Бібіхіна: «...нікогда нельзя мерить на масштаб идеи науки» (Хайдегер М. Что такое метафизика? – С. 43).

вступає у співвідношення із суцим тільки тоді, коли воно простягається у ніщо. Вихід за межі суцього є сутнісною рисою Dasein. Але цим виходом власне й є метафізика»<sup>45</sup>. Наука має ґрунтуватися на метафізиці.

### **Жовта брошура**

Для філософії 1929-й рік виявився дуже насиченим. З 15 по 17 вересня, тобто менш ніж за два місяці після лекції Гайдеґера, в Празі пройшла конференція Товариства імені Ернста Маха. Учасники заходу вирішили зробити подарунок Морицу Шліку (1882-1936), який незадовго до цього відмовився очолити кафедру в Боні. Безпосередньо в момент проведення конференції він знаходився із гостьовими лекціями у Стенфорді, але духовно був присутній також й у Празі – в ролі свого роду *éminence grise* («таємного радника»). Передбачалося, що підготовлений для нього подарунок буде революцією для Віденського гуртка. Йшлося про невеличкий текст (за суттю своєю – маніфест), що носив назву «Наукове світорозуміння – Віденський гурток». Під передмовою стояли підписи трьох членів гуртку (Ганса Гана, Ото Нойрата та Рудолфа Карнапа), в той час як авторство основного тексту не розкривалося. Однак радикалізм змісту, так само як й полемічний тон викладу, найбільшою мірою відображали погляди Ото Нойрата – найбільш політизованого з логічних позитивістів. Серед посвячених цей невеличкий текст прийнято називати «Жовтою брошурою».

Вважається, що консерватизм, характерний для аналітичної філософії, був успадкований останньою від Віденського гуртка. У цьому плані найбільшою несподіванкою «Жовтої брошури»

<sup>45</sup> Слово "Dasein" можна перекласти з німецької, як буття, існування, життя, присутність тощо. Безпосередньо у контексті філософських поглядів Гайдеґера, для якого цей термін мав виключно велике значення, його прийнято перекладати як «тут-буття» (Див., напр.: Богачов А.Л. Філософська герменевтика. Навчальний посібник. – К.: «Курс», 2006. – С. 108).

<sup>46</sup> Переклад Бібіхіна: «Человеческое бытие может вступать в отношение к существу только тогда, когда оно выдвинуто в Ничто. Выход за пределы суцього совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? – С. 43)

виявляється її радикально політичний настрій. Наукове світосприйняття конфліктує з реакційними метафізичними та теологічними тенденціями в філософії та політиці. Рішуче відкидаючи метафізику та стаючи на бік емпіричної науки, Віденський гурток, на думку авторів «Жовтої брошури», демонструє свою прихильність новим часам. Як й у випадку з Марксом, подібна спрямованість була тісно пов'язана з емансипаційним потенціалом, що містився у найновітніших процесах у галузі виробництва. Віденський гурток висловлював інтереси мас, оскільки ті «у відповідності до своїх соціалістичних устремлінь схиляються до земної, емпіричної позиції»<sup>47</sup>. У «Жовтій брошурі» коротко, але досить переконливо показано, як Віденський гурток, спираючись на різноманітні досягнення науки, веде рішучу боротьбу з антинауковими, метафізичними тенденціями. Текст завершується такими словами: *«Наукове світорозуміння служить життю та життя приймає його»*<sup>48</sup>. Подобні висловлювання допомагають зрозуміти, яку небезпеку склали для Віденського гуртка мислителі такого типу, як Гайдеґер. У листі, що був відправлений Ісаї Берліну 1933 р. з Відня, Айєр висловився надзвичайно лаконічно: «Все нинішні філософи в Німеччині – негідники або дурні. Вони навіть бояться подумати про Гайдеґера». Із точки зору віденських позитивістів, філософія Гайдеґера означала повернення до реакційної, антинаукової метафізики, а в політичному плані являла собою союз із пангерманізмом. Наступне десятиліття найтрагічнішим чином підтвердило правильність побоювань Карнапа: приблизно одночасно з аншлюсом Австрії (1936 р.) майже всі члени Віденського гуртка (багато з яких були євреями) вимушені були залишити свою батьківщину. Як відзначив Бертран Расел, «строга логічна підготовка, котру пройшли ці люди, виявилася щепленням від пристрасної догми...». На відміну від Гайдеґера, у якого 1933 р. прокинулася пристрасна готовність служити націонал-соціалізму (що, в свою чергу, призвело до поглиблення його квієтизму, що, до речі, теж сильно бентежить його послідовників аж до теперішніх часів), Карнап протягом усього свого життя послідовно дотримувався лівих поглядів. Наприклад, в 1960-ті роки він був активним учасником антираси-

<sup>47</sup> Звірено з: Карнап Р., Ганн Г., Нейрат О. Вказ. праця. – С. 213.

<sup>48</sup> Звірено з: Там само – С. 214.

стського руху в США. Політичні аспекти протистояння «Карнап – Гайдеґер» являють собою дещо більше, ніж просто відлуння розглянутого вище конфлікту між Бентамом та Кольриджем.

### ***Логіка, емпіризм, поезія гарна та погана***

А тепер, з урахуванням вищесказаного, давайте уважніше придивимося до есе Карнапа 1932-го року «Переосмислення метафізики шляхом логічного аналізу мови», де лекція, що була прочитана Гайдеґером 1929 року, обрана в якості ідеального прикладу метафізичної безглуздості. Аргумент, що висувається Карнапом проти метафізики, полягає не в тому, що її висловлювання є помилковими, а в тому, що вони попросту позбавлені смислу. Для представника логічного позитивізму (такого, як Карнап) смисл нерозривно пов'язаний із принципом верифікації: передбачається, що слово або речення має смисл тільки у тому випадку, якщо воно в принципі може бути верифіковане. За яких умов можлива верифікація? Йдеться про умови двох типів: логічні та емпіричні.

Згідно із поглядом, що був успадкований представниками Віденського гуртка від Расела та раннього Вітґенштайна, *логіка* є самореферентною системою, у рамках якої всі висловлювання можуть бути зведені або до тавтологій, або до протиріч. Скористаємося класичним прикладом: висловлювання «всі холостяки – неодружені чоловіки» є тавтологією, оскільки його предикат («неодружені чоловіки») тотожний з його суб'єктом («холостяки») або міститься в ньому. Подібні висловлювання є істинними вже лише завдяки одній своїй формі, але вони нічого не говорять нам про те, що має місце, тобто про факти. Протилежністю тавтології є протиріччя, наприклад, висловлювання «всі холостяки – одружені чоловіки», що є хибним за визначенням. Але воно також нічого нам не говорить. Таким чином, всі логічні висловлювання можуть бути зведені або до тавтологій, або до протиріч. Перші є за визначенням істинними, другі – хибними, але як ті, так й інші повністю піддаються верифікації і, відповідно, мають смисл. Не будучи логічними тавтологіями та протиріччями, слова й речення можуть мати смисл тільки як *емпіричні істини*. Ранній Вітґенштайн був впевнений, що всі емпіричні події (або їхні сполучення) можуть

бути зведені до простих висловлювань, що відображують факти або «даності». Якщо ці прості або елементарні висловлювання відображують факти, їх можна верифікувати за допомогою цих самих фактів. Висловлювання «це – палісандрове дерево» ми можемо підтвердити або спростувати, просто поглянувши на прекрасну велику зелену річ, що знаходиться перед нами. Емпіричні висловлювання піддаються верифікації, отже, вони мають смисл.

Основна теза карнапівської статті 1932-го року полягає в тому, що метафізичні висловлювання неможливо верифікувати ані логічним, ані емпіричним шляхом. Наприклад, якщо ми скажемо, що «тривога розкриває буття як власно людське буття», логічний позитивіст питає, чи піддається це висловлювання логічній верифікації? Ні, не піддається, оскільки воно не є ані тавтологією, ані протиріччям. Але тоді, можливо, його можна верифікувати емпіричним шляхом? Теж ні, оскільки «буття», на відміну від палісандрового дерева, не є фактичною даністю. Отже, це висловлювання позбавлене смислу. Те, що правильне по відношенню до цього конкретного висловлювання, має рацію й по відношенню до всіх метафізичних висловлювань як таких: якщо вони не піддаються верифікації, значить вони позбавлені смислу та їх можна усунути шляхом логічного аналізу.

Але тоді виникає питання: якщо метафізику усунуто, якщо ми, подібно до Г'юма, по відношенню до усіх книжок, в яких містяться висловлювання, що не піддаються верифікації, виносимо вирок бути спаленими у кострі, яка роль залишається в такому випадку для філософії? Карнап наполягає, що їй залишається займатися методологією та логічним аналізом науки, а в полемічному есе 1934-го року навіть стверджує, що «Віденський гурток взагалі не займається філософією». Однак, якщо Карнап має Рацію (що, зрозуміло, викликає великі сумніви), як пояснити той факт, що протягом тисячоліть філософи й не-філософи надавали метафізичним питанням такого величезного значення? Чи могли настільки багато людей бути настільки нерозумними настільки довго? На останніх сторінках «Подолання метафізики» Карнап дає блискучу відповідь на це запитання. Посилаючись на Вільгельма Дільтея, він стверджує, що метафізика висловлює почуття життя (*Lebensgefühl*). У цьому плані вона схожа на мистецтво, що служить виразом того ж почуття. Однак – й в цьому головна



заковика – метафізика висловлює його менш адекватно, ніж мистецтво, оскільки поети або музиканти не роблять вигляд, нібито їхні слова або образи мають теоретичний або когнітивний зміст. Отже, метафізика є поганим мистецтвом, а метафізики – це поети без поетичних (або музиканти без музичних) здібностей. Мислителем, який зрозумів це краще за всіх, на думку Карнапа, є не хтось інший як Ніцше (що само по собі є досить спірним припущенням). Як вважає Карнап, Ніцше іноді писав тексти, в яких був присутній певний емпіричний зміст (наприклад, коли аналізував історію моралі), а в інших випадках – коли емпірії не було – на відміну від Гайдеґера, висловлював свої думки не в теоретичній, а в поетичній формі. Карнап посилається на книжку Ніцше «Так казав Заратустра», в якій була зроблена спроба вирішити філософську проблему нігілізму, застосовуючи задля цього не метафізичний, а міфічний або навіть магічний стиль викладу.

### ***Все ще прихований центр філософського конфлікту***

Як дотепно зазначає Ерні Нейс, «у певному сенсі можна сказати, що Карнап прочитав Гайдеґера приблизно так само, як диявол прочитав би Біблію». Немає сумніву, це твердження має рацію, однак, як я спробував показати вище, Карнап та Віденський гурток мали досить вагомі підстави нападати на Гайдеґера. Окрім того, конфлікт між науковим світорозумінням та тим, що Карнап розглядав в якості метафізики Гайдеґера, не можна зводити виключно до розбіжностей у теоретичній площині. У цьому протистоянні також відобразилися глибокі соціальні та політичні конфлікти, що викликали стільки нещастя у минулому столітті. Наскільки мені відомо, після статті 1932-го року Карнап у своїх публікаціях більше ніколи не повертався до конфлікту з Гайдеґером. А чи висловлювався з цього приводу Гайдеґер?

Відповіді на це запитання не просто. Річ у тім, що одним з недоліків Гайдеґера була його схильність ставитися до своїх критиків із певною зверхністю, що проявлялося, наприклад, у відмові вступати з ними у відкриту полеміку. Отже, зовсім не дивно, що у своїх опублікованих працях він згадує про Карнапа *одного разу*, та ще й до того ж лише в дужках. Тим не менше,

якщо придивитися до гайдеґерівської спадщини уважніше, можна все ж таки помітити й дещо більше – свого роду відповідь на виклик, що був кинутий йому Карнапом та логічним позитивізмом. Помітити цей зв'язок заважають численні чинники. Наприклад, логічний аналіз або аналітичну філософію Гайдеґеру більше подобалося називати «логістикою». Однак, я все ж таки ризикну припустити, що між рядків у Гайдеґера прочитується досить напружена полеміка з Карнапом. Вважаю, що в цьому контексті варто звернути увагу на такі чотири пункти:

1. Логічний аналіз є найбільш радикальним проявом об'єктивного ставлення до мови. З тканини повсякденної мови видаляється все живе, спонтанне. Мова перетворюється на серію формальних, технічних процедур. Реформа, за яку ратували логічні позитивісти, була пагубною перетворенням мови на щось цілком незрозуміле для її живих носіїв. В одній із своїх праць 1950-х років Гайдеґер закликає нас пережити такий «досвід мови», що неможливо описати ніякою формальною метамовою. Легко уявити, наскільки далеким був від цього Карнап з його ідеєю побудувати логічну метамову.
2. Формалізація, якої прагне логічний аналіз, перетворює мову на технічний інструмент. Підхід до мови, що був характерний для карнапівського логічного аналізу, Гайдеґер у 1950-ті роки став називати «металінгвістикою». Його ставлення по відношенню до останньої визначалося його ставленням до технології. Поява карнапівського логічного аналізу відноситься до того історичного моменту, коли філософія стала перетворюватися на чисто технічне мислення. З цього приводу у Гайдеґера є чудова фраза: «метамова та супутник, металінгвістика та ракетна техніка – одне й те ж». Логічний аналіз – такий саме атрибут технологічної ери, як жадання влади та панування над природою.
3. Карнапівська спроба подолати метафізику шляхом простої елімінації слів, подібних до «буття» та «ніщо», є, з точки зору Гайдеґера, всього лише проявом неусвідомлених метафізичних елементів у світогляді. Як вже говорилося, за Гайдеґером, історія метафізики являє собою історію забутого буття. Якщо це дійсно так, тоді переконаність у тому, що

слово «буття» треба попросту відкинути (оскільки воно є безглуздим), сама виявляється лише крайнім проявом цього забуття. Отже, карнапівське подолання метафізики є не менш метафізичним, ніж та метафізика, яку він намагається подолати.

4. У цьому плані схвалення, що було висловлене Карнапом на адресу Ніцше, з точки зору послідовників Гайдеґера може виявитися актом самовикриття: адже, посилаючись на позитивний відгук Карнапа про Ніцше, вони можуть сказати, що логічний аналіз просто є складовою частиною ніцшевського етапу в історії метафізики. Дійсно, у «Примерках ідолів» Ніцше написав: «Але Геракліт залишиться вічно правим у тому, що буття є порожньою фікцією». Ніцше, ймовірно, прийняв би логічний позитивізм в якості підготовчого етапу в замисленому ним самим подоланні платонізму.

Приблизно так *могла би бути* розгорнута відповідь Гайдеґера логічному позитивізму. Однак, давайте повернемося до того єдиного випадку, коли Гайдеґер сам згадав про Карнапа в своєму опублікованому тексті. А сказав він насправді дуже цікаву річ. Ім'я Карнапа з'являється у листі, що був написаний Гайдеґером 1964 р. та згодом опублікований в якості передмови до тексту, написаного ним ще в 1920-ті. У вкрай стриманих тонах Гайдеґер говорить про

все ще прихований центр тієї проблематики, що є характерною для сьогоднішньої «філософії» в її найбільш крайніх контр-позиціях [Карнап → Гайдеґер]. Даними позиціями є: технічно-науковий погляд на мову та спекулятивно-герменевтичний досвід мови.

У цій цитаті мені вчувається відлуння проблеми двох культур у філософії. Сучасні філософи сходяться на тому, що мова являє собою реальність, в якій протікає мислення, але категорично розходяться у тому, як цю реальність краще зрозуміти та описати. Карнап хотів чітко розмежувати, що може, а що не може бути висловлено, а для досягнення цього вважав за необхідне подолання двозначностей та неузгодженостей, що характерні для повсякденної мови. Гайдеґер же ратував за таке відношення до мови, що б вбирало в себе те, що має місце у повсякденному житті.

## Догми Карнапа

Про те, чи були погляди Карнапа та Віденського гуртка визнані усіма аналітичними філософами, не варто навіть питати. Далеко від цього. 1982 р., обговорюючи досягнення логічного позитивізму з Брайаном Меджі, Айєр відзначив: «Так, я вважаю, що основний дефект полягав у тому, що майже все це було помилковим». У цьому контексті треба коротко зупинитися на трьох групах проблем:

1. В якості критерію для встановлення границі між наукою та метафізикою Карнап пропонує верифікаціоністську теорію значення [meaning]. Карл Попер переконливо показує, що подібне розуміння значення є надто вузьким та не може виконувати функцію розмежувального критерію, оскільки серед наукових теорій є багато таких, що носять надзвичайно спекулятивний характер. В якості доказу він наводить випадок Ейнштейна: теорія відносності являє собою спекулятивне припущення, що не може бути зведено до набору емпіричних висловлювань стосовно фактів спостереження. Насправді те ж саме можна сказати й про ньютонівську динаміку: вона стала панівною теорією зовсім не через свою емпіричну верифікованість, а внаслідок того, що являла собою гіпотезу, що мала найбільші пояснювальні потенціали. В обох випадках малося на увазі, що якщо згодом теорію буде підтверджено спостереженнями, тим краще, ну а якщо спостереження її спростують, тоді теорію буде відкинуто. Вірогідність гіпотези залежить від її здатності протистояти спростуванням. Виходячи з цього, Попер ввів свій власний критерій розмежування науки та метафізики – спростованість. Якщо теорію можна спростувати, вона є науковою; якщо вона є неспростовною, значить ми маємо справу із метафізичною теорією.
2. Друга група проблем пов'язана із верифікацією як такою. По-перше, під тиском критичних зауважень Карнап відмовився від повної емпіричної верифікації та обмежився «принципом підтвержуваності». Згідно з цим підходом, ре-

чення та слова мають смисл у тому випадку, якщо вони в принципі можуть бути підтверджені певним потенційно можливим спостереженням. У такому вигляді критерій значення, як і раніше, має емпіричний характер, але він стає значно більш м'яким у порівнянні з попередньою версією. Однак, справжні перешкоди виникають у зв'язку зі встановленням статусу самого принципу верифікації. Якщо всі висловлювання мають бути верифіковані, як бути власне із принципом верифікації? Інакше кажучи, як верифікувати саму верифікацію? Тут пригадується, що, згідно з принципом верифікації, слова й речення мають смисл тоді й тільки тоді, коли вони можуть бути зведені до тавтологій або емпіричних спостережень. Принцип верифікації не може бути емпіричним висловлюванням, бо сам він у спостереженні нам не даний, а являє собою те, завдяки чому висловлювання стосовно емпіричних спостережень набувають смислу. Але він також не може бути й тавтологією, бо, сам фактом не будучи, він, тим не менше з фактами пов'язаний – адже він є критерієм, за допомогою якого ми про факти судимо. Логічна тавтологія – визначення, що не має ніякого відношення до фактів. Отже, якщо принцип верифікації не є ані тавтологічним ані фактичним висловлюванням, як же, скажіть, його верифікувати? Єдиний шанс з'явиться тільки в тому випадку, якщо ми знайдемо в ньому певну самоверифікованість, тобто здатність робити висловлювання стосовно самого себе та самотужки їх аргументувати. Але це вже буде до боли схоже на ту саму старомодну метафізику, яку Карнап та Віденський гурток так хотіли подолати. Перешкоди, що виникають у зв'язку з вищесказаним, можна описати ще більш виразно. Принцип верифікації замислювався як сучасний варіант «леза Окама»: за його допомогою розраховували зрізати всі метафізичні нарости з поверхні емпіричних фактів. Але ось питання: чи може лезо поголити само себе? Якщо ні, то верифікувати верифікацію неможливо а fortiori<sup>49</sup>. Принцип верифікації містить всередині себе перформативне протиріччя.

<sup>49</sup> поготів (лат.)

3. Але найсильніше заперечення проти Карнапа було висунуто його учнем Квайном в відомій статті «Дві догми емпіризму» (1951). Перша догма емпіризму полягає в тому, що можна чітко відрізнити логічні тавтології від емпіричних висловлювань спостереження (так зване «аналітико-синтетичне розрізнення»). Другою догмою є те, що Квайн називає «радикальним редуccionізмом»: будь-яке емпіричне висловлювання можна редукувати до висловлювання про факти або даності. Квайн стверджує, що друга догма не витримує критики, а якщо так, то й перша догма теж руйнується. Отже, гине вся карнапівська теорія значення. Або, як сказав би Вілфрид Селарс, Карнап та Віденський гурток пали жертвою «міфу про даності», тобто ідеї, що слова й речення мають відношення до реальності, що є доступною безпосередньо. Квайн пропонує альтернативну версію відношення наших уявлень до досвіду, проводячи паралель між усім нашим знанням та певною «рукотворною спорудою, що дотична до досвіду лише своїми зовнішніми стінками». Прийняття цієї точки зору веде до значно більш холистичного розуміння того, як співвідносяться між собою уявлення та досвід, поняття та інтуїції. Квайн називає цей підхід «жорстким прагматизмом». Незважаючи на те, що пізніше сам Квайн відмовився від цієї точки зору і став значно ближче до натуралізму, саме його рання прагматична критика емпіризму надзвичайно допомогла Ричарду Рорті в наведенні містків між аналітичною та континентальною філософськими традиціями.

### ***Вітгенштайн думає, що знає, що думає Гайдегер***

Як ми побачили, конфлікт між континентальною та аналітичною традиціями великою мірою підігривається питанням про метафізику: Карнап вважає провиною Гайдегера його метафізичність, а з висловлювань Гайдегера слідує, що в науковому світорозумінні Карнапа містяться невідрефлектовані метафізичні елементи. Таким чином, вони звинувачують один одного в одному й тому

ж гріху – в метафізичності. В історії філософії подібні погані манери – зовсім не рідкість. У пошуках підходу, що дозволяє примирити протиборчі сторони, я хотів би звернутися до одного фрагменту з Вітгенштайна. У тексті, що був написаний все того ж 1929-го року, він коментує вже розглянуту нами лекцію Гайдегера:

Поза всіма сумнівами, я в змозі зрозуміти, що має на увазі під буттям та тривогою Гайдегер. Людині стає тісно в межах її мови. В якості прикладу можна взяти хоча б здивування, що виникає від того, що щось взагалі існує. Це здивування неможливо передати в формі запитання, та й відповіді все одно немає. З цього приводу що не скажеш – воно вже апіорі приречено бути безглуздям. Тим не менш нам все-таки тісно в межах нашої мови.

Отже, що дає мені підстави вважати Вітгенштайна третьою, примирною стороною у суперечці між Гайдегером та Карнапом? Незважаючи на те, що до створення програми логічного аналізу представників Віденського гуртка підштовхнув вітгенштайнівський «Логіко-філософський трактат», відношення між його автором та віденцями ніколи особливою легкістю не відрізнялися, а особисто Вітгенштайн 1929-го р. раптово та без яких-небудь пояснень припинив спілкування з Карнапом. До того ж, після того як наприкінці 1920-х років Вітгенштайн після певної перерви повернувся до занять філософією, його погляди зазнали радикальних змін, внаслідок чого дистанція між ним та Віденським гуртком стала ще більшою. Задовго до Квайна Вітгенштайн й сам почав розглядати погляди, що були викладені в його власному «Трактаті», як догматичні. Раннього Вітгенштайна захоплювала думка про те, що після того як мову буде зведено до логіки, ми зможемо говорити тільки те, що говорити має смисл, а те, що смислу не має, навчимося обходити мовчанням. Однак пізній Вітгенштайн, навпаки, намагався від цієї думки відсторонитися, зосередившись на аналізі застосування мови в повсякденному житті. Як сказано в його «Філософських дослідженнях», «не шукай значення, шукай застосування». Таким чином, головним об'єктом філософських інтересів у пізнього Вітгенштайна стає розуміння мови в її прагматичній повсякденності. Не треба вигадувати нову мову, бо нам цілком достатньо й тієї, що в нас вже є.

Вітгенштайн любив переповідати історію, що трапилася з ним в процесі спілкування з Дж.-Е. Муром у Кембриджі. Одного

разу між ними зав'язалося обговорення такого питання: чи варто застосовувати логічний аналіз задля розуміння смислу висловлювань, що присутні у звичайній мові? Відповідь Вітгенштайна звучала так: «Що за диявольська ідея!» У світлі цієї репліки вже не так дивно виглядає той факт, що пізній Вітгенштайн намагався відійти від формальної метамови та наблизитися до розуміння мови як такої. Одразу ж зрозуміло, пригадується, що говорив про мову Гайдегер. Виходить, що карнапівська спроба подолання метафізики базувалася на поглядах раннього Вітгенштайна, тоді як діяльність пізнього Вітгенштайна можна назвати «подоланням подолання», що передбачало звільнення від догм логічного аналізу та повернення до повсякденної мови, а разом з нею – до того, що знаходить у ній свій вираз, тобто до суспільного життя, до неупорядкованої, але надзвичайно насиченої повсякденності.

Однак не варто одразу ж записувати Вітгенштайна до розряду щасливих гайдегеріанців. Ніщо не буде так далеко від істини, як це припущення. Цілком очевидно, що в процитованому вище фрагменті містилася неабияка доля критики на адресу Гайдегера. Коментуючи лекцію останнього, Вітгенштайн стверджує, що йому зрозуміло, що той має на увазі під буттям та тривогою, але одразу ж додає, що, на його думку, говорячи про такі речі, неможливо не впасти в безглуздя. Згідно з Вітгенштайном, в лекції 1929-го року Гайдегер спробував висловити те, що не дозволяють висловлювати встановлені мовою границі. Для Вітгенштайна безглуздя – справа серйозна: іноді безглузді висловлювання свідчать про такі глибокі людські потреби, які він сам охарактеризував би як етичні. Але від цього вони не перестають бути безглуздими. Той факт, що висловлювання Гайдегера є відображенням людських потреб, не заважає їм залишатися безглуздими. Про безглуздість Гайдегерівських висловлювань, як ми пам'ятаємо, говорив й Карнап. Питання «Що таке метафізика?» – класичний приклад свавільного використання мови. Отже, той факт, що Вітгенштайн знає, що має на увазі під буттям та тривогою Гайдегер, зовсім не означає, що ці терміни, згідно з Вітгенштайном, означають те, що вони означають для Гайдегера.

На мій погляд, конфлікт між Гайдегером та Карнапом цікавий зовсім не тим, хто в ньому має рацію, а хто – помиляється. Він цікавий скоріше тим, що може бути розглянутий як найяскравіше



відображення одразу двох речей: філософської проблематики та культурної недуги, що й досі дуже сильно нас турбують. До тих пір, поки ця проблематика та ця недуга залишаються неусвідомленими, ми ризикуємо залишитися безнадійно затиснутими у жорсткій філософській пастці – між Сциллою сцієнтизму та Харибдою обскурантизму. У наступній главі я спробую знайти вихід з цієї пастки й тим самим наблизитися до розуміння того все ще прихованого центру філософії, про який говорив Гайдеґер.

## Глава 7. Сцієнтизм проти обскурантизму: чи може філософія уникнути традиційної дилеми?

Справжня філософія вчить дивитися на світ  
по-новому

*Морис Мерло-Понті*

Як я намагався показати у четвертій главі, континентальна філософія великою мірою є реакцією на відчуття кризи у сучасному світі, а також спробою досягнути емансипації шляхом критичного осмислення поточного стану справ. Цим частково пояснюється її найбільш помітна та драматична відмінність від аналітичної філософії. Йдеться про *анти-сцієнтизм*. З точки зору континентальної традиції, філософія, коли вона стає на позиції сцієнтизму, перестає виконувати свою критичну та емансипаційну функцію, або, інакше кажучи, випускає із поля зору той факт, що науковий світогляд може бути щільно пов'язаний із станом, який Ніцше позначив як нігілізм. Сцієнтична філософія абсолютно перестає усвідомлювати ту роль, яку наука та технологія відіграють у відчуженні людини від світу. Це відчуження може знаходити вираз як у перетворенні світу на каузально-детерміновану систему об'єктів, що протистоїть ізольованому індивідові, так і у перетворенні цих об'єктів на банальні предмети споживання, що складають виключно дослідницький або комерційний інтерес.

Критика сцієнтизму ґрунтується на переконанні, що модель, яку надає природознавство, не може та – більш того – не мусить служити взірцем для філософії. Мається на увазі, що природничі науки не дають людині того розуміння світу, якого вона насамперед потребує. Ця переконаність присутня у найрізноманітніших континентальних мислителів: у Берґсона, у Гусерля, у Гайдеґера, й у цілої плеяди філософів, які, починаючи з 1930-х років та аж до наших днів, асоціюються з Франкфуртської школою. Буквально

одразу ж спадає на думку дуже показова в цьому плані книжка Габермаса «Пізнання та людські інтереси» (1968). Згідно з Габермасом, сцієнтизм – це віра науки в саму себе, або, як він висловився, «переконаність в тому, що ми більш не можемо розглядати науку як одну з форм знання, а замість цього мусимо повністю ототожнити знання з наукою». Праця «Пізнання та людські інтереси» являє собою систематичну критику сцієнтизму, вихідним пунктом для якої виявляється історична реконструкція формування такого філософського напрямку, як позитивізм. Габермас показує, що позитивізм сформувався в результаті рецелції кантівської критичної філософії такими мислителями XIX ст., як Огюст Конт та Ернст Мах. Формально Габермас займається з'ясуванням передісторії наукового світорозуміння, що було запропоноване Віденським гуртком, однак фактично його праця має критичну та емансипаційну спрямованість. Він стверджує, що позитивізм та сцієнтизм являють собою повне зречення від будь-яких критичних рефлексій, тобто від тих самих критичних розмишлів, що були ініційовані Кантом, а потім трансформувалися у критичний проект німецького ідеалізму, що, в свою чергу, став основою для емансипаційних соціальних теорій Маркса, Вебера та ранньої Франкфуртської школи. Габермас має на увазі, що кантівська критична філософія являє собою (і ми вже говорили про це у другій главі) осмислення умов можливості появи такого суб'єкта, який пізнає, говорить та діє. Міркуючи в такому ключі, Кант намагався встановити засади теоретичного, наукового пізнання, однак розпочате ним трансцендентальне дослідження (про це ми також вже говорили) передбачало також й емансипаційні цілі (тією мірою, наскільки Кант намагався захистити поняття людської свободи). Як відзначає Габермас, «акт саморефлексії, що змінює життя, веде до емансипації». Геґель робить крок уперед у порівнянні з Кантом: у філософії останнього він знаходить передумови для цілої низки невідрефлексованих самим Кантом висновків стосовно реально існуючого життєвого світу та актуальної історії соціуму. Геґель вважає, що кантівські думки щодо пізнання, якщо додумати їх до кінця, мусять привести до визнання існування цілої низки *інтересів*. Це дає йому підстави стверджувати, що кантівська етика, незважаючи на всі її благі наміри, залишається на рівні вирваного з контексту, абстрактного

формалізму. Зі свого боку, Габермас додає, що після Геґеля ідея критичного осмислення відношення між пізнанням та інтересом була підхоплена та знайшла цілком несподіваний розвиток в психоаналізі Фрейда. Як блискуче показує Габермас, цьому не завадило навіть те, що сам Фрейд мав величезну схильність до сцієнтизму. Психоаналіз являє собою критичне, рефлексивне заняття, що покликане звільняти людей від різноманітних ілюзій, під владу яких вони схильні потрапляти. За словами Габермаса, «усвідомлюючи ці ілюзії, суб'єкт емансипується сам від себе».

### **Займаючись феноменологією**

Однак існує загроза, що побоювання, що цілком обґрунтовано виникають у зв'язку із сцієнтизмом, можуть призвести до тотальної анти-науковості. Тобто існує загроза впасти в *обскурантизм*. На мій погляд, двома полюсами, до яких не має права зводитися філософія, є сцієнтизм і обскурантизм. Як наочно демонструє конфлікт між Карнапом та Гайдеґером, в аналітичній та континентальній філософії є подібні саморуйнівні тенденції. Гайдеґер, як ми пам'ятаємо, послався на Карнапа лише одного разу – коли говорив про те, що у двох підходів, що уособлюють найбільш крайні контр-позиції в сучасній філософії, є центр, котрий від нас «все ще прихований». Мені здається, що знайти цей центр нам допоможе таке уявлення про феноменологію, що ставить під сумнів сцієнтизм, але при цьому не впадає в обскурантизм.

Мерло-Понті формулює основну задачу феноменології за допомогою прекрасного мовного звороту: на його думку, вона «роззуальовує [unveiling] до-теоретичний шар» людського досвіду. Цей шар передує формуванню теоретичної настанови, характерної для наукової концепції світу. Для цілей моєї праці краще за все підходить саме таке уявлення про феноменологію. Наскільки я розумію, феноменологією *займаються* для того, щоб розкрити наявність в тому чи іншому досвіді (як в особистісному, так і в безособистісному) до-теоретичного шару та сформулювати такі принципи опису, що б могли найбільш строго відображати власну логіку цього шару та найбільшою мірою відповідати його власним стандартам вірогідності. Одним з найбільш незрозумілих (майже неосяжних) аспектів до-теоретичного досвіду, пояснити

який належить феноменології, є таємниця впізнавання (Мерло-Понті намагався передати смисл цього феномену за допомогою поняття «перцептивна віра»). Мається на увазі наступне: коли я відкриваю очі та дивлюсь на оточуючий світ, я абсолютно впевнений, що цей світ, по-перше, існує, а, по-друге, має сенс. Але ось негаразд: ця впевненість руйнується, як тільки я починаю рефлексувати та запитую себе: «Добре, а як я можу бути впевненим в тому, що зовнішній світ існує, якщо почуттям не завжди можна повністю довіряти?» Як відновити наївність перцептивної віри, після того як рефлексія вже мала місце? Для того, щоб розв'язати цю проблему, Мерло-Понті вводить поняття «гіпер-рефлексії», сутність якої в наступному: феноменологія рефлексує над тим, що передує рефлексії, тобто займається осмисленням до-теоретичного субстрату досвіду. У даному випадку дуже важливо відзначити, що нам – людям, які вже перейнялися теоретичною настановою наук, – треба докласти неабияких зусиль, щоб отримати доступ до цього до-теоретичного шару. Таким чином, феноменологія вимагає від нас навчитися бачити світ в усій його безпосередньо відчутній та практичній присутності.

### **Пранаука**

Отже, як все ж таки за допомогою феноменології можна уникнути сцієнтизму та обскурантизму? Давайте почнемо із сцієнтизму. На мій погляд, сцієнтизм заснований на хибній тезі, згідно з якою теоретичне або науково-природниче бачення речей надає нам найкращий та найефективніший спосіб розуміння як самих себе, так і всього світу. Сцієнтисти впевнені, що методологія природничих наук надає нам найкращий спосіб розуміння абсолютно усіх феноменів. Феноменологія показує, що наукове світорозуміння (скажімо, в тому вигляді, в якому воно було представлено у Карнапа та Нойрата) паразитує на апіорному практичному баченні світу як певної до-рефлексивної, підручної, абсолютно повсякденної реальності. Мається на увазі світ як *навколишнє середовище* (німецькою – *Umwelt*), як щось таке, що нас оточує, що є для нас найбільш близьким, знайомим та осмисленим. Але на відміну від ціннісно-нейтрального об'єктивного світу науки, світ, що нас оточує, нероздільно пов'язаний з

нашими когнітивними, етичними та естетичними цінностями. Таким чином, сцієнтизм (або, за термінологією Гусерля, об'єктивізм) випускає з поля зору *життєсвіт*, тобто феномен, що служить умовою можливості наукової практики як такої. У «Кризі європейських наук» Гусерль описує цей феномен таким чином:

Будь-якому філософському мисленню і будь-якому філософському запитуванню передує самозрозумілість того, що світ є, що він завжди є наперед і що будь-яка корекція гадки, досвідчуваної або іншої гадки, завжди передбачає вже сущий світ, а саме як горизонт того, що в даному випадку має значення безсумнівно сущого... Об'єктивна наука також порушує питання лише на ґрунті цього світу донаукового життя, який завжди передує їй<sup>50</sup>.

Критика сцієнтизму, що здійснюється в рамках феноменології, не спрямована на спростування або відкидання результатів наукового дослідження в ім'я якогось містичного возз'єднання людини з природою або ще чогось у такому дусі. Просто феноменологія наполягає на тому, що наука не в змозі надати людям справжнє розуміння самих себе та всього світу. Анти-сцієнтизм зовсім не означає остаточну перемогу антинаукової настанови. Суть анти-сцієнтизму не передається фразою «наука не здатна мислити». Дана ремарка пізнього Гайдеґера породила куди більше проблем, ніж вирішила. Значно більш доречним мені здається зауваження, зроблено раннім Гайдеґером, але, нажаль, набуло значно меншого поширення. Я маю на увазі вираз «*екзистенціальне поняття науки*», що був застосований Гайдеґером у «Бутті та часі». Цей вираз відображає той факт, що практики природничих наук виростають з практик життєсвіту, а останні не зводяться до простого науково-природничого пояснення.

Я хотів би розвинути цю думку за допомогою ще одного гайдеґерівського виразу. Йдеться про поняття «пранауки» (німецькою – *Vor-wissenschaft*), що ми зустрічаємо в його лекції 1924-го року. У цьому тексті, що відрізняється надзвичайно ясною манерою викладу та містить у зародковій формі багато з ідей «Буття та часу», Гайдеґер називає власні розмисли «пранаукою»

<sup>50</sup> Переклад даного фрагменту (з англійської) звірено з оригіналом: Husserl E. Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // Husserliana, Bd. VI. – S. 112-113. Цю звірку мені допоміг зробити В.І. Кебуладзе.

на тій підставі, що їхнім основним завданням є розкриття та інтерпретація умов можливості наукового дослідження. У даному випадку він має на увазі, що «пранаука» відстежує соціальну ґенезу теоретичної настанови наук у рамках практик життєсвіту. Гайдеґер порівнює – сподіваюсь, жартуючи – цю «пранауку» з науковою поліцією, котрій час від часу доводиться здійснювати обшуки з метою розібратися, чи дійсно те або інше наукове дослідження прагне наблизитися до самих речей (і завдяки цьому може бути визнане феноменологічним), або ж навпаки – настійливо тримається за свої традиційні, застарілі уявлення. Тут мимоволі в голову приходить думка про проведення цією феноменологічною поліцією масових затримань та помещень під варту цілих натовпів прихильників філософського натуралізму. Десь в іншому місці Гайдеґер називає цю феноменологічно-поліцейську активність *продуктивною логікою* [*productive logic*]. «Пранаука» подібна до піонера: розкриваючи життєсвіт, вона тим самим готує ґрунт для подальших наукових досліджень. Судячи з усього, Гайдеґер має на увазі, що філософія – це не прислужниця науки (таке розуміння ролі філософії ми обговорювали у першій главі у зв'язку із Локом), а продуктивна логіка, що виступає перед усіма науками та вказує останнім, що їхнім фундаментом є феноменологічне осмислення людей, речей, світу та до-теоретичного шару досвіду.

Ратуючи за «феноменологічну пранауку» (або «екзистенціальне поняття науки»), я зовсім не хочу сказати, що результати діяльності науки треба заперечити або спростувати. Завдання зовсім в іншому – показати, що умови можливості теоретичної настанови наук знаходяться в практиках життєсвіту, або, як сказав би Габермас: теоретичне знання вкорінене в практичних інтересах. Більш того, як буде показано нижче, виходячи з «феноменологічної пранауки», практикам життєсвіту потрібні зовсім не каузальні гіпотези природознавства або нібито-каузальні пояснення псевдонауки, а інтерпретаційні прояснення, тобто герменевтика. Пропонуючи новий опис людей, речей та світу, в якому вони існують, феноменологія прояснює їхню суть. Сама по собі вона не робить ніяких видатних відкриттів. Феноменологія скоріше нагадує про те, що в принципі нам було відомо й раніше, але внаслідок дії теоретичної настанови природознавст-

ва опинилося в тіні. Феноменологія пропонує нам займатися свого роду «повсякденним анамнезом», тобто пригадуванням тих фонових практик та норм, із сплетіння яких складається наше повсякденне життя.

### **Комплекс «Секретних матеріалів»**

А тепер давайте повернемося до обскурантизму. Дуже важливо відзначити, що феноменологічний анти-сцієнтизм *може* привести до антинаукового *обскурантизму* (який великою мірою є перегорнутим сцієнтизмом), однак робити це *не треба*, якщо ми дійсно є досить пильними та хочемо брати участь у невеличких інтелектуально-поліцейських розслідуваннях. Обскурантизм можна охарактеризувати наступним чином: він заперечує каузальні пояснення, що пропонуються природознавством, та висуває в якості альтернативи інші каузальні пояснення, що належать до більш високого порядку, але за суттю своєю є окультними. Таким чином, обскурантизм являє собою заміщення наукового (або *буцімто*-наукового) каузального пояснення антинауковим, містичним, але все одно каузальним поясненням. Обскурантизм – це, коли говорять щось в такому дусі: землетрус був викликаний не тектонічними процесами, а гнівом Божим на нас грішних.

Обскурантизм як культурний феномен проявляється буквально у кожній серії фільму «Секретні матеріали» [*The X-Files*]. У ході розслідування будь-якої справи висуваються дві гіпотези: одна – наукова, друга – окультна. Кожного разу перша виявляється хибною, а друга – правильною, однак відбувається це таким чином, що ми ніякого прояснення не відчуваємо, а залишаємося спантеличеними. Надприродному явищу надається певне пояснення, але його причини продовжують залишатися загадковими (це ж містика!). Дійсно, як культурний феномен, як розважальний прийом, комплекс «Секретних матеріалів» особливої шкоди не приносить, однак в деяких інших випадках його дія може бути значно більш руйнівною. Найвідомішими претендентами на роль обскурантистського пояснення є воля Бога, повсюдна присутність інопланетного розуму, вплив небесних світил на людську поведінку та ін. Менш очевидними, але не менш перспективними кандидатами на виконання цієї поганої ролі є інстинкти



у Фрейда, архетипи у Юнга, реальне у Лакана, влада у Фуко, *différance* у Деріда<sup>51</sup>, слід Бога у Левінаса та навіть доленосне «епохе» Буття в його історичності у пізнього Гайдеґера. Цей список може бути розширений.

На мій погляд, феноменологія далеко не вичерпала свої потенціали: вона, як і раніше, здатна навчити нас тому, що, коли розмова заходить про справжнє, принципове розуміння людей, речей та всього того, що лежить в фундаменті соціуму, нам не обов'язково звертатися до строгих наукових пояснень або мрячних псевдонаукових гіпотез; для рішення цієї задачі нам краще скористатися тим, що, як мені здається, можна було б назвати *пояснювальними зауваженнями* [*clarificatory remarks*]. Тут одразу ж пригадується Вітгенштайн: «Найважливіші для нас аспекти речей приховані за їхньою простотою і буденністю. (Не можна чогось зауважити, бо маєш його весь час перед очима)»<sup>52</sup>. Пояснювальні зауваження допомагають нам побачити ті аспекти нашого повсякденного життя, що, хоча й були для нас самоочевидними, але залишалися прихованими від нашої уваги, причому ми не помічали їх саме внаслідок їхньої самоочевидності. Пояснювальні зауваження роблять ці феномени більш зрозумілими, змінюють кут, під яким ми на них дивимося, та надають нам про них нове та досить несподіване уявлення. У цьому плані феноменологія являє собою реорганізацію того, що ми підспудно вже знали, але просто залишали поза увагою; вона дозволяє нам навчитися дивитися на світ по-новому. Безумовно, знайомство з філософією Гайдеґера, якщо ми подивимося на неї саме під таким кутом зору, стане значно менш захоплюючим заняттям. З куди більшим захопленням можна було б вести розмови про доленосне «епохе» Буття та ін. Однак, не виключено, що подібне захоплення – це як раз те, без чого краще було б обійтися.

<sup>51</sup> Французькою слово *différance* (термін, що був штучно сконструйований Жаком Деріда) вимовляється так само, як і *différence* (відмінність). Різниця між цими двома словами стає помітною лише на письмі, що, за задумом Деріда, має ілюструвати його тезу, згідно з якою письмо, на відміну від голосу, сприяє розрізнюванню.

<sup>52</sup> Вітгенштайн Л. Філософські дослідження, § 129 (український переклад наводиться за виданням: Вітгенштайн Л. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Філософські дослідження / Переклав з німецької Євген Попович. – К.: Основи, 1995. – С. 140).

Із сказаного вище можна зрозуміти, що я хотів би викоринити одну міні-патологію, що присутня на сучасній філософській сцені, тобто намагаюся розглянути більш уважно та – наскільки це в моїх силах – пом'якшити крайнощі, в які час від часу впадають континентальна та аналітична філософські традиції. Так, наприклад, континентальна філософія ризикує впасти в обскурантизм, коли намагається пояснити соціальні феномени за допомогою сил, сутностей або категорій, що насправді є настільки широкими та невизначеними, що з їхньою допомогою можна пояснити як абсолютно все, так і абсолютно нічого. Наприклад, такі феномени, як інтернет (або, скажімо, мобільні телефони чи навіть домівки на колесах), можуть бути розглянуті як чергове підтвердження гайдегерівської ідеї про те, що в технологічному світі превалює така настанова, як *Gestell*<sup>53</sup>, і саме вона є головною причиною забуття Буття. Насправді, будь-який феномен повсякденного життя досить легко пояснити за допомогою якоїсь нібито-причинної інстанції, що функціонує приблизно так само, як й боги в античній міфології. Будь-який аспект особистого або суспільного життя можна розглянути як приклад прояву дисциплінарних матриць влади<sup>54</sup>, розпаду Іншого та травмованості Реальним<sup>55</sup>, багаторазових становлень тіла без органів<sup>56</sup> та ін. Там, де існують подібні обскурантистські тенденції, потрібна терапія у вигляді демістифікації або деміфологізації. Ми зобов'язані не тільки піддавати подібні розмови рішучій критиці, але ще й з'ясовувати, чому вони користуються такою величезною популярністю.

Іншим проявом зазначеної міні-патології є крайній сцієнтизм, що хронічно загрожує деяким напрямкам аналітичної філософії.

<sup>53</sup> У вітчизняній перекладацькій традиції цей гайдегерівський термін прийнято передавати словом «по-став» (Див., напр.: Богачов А.Л. Філософська герменевтика. Навчальний посібник. – К.: «Курс», 2006. – С. 176.).

<sup>54</sup> С. Крічлі має на увазі концепцію М. Фуко.

<sup>55</sup> Мається на увазі концепція Ж. Лакана.

<sup>56</sup> Маються на увазі розмисли стосовно «тіла без органів» у праці Ж. Дельоза та Ф. Гватарі «Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп»: індивідуальна свобода з необхідністю передбачає звільнення від нав'язаної конкретності тіла; «тіло без органів» з його варіативністю та плуральністю виступає альтернативою організму як стабільній системі органів із жорстко закріпленими функціями.

Якщо можлива філософська стаття під назвою «Квалії<sup>57</sup> та матеріалізм: заповнюючи прогалини у поясненні», то чому не може бути статей, що називатимуться, скажімо, так: «Біг Бен та я: заповнюючи прогалини у поясненні» або «Природний добір та я: заповнюючи прогалини у поясненні»? В усіх цих заголовках імпліцитно присутня думка про те, що існує певна прогалина, яку можна заповнити за допомогою більш досконалого емпіричного дослідження. Як я намагаюсь показати всією цією книгою, у даному випадку можна помітити ще й таку прогалину (чи навіть прірву), яку ніяким емпіричним поясненням заповнити неможливо. Я маю на увазі глибокий розрив, що існує між знанням та мудрістю. За допомогою емпіричного дослідження питання про сенс життя розв'язати неможливо. Ця проблема – розрив між знанням та мудрістю – має знаходитися в центрі критичної рефлексії. Філософія (та навіть ширше – все культурне життя) мусить звільнитися від крайнощів сцієнтизму та обскурантизму. Тим самим вона позбавилася б від гірших аспектів аналітичної та континентальної філософії. Тобто нам треба звільнитися від віри в те, що за допомогою каузальних або буцімто-каузальних пояснень ми можемо з'ясувати те, що насправді потребує феноменологічного прояснення. Так, сказати таке значно простіше, ніж зробити, однак хтось все ж таки мусить почати.

Безумовно, розбіжність між сцієнтизмом та обскурантизмом не є настільки однозначною, як це може здаватися, виходячи з вищесказаного. По-перше, обскурантизм не зводиться до якоїсь однієї форми. Існує такий обскурантизм, що засновується на вірі в якусь малозрозумілу, таємничу реальність, наприклад, у Зевса, Іегову або в інстинкт смерті. Назвемо це, скажімо, «обскурантистським обскурантизмом» [obscure obscurantism]. Однак існує й такий обскурантизм, що стилізується під емпіричну вірогідність:

<sup>57</sup> Квалії (qualia – множина; одиниця – quale (квалія)) – філософський термін, що активно використовується представниками філософії свідомості (philosophy of mind). Під «кваліями» маються на увазі якості, що є спільними для різних чуттєвих актів. Наприклад, червоність як певна спільна риса актів сприйняття різноманітних об'єктів, що мають червоний колір. Особливо гострими є дебати щодо характеру існування квалій, оскільки визнання останніх такими, що існують об'єктивно та незалежно від чуттєвого досвіду, означає заперечення філософського матеріалізму.

«Лікарю, невже ви не розумієте, що безсоння та агресія виникли у мене внаслідок того, що минулого літа, коли я був на відпочинку, мене викрадали інопланетяни?», або «Дайте мені ще один рік на дослідження та я зможу остаточно довести, що матерія є продуктом божественних виливів». Більш того, сцієнтизм й сам може перетворитися на обскурантизм: коли деякі наукові положення стають об'єктами сліпої віри. Наприклад, я можу увірувати в те, що всі психічні стани обумовлені еволюцією, абсолютно не замислюючись над тим, як та чому відбувається саме так. Я просто впевнений в істинності цього пояснення. Таку настанову можна назвати, припустимо, «обскурантистським сцієнтизмом» або ще якимось. Як само – не принципово. Давайте просто визнаємо, що існує гостра потреба у побудові більш детальної таксономії проблеми «сцієнтизм – обскурантизм».

### ***Невеличке інтелектуально-поліцейське розслідування***

Якщо нас все ще цікавить, де знаходиться цей досі прихований від нас центр двох описаних у даній книжці філософських культур, тоді, я думаю, нам треба наостанок зібратися з духом та провести одне невеличке інтелектуально-поліцейське розслідування. Для цього нам треба повернутися до одного класичного розрізнення, що його вперше провів Макс Вебер. Я маю на увазі розрізнення між поясненням [explanation] та проясненням [clarification], між каузальними (або нібито-каузальними) гіпотезами та закликами до прояснення, інтерпретації та ін. Стисло думку Вебера можна передати таким чином: природні явища потребують причинно-наслідкових пояснень, тоді як для соціальних явищ потрібні прояснення їхніх можливих мотивів. Одна з задач філософії – постійно нагадувати нам усім про гостру необхідність неухильно дотримуватися цього розрізнення. Якщо ми про нього забуваємо, то неминуче скочуємося до безперспективного протистояння (подібного до того, що виникло між Гайдеґером та Карнапом) та ризикуємо чи то впасти в сцієнтизм (або обскурантизм) чи то опинитися у сутінковій зоні дії комплексу «Секретних матеріалів». Основна теза даної глави полягає в тому, що переконатися в нашій законослухняності (тобто в тому, що ми не

порушимо відкритий Вебером закон) краще за все можна за допомогою запропонованої вище не дуже захоплюючої, але дуже ґрунтовної версії феноменології. Але досягнути цієї мети, поза будь-якими сумнівами, можна також й іншими шляхами. Тезу, яку відстоюю я, прекрасно висловив Гіларі Патнем – представник аналітичної традиції, у поглядах якого простежується тенденція до все більш рішучого неприйняття сцієнтизму в філософії:

Я вважаю, що Аристотель мав величезну рацію як у тому, що етика цікавиться життям людини та її щастям, так й у тому, що знання такого ґатунку («практичне знання») відрізняється від знання теоретичного. Якщо ми хочемо мати розумне та людяне уявлення стосовно самих себе та науки, нам потрібне таке уявлення стосовно знання, згідно з яким сфера знання є ширшою у порівнянні із сферою «науки».

Наше життя протікає на тлі (або навіть всередині) розриву, що з'яє між знанням та мудрістю. Філософам та решті людства прийшов час замислитися щодо цього розриву. Можливо, на кону стоїть дещо більше, ніж просто наше особистий душевний спокій.

## Глава 8. *Sapere aude*<sup>58</sup>: виснаження теорії та перспектива філософії

Цілком можливо уявити собі таке майбутнє, з якого набридлий для нас «аналітико-континентальний розкол» буде виглядати як сумне, але всього лише тимчасове припинення комунікації; йдеться про майбутнє, з якого Селарс та Габермас, Дейвідсон та Гадамер, Патнем та Деріда, Ровлз та Фуко виглядатимуть як учасники однієї й тієї ж подорожі...

Ричард Рорті

Я вважаю, що є принаймні декілька підстав стверджувати, що для сучасної філософії стає все більш характерним виснаження цілої низки теоретичних парадигм. Аналітична філософія, як я казав вище, нарешті, набула певної історичної самосвідомості та почала цікавитися своєю власною традицією, а крім того – прийшла до розуміння, що насправді треба також дещо сказати й про німецькомовну філософію від Канта до Фреґе. Але одразу ж виникають сумніви: чи достатньо цього, чи не дуже пізно це відбулося, чи не є інтерес до витоків, до історії або навіть до передісторії (у геґельянському розумінні) аналітичної філософії (так само як й сьогоднішня мода на пост-аналітичну філософію) всього лише спробою заперти ворота стайні вже після того як кінь поскакав?

Якщо звернутися до німецького контексту, то, наприклад, Франкфуртській школі, після того як пішов на пенсію Габермас, досі так й не вдається чітко визначитися ані щодо своєї поточної проблематики, ані щодо перспектив свого розвитку у майбутньо-

<sup>58</sup> Вираз римського поета Горация. Традиційно перекладається з латини як «Дерзай бути мудрим!». Англійський еквівалент цього девізу, який пропонує С. Крічлі нижче у даній главі, звучить так: «Dare to think for yourself». Українською це, ймовірно, має сенс перекласти як «Наважся думати за себе сам».

му. Зараз взагалі важко встановити, чим власне вона виділяється на тлі тих напрямків, що домінують в англо-американській моральній або політичній філософії та соціальній теорії. Безумовно, до основних задач, що імпліцитно стояли перед післявоєнною німецькою філософією, входило подолання наслідків націонал-соціалістської катастрофи. Але можна висловитися й ширше: у Німеччині взагалі відбулося свого роду філософське умиротворіння. Майже всі основні представники великого післявоєнного покоління (такі, як Габермас, Карл-Ото Апель, Ернст Тугендгат, Міхаель Тойнісен, Дитер Генрих та Ніклас Луман) або померли, або пішли на пенсію, а їхні спадкоємці поки не досягнули інтелектуальних висот своїх наставників.

Доводиться визнати також, що й Париж вже не той, що був колись. У 1930-ті роки у Франції, паралельно із занепадом неокантіанства, мало місце зростання популярності «les trios H» (тріїці «Геґель, Гусерль, Гайдеґер»<sup>59</sup>), що у підсумку призвело до появи двох поколінь абсолютно блискучих інтелектуалів. Із представників першого покоління одразу ж пригадуються Левінас, Сартр, де Бовуар, Мерло-Понті, Леві-Строс, Лакан, Батай та Бланшо, а з другого – Альтюсер, Фуко, Дерида, Дельоз, Ліотар та Кристева. Так, Дерида досі в силі<sup>60</sup>, французька моральна та політична філософія переживає свого роду ренесанс, йдуть цікаві оновлюючі процеси у рамках французької феноменології, але тим не менш є таке відчуття, що ніщо з перерахованого не вразить світ.

Безумовно, у зв'язку з цим потребує перегляду традиційне уявлення стосовно континентальної філософії. Серед професійних філософів дуже поширеною є гадка, згідно з якою від німецького ідеалізму та романтизму (а згодом – через феноменологію, герменевтику та Франкфуртську школу) до наших днів йде розвиток специфічної філософської традиції, що чи то забувається, чи то подавляється, чи то попросту ігнорується прибічниками домінуючого в світі аналітичного підходу. Якщо так, значить

<sup>59</sup> У французькому написанні прізвища всіх трьох філософів починаються з літери «H» (Hegel, Husserl, Heidegger), звідси й вираз «les trios H» («три H»: Геґель, Гусерль, Гайдеґер).

<sup>60</sup> На момент публікації книжки Крічлі (2001 р.) Жак Дерида був ще живий. Видатний французький філософ помер у жовтні 2004 р.

варто – і це буде типово англійським кроком (що, як ми бачили, робився ще за часів Міла та Арнольда) – замислитися щодо необхідності імпортування принців або принцес з того берегу Каналу заради того, щоб суворий острівний утилітаризм пом'якшився свіжістю та світлом, що йдуть з Континенту. Але континентальна філософія, наскільки я її розумію, зараз сама не зовсім готова до таких процесів. По-перше, як я вже сказав, по той бік Каналу зараз відбувається не *так* вже багато цікавих філософських подій. По-друге, аналітична традиція зараз вже не є настільки замкненою, як раніше: багато з того, що раніше ігнорувалося, нині з великим інтересом читається та використовується філософами, що хоча й отримали аналітичну підготовку, але спираються у своїх дослідженнях на праці таких близьких до континентального духу аналітиків, як Тейлор, Кейвел та Порті.

Комусь це може показатися відлунням апокаліптичних стогонів, що в останні часи (на зламі тисячоліть) стали особливо нав'язливими. Але, на мою думку, зараз дійсно дуже важко уявити, чи є у філософії майбутнє, і якщо так, то яке саме. Добре, не будемо про сумне. Я хотів би завершити книжку низкою рекомендацій, виконання яких може суттєво покращити теперішній стан філософських справ. Давайте повернемося до того пункту, з якого я почав свій екскурс в історію, тобто до Канта. Він передав суть Просвітницького проекту словами *sapere aude*, що в одному з можливих перекладів (досить вільному) звучатиме так: *наважся думати за себе сам*. Отже, виходячи з цього, континентальні філософи англосовного світу не можуть (а на мій погляд, також і не мусять) розраховувати ні на яких нових заморських принців або принцес. Нам не варто сподіватися на імпорт якої-небудь чергової грандіозної континентальної парадигми з Франкфурту, Парижу або ще звідкись.

Ми мусимо думати про себе по-філософськи, що, зрозуміло, є досить ризикованим заняттям. Але, як мені здається, щось подібне вже починає відбуватися. Я б навіть сказав, що в Британії та в інших регіонах англосовного світу зараз відбувається справжнє, несектантське відродження інтересу до глибоких філософських питань, що є важливими для обох традицій. Зростає розуміння того, що ці питання мають бути пристосовані до місцевої специфіки, що треба навчитися формулювати їх на



місцевому діалекті або мовою того чи іншого племені [tribe]. Одне з серйозних утруднень полягає в тому, що континентальну філософію прийнято зводити до набору видатних імен та конкуруючих методологій. З цим усіченим варіантом континентальної традиції ми й знайомимось, слухаючи оглядові курси або читаючи такі книжки, як ця. Хтось робить це з ентузіазмом, хтось – із здивуванням, а хтось – із байдужістю. На мій погляд, епоха поклоніння видатним іменам минула. Настав час *щось робити* з тим, що вони після себе залишили; досить обмежуватися перекладами та коментуванням, прийшов час займатися творчою та винахідливою тематичною діяльністю. Філософія мусить бути чітко аргументованою концептуальною творчістю. Характерною рисою останньої має бути зовсім не меланхолічна скорбота по втраченим можливостям або техніка загострення чийогось здорового глузду, а критичне відношення до існуючих традицій думки.

Як я намагався показати, розділення [divisions], що існують в сучасних філософських дослідженнях, виникли внаслідок низки тією чи іншою мірою неадекватних професійних само-позначень. Як континентальна, так й аналітична філософія – це переважно сектантські само-позначення, що виникли внаслідок професіоналізації дисципліни – процесу, що веде до послаблення критичної функції та емансипаційної спрямованості філософії, до її зростаючої маргіналізації в культурному житті. Саме це розрізнення [distinction], як правильно сказав Порти, вже досить набридло.

Я спробував продемонструвати, що це розрізнення можна розглянути в більш цікавому історичному контексті, в якому аналітична та континентальна філософія постають в якості проявів проблеми «двох культур»: наукове пояснення проти гуманістичного тлумачення, емпірично-науково-бентамівсько-карнапівський підхід проти герменевтично-романтично-кольриджансько-гайдегеріанського підходу. Моя основна теза полягає в наступному: доки ми повною мірою не усвідомимо цю культурну ситуацію, залишається ризик зациклитися на безплідному або навіть руйнівному протистоянні між сцієнтизмом та обскурантизмом. Для того, щоб зрозуміти, як саме проблема двох культур позначається на філософії, ми мусимо осмислити обидва напрямки, в яких вона стала розвиватися після Канта,

тобто усвідомити, якими специфічними проблемами займався кожен з цих напрямків. Я спробував коротко описати те, що відбувалося на континентальному боці, зосередившись на кризі розуму після Канта та на обумовленій цією кризою проблематиці нігілізму. Я сподіваюсь на те, що ознайомлення з цією історією та набуття навичок долати навіть найбільш закореніле сектантство допоможуть нам почати власне філософувати, тобто займатися питаннями, що з інтелектуальної точки зору дійсно складають глибокий та одвічний інтерес, наприклад, питанням про розрив між знанням та мудрістю.

І, нарешті, стосовно того, що я хочу запропонувати в якості перспективи філософії, перспективи, що, хочеться вірити, є здійсненною: філософія мусить грати важливу роль в культурному житті – як всередині якоїсь окремої культури, так і в діалозі між різними культурами. Філософія являє собою прояв критичної рефлексії у певному контексті. Вона з'являється там і тоді, коли люди, аналізуючи той світ, в якому вони знаходяться, та сумніваючись в абсолютності норм того конкретного суспільства, в якому вони живуть, починають ставити питання найзагальнішого порядку: «Що таке справедливість?», «Що таке любов?», «У чому сенс життя?». Можна сказати навіть ще простіше: є надія, що різноманітні думки, що з'являються у відповідь на подібні запитання, можуть – завдяки дослідженню та аргументації – мати виховальний, емансипаційний ефект. Як відзначає Стенлі Кейвел, філософія являє собою виховання дорослих. Немає нічого нового під Сонцем: у Сократа таке визначення філософії навряд чи викликало б здивування.

## Додаток: Так звана «Найдавніша програма системи німецького ідеалізму» Гегеля (1796)<sup>61</sup>

*Етика.* Оскільки в майбутньому вся метафізика увійде до моралі (що Кант лише унаочнив на прикладі практичних постулатів, але чого так і не зробив), то буде ця етика нічим іншим, як завершеною системою всіх ідей, або, що те саме, усіх практичних постулатів. Звичайно ж, перша ідея є уявленням про мене самого як про абсолютно вільну істоту. Разом із вільною, самосвідомою істотою виникає цілий світ – з нічого – водночас істинне і мислиме (einzig wahre und gedenkbare) творіння із нічого. – Аж тут зайду я в царину фізики. Питання таке: як має бути влаштовано світ для моральної істоти? Я хотів би повернути крила нашій повільній, втомлено експериментуючій фізиці.

Отож, відколи філософія надасть ідеї, а досвід – дані, зможемо ми, врешті-решт, отримати фізику в усій величі (im Großen), на яку я очікую від наступних часів. Здається не схоже, щоб теперішня фізика могла задовольнити творчий Дух, чи той, що ми маємо зараз, чи той, що повинні мати. Після природи я звертаюся до людських справ. Перш ніж [вести мову] про ідею людства, я хочу показати, що немає жодної ідеї держави, адже держава є чимось механічним, так само, як немає жодної ідеї машини. Лиш те, що є предметом свободи, зветься ідеєю. Отже, ми маємо вийти за рамки держави. – Адже будь-яка держава мусить поводитись із вільними людьми як з шестерневим механізмом, – а так не має бути; тож її (держави – М.М.) слід позбутися. Самі

<sup>61</sup> Переклад з німецької М.А. Мінакова та С.В. Матвієнко

бачите, тут усі ідеї вічного миру й інші підпорядковано одній вищій ідеї. Разом з цим я хочу викласти тут принципи для історії людства і викрити нікчемні людські витвори – державу, конституцію, уряд, законодавство. Насамкінець ідуть ідеї морального світу, божественного, безсмертя – всупереч всім забобонам, проти попівства, які ганьблять розум за допомогою того ж розуму. – Абсолютна свобода всіх Духів, які плекають в собі інтелектуальний світ і не дають шукати ані Бога, ані безсмертя поза собою.

Нарешті ідея, що все об'єднує, ідея краси у найвищому, платонівському значенні цього слова. Я впевнений, що найвищий акт розуму, в якому розум схоплює всі ідеї, є естетичним актом, і саме в красі істина та благо поєднуються нерозривно (*verschwistert sind*). Філософ повинен мати ту саму естетичну силу, що й поет. Люди без естетичного смаку (*ästhetische Sinn*) – це наші буквоїди-філософи. Філософія Духу – це естетична філософія. Без естетичного смаку неможливе духовне багатство людини, не можна навіть про історію судити. Тут стає очевидним, чого насправді не вистачає людям, які не розуміють жодних ідей і щиро визнають, що для них будь-що є темним, щойно воно виходить за межі таблиць та реєстрів.

Поезія отримує завдяки цьому вище достоїнство, зрештою вона стає знову тим, чим і була спочатку – учителем людства; адже вже немає жодної філософії, жодної історії, – сама поезія переживе усі зайві науки і мистецтва.

У той же час ми часто чуємо, що великий натовп (*große Haufen*) потребує чуттєвої релігії (*sinnliche Religion*). Та й не тільки натовп, філософові її також бракує. Монотеїзм розуму й серця, політеїзм здатності уяви (*Einbildungskraft*) і мистецтва – ось, що нам потрібно.

Спочатку тут я говоритиму про ідею, яка, наскільки мені відомо, ще жодній людині не спадала на думку – ми повинні мати нову міфологію, але ця міфологія повинна слугувати ідеям, вона повинна стати міфологією розуму. Допоки ми не зробимо ідеї естетичними, тобто міфологічними, народу вони будуть нецікавими, і навпаки: допоки міфологія не стане розумовою, філософ мусить її соромитись. Отож, просвітлений і непросвітлений (*Aufgeklärte und Unaufgeklärte*) мають кінець кінцем подати руки один одному, міфологія повинна стати філософською, а народ –

розумним, і філософія має стати міфологічною, аби філософи стали чуттєвішими (sinnlich). Тоді пануватиме вічна єдність між нами. Не буде презирливих поглядів, сліпого тремтіння народу перед його мудрецьями та проповідниками. Тільки тоді на нас чекає рівний розвиток усіх здатностей, як одного, так і загалу індивідів. Жодна зі здатностей більше не буде пригнічена, тоді запанує усезагальна свобода та рівність Духів! – Вищий Дух, посланець Неба, має заснувати серед нас нову релігію, і вона буде останнім, найвищим витвором людства.

## Джерела

### Глава 2

1. Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy* (Duckworth, London, 1993)
2. Frederick Beiser, "The Context and Problematic for Post-Kantian Philosophy", in *A Companion to Continental Philosophy* (Blackwell, Oxford, 1998)
3. F. H. Jacobi, "Open Letter to Fichte", trans. D. I. Behler, in *Philosophy of German Idealism*, ed. E. Behler (Continuum, New York, 1987)
4. Max Stirner, *The Ego and Its Own*, ed. D. Leopold (Cambridge University Press, Cambridge, 1995)
5. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes (Routledge, London, 1958)
6. Fyodor Dostoevsky, *The Devils*, trans. D. Magurshak (Penguin, Harmondsworth, 1971)
7. Dostoevsky, *The Diary of a Writer*, trans. B. Brasol (George Braziller, New York, 1954)

### Глава 3

1. David E. Cooper, "Modern European Philosophy", in *The Blackwell Companion to Philosophy* (Blackwell, Oxford, 1996)
2. Bernard Williams, "Contemporary Philosophy: A Second Look", in *The Blackwell Companion to Philosophy* (Blackwell, Oxford, 1996)
3. Stanley Rosen, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger* (Yale University Press, New Haven, 1993)
4. J. Ayer, *Part of my Life* (Collins, London, 1977)
5. Georges Bataille, "Un-knowing and its consequences", in *October*, no. 36 (1986)
6. *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich (Oxford University Press, Oxford, 1995)

7. John Searle, "Contemporary Philosophy in the United States", in *The Blackwell Companion to Philosophy*, ed. Nicholas Bunnin and E. P. Tsui James (Blackwell, Oxford, 1996)
8. Mill and Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, ed. Alan Ryan (Penguin, Harmondsworth, 1987)
9. Mill, *Autobiography*, ed. J. Stillinger (Houghton Mifflin, Boston, 1969)
10. C. P. Snow, *The Two Cultures* (Cambridge University Press, Cambridge, 1998)
11. Stephen Toulmin, *Cosmopolis* (University of Chicago Press, Chicago, Ill., 1990)

**Примітка:** Інформацію стосовно дискусії між Айером та Батаєм я отримав, спілкуючись із Juha Himanka; від Джонатана Пі я дізнався про есе Міла, яке було присвячено Кольриджу.

#### Глава 4

1. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge University Press, Cambridge, 1989)
2. Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (Oxford University Press, Oxford, 1979)
3. Richard Rorty's Introduction to Sellars' *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997)
4. *The Analytic Tradition*, eds. David Bell and Neil Cooper (Blackwell, Oxford, 1990)
5. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius* (Jonathan Cape, London, 1990) and *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude* (Jonathan Cape, London, 1996)
6. Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin* (Chatto and Winclus, London, 1998)
7. Ben Rogers, *A. J. Ayer. A Life* (Chatto and Winclus, London, 1999)
8. Rudiger Safranski, *Martin Heidegger. Between Good and Evil* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998)
9. Georg Lukács, *Soul and Form* (Merlin, London, 1974)
10. Jacques Derrida, *Edmund Husserl's "Origin of Geometry": An Introduction*, trans. J. P. Leavey (University of Nebraska Press, Lincoln, Nebr., 1989)

11. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, (Blackwell, Oxford, 1962)
12. "Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis" in Otto Neurath, *Empiricism and Sociology* (Reidel, Dordrecht, 1973)

## Глава 5

1. Kant, *The Critique of Judgment*, trans. James Creed Meredith (Oxford University Press, Oxford, 1952)
2. Emerson, "Experience", in *Selected Essays*, ed. L. Ziff (Penguin, Harmondsworth, 1982)
3. Turgenev, *Fathers and Sons*, trans. R. Edmonds (Penguin, Harmondsworth, 1965)
4. Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (Vintage, New York, 1968)
5. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford University Press, Oxford, 1977)

## Глава 6

1. Martin Heidegger, *Pathmarks*, ed. William McNeill (Cambridge University Press, Cambridge, 1998)
2. Rudolf Carnap, "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language", in *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer (Free Press, Glencoe, Scotland, 1959)
3. Carnap, *The Unity of Science* (Thoemmes Press, Bristol, 1995)
4. Arne Naess. *Four Modern Philosophers. Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre* (University of Chicago Press, Chicago, 1968)
5. Heidegger, *On the Way to Language* (Harper and Row, New York, 1971)
6. Karl Popper, "The Demarcation Between Science and Metaphysics", in *The Philosophy of Rudolf Carnap* (Open Court, La Salle, 1963)
7. W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980)



8. Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997)
9. Wittgenstein, "On Heidegger on Being and Dread", in *Heidegger and Modern Philosophy*, ed. Michael Murray (Yale University Press, Newhaven, Conn., 1978)

## **Глава 7**

1. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro (Polity Press, Cambridge, 1987)
2. Maurice Merleau-Ponty, "The Philosopher and his Shadow", in *Signs* (Northwestern University Press, Evanston, 1964)
3. Edmund Husserl, *The Crisis of the European Sciences* (Northwestern University Press, Evanston, 1954)
4. Martin Heidegger, *Being and Time* (Blackwell, Oxford, 1962)
5. Heidegger, *The Concept of Time*, trans. W. McNeill (Blackwell, Oxford, 1992)
6. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. C. E. M. Anscombe (Blackwell, Oxford, 1958)
7. Frank Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer* (Cambridge University Press, Cambridge, 1998)
8. Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences* (Routledge, London, 1978)

## Рекомендована література

З нещодавно виданих стислих, але змістовних оглядів всієї континентальної філософської традиції (починаючи з Канта та німецького ідеалізму) можна порекомендувати: Simon Critchley and William Schroeder (eds), *A Companion to Continental Philosophy* (Blackwell, Oxford, 1998); Simon Clendinning (ed.), *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy* (Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999). Готуючи чорновий варіант даної книжки, я спирався на матеріали, що містяться у вступі до: *A Companion to Continental Philosophy* (Blackwell, Oxford, 1998). Сьома глава книжки «Континентальна філософія: дуже короткий вступ» була опублікована у дещо іншому вигляді в газеті *Times Higher Education Supplement* від 6 лютого 1998 року під заголовком «Наважся думати». Корисними можуть виявитися такі однотомні зведення континентальної традиції, як: Robert Solomon, *Continental Philosophy Since 1750* (Oxford University Press, Oxford, 1988) та David West, *An Introduction to Continental Philosophy* (Polity Press, Cambridge, 1996). Антології, в яких містяться фрагменти з першоджерел: Richard Kearney and Mara Rainwater (eds), *The Continental Philosophy Reader* (Routledge, London, 1996) and Karen Feldman and William McNeill (eds) *Continental Philosophy: An Anthology* (Blackwell, Oxford, 1997).

До основної думки першої глави мене підштовхнули три книжки: Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life* (Blackwell, Oxford, 1995); Stephen Toulmin, *Cosmopolis* (University of Chicago Press, Chicago, Ill., 1990); John Cottingham, *Philosophy and the Good Life* (Cambridge University Press, Cambridge, 1998). Крім того, міркуючи стосовно відношення науки до сенсу життя, я постійно тримав в пам'яті «Записки з підпілля» Достоевського – текст, що є одним з кращих відомих мені вступів до філософії.

Головна ідея другої глави сформувалася великою мірою під впливом книжок: Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy* (Duckworth, London, 1993) та Frederick Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987). Загальний огляд структури та еволюції німецького ідеалізму та романтизму міститься в шести есе, що

представлені в розділі «The Kantian Legacy» в: *Blackwell Companion to Continental Philosophy*. Див. також представлене в тому ж томі есе стосовно неокантіанства (автор – Steven Crowell). Дуже вдалі узагальнення стосовно німецького романтизму та ідеалізму та їхнього зв'язку із сучасною філософією є в працях Andrew Bowie, особливо – в його *Aesthetics and Subjectivity* (Manchester University Press, Manchester, 1990). Есе Джона Стюарта Міла про Бентама та Кольриджа, які обговорюються в третій главі, можна знайти у зібранні його творів: John Stewart Mill, *Utilitarianism and Other Essays* (Penguin, Harmondsworth, 1987). Щодо проблеми двох культур див. дуже вдалий вступ до книжки *The Two Cultures* (Cambridge University Press, Cambridge, 1998), автором якого є Stephan Collini.

На початку четвертої глави я згадую про Рорти та Кейвела. Починати вивчення цих філософів краще за все із читання їхніх власних праць; можу порекомендувати книжку Рорти: Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980), яка вже встигла стати класичною, а також надзвичайно змістовну працю Кейвела: Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (Oxford University Press, Oxford, 1979). Стосовно традиції та багатьох інших речей говориться в класичній праці Гусерля: Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Northwestern University Press, Evanston, 1970), а також у вступі до гайдеггерівського «Буття та часу»: Martin Heidegger, *Being and Time* (Blackwell, Oxford, 1962).

Що стосується п'ятої глави, то у зв'язку із розвитком нігілізму ще до Ніцше може бути корисною праця: Michael Gillespie, *Nihilism Before Nietzsche* (University of Chicago Press, Chicago, Ill., 1995). Відносно нігілізму у Ніцше див.: Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1988) та Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche as a Political Thinker* (Cambridge University Press, Cambridge, 1994). Мої власні думки щодо того, чим відповісти нігілізму, викладені в роботі: Simon Critchley, *Very Little... Almost Nothing* (Routledge, London, 1997).

Щодо контрверзи Гайдеґер-Карнап, яка розглядається в шостій главі, то есе Карнапа, на яке я посилаюсь, можна знайти під заголовком «The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language», в збірці *Logical Positivism*, ed. A.J. Ayer

(Free Press, Glencoe, 1959). Найбільш точний англійський переклад статті Гайдеґера «Що таке метафізика?» міститься в: *Pathmarks*, ed. William McNeill (Cambridge University Press, Cambridge, 1998). Там само можна знайти досить цікаві «Постскрипtum» та «Вступ» до «Що таке метафізика?». «Жовта брошура» була опублікована як: Otto Neurath, «The Scientific Conception of the World» в збірці: *Empiricism and Sociology* (Reidel, Dordrecht, 1973).

На викладені у сьомій главі міркування щодо проблеми сцієнтизму та обскурантизму мене надихнув Frank Cioffi; див. його працю: *Wittgenstein on Freud and Frazer* (Cambridge University Press, Cambridge, 1998). Див. також: Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Polity Press, Cambridge, 1987) та Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Pa., 1983). Класичний опис співвідношення між каузальним поясненням та герменевтичним розумінням міститься в: Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (Routledge, London, 1990).

Ідея про філософію як концептуальне творіння, натяк на яку міститься в восьмій главі, викладена в перших главах чудової праці Дельоза та Ґватарі: Deleuze and Guattari, *What is Philosophy?* (Columbia University Press, New York, 1994).

## Показчик імен

- Адорно, Теодор (1903-1969), 47, 49, 85, 88, 95, 96, 97
- Айєр, Альфред Джулс (1910-1989), 51, 52, 76, 100, 101, 115, 142
- Альтюсер, Луї П'єр (1918-1990), 36, 47, 134
- Андронік Родоський (II ст. до н.е.), 102
- Апель, Карл-Ото (нар. 1922), 134
- Арендт, Гана (1906-1975), 88, 101
- Аристотель (384-322 до н.е.), 23, 29, 74, 102, 103, 132
- Арнольд, Метью (1822-1888), 66, 135
- Байзер, Фредерик [Beiser, Frederick], 40, 42, 46
- Бакунін, Михайло Олександрович (1814-1876), 89
- Батай, Жорж (1897-1962), 47, 52, 57, 134, 142
- Бейль, П'єр (1647-1706), 53
- Бекон, Френсіс (1561-1626), 57
- Бентам, Єремія (1748-1832), 19, 58, 59, 60, 62, 66, 81, 89, 110, 146
- Беньямін, Вальтер (1892-1940), 47, 88
- Берґсон, Анрі Луї (1859-1941), 21, 47, 121
- Берк, Едмунд [Burke, Edmund] (1729-1797), 81
- Берклі, Джордж (1685-1753), 100
- Берлін, Ісая (1909-1997), 76, 109
- Бізе, Жорж (1838-1875), 88
- Бланшо, Морис (1907-2003), 134
- Бовуар, Симона де (1908-1986), 47, 134
- Бодрияр, Жан (1929-2007), 47
- Больцано, Бернард (1781-1848), 34, 51
- Брендом, Роберт [Brendom, Robert], 73
- Брентано, Франц (1838-1917), 34, 51
- Брехт, Бертольд (1898-1956), 28
- Бубер, Мартин (1878-1965), 49
- Вебер, Макс (1864-1920), 29, 95, 97, 122, 131, 132
- Віко, Джамбатиста (1668-1744), 77
- Вілсон, Гаролд [Wilson, Harold] (1916-1995), 65
- Вільямс, Бернард [Williams, Bernard] (нар. 1929), 48, 49
- Вільямс, Реймонд [Williams, Raymond], 16
- Вітґенштайн, Людвіґ' (1889-1951), 32, 34, 49, 67, 76, 98, 110, 117, 118, 119, 128
- Г'юм, Дейвід (1711-1776), 37, 53, 114
- Габермас, Юрген (нар. 1929), 33, 47, 69, 72, 78, 96, 97, 122, 123, 126, 133, 134
- Гайдеґер, Мартин (1889-1976), 19, 20, 21, 31, 33, 36, 47, 49, 51, 60, 63, 70, 73, 74, 75, 76, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 128, 129, 131, 134, 146, 147
- Гакслі, Томас (1825-1895), 66
- Гаман, Йоган Георг' (1730-1788), 38, 39, 40, 41, 45, 77
- Ган, Ганс (1879-1934), 108
- Геґель, Георг' Вільгельм Фридрих (1770-1831), 18, 30, 36, 38, 40, 44, 47, 49, 61, 62, 63, 69, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 87, 93, 97, 103, 122, 123, 134
- Гельдерлін, Йоган Кристоф Фридрих (1770-1843), 79
- Генрих, Дитер [Henrich, Dieter] (нар. 1927), 134

- Геракліт (бл. 540-475 до н.е.), 114  
Гердер, Йоган Готфрід (1744-1803), 41, 77  
Гобс, Томас (1588-1679), 60  
Гонет, Аксель [Honpeth, Axel] (нар. 1949), 97  
Горкгаймер, Макс (1895-1973), 47, 85, 95  
Гумбольдт, Вільгельм фон (1767-1835), 59  
Гусерль, Едмунд (1859-1938), 19, 21, 33, 34, 35, 36, 47, 51, 70, 75, 82, 83, 85, 101, 121, 125, 134, 146  
Гадамер, Ганс-Георг' (1900-2002), 15, 47, 101, 133  
Галілей, Галілео (1564-1642), 29, 68, 83  
Гасенді, П'єр (1592-1655), 53  
Гватарі, Фелікс (1930-1992), 86, 147  
Гете, Йоган Вольфганг' фон (1749-1832), 41, 59  
Голдстайн, Джозеф [Goldstein, Joseph] (нар. 1940), 42  
Даміт, Майкл [Dummett, Michael] (нар. 1925), 35, 36, 48, 51, 52, 76  
Дарвін, Чарлз (1809-1882), 27  
Дейвідсон, Доналд [Davidson, Donald], 133  
Декарт, Рене (1596-1650), 29, 43, 53, 67, 68, 74  
Делор, Жак (нар. 1925), 51  
Дельоз, Жиль (1925-1995), 36, 47, 49, 55, 86, 134, 147  
Дерида, Жак (1930-2004), 33, 47, 53, 55, 63, 69, 70, 73, 74, 78, 81, 82, 88, 96, 101, 128, 133, 134  
Джармен, Дерек [Jarman, Derek] (1942-1994), 76  
Дильтай, Вільгельм (1833-1911), 47, 111  
Достоєвський, Федір Михайлович (1821-1881), 45, 84, 88, 90, 145  
Дьюї, Джон (1859-1952), 70  
Ейнштейн, Альберт (1879-1955), 115  
Емерсон, Ралф Волдо (1803-1882), 71, 87  
Енгельс, Фридрих (1820-1895), 44  
Еразм Роттердамський, Дезидерій (1466-1536), 68  
Зимель, Георг' (1858-1918), 97  
Іриґарі, Люсі [Irigaray, Luce] (нар. 1932), 47  
Камю, Альбер (1913-1960), 31, 45  
Кант, Імануель (1724-1804), 18, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 45, 47, 57, 70, 72, 77, 79, 87, 88, 91, 93, 94, 95, 122, 133, 135, 136, 137, 138, 145  
Карлайл, Томас [Carlyle, Thomas] (1795-1881), 59  
Карнап, Рудолф (1891-1970), 20, 21, 36, 48, 60, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 123, 124, 131, 146  
Квайн, Вілард Ван Орман (1908-2001), 100, 101, 117, 118  
Квінтон, Ентоні [Quinton, Anthony] (нар. 1925), 52, 53, 57  
Кей, Джин [Kay, Jean], 42  
Кейвел, Стенлі [Cavell, Stanley] (нар. 1926), 71, 135, 137, 146  
Кіркеґор, Серен (1813-1855), 41, 45, 49, 85  
Кожев (Кожевніков), Александр (1902-1968), 36, 47  
Кокс, Шелі [Cox, Shelley], 22  
Кольридж, Семюель Тейлор (1772-1834), 19, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 66, 81, 82, 89, 110, 142, 146  
Конт, Оґюст (1798-1857), 53, 122  
Копернік, Ніколай (1473-1543), 29  
Кристева, Юлія (нар. 1941), 47,, 134

- Лакан, Жак (1901-1981), 47, 49, 55, 88, 101, 128, 134
- Левінас, Еманюель (1906-1995), 31, 47, 73, 128, 134
- Леві-Строс, Клод (нар. 1908), 47, 134
- Ленін (Ульянов), Володимир Ілліч (1870-1924), 89
- Лесінґ, Готгольд Ефраїм (1729-1781), 41
- Лівіс, Ф.-Р. [Leavis, F.R.] (1895-1978), 65
- Ліотар, Жан-Франсуа (1924-1998), 47, 55, 72, 134
- Лок, Джон (1632-1704), 26, 53, 60, 126
- Лукач, Дьордь (1885-1971), 47, 81
- Луман, Ніклас [Luhmann, Niklas] (1927-1998), 134
- Ляйбніц, Готфрид Вільгельм (1646-1716), 107
- Маймон, Соломон (1752 -1800), 46**
- Майнонг, Алексіус [Meinong, Alexius] (1853-1920), 51
- МакДовел, Джон [McDowell, John] (нар. 1942), 73
- Мальбранш, Нікола (1638-1715), 53
- Маркс, Карл (1818-1883), 31, 36, 44, 47, 72, 85, 86, 87, 95, 97, 109, 122
- Маркузе, Герберт (1898-1979), 47
- Мах, Ернст (1838-1916), 108, 122
- Меджі, Брайан [Magee, Bryan] (нар. 1930), 115
- Мендельсон, Мойсей (1729-1786), 41
- Мериме, Проспер (1803-1870), 88
- Мерло-Понті, Морис (1908-1961), 47, 51, 52, 121, 123, 124, 134
- Міл, Джон Стюарт [Mill, John Stuart] (1806-1873), 19, 28, 53, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 81, 82, 89, 100, 135, 142, 146
- Монк, Рей [Monk, Ray], 76
- Монтень, Мішель-Ейкем де (1533-1592), 57, 67, 68
- Мур, Джордж Едвард (1873-1958), 75, 118
- Нейс, Ерні [Naess, Arne], 112**
- Ніцше, Фридрих Вільгельм (1844-1900), 20, 30, 36, 47, 69, 72, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 102, 103, 104, 112, 114, 121, 146
- Новаліс (1772-1801), 38, 41, 42, 47
- Нозік, Роберт [Nozick, Robert] (нар. 1938), 52
- Нойрат, Ото (1882-1945), 103, 104, 108, 124
- Ньютон, Ісаак (1642-1727), 68
- Окам, Вільям (бл. 1285-1349), 116**
- Паскаль, Блез (1623-1662), 29, 41, 45
- Патнем, Гіларі [Putnam, Hilary] (нар. 1926), 52, 132, 133
- Платон (427-347 до н.е.), 26, 102, 103
- Попер, Карл Раймунд (1902-1994), 115
- Рабле, Франсуа (бл. 1494-1553), 68**
- Разерфорд, Ернест [Rutherford, Ernest] (1871-1937), 65
- Райл, Гілберт [Ryle, Gilbert] (1900-1976), 51
- Расел, Бертран (1872-1970), 42, 75, 76, 109, 110
- Рікер, Поль (1913-2005), 47
- Робінс, Лайонел Чарлз [Robbins, Lionel Charles] (1898-1984), 66
- Ровлз, Джон (1921-2002), 133
- Розенцвайґ, Франц (1886-1929), 79
- Рорті, Ричард (нар. 1931), 69, 70, 71, 96, 117, 133, 135, 146
- Роузен, Стенлі [Rosen, Stanley], 50
- Русо, Жан-Жак (1712-1778), 53, 77, 78

- Сартр, Жан-Поль (1905-1980), 31, 36, 45, 47, 88, 101, 134
- Сафранські, Рюдігер [Safranski, Rüdiger] (нар. 1945), 76
- Селарс, Вільфрід [Sellars, Wilfrid] (1912-1989), 75, 117, 133
- Серл, Джон (нар. 1932), 56
- Скінер, Квентін [Skinner, Quentin] (нар. 1940), 59
- Сноу, Чарлз Персі (1905-1980), 19, 64, 65, 66, 100
- Сократ (бл. 470-399 до н.е.), 23, 42, 77, 137
- Спіноза, Бенедикт [Барух] (1632-1677), 41
- Стросон, Пітер [Strawson, Peter] (1919-2006), 38
- Тейлор, Чарлз [Taylor, Charles] (нар. 1931), 73
- Тетчер, Маргарет (нар. 1925), 16, 19, 51, 67
- Тойнісен, Міхаель [Theunissen, Michael] (нар. 1932), 134
- Тома Аквінський (бл. 1225-1274), 103
- Торо, Генрі Дейвід (1817-1862), 71
- Тугендгат, Ернст [Tugendhat, Ernst] (нар. 1930), 134
- Тулмін, Стивен Еделстон (нар. 1922), 67
- Тургенєв, Іван Сергійович (1818-1883), 88, 89, 90, 92
- Фіхте, Йоган Готліб (1762-1814), 18, 38, 42, 43, 44, 46, 47, 87, 88, 92
- Фосрбах, Людвіг (1804-1872), 44, 47, 97
- Форберґ, Фридрих [Forberg, Friedrich C.] (1770-1848), 42
- Фреґе, Готлоб (1848-1925), 34, 35, 36, 48, 49, 51, 75, 76, 133
- Фрейд, Зигмунд (1856-1939), 31, 34, 47, 97, 123, 128
- Фуко, Мішель-Поль (1926-1984), 33, 36, 47, 53, 55, 69, 85, 88, 101, 128, 133, 134
- Чернишевський, Микола Гаврилович (1828-1889), 88, 89
- Черчил, Вінстон [Churchill, Winston] (1874-1965), 16
- Шекспір, Вільям (1564-1616), 68
- Шелер, Макс (1874-1928), 47
- Шелі, Мері (1797-1851), 44
- Шелінґ, Фридрих Вільгельм Йозеф (1775-1854), 38, 42, 47, 72, 73, 78, 79
- Шлегель, Август Вільгельм (1767-1845), 42
- Шлегель, Фридрих (1772-1829), 38, 42, 47
- Шлік, Мориц (1882-1936), 108
- Шляєрмахер, Фридрих Даніель (1768-1834), 47
- Шміт, Карл [Schmitt, Carl] (1888-1984), 88, 98
- Шопенгауер, Артур (1788-1860), 47, 92
- Шпенґлер, Освальд (1880-1936), 98
- Штирнер, Макс (1806-1856), 44, 45, 88
- Юнг, Карл Густав (1875-1961), 128
- Юнґер, Ернст (1895-1998), 98
- Якобі, Фридрих Генрих (1743-1819), 40, 41, 43, 44, 45, 87, 88, 90, 92, 93, 96
- Ясперс, Карл (1883-1969), 47



Наукове видання

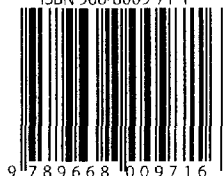
**Саймон Крічлі**

**Вступ до континентальної  
філософії**

Переклад з англійської

Редактори: С. В. Матвієнко, О. Л. Маєвський

ISBN 966-8009-71-1



9 789668 009716

Підписано до друку 4.03.2008. Формат 64×90/32. Папір офс.  
Гарнітура Arial. Друк офсетний. Ум.-друк. арк. 8,74  
Обл.-вид. арк. 8,71. Наклад 1000 прим. (перший завод - 500)  
Замовлення №07/04

ТОВ „Стилос”, 04070 Київ-70 Контрактова пл., 7  
Свідоцтво Держкомінформу України (серія ДК №150 від 16.08.2000 р.)