

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

1' 2010

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ
ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

Французька
філософія сьогодні

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БІЛИЙ
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ
Микола КИСЕЛЬОВ
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Ірина ДОБРОПРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Сергій КРИМСЬКИЙ
Марія КУЛТАЄВА
Василь ЛІСОВИЙ
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Авенір УЙОМОВ
Іван ЦЕХМІСТРО

Наукові редактори
тематичного випуску
Сергій ЙОСИПЕНКО
Валентин ОМЕЛЬЯНЧИК

РЕДАКЦІЯ

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ,
Сергій ПРОЛЕЄВ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА
Редактори
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ,
Оксана ПОБЕРЕЖСЬКА
Коректори
Ірина ЄРМОЛОВА,
Любов ТЮТЮННИК

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18
E-mail: f_dumka@ukr.net

Технічний редактор

Т. Шендерович

Комп'ютерна верстка

Н. Коваленко

Підписано до друку 07.02.2010

Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.

Гарн. Ньютон. Друк офсетний.

Ум. друк. арк. 13,00. Обл.-вид. арк. 12,56

Наклад 508 прим. Зам. № 2639

Видавець і виготовлювач

Видавничий дім «Академперіодика»

НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи

Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

© Інститут філософії НАНУ, 2010

© Філософська думка, 2010

Зміст

До читачів	4
СУЧАСНА ФРАНЦУЗЬКА ФІЛОСОФІЯ І АНАЛІТИЧНА ТРАДИЦІЯ	5 <i>Оксана Йосипенко (Київ)</i> Діалог без примирення. Аналітична та континентальна традиції в сучасній Франції 23 <i>Жак Буврес (Париж)</i> Відмінність без різниці? 44 <i>Катрин Малабу (Париж)</i> Відмінність розриву. Гайдегер та Леві-Строс 57 <i>Фредерик Неф (Париж)</i> Структурний реалізм: онтологічні структури, зв'язки та модальності <i>de re</i>
ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ЄВРОПЕЙСЬКЕ ПИТАННЯ	76 <i>Сергій Йосипенко (Київ)</i> Європа як філософська тема і політична проблема 89 <i>Марк Крепон (Париж)</i> Європейські іншості 100 “Питання в тому, чи знайдемо ми об'єднавчі теми для нової Європи”. Розмова Сергія Йосипенка з П'єром Мананом
ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ: ПРОБЛЕМА МЕТОДУ	114 <i>Олів'є Бульнуа (Париж)</i> Що нового? Середньовіччя
ПРО КНИГИ	137 <i>Сергій Йосипенко (Київ)</i> Покликання і професія філософа у сучасній Франції 143 <i>Андрій Дондюк (Київ)</i> Феноменологія психозів. Спроби метафізичного наближення
НАУКОВЕ ЖИТТЯ	147 «Європейський словник філософій». Презентація першого тому української версії 154 «Гусерлевий інтуїтивізм і французька феноменологія». Доповідь Ганни Ямпольської на засіданні Українського феноменологічного товариства
Abstracts	157

ДО ЧИТАЧІВ

Сучасна французька філософія постійно присутня у вітчизняному філософському дискурсі, тексти, присвячені концепціям французьких філософів, і тексти самих французьких філософів ми часто публікуємо в нашому часописі, однак, на думку редакції, звернення до сучасної французької філософії як цілісного феномена, як окремої філософської традиції розкриє контексти, здатні суттєво підкоригувати наше сприйняття окремих авторів та їхніх філософських позицій. Отже, пропонуємо увазі читача число «Філософської думки», спеціально присвячене сучасній французькій філософії.

Французькі та українські автори, що взяли участь у підготовці цього числа, не ставили собі за мету досягнути одразу всі аспекти та проблеми сучасної французької філософії. Їхнім завданням було запропонувати кілька напрямів і тем філософських досліджень, які визначають інтелектуальну атмосферу сучасної Франції і розкриття яких сприятиме розумінню феномена сучасної французької філософії.

Тематика, висвітлена у статтях, інколи може здатися малознайомою, а інколи — вразити близькістю до проблем нашої української сучасності. Важливо зазначити, що у філософській самосвідомості Франції, як і в самосвідомості будь-якої сучасної нації, немає великих і дрібних проблем: деталі історії філософії Середньовіччя такі ж важливі для культурного самовизначення, як і загальні методологічні розв'язання великих тем сучасної філософії.

Сподіваємося, поглиблене знайомство з досягненнями наших зарубіжних колег спровокує продуктивні дискусії в українському філософському співтоваристві та послугу подальшому вписуванню України в європейський культурний контекст.

СУЧАСНА ФРАНЦУЗЬКА ФІЛОСОФІЯ І АНАЛІТИЧНА ТРАДИЦІЯ

*Оксана
Йосипенко*

ДІАЛОГ БЕЗ ПРИМИРЕННЯ. Аналітична та континентальна традиції в сучасній Франції

Історія і теорія

На початку XXI століття західній філософії так і не вдалося залишити в минулому опозицію аналітичної і континентальної традицій, яка виникла у попередньому столітті й саме існування якої ставить під запитання цю галузь інтелектуальної діяльності. Про актуальність цієї опозиції свідчить хоча б те, що в рефлексіях з її приводу дослідники так і не дійшли згоди щодо її головних елементів: коли їх визначають у географічних термінах, говорячи про «континентальну» та «англо-американську» філософію, це викликає заперечення у представників обох географічних ареалів¹, бо аналітичну філософію практикують і на європейському континенті (наприклад, це головна традиція у Скандинавії), тоді як континентальна філософія вкорінюється по той бік Атлантики, в департаментах як літератури, так і філософії, де прагне здобути визнання так званий «плюралістичний» напрямок [Mandt, 1989: p. 77—101]. З іншого боку, коли поділ на «континентальну» та «аналітичну» традиції намагаються розуміти як поділ за типом фі-

¹ Зокрема, у Б. Вільямса [Крічлі, 2008: с. 48], Ж. Пруст [Proust, 1992: p. 3—4], Ф. Реканті [Récanti, 1992: p. 55—56].

лософування, то виявляється, що представники континентальної філософії в полемічному запалі ототожнюють логічних позитивістів з їхніми опонентами — «філософами повсякденної мови», а у випадку власне «континентальної» філософії настільки бракує бодай якоїсь типологічної визначеності, що Кевін Маліган, професор філософії Женевського університету, запропонував використовувати назву «Континентальна» з великої літери, щоб у такий спосіб позначити *тип*, а не географічне поширення тієї філософії, яку зазвичай протиставляють аналітичній традиції [Mulligan, 1991: р. 120]. Попри суперечки щодо визначення її елементів, філософи обох таборів, особливо в останні два десятиліття, намагаються також вловити філософський сенс цієї опозиції, звертаючись до історії та природи тих відмінностей, що її виправдовують (або ж спростовують?)².

Предметом цієї статті є особливості сприйняття й осмислення окреслених проблем у сучасній французькій філософії. Опозиція аналітична / континентальна традиція останнім часом зазнала суттєвої трансформації: по-перше, під «континентальною» філософією вже не можна розуміти «французьку *та* німецьку», оскільки остання загалом прихильно ставиться до аналітичної філософії, добре знайома з нею і має чимало прибічників (Е. Тугендгат та ін.): як пише Г. Патнем, «коли в 90-ті роки говорять про “континентальну філософію”, то мають на увазі французьку філософію, Дерида й Ліотара» [Putnam, 1992: р. 46]. По-друге, цю опозицію вже не можна розглядати як опозицію феноменології і логічного позитивізму, вона є радше опозицією постмодернізму (передусім, французького) і прагматизму. Згадані протистояння й розмежування переміщуються на терени самої Франції, де розгортаються запеклі дискусії між прихильниками постмодернізму і *французькими* послідовниками оновленої аналітичної філософії (лінгвістичної філософії, американського прагматизму, а також філософії пізнього Вітгенштайна). По-третє, власне аналітична філософія зазнала суттєвої еволюції, а відтак, її окремі показові тези (як-от примат логічного аналізу мови над епістемологією, розмежування аналітичних і синтетичних суджень, «подолання» метафізики тощо) та методи (аналіз мови, антиісторизм), що з ними її ототожнювали на початку ХХ століття, виявилися відкинутими. Змінилися також її головні галузі, до яких спочатку залучували філософію логіки, філософію мови, водночас вилучаючи метафізику, естетичну й етичну проблематику: сучасну аналітичну філософію годі уявити без метафізики Д. Льюїса, теорії справедливості Дж. Роулза тощо. Це дало підстави переважно американським філософам говорити про «подолання» аналітичної філософії «постаналітичною» (Г. Патнем, Р. Рорті), а отже, про зняття протистояння двох таборів, адже «постаналітична філосо-

² Зокрема, С. Кричлі [Кричлі, 2008: с. 17—22, 48—50], П. Анжель [Engel, 2000, р. 4—3].

фія» доволі прихильно ставиться до «континентальної філософії», передусім до інтересу останньої до історії філософії та літератури, який аналітична філософія початку ХХ століття засуджувала на противагу власному інтересові до науки та *проблем*, що їх філософія має шукати не у власній історії, котра приховує її «немислиме», а у просторі, спільному для філософії й інших галузей інтелектуальної діяльності.

Однак у сучасній Франції ця американська тенденція до «згладжування гострих кутів» знаходить небагато прихильників. Натомість філософи аналітичного спрямування³ (Ж. Буврес, П. Анжель, Ж. Пруст, Ф. Реканті, С. Ложье), відмежовуючись від постмодернізму та його спадку в сучасній французькій думці, *порушують* і навіть *загострюють* питання згаданої опозиції, *окреслюючи* таким чином сенс, що його вони надають виразові «континентальна філософія». На їхній погляд, відмінність між двома традиціями філософії слід шукати не на географічному, культурному або «субстанційному», змістовому рівні (тези, методи), а на рівні стилю, який в аналітичній традиції передбачає ясність, чіткість та аргументованість, на противагу притаманним континентальній традиції розпливчастості, неточності й зневази до аргументованої дискусії. Тому більшість із них не приймає ні позиції екуменізму⁴, ні тези про подолання відмінності двох традицій «постаналітичною філософією», уявлення про котру, як вони стверджують, продукується некоректним, «субстанційним» визначенням самої аналітичної філософії [Récanti, 1992: p. 58–60]. Цю позицію захищають найвідоміші представники французької аналітичної філософії, як-от Паскаль Анжель [Engel, 1992: p. 2] та Жак Буврес (переклад його статті запропоновано читачеві у цьому номері «Філософської думки»). Статтю Бувреса було опубліковано в спеціальному випуску французького часопису «Philosophie», що вийшов під назвою «Континентальна філософія, побачена аналітичною філософією», а авторами його були як французькі (Ж. Буврес, П. Жакоб, Ж. Пруст, Ф. Реканті), так і англо-американські вчені (Г. Патнем, Ч. Лармур). Перш ніж розглянути їхні аргументи детальніше, варто звернутися до витоків окреслених проблем в історії французької думки та до внутрішньої логіки її епістемологічного поля, що значною мірою зу-

³ Ця тенденція не викликає ентузіазму також у «континенталів»: скажімо, Ф. Ліотар добачає в ній ознаку глибокої кризи американського прагматизму, якому є чого повчитися у континентальній філософії: «Американці самі визнають свій хронічний belatedness — прірву в двадцять століть у своїй історії, якщо вимірювати її європейським календарем, а також те, що їхнє відчуття нового може бути тільки наслідком незнання старого» [Lyotard, 1991: p. 13].

⁴ Згідно з цією позицією, відмінності двох традицій зумовлені лише різноманітними зовнішніми (історичними, політичними, інституційними) чинниками і можуть бути подолані в продуктивному діалозі (Б. Вільямс, Г. Патнем та ін.).

мовили перебіг сьгоднішніх дискусій і сприяли їх переміщенню в площину стилю філософування та способу практикувати філософію, котрим, як переконані згадані автори, тільки й може визначатися відмінність аналітичного та континентального у філософії: «Я підтримую суто практичний (а не субстанційний або доктринальний) характер опозиції аналітична / Континентальна, — пише Ф. Реканті. — Йдеться не про теоретичну дискусію, в якій одні можуть мати рацію, а інші помилятися: всупереч переконанням постаналітичних філософів, між аналітичною та Континентальною філософією *немає* теоретичних дискусій. Справжні дискусії точаться в іншій, аніж теоретична, площині; на жаль, постаналітичні філософи удають, ніби цих дебатів, які лише й заслуговують на увагу, не існує» [Récanti, 1992: p. 64].

Французька філософія першої половини ХХ століття практично ігнорувала проблеми, порушені «англо-американською» думкою. Понад те, на початку ХХ століття вона демонструвала байдужість практично до всіх інтелектуальних демаршів, присутніх у сусідніх європейських країнах, зокрема, у Франції антиідеалістична лінія Brentano, Frege та Maхa не викликала майже ніякого інтересу, а представників Віденської школи разом із їхніми опонентами — М. Шліком, Р. Карнапом, К. Попером, А. Тарскі та іншими, розглядали під одною зневажливою наліпкою «неопозитивістів». Із запізненням прийшла до Франції і феноменологія, що згодом стала теоретичним підґрунтям як Сартрового гуманізму, так і деконструкції Деріда⁵. Такий нарцисизм французької думки можна пояснити, зокрема, тим, що після поразки Франції у Франко-пруській війні 1870 року всю німецькомовну філософію у Франції почали сприймати як ворожу — так розпочинається «доба націоналізмів», коли зникає «загальноєвропейське»⁶. Філософія Третьої республіки (1870—1945) визначалася, головнo, боротьбою двох течій — позитивізму, успадкованого від О. Канта і представленого у ХХ столітті Е. Дюркгаймом, та неокантіанства з його домінантною проблематикою філософії науки [Descombes, 1979: p. 17]. Слід зауважити, що Канта сприймали не як німецького філософа, а як представника європейської філософії, тоді як Шелінга, Фіхте та Гегеля — як представників німецької, а отже, значною мірою «чужої» філософії. Тому французька філософія на зламі віків не зазнала такого впливу Гегелевого ідеалізму, як філософія в Німеччині й Англії, і не мала жодних підстав для антиідеалістичного про-

⁵ Фактично, перше знайомство відбулося, коли Е. Гусерль сам приїхав до Франції у 1935 році й прочитав у Колеж де Франс курс лекцій, згодом виданий як «Картезіанські розміркування».

⁶ Патнем зазначає, що власне проблема опозиції аналітичної та континентальної філософії є продуктом націоналізму [Putnam, 1992: p. 50].

тесту, подібного до того, що розгорнувся в цей період в Англії й Австрії та призвів до появи нової епістемології, яка об'єднала в одному проєкті логіку й емпіризм: «Жоден французький еквівалент Бредлі чи МакТагарта ... не уможливив появи Бертрана Расела» [Pavel, 1988: p. 182]. Тогочасна французька думка мала добрий імунітет проти спекулятивного ідеалізму завдяки Декартовій традиції здорового глузду, вона поєднувала вимоги поміркованого спіритуалізму з увагою до розвитку експериментальних наук, а отже, науковий і формальний радикалізм логічного позитивізму не міг спокусити французьких філософів. Т. Павел пише: «Філософія Бергсона є найкращим прикладом синтезу між спіритуалізованим здоровим глуздом і інтересом до науки, хоча його присутність можна знайти всюди, навіть у такого дисидента, як П'єр Дюем» [Pavel, 1988: p. 183].

Дюем, засновник конвенціоналістської теорії наукових моделей, мав згодом неабиякий успіх в англо-американській філософії, проте, визнаючи межу між наукою і метафізикою, він не поспішав оголошувати війну останній: в цьому він, безперечно, мав рацію, оскільки після тривалої боротьби з метафізикою англо-американська філософія була змушена визнати її подолання неможливим. Водночас поміркована позиція Дюема, що виявляла розбіжність з настановою його англійських та австрійських колег, не сприяла оновленню у Франції методологічної рефлексії та пошукам альтернативних форм думки. Такий самий докір можна адресувати А. Пуанкаре, який, відштовхуючись від тривалої полеміки між Б. Раселом і Л. Кутюра, що точилася на сторінках французького «Revue de métaphysique et de morale», виявив рішучу незгоду зі спробами Расела звести математику до логіки. Згодом, після появи праць Геделя, аргументи Пуанкаре виявилися цілком справедливими, проте його відмова залучитися до дискусії *щодо оновлення математичної думки* так само не сприяла розвитку французької логіки та епістемології. Попри всі труднощі критикованого Пуанкаре проєкту логічного позитивізму, останній все-таки спричинився до розвитку метаматематики й стимулював масштабну філософську дискусію у Відні, Кембриджі та Оксфорді навколо методологічних проблем мови, логіки й науки. Можливо, тут криється причина того, що імена Дюема, Пуанкаре й Брюнсквіка та розроблювана ними проблематика практично не фігурують у філософських дебатах післявоєнної Франції.

У 1930-ті роки французькі філософи міжвоєнного покоління, знайомого нам за іменами Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понті та Р. Арона, виїзять на стажування до Німеччини, що відчутно позначилося на формуванні їхнього бачення філософії. Тогочасна французька філософська освіта пропонувала їм, як уже зазначалось, альтернативу позитивізму і неокантіанства, проте обидва напрями були байдужими до проблем історії та

людини, витісненими на маргінес філософської думки (зокрема, А. Кожев, відомий французький інтерпретатор Гегеля, вів свої семінари, присвячені «Феноменології духу», буквально для лічених слухачів). Цю проблематику вони знаходять не лише у представників так званої, за Р. Ароном, німецької «критичної філософії історії», а й у філософії Гайдегера та Гусерля. Такий вибірковий інтерес сприяв формуванню знаменитої тріади «трех Г» — Гегеля, Гусерля, Гайдегера, яка визначала конфігурацію французького філософського простору з кінця 1930-х років аж до злету (пост-)структуралізму в 1960-х. Коли відомі політичні події у Центральній Європі змусили філософів антиідеалістичного та позитивістського напрямів покинути свої країни, всі вони іммігрували в Англію та США; жоден з них навіть не спробував влаштуватися у Франції, що свідчить, зокрема, про відсутність контактів із французькою філософією. Після Другої світової війни представники останньої почали називати чужою для них (тобто не-французьку та не-німецьку, у французькому розумінні) філософію «англо-американською», позначаючи цим терміном філософію мови, логіки й науки, тобто те коло дисциплін, що між двома світовими війнами розвивалися в Австрії, Німеччині, Чехословаччині, Польщі, скандинавських країнах, Англії та США. З іншого боку, як зазначає С. Кричлі, посилаючись на «Оксфордський довідник з філософії», «у своєму нинішньому значенні термін “континентальна філософія” почали вживати у Британії не так давно — після Другої світової війни» [Кричлі, 2008: с. 53].

Французька версія континентальної філософії

Упродовж 1945-го — 1960-х років у французькому інтелектуальному житті панує щось на кшталт синкретичного гуманізму, який об'єднує діалектичні дослідження історії, суб'єктивності й моральні доктрини (типовим зразком такого гуманізму є «Критика діалектичного розуму» Ж.-П. Сартра). Починаючи з 50-х років виходять друком окремі праці та статті таких авторів, як К. Леві-Строс, Р. Барт і М. Фуко, що контрастують із загальною атмосферою та є першими ознаками спротиву гуманістичній риториці. Вже в період 1955—1960-х років стає очевидним, що новою домінантою інтелектуального життя є народжений під знаком наукового оновлення думки рух, який надихається структурною лінгвістикою Ф. де Сосюра та асоціюється з назвами «структуралізму», «семіології», «теорії», «постструктуралізму», утворюючи імпазантний конгломерат солідарних та ворожих напрямів, чийм уособленнями є антропологія К. Леві-Строса, психоаналіз Ж. Лакана, дискурсивні історії М. Фуко, конотативна семантика Р. Барта, деконструкції Ж. Деріда тощо. Ненадовго об'єднаний лінгвістикою, її концептуальними ресурсами та антисуб'єктною настановою, цей модернізаційний дискурс доволі швидко починає диференціюва-

тися й дублюватися жорсткою (само-)критикою, а вчорашні представники або прихильники структуралізму дуже швидко стають постструктуралістами (Фуко, Лакан, Барт, Дерида та ін.). Попри всі розбіжності, цей рух характерний певною сукупністю спільних рис: передусім, це надання привілею в справі оновлення наук про людину лінгвістиці та її концептам; це критика гуманізму, яка присутня в дослідженнях Леві-Строса і, до того ж, становить частину програми Фуко та простежується в заклику Дерида виявляти й деконструювати гуманізм; це критика суб'єкта й істини, що в різних формах присутня в усіх цих авторів; це також проблема філософської мови, коли філософська рефлексія зосереджується на своїх власних практиках, виявляючи їхню «неможливість» — Буврес називає це «філософією самопоїдання»; це, зрештою, критика метафізики, що прагне її подолання в деконструкції Дерида, археології Фуко, структуралістському переписуванні Маркса Альтюссером, Лакановому психоаналізі тощо. Метафізиці протиставляють *теорії* (граматологічну, семіологічну, психоаналітичну, поетичну) з лінгвістичним присмаком; їхні розлогі нариси тематизують кінець західної метафізики, кінець філософії та кінець людини як об'єкта пізнання. Всі ці «кінці» є варіаціями теми «кінця іншого», що не поділяє думки метатеоретика: антрополога, який не прийняв структурної методології, епістемолога, несвідомого неминучого руху народження та вибуху епістем, філософа, загрузлого в *онто-фало-логоцентризмі*.

Впадає у вічі, що вказані риси (пост-)структуралістського руху є такими, що їх можна достосувати практично до всіх філософій лінгвістичного повороту, з їхнім розчаруванням у дослідженнях психологічного типу, присвячених внутрішньому життю суб'єкта, та прагненням відшукати нові шляхи думки на теренах філософії мови. Враження близькості нового інтелектуального проекту з першими аналітичними філософіями підсилюється тим фактом, що його головним ворогом, як зазначає М. Фуко, була феноменологія [Foucault, 1994: р. 437], боротьба з якою об'єднала таких різних авторів, як Леві-Строс, Фуко, Дерида та Ліотар. Антисуб'єктна настанова французьких мислителів справді корелює з антипсихологізмом перших аналітичних філософів, до того ж, наступ проти інтенціоналізму ведеться на теренах філософії мови, методологічний привілей якої над іншими галузями філософії М. Даміт визнавав характеристикою самої аналітичної філософії [Dummett, 1978: р. 441, 454]. Проте під мовою та «аналізом мови» в (пост)структуралізмі розуміють зовсім інше, аніж в аналітичній філософії: ця філософія мови є семіологічною, а не семантичною (аналізом значення концептів, виражених у мові) і не прагматичною, вона апелює до структурної лінгвістики як до свого ідейного джерела; водночас ця апеляція має інструменталістський характер, вона повинна забезпечити (пост)структуралістський формалізм та диференціалізм.

Семіологічну філософію мови називають ще «філософією означника», або «філософією звільненого означника»⁷. Вона посилається на Сосюрове вчення про довільний (стосовно означеного) та диференційний характер мовного знака: знак — це не річ, яка означає іншу річ, це елемент системи, який означає тільки завдяки своїй відмінності від інших елементів. Якщо Сосюрова концепція знака зберігала крихку єдність виміру значення та виміру вартості (систематичний зв'язок знаків), семіологія повністю руйнує її, розуміючи мову *лише* як систему означників, систему вартостей. Мова, таким чином, звільняється від того, щоб відсилати до чогось поза собою, до світу; водночас, означене знака (ідея) також звільняється від референта: ідеї як складові знака більше не можна виводити з досвіду, з чуттєвого сприйняття, адже вони належать мові. Ідеї диференціює мова у грі означників, і в цьому процесі більше немає ніякої семантики. Зрозуміло, що згадані тут ідеї не є репрезентативними ідеями, набутими кимось до того, як позначити їх за допомогою слів; вони є ідеями, що не належать нікому, це сама мова відрізняє одну ідею від іншої; джерелом їхньої диференціації є формальна гра означників. Отже, ідеї, які походять від мови, більше не потребують ні ідеальних об'єктів, ні мислячих суб'єктів, вони потребують тільки мов. Слова знову стають знаками ідей, проте тих ідей, що їх самі створюють, — відтак, семіологія перетворюється на ідеологію (дослідження походження ідей). Позиція, згідно з якою мова як анонімний диференційний механізм продукує ідеї та створює образ світу, отримала назву «лінгвістичного ідеалізму» [Anscombe, 1981: p. 112—133]. Стисло її можна виразити у такому міркуванні: якби ми не мали цих слів, ми не мали б цих ідей; якби ми не мали цих ідей, ми не мали б цього досвіду речей та цього світу — речі були б для нас іншими, ми жили б в іншому світі; скільки існує способів розбивання ідей за допомогою мовної диференціації, стільки існує світів. Жак Буврес із цього приводу зазначає, що «не аналітична, ... а континентальна філософія породила найхарактерніші та найрадикальніші форми того, що можна назвати лінгвістичним ідеалізмом, або, як це називає Отуа, «замиканням у мові» [Bouveresse, 1992: p. 74]. Створений семіологічною філософією образ світу невіддільний від дискурсу; все, з чим ми маємо справу, дається нам у мові: якщо для структуралізму мова є носієм порядку, то для (пост)структуралізму вона стає сукупністю слідів реальності, єдиним, що є нам даним.

⁷ За В. Декомбом, «у семіологічній концепції мови припиняється підпорядкування знака чомусь відмінному від нього», «філософська семіологія вважає себе радикальною критикою традиційного способу мислення та зумовленого ним обмеженого вжитку мови» [Descombes, 1983: p. 180—181].

Граматиологія Деріда як проект науки про письмо є найрадикальнішою версією семіологічної філософії, що виростає з критики феноменології. Деконструюючи філософію свідомості Гусерля, Деріда в «Голосі та феномені» критикує феноменологічну теорію значення, показуючи, що немає «чистого» значення, та виявляє неусувність знака в конституюванні будь-якої ідентичності (мовного значення або математичного об'єкта); він показує також нерозривне переплетіння інтелігібельного зі знаковим (графічним) субстратом та намагається довести трансцендентальний примат знака над значенням. Критикуючи Гусерля за очищення значення від усього емпіричного та пов'язаного з комунікацією, Деріда разом із цим сам ігнорує комунікативну функцію мови. Останню, вважає він, належить мислити не згідно з моделлю мовлення, а згідно з моделлю письма, звільненого від контексту, промовця й адресата: письмо гарантує, що текст завжди можна прочитати у змінюваних контекстах, навіть після того, як усі, хто промовляє та слухає, стануть жертвами Голокосту [Derrida, 1990: p. 138]. Письмо (як «ідеальність чуттєвої форми означників») та розрізнення (*différance*) як механізм його дії заступають у Деріда місце Гусерлевої суб'єктивної ідеальності, а граматиологія, «деконструюючи» феноменологічний проект, залишається в його межах, наслідуючи його фундаменталістську амбіцію: «Те, чого досягає Деріда, — пише Ю. Габермас у “Філософському дискурсі Модерну”, — є поверненням гусерлівського фундаменталізму, і саме в тому пункті, де трансцендентальна першопочаткова сила переходить від породжувальної суб'єктивності в анонімну продуктивність письма, що творить історію» [Габермас, 2001: с. 175]. Критикуючи феноменологію на теренах мови, Деріда зовсім не використовує досліджень повсякденної мови, що їх уже здійснила англо-американська школа; він не цікавиться ні філософською граматикою мови в дусі Вітгенштайна, ні прагматикою в дусі лінгвістичної філософії. Він не цікавиться мовою як філософською проблемою, цілком задовольняючись її семіологічною концепцією, і на місці феноменологічної суб'єктивності Гусерля опиняється мовний трансценденталізм семіологічного гатунку Ж. Деріда⁸. (Пост)структуралістська думка, всупереч своїм декла-

⁸ Те саме стосується критики істини в (пост)структуралізмі та аналітичній філософії. Деріда та Вітгенштайн справді критикують концепт істини, проте під істиною вони розуміють різні речі: якщо Деріда, критикуючи істину, уявляє собі діалог Ніцше та Гайдегера, який точиться навколо занепаду думки в модерній метафізиці, що формує підвалини всієї західної культури, в тому числі й «метафізичної мови» цієї культури, яка має бути деконструйована, то Вітгенштайн уявляє собі діалог Фреге та Расела, в якому проявляються труднощі їхніх концепцій істини, а його критика метафізики передбачає випробування проблемних філософських концептів (в тому числі й концепту істини) повсякденним мовним ужитком. Вітгенштайн, таким чином, намагається поєднати метафізику з повсякденним життям, тоді як Деріда залишається в автономному та вищому за повсякденність філософському просторі.

раціям, не пододала феноменологію, а успадкувала її фундаменталістські амбіції разом зі *стилем* останньої та її *уявленнями* про філософію.

Поряд із тим радикалізм перших логічних атомістів мав зовсім інші наслідки, сприяючи виробленню нового вжитку філософської аргументації: філософи цієї школи, зобов'язані наводити докази в математичній логіці й теорії наук, взяли за правило скрупульозно обґрунтовувати свої тези, уважно розглядати заперечення і навіть відмовлятися від них під тиском аргументів. Їхня увага до мовної проблематики виявлялася подвійним чином: з одного боку — в рефлексіях формальних структур мови (формальні теорії, а також філософії буденної мови), з іншого — в контролі філософського вжитку мови, зорієнтованого на наукову практику аргументації, чутливу до уточнення, верифікації та спростування. Це сприяло встановленню такого критерію аналітичної практики, як *ясність*, роблячи її відкритою для критики та уможливаючи, тим самим, публічне обговорення позицій філософа. «Я надаю перевагу уподібненню вимоги ясності бажанню бути відкритим для критики. Філософська позиція є ясною тією мірою, якою вона специфікує умови, що дають змогу її відкинути, — пише Ч. Лармур. — Це завдання реалізується ще краще, якщо свою позицію формулюють з урахуванням загальноприйнятої думки стосовно цього питання» [Larmore, 1992: р. 31]. Згідно з відомим висловом Дж. Остина, «те, що кажуть» — не останнє, а перше слово аналізу [Austin, 1970: р. 185]. Філософ, звісно, не має підкорятися загальноприйнятій думці, він має дослідити, як проблемний концепт виражають у звичайному вжитку (наприклад, як люди у своєму повсякденному житті користуються словом «істина»), специфікуючи ті аспекти, що їх він приймає та відкидає. Отож, кожен може оцінити успішність або неуспішність такого аналізу. Водночас вимога ясності позиції, що уможливає її критику, зовсім не є засадою феноменологічного аналізу.

Як пише В. Декомб у «Граматичі об'єктів усіх родів», феноменологічна редукція є чимось на кшталт ініціації у феноменологію, оцінити її може лише той, хто вже покинув «природну настанову»: «знати, чому треба її здійснити, може лише той, хто її вже здійснив» [Descombes, 1983: р. 59]. Намагаючись дослідити структури свідомості, феноменолог вдається до інтроспекції, він описує те, що бачить, самостійно оцінюючи результати своєї праці та не маючи потреби узгоджувати їх із загальноприйнятою думкою — зібранням забобонів, що їх слід подолати. Він є самотнім мислителем, котрий прагне піднятися над життям пересічних людей, присвячуючи себе «шляхетним» проблемам (трансцендентального суб'єкта, генези іншого тощо) на протигагу турботам, які Гайдегер називав «онтичними» (спільними, банальними). Маючи до своїх послуг інструменти традиції, звертаючись до філософських текстів, філософ здатен побачити істину своєї доби, яка вислизає від інших. Він перетворюється, таким чином, на пророка, з яким не можна

сперечатись, а можна лише погоджуватися або не погоджуватися («профетичне» бачення філософії). Освячена феноменологією ізоляція філософа від його сучасників згодом була радикалізована такими антифеноменологічними рухами, як онтологічна думка Гайдегера та (пост)структуралізм Дерида і Фуко. Як пише Ж. Буврес, «так встановилася авангардистська концепція філософії: важливою стала сама незгода з тим, що вважають звичним» [Bouveresse, 1984b: p. 127]. Зневажаючи загальноприйнятую думку, філософи авангарду чинять так, ніби помилка є звичайною справою для інших, які є жертвами «ідеології», або «забування буття», або «думки про присутність», проте неможливою у їхньому випадку. Тому марно шукати у них визначення умов, за яких їхня діагностика стану світу та думки може виявитися хибною, а саме цього, за Ч. Лармуром, вимагає «етика мислення». Згадуючи про труднощі, які постають перед мислителем, філософи авангарду мають на увазі не можливість помилитися, а героїзм тих, хто зумів піднятися над помилками інших («героїчна» концепція філософії). Будучи змушеними реагувати на критику, вони не аргументують (як зазначає Буврес, вони навіть не передбачають, що хтось вимагатиме від них аргументації [Bouveresse, 1992: p. 78]), а звинувачують опонентів у «метафізичній загрузлості», догматичному раціоналізмі або сліпому позитивізмі, які, за браком уяви та сміливості, нездатні зрозуміти виняткових, безмірних та небувалих ідей⁹. Т. Павел пише: «У порівняно цивілізовану і мирну добу відомі представники інтелектуального авангарду несподівано віднаходять апокаліптичну мову, споріднену з мовою ораторів Конвенту. Йдеться не про знання, а про спасіння, не про аргументацію, а про захоплення, не про результати, а про епіфанії» [Pavel, 1988: p. 17]. Такий *стиль* думки, який потрібно відділяти від дискурсивного стилю, власне спеціальних риторичних ефектів, зумовлений уявленнями про *природу* самої філософської діяльності як самотнього, героїчного зусилля окремого мислителя, котрий відкриває приховані від суспільства істини, що, своєю чергою, передбачають навернення «сліпих», а не критичне обговорення та діалог із суспільством.

Інтеріоризація опозиції аналітичної та континентальної традицій

У 1980-х роках у Франції з'являються та множаться знаки критики цієї філософської парадигми, зокрема публікують низку праць, чії автори, спираючись на аналітичну традицію, намагаються захистити раціональність від (пост)структуралістського нігілізму. У *працях*

⁹ Л. Пенто у книзі «Покликання та професія філософа» наводить саме таку «аргументацію» французького філософського авангарду у відповідь на критичні закиди в роботі А. Сокала й А. Брикмонта «Інтелектуальні брехуни»: [Pinto, 2007, p. 226].

«Філософія у самоїдів» [Bouveresse, 1984 a] і «Раціональність та цинізм» [Bouveresse, 1984 b] Жак Буврес піддає ретельному аналізу претензії Ж. Деріда і Ф. Ліотара на оригінальність, співвідносячи їхні декларації з досягнутими результатами, та виносить їм нещадний вирок: за непомірними теоретичними амбіціями приховуються догматизм, несумлінність і просто незнання важливих традицій та проблем. Потрібно підкреслити, що аналітична філософія своїм «вписуванням» у французький філософський простір багато чим зобов'язана численним працям та викладацькій діяльності Ж. Бувреса; його обрання 1995 року в Колеж де Франс стало важливим етапом у цьому процесі¹⁰. В «Граматиці об'єктів усіх родів» [Descombes, 1983] та у «Філософії грозових часів» [Descombes, 1989] Венсан Декомб пропускає аргументи семіологів крізь гребінець філософської логіки та показує, що в семіологічній філософії йдеться про систематичне змішування різних логічних категорій, як-от мова і мовна діяльність, коли вироблену лінгвістикою методологію аналізу мови (лінгвістичної реальності) застосовують до аналізу текстів, тобто фактів мовної діяльності — йдеться, таким чином, не про «строгий» філософський підхід, а про довільну маніпуляцію науковими концептами в неадекватних їм контекстах. У «Лінгвістичному міражі» [Pavel, 1988] Томас Павел досліджує французьку версію «лінгвістичного повороту», показуючи, що семіологічна філософія мови могла з'явитися тільки на ґрунті слабкої епістемології, майже цілковитої відсутності філософії математики та досліджень в галузі філософської логіки, а також цілковитої невідповідності до розв'язання мовно-філософських питань, інтерес до яких навряд чи міг виникнути в горизонті, визначеному Гегелем, Гайдегером, Гусерлем та Марксом. У 1980 та 1984 роках виходять спеціальні номери французького часопису «Critique», присвячені аналітичній філософії, за участю як англо-американських, так і французьких авторів¹¹. У 1992 часопис «Philosophie» публікує спеціальний номер «Континентальна філософія, побачена англо-американською філософією», на який я вже посилалася. Його автори акцентують дуальність двох традицій, виявляють особливий чи навіть спеціально французький характер континентальної філософії та пояснюють, як вони розуміють цю відмінність. Кевін Маліган спростовує зведення аналітичної філософії до логічного позитивізму або до філософії мови, здійснене континентальною філософією, та виокремлює головні ознаки останньої: «історичний вимір» фі-

¹⁰ Слід підкреслити, що зусилля Бувреса не дозволили континентальним філософам зробити з Вітгенштайна постмодерніста: скажімо, Ліотар вбачав у мовних іграх Вітгенштайна інше формулювання його ідеї гетерогенності незвідних дискурсів: [Lyotar F., 1991: p. 19, 27–28].

¹¹ Зокрема, Франсуа Реканті публікує статтю з промовистою назвою «За аналітичну філософію»: [Récanty, 1984: p. 362–383].

лософської рефлексії, визначальна роль німецької філософії, зокрема, ідеалістичного напрямку в її формуванні та розвитку і, найголовніше, «нарративний», а не «аргументативний» метод [Mulligan, 1991: p. 115—120]. Г. Патнем посиляється на опозицію моделей: літературна модель, визнана в континентальній філософії, та наукова модель, визнана в аналітичній філософії. За цією відмінністю моделей проступає стилістична відмінність: з одного боку, коментують тексти, з іншого — нанизують аргументи [Putnam, 1992: p. 48]. Прихильником такого підходу є також Ж. Пруст: різниця міститься в стилях та амбіціях двох підходів; континентальна філософія має грандіозні амбіції та звертається до текстів, тоді як аналітична філософія звертається до проблем і ставить перед собою скромні, проте здійсненні завдання [Proust, 1992: p. 11]. Формальну, стилістичну, а не «субстанційну», відмінність між двома традиціями обстоює і Ф. Реканті [Récanti, 1992: p. 7]. Згідно з Ж. Бувресом, відмінність цілей, декларованих цими традиціями, та відмінність засобів їх досягнення є такими, що виникає сумнів, чи йдеться про ту саму гру, лише з різними нюансами правил [Bouveresse, 1992: p. 75].

У 1997 році виходить друком книга П. Анжелі «Диспут. Вступ до аналітичної філософії» [Engel, 1997], яка є свого роду підсумком цих дискусій. Анжелі пише: «Ось список цих відмінностей, трохи карикатурний, але, схоже, нам корисний. “Аналітики” цікавляться філософськими проблемами й намагаються їх розв’язати. “Континентали” цікавляться проблемами лише тією мірою, якою вони були сформульовані, вивчені й дістали відповідь у філософів минулого. Вони цікавляться передусім історією філософії. ... Стилем аналітиків є аргументи, відповіді на запитання, розрізнення, описи, приклади та контрприкладі. Цей скромний стиль передбачає ясність, повідомлення результатів і можливість критики... Континентальний стиль, навпаки, часто є темним, літературним, мелодраматичним, “глибоким”» [Engel, 1997: p. 22—23].

Як на ці звинувачення відповідають представники континентальної філософії? Їхні відповіді спрямовані на дискваліфікацію ролі аргументів: природа філософської діяльності є такою, що не може вичерпуватися аргументами. Навіть більше, вона вимагає покласти край їхній тиранії, як і традиційним дискурсивним вимогам зв’язності й інтелігібельності загалом. Згідно з Дельозом та Гваттарі, «концепт не є дискурсивним, так само філософія не є дискурсивним утворенням, оскільки вона не зчіплює речення» [Deleuze, Guattari, 1991: p. 33—34], а отже, філософ більше не має підкорятися наявним канонам інтелігібельності, а має продукувати нові, небувалі та «немислимі» концепти. В цій перспективі філософія тим краще відповідає своїй власній природі, чим більше вона віддаляється від науки, чим менше висуває аргументи та претендує на підтримання критичного діалогу. Або, як пише Ф. Ліотар: «Ми щиро вважаємо, що справжні

питання не піддаються аргументації, лише письмо здатне їх *прийняти*» [Lyotard, 1991: p. 14].

Будь-який «діалог» між двома традиціями, посприяти якому не раз намагався Р. Рорті, передбачає кілька передумов: «співрозмірність» інтелектуальних інструментів та підкорення дискурсів опонентів вимогам ясності й визначеності. Проте ці вимоги рішуче відкинули Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі: на їхню думку, «концепти» є «монологічними» (що для аналітичного філософа є перформативною суперечністю), «філософія не терпить дискусій», а «логіка для неї є справжнім жахом» [Deleuze, Guattari, 1991: p. 14]. «Філософію часто уявляють, — пишуть вони, — як безперервну дискусію, як “комунікативну раціональність” або як “універсальну демократичну розмову”. Немає нічого більш помилкового за цю ідею» [Deleuze, Guattari, 1991: p. 32—33]. Не сприяло діалогові також відверто зневажливе ставлення континентальних філософів до представників іншої традиції філософського мислення: як писав Мішель Сер, аналітична філософія «порушує абсолютно “зайві” проблеми або такі, відповіді на які вже давно були отримані»¹². З ним цілковито солідарний Ф. Ліотар: «Можна сказати, що пропозиції мислення, які приходять до нас ззовні ... видаються нам або нецікавими, або відповідями на вже давно осмислені нами питання, або недостатньо розробленими, або погано сформульованими» [Lyotard, 1991: p. 14]. Г. Патнем так визначає «діалогічність» позиції Ж. Дерида: «Континентальні філософи, як-от Дерида, є занадто ексклюзивними. Незважаючи на його дискурс відмінності та відмову від маргіналізації, сам він, на жаль, постійно щось виключає і маргіналізує» [Putnam, 1991: p. 51].

Проте представникам двох традицій таки випала нагода «подискутувати» окреме питання: йдеться про відому суперечку між Дерида і Сьорлем, що розпочалася в 70-х роках минулого століття, мала продовження у 80—90-ті роки й точилася навколо новизни прагматики Остина, що її Дерида від самого початку піддає сумніву. Суть претензій Дерида якнайкраще сформульовано в його інтерв'ю провідній французькій газеті «Le Monde», що його він дав улітку 1982 року: «... багато питань виникає навколо “прагматики”, її головні проблеми сформулювали Остин і його учні. Окрім внутрішніх труднощів цю першу теоретизацію від самого початку гальмували межі її аксіоматики, починаючи з розмежування перформатива і констатива, опозицій між продукуванням і не-продукуванням, продукуванням як творенням події і продукуванням як висвітленням, праксисом і теорією, дією і мовленням тощо»¹³. Дерида застосовує до прагматики прийом, уже випробований ним у 1960-х роках на лінгвістиці, а саме — переносить кон-

¹² Цит. за: [Bouveresse, 1984: p. 63].

¹³ Цит. за: [Pinto, 2007: p. 300].

цептуальні розрізнення, вироблені для розуміння функціонування мови, в площину метафізики: «констатив» (мовлення, яке описує) одразу ж розміщується на боці «присутності», «ідентичності» та «субстанції», тоді як «перформатив» (мовлення, яке наказує — обіцянки, накази тощо), хоча і ставить під сумнів домінування констатива, не виходить за межі метафізичних опозицій, оскільки, по-перше, два «протилежні» терміни лише підтверджують один одного, а по-друге, перформатив потребує мовця та пов'язаний з контекстом мовлення, який і визначає його «успішність». Вирізнівши формальні ознаки такого типу висловлювань, як перформатив (відсутність референта й неможливість застосувати до його оцінки опозиції «істина/хиба»), Остин, на думку Деріда, зраджує досягнуту формальну чистоту перформатива вимогою вилучити з аналізу так звані паразитичні перформативи, якими є фікція та гра (актор, наприклад, не може дати справжньої обіцянки, він лише цитує свою роль та імітує обіцянку). Таке вилучення, згідно з Деріда, свідчить про залежність аналізу Остина від типово метафізичної цінності «повністю визначуваного контексту, від вільної й тотально присутньої в операції свідомості, від повноти й самоконтролю бажання-сказати» [Derrida, 1990: p. 40]. Перформатив можливий тільки за умови повторюваності його формальних вимірів, що її забезпечує *письмо*, тому такі аномалії, як цитування та фікція, обов'язково входять у функціонування перформатива: «Чи могло б перформативне висловлювання бути успішним, якби його формулювання не відтворювало “закодоване” або неодноразове висловлювання ...?» [Derrida, 1990: p. 45] Промовець з його інтенцією та контекст, що дає змогу виконати цю інтенцію, виявляються, за Деріда, абсолютно зайвими й засвідчують лише одне: метафізичну обмеженість самого Остина, автора цієї концепції.

Джон Сьорл спробував захистити свого вчителя, детально прояснивши ті неприйнятні змішування, що їх припустився Деріда: «паразитизм», приписуваний певним формам дискурсу (наприклад, акторській промові), не має на меті жодної дискваліфікації, а позначає просте логічне відношення залежності («фікція» паразитує на «не-фікції»); проблематика письма змішує різні логічні відношення паразитизму, повторюваності та цитованості; ототожнення опозиції «фікція / не-фікція» з опозицією «письмо / мовлення» є неправомірним, оскільки воно, своєю чергою, ґрунтується на неправомірному ототожненні письма з повторюваністю, цитованістю та фікцією; зрештою, той факт, що промовець *може бути* відсутній у висловлюванні (наприклад, письмовому), не означає, що він *має бути* в ньому відсутнім¹⁴.

Які наслідки мала ця дискусія? Чи змінила вона схильність Сьорла розглядати чітко сформульовані проблеми, використовуючи для цього визна-

¹⁴Цей аргумент наводить також Ж. Буврес: [Bouveresse, 1991: p. 79].

чені концепти, та схильність Дерида до глобального бачення речей за нехтування деталями аргументації? Сьорл зазначає: «Портрет Остина, намальований Дерида, є невпізнаним. Він не має жодної схожості з оригіналом» [Searle, 1991: p. 17]. Ця констатація, хоч би якою обґрунтованою вона була, не може піддати сумніву концепцію читання, що базується на виявленні в будь-якому тексті або дискурсі прихованого сенсу, якоїсь потаємної аксіоматики, важливішої за «інтенції» автора або його «поверхові» декларації. Строгості Остина і Сьорла Дерида протиставляє свою власну, вимогливішу та більш «глибоку» строгість, яка полягає в аналізі прихованих і «немислимих» засад мислення. Відкидаючи правила «формального» дискурсу, Дерида *de facto* спирається на певний принцип комунікації, що передбачає можливість такого прочитання тексту, яке *впізнає* прихований за словами філософський жест, зневажаючи уважно до резонів буквально прочитання. Цей, радше релігійний, аніж філософський принцип повернення до жесту, що передує створенню концептів, аж ніяк не може бути прийнятий аналітичним філософом. Важко не погодитися з Бувресом, що такий діалог між традиціями, який залишає незмінними їхні власні філософські практики, не вартий зусиль та не сприяє порозумінню.

* * *

Напруження між континентальною та аналітичною традиціями всередині французької філософії на початку XXI століття стає дедалі помітнішим, а власне їхня опозиція зовсім не виглядає як така, що належить подолати минулому. Не останньою чергою це спричинено інституційним становищем французької філософії, зокрема консервативністю академічного середовища: як пише Л. Пенто, до суперечки двох традицій у 1980—1990-х роках університети поставилися з обережністю, зумовленою, з одного боку, впевненістю у своїх позиціях¹⁵, а з іншого — цілковитим ігноруванням дискутованих питань [Pinto: 2007, p. 203]. Кожен, хто має пройти філософську агрегацію, чудово розуміє, що оцінюватиметься головно його історична культура, його розуміння текстів, а не здатність до теоретичних розмірковувань та самостійного конструювання концептів. Сьогодні ситуація потрохи змінюється: зростає кількість перекладів англо-американських

¹⁵Стаття Катрин Малабу, переклад якої пропонується в цьому номері «Філософської думки», є прикладом традиційного континентального способу філософування в сучасному французькому академічному середовищі, де такі автори як М. Гайдегер, К. Леві-Строс та Ж. Дерида увійшли до числа «легітимних» університетських авторів. К. Малабу належить до кола Ж. Дерида, сформованого навколо видавництва «Galilée», найвідомішими представниками якого сьогодні є Ж.Ф. Ліотар та Ж.Л. Нансі. Стаття Фредерика Нефа (див. с. 57), натомість, є чудовим зразком того, наскільки аналітичний спосіб філософування уможливився для сучасних французьких філософів.

філософів, публікують збірки їхніх текстів, підготовлені для освітніх цілей, в університетських програмах з'являються відповідні курси, проте чимало французьких філософів, погортавши аналітичний текст, відмовляються його читати, бо не знаходять там поживи для своєї інтелектуальної праці або їх відвертає антиісторичний підхід до досвіду мислення чи абстрактне моделювання проблем. З іншого боку, завдяки зусиллям французьких представників аналітичної філософії (Ф. Жак, Ж. Буврес, П. Анжель, Д. Жаніко, С. Ложье та ін.) остання увійшла в простір французької філософії, перетворившись на одну з її можливостей. Принагідно згадаймо про відомого українському філософському загалові філософа, який, за характеристикою Л. Пенто, є «не дуже континентальним філософом»¹⁶: філософська компетенція В. Декомба передбачає обізнаність як із континентальною, так і з аналітичною традиціями, його діяльність поєднує вміння працювати з текстами та скрупульозну увагу до філософських формулювань. Одна з його останніх праць «Додаток суб'єкта» [Descombes, 2004] є прикладом аналітичної критики основних тез філософії суб'єкта, яка, на думку автора, за всю історію французької філософії ніколи не здавала своїх позицій (зокрема, ні в психоаналізі, ні в (пост)структуралізмі). Тільки на такому конкретному шляху опрацювання традиційних філософських проблем із застосуванням нетрадиційних підходів можливе, на мою думку, подолання відмінності між двома традиціями, і аж ніяк не на засадах екуменізму, «який має схильність мінімізувати суттєві розбіжності в реалізації самої філософської діяльності й ратує за єдність логосу на двозначних засадах» [Récanti, 1992: p. 15].

ЛІТЕРАТУРА

- Габермас Ю. Філософський дискурс модерну / Пер. з нім. В. Купліна. — К.: Четверта хвиля, 2001.
- Йосипенко О. Сенс соціального зв'язку: аналіз Венсана Декомба // Філософська думка. — 2006. — № 1.
- Йосипенко О. Філософія розуму, дії та суспільства В. Декомба // Філософська думка. — 2008. — № 1.
- Крічлі С. Вступ до континентальної філософії / Пер. з англ. В. Менжуліна. — Київ: Стилос, 2008.
- Омельянчик В. Філософські традиції В. Декомба // Філософська думка. — 2009. — № 4.
- Anscombe E. The question of linguistic idealism // Collected Philosophical Papers. — Vol. 3. — Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1981.
- Austin J.L. A Plea for Excuses // Philosophical Papers. — Oxford: Oxford University Press, 1970.

¹⁶Позиція якого неодноразово висвітлювалась в «Філософській думці»; див., зокрема: [Йосипенко, 2006: с. 71—82], [Йосипенко, 2008: с. 66—84], [Омельянчик, 2009: с. 12—20].

- Bouveresse J.* Le Philosophie chez autophages. — Paris : Minuit, 1984a.
- Bouveresse J.* Rationalité et cynisme. — Paris : Minuit, 1984b.
- Bouveresse J.* Une différance sans distinction ? // Philosophie. — 1992. — № 35.
- Deleuze G., Guattari F.* Qu'est-ce que la philosophie ? — Paris : Minuit, 1991.
- Derrida J.* Signature, événement, contexte // Limited Inc. — Paris: Gallimard, 1990.
- Descombes V.* Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933—1978). — Paris : Minuit, 1979.
- Descombes V.* Grammaire d'objets en tous genres. — Paris : Minuit, 1983.
- Descombes V.* Philosophie par gros temps. — Paris : Minuit, 1989.
- Descombes V.* Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même. — Paris: Gallimard, 2004.
- Dummett M.* Truth and Other Enigmas. — Cambridge: H.U.P., 1978.
- Engel P.* Introduction // Précis de philosophie analytique / Sous la dir. de P. Engel. — Paris: P.U.F., 2000.
- Engel P.* La Dispute. Une introduction à la philosophie analytique. — Paris : Minuit, 1997.
- Foucault M.* Structuralisme et post-structuralisme. Entretien avec G. Raulet // Dits et écrits. 1954—1988 / Sous la dir. de D. Defert, F. Ewald. — Vol. 4. — Paris: Gallimard, 1994.
- Larmore Ch.* Convictions philosophiques // Philosophie. — 1992. — № 35.
- Lyotard J.F.* Aller et retour // La pensée américaine contemporaine / Tr. fr. A. Lyotard-May. — Paris: P.U.F., 1991.
- Mandt A.J.* The Inevitability of Pluralism: Philosophical Practice and Philosophical Excellence // The Institution of Philosophy. A discipline in crisis? / Cohen A., Dascal M. (eds.). — La Salle: Open Court, 1989.
- Mulligan K.* Introduction on the History of Continental Philosophy // Topoi. — 1991. — № 2.
- Pavel Th.* Le mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle. — Paris: Minuit, 1988.
- Pinto L.* La vocation et le métier de philosophe. — Paris: Seuil, 2007.
- Putnam H.* Philosophie analytique et philosophie continentale. Entretien avec J. Proust // Philosophie. — 1992. — № 35.
- Proust J.* Nouvelle frontières // Philosophie. — 1992. — № 35.
- Récanti F.* La philosophie analytique est-elle dépassée ? // Philosophie. — 1992. — № 35.
- Récanti F.* Pour la philosophie analytique // Critique. — 1984. — №. 444.
- Searle J.* Pour réitérer les différances. Réponse à Derrida / Tr. fr. J. Proust. — Combas: L'Eclat, 1991.

Оксана Йосипенко — науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — історія філософії, філософія мови, соціальна філософія, методологія гуманітарних наук, епістемологія, сучасна французька філософія.

Жак
Буврес

ВІДМІННІСТЬ БЕЗ РІЗНИЦІ?¹

I

Бернард Вільямс розпочинає передмову до французького видання «Ethics and the Limits of Philosophy» зауваженням, що ця передмова «ризикує створити чи потвердити враження, нібито між англомовним та франкомовним світами існує майже нездоланна межа, і начебто ані ця передмова, ані переклад самого твору жодним чином не втраплять її розмити, навіть якщо візьмуть це собі за мету» [Williams, 1990: p. V]. Насправді ж у цій ситуації вражає те, що навіть сьогодні у Франції неможливо видрукувати таку книгу без передмови, призначеної переконати тамтешнього читача, що, всупереч його можливій першій реакції, в цій книзі насправді викладено те, що він сам зазвичай називає «філософією», а не езотеричну і, ймовірно, ще невідому для нього дисципліну, котра в англосаксонських країнах заступила власне філософію і котра *a priori* має дуже мало шансів зацікавити французького читача. Як констатує сам Вільямс, жанр *captatio benevolentiae*, до якого вважають за потрібне вдаватися у таких випадках, намагаючись продемонструвати, що виникле внаслідок непорозуміння і вже звичне розрізнення між «аналітичною філософією» та «філософією континентальною» створює водночас ефект підтримки цього розрізнення, підтверджуючи, що воно, на жаль, зовсім не втратило свого значення;

© Ж. БУВРЕС, 2010
© Переклад з французької
О. Йосипенко, 2010

¹ Перекладено за: *Bouveresse J. Une différence sans distinction? // Philosophie. — 1992. — № 35. — P. 65—91.*

інакше кажучи, цей жанр засвідчує, що сьогодні, як і раніше, все ще неможливо просто дозволити текстам самостійно звертатися до людей, здатних їх зрозуміти та розпізнати філософію безпосередньо там, де вона є.

Бернард Вільямс твердить, що він мало переймається тим, чи зумовлений філософський стиль твору, до якого він пише передмову для французького читача, аналітичною філософією: «Я просто виходжу з того засновку, — пише він, — що його вважатимуть таким» [Williams, 1990: p. V]. У цих двох пунктах я повністю поділяю його думку. Мені ніколи не доводилося по-справжньому застановлятися над тим, чи повинен я розглядати себе як філософа «аналітичного» напряду; вважаю себе навіть доволі далеким від ідеалу та методу цього роду філософії, хоча й намагаюсь орієнтуватися на них, відштовхуючись від найбільш характерного, що, на мою думку, є у філософії, названій «континентальною». Водночас не сумніваюся: хоч би якими були предмет та спосіб мого розгляду, написане автоматично потрактовуватимуть у зв'язку з аналітичною філософією, а це попросту означає, що воно могло б зацікавити радше англосаксонського читача (котрий, зрештою, *a priori* не має жодної потреби шукати деінде те, чого, як гадають, вистачає і в його середовищі), а не французького (котрого з цієї-таки причини слід зацікавлювати).

Не певен, чи варто коментувати тут вельми часті заяви щодо фундаментальної несумісності аналітичної філософії з французьким філософським «стилем» чи «темпераментом», списуючи на це, як на головну причину, її дотеперішню непопулярність. Коли до такої аргументації вдаються, як це, на жаль, часто буває, самі філософи, це, зізнаюсь, неабияк спантеличує мене, тож годі й уявити, що на це можна відповісти. Я завжди вважав такі пояснення, в гіршому випадку, незрозумілими (відколи реальна чи уявна перешкода лінгвістичного, психологічного, соціологічного чи культурного характеру може розглядатися як виправдання і, тим більше, філософське виправдання незнання?), а в кращому — безумовно, неприпустимими для філософа. Навіть якби недоліки, що їх часто закидають аналітичній філософії, були настільки очевидними, як про те зазвичай говорять, це не звільняє від обов'язку все-таки поцікавитись її предметом, а також оцінити з фахового огляду. Не можу збагнути, як можна зводити філософську працю, та й інтелектуальне життя загалом, до національного чинника. Я ніколи не міг потрактовувати інтелектуальний націоналізм (вкупі з інтелектуальним націоналізмом літературного чи філософського авангарду) інакше, як характерну форму консерватизму. Музиль говорить про це так: «Інтелектуальне життя є інтернаціональним. Лише доба розгубленості, яка втрачає себе, яка намагається “зберігати”, яка вдається до самозахисту, може зробити інтелектуальну сферу національною. Така доба є сутнісно “консервативною”. Той, кому дорогий прогрес, є інтернаціональним» [Musil, 1978: S. 1354].

Кевін Маліган зауважує [Mulligan, 1991: p. 116—117] різницю відмінності між теперішньою ситуацією та подіями початку століття. Вільяма Джеймса тоді читали майже всюди, зокрема Гусерль та інші послідовники Brentano й Бергсона. Мах був науковцем та філософом світового масштабу, а його творчість вивчали й коментували в Англії, Франції та Росії; Расел з користю для себе читав та критикував Майнонга, а також полемізував з Пуанкаре у французькому «Revue de méthaphysique et de morale», на який сьогодні не можна дивитись без нотки ностальгії і який 1895 року опублікував статтю Фреге «Повне число». Його засновник Ксав'є Леон повідомляв Фреге, у котрого виникли труднощі з публікацією філософських та математичних статей у німецькій періодиці, що той може сміливо розраховувати на французький часопис. «Охоче погоджуюся, — писав К. Леон у листі від 4 жовтня 1894 року, — надрукувати в “Revue de méthaphysique et de morale” надіслану Вами статтю. Немає нічого приємнішого для мого часопису, аніж викликаний серед мислителів усіх країн інтерес, а поміж симпатій, з якими його зустрічають за кордоном, симпатії німецьких учених є найціннішими. Мій часопис відкритий для всіх охочих, хоч би звідки вони приходили, і для нього є великою честю відроджувати дух наукового та філософського братерства мислителів різних націй» [Frege, 1976: S. 145]. Я дозволив собі процитувати ці рядки, бо лише завдяки таким речам можна оцінити, наскільки все змінилося, — наша доба є радше (і це парадоксально) добою дедалі відвертішого, прямого чи прихованого, протистояння філософських націоналізмів, часто цілком примітивних. Це правда, що Фреге, котрий говорив тією ж мовою і належав до тієї ж нації та духовної спільноти, що й Кант, Фіхте, Гегель чи Гусерль, був тоді «німецьким ученим», а не почесним англосаксонським логіком, ким він, схоже, донедавна був для французьких філософів, і що з мотивів, на жаль, не дотичних до філософії, для багатьох з них «англосаксонське» залишається синонімом «не-філософського» чи «недо-філософського». Рорті вважає цілком природним зближувати Гусерля з Раселом та Карнапом, Гайдегера з Дьюї тощо; однак для французького філософа це означає ігнорувати межу, що розділяє філософію та не-філософію. Аби зрозуміти сьогодні масштаб перемін, наведемо цікавий факт: у 1911 році «Французьке філософське товариство» запросило Расела й надало йому можливість презентувати й опублікувати французькою одну з перших версій програми аналітичної філософії, котра тоді шойно народжувалася [Russel, 1911].

II

Звертаючись до питання про те, що може бути «філософією нашого часу», Расел пише: «Я не вважаю, що завдання філософії нашого часу якось відрізнятиметься від завдань філософії інших епох. На мою думку, філософія має вічну, незмінну, цінність, за винятком одного

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2010, № 1

аспекту: деякі епохи віддаляються від мудрості більше, аніж інші, а тому мають більшу потребу в філософії, а разом і меншу здатність її прийняти. З усіх можливих оглядів, наша епоха є епохою невеликої мудрості, а отже, вона отримує незрівнянно більше користі від того, чого її може навчити філософія» [Russel, 1951: p. 178]. Я поділяю цей погляд: поіменовані вище реальні чи уявні зміни парадигми насправді просто приховують те, що фундаментальні зацікавлення філософів і сьогодні залишилися практично такими ж, як і раніше, або ж у будь-який момент можуть знову стати такими самими. Зайве нагадувати, що згідно із задумом її засновників, аналітична філософія була якраз протилежністю тому, чим її вважають французькі філософи (на їхній погляд, таке переозначення філософії спричинилося до цілковитого заперечення того, чим вона завжди була). Насправді, таким запереченням є власне французькі переозначення певної доби², тому деякі французькі філософи³ [Ж. Буврес говорить про філософів аналітичного спрямування. — *Прим. пер.*] почали вважати, що в аналітичній філософії є значно більше філософії в класичному значенні цього терміна, аніж у тому, що їй протиставляють її недоброзичливці, аби виправдати відчуття власної безсумнівної зверхності.

Безперечно, у цій ситуації турбує те, що закиди, адресовані аналітичній філософії головню у Франції, доволі непослідовно хитаються між ідеєю, згідно з якою вона є антифілософською, та ідеєю, згідно з якою для людей, що читали Гайдегера та Дериду, вона є все ще занадто філософською [тобто «занадто метафізичною». — *Прим. пер.*]. Дериди вважає Остина⁴ носієм уявлення, що панує в усій західній філософській традиції вкупі з гусерлівською феноменологією, згідно з яким значення передається «у якомусь тяглому, гомогенному та рівному самому собі просторі, завдяки якому єдність та інтегральність сенсу не може бути суттєво ушкодженою» [Derrida, 1972: p. 370]. Рорті безперечно мав рацію, кваліфікуючи таке твердження як «вкрай поспішне судження». Він зауважує, що коли Дериди говорить про Остина, «то лише задля того, аби мерщій приписати йому всі можливі традиційні схильності та мотиви, з позбавленням від яких сам Остин себе вітав» [Rorty, 1990: p. 86]. Неважко здогадатися, що коли Де-

² Ж. Буврес має на увазі добу постмодернізму. — *Прим. пер.*

³ На думку прихильників «нашої доброї» філософії, вони приєдналися до «зарубіжної партії» (тобто до англосаксонської, бо французи вважають цілком можливим і нормальним, згідно з формулою Гайдегера, мислити німецькою, і зовсім ненормальним — мислити англійською) чи, попросту кажучи, обрали ампулу, що його Краус у виступі в Сорбоні 1927 року назвав «птахом, котрий паскудить у власному гнізді».

⁴ Ж. Дериди кваліфікує Остина як мислителя, у якого наявні усі метафізичні настанови та опозиції. Про суперечку Дериди та Сьорла щодо інтерпретації Остина див. мою статтю в цьому номері «Філософської думки». — *Прим. пер.*

рида вирішує у той чи інший момент зацікавитися Карнапом, то робить предметом критики не (як можна наївно припустити) його антиметафізичну настанову, а навпаки — його не сформульовані метафізичні припущення і той факт, що його діяльність все ще повністю перебуває в межах метафізики, тоді як обізнані філософи (тобто начитані в Гайдегері) знають, що останню сьогодні завершено й вичерпано. Антиметафізична програма логічного позитивізму, назагал сприйнята як проголошення війни філософії, так само може розумітися як більш експліцитне, аніж інші, формулювання того, що Рорті називає «мрією, яка перебуває в серці філософії», тобто мрією про відкриття остаточної мови, в якій усе, що заманеться сказати, буде висловлюваним та зрозумілим без додатків чи доповнень, мови, супроти котрої, як каже Рорті, «всім іншим (псевдо)мовам бракуватиме чогось такого, без чого мова не може бути “значущою”, “повною” чи “адекватною”» [Rorty, 1990: p. 90].

Патнем пише з приводу спроб розв’язати проблеми метафізики, здійснені такими людьми, як Фреге, Расел, Карнап та ранній Вітгенштайн: «Їх називали “атаками на метафізику”, але насправді вони є найвинахідливішими, найглибшими й технічно найблисучішими конструкціями метафізичних систем, які будь-коли створювались. І навіть якщо вони зазнали поразки, то, зрештою, залишили нам модерну символічну логіку, значну частину модерної теорії мови та один із секторів сучасної когнітивної науки» [Putnam, 1990: p. 95]. Це, безумовно, правильно, але у Франції на них дивляться зовсім інакше. Вищеназваних авторів можна визнати тут філософами (в широкому сенсі), але, звісно, не філософами, належними до «великої» філософської традиції.

Французькі читачі Рорті, безперечно, дуже здивувалися, а то й були шоковані, побачивши, як мало відмінностей він добачає між філософськими проектами Карнапа і таких авторів, як Кант чи Спіноза. Однак правдою є також те, що філософи, вдаючи, ніби налякані намірами Віденського гуртка покласти край метафізиці, щонайменше розігрують комедію, бо, врешті, це саме те, чого хочуть, але в інший — більш дражливий — спосіб, Гайдегер та Деріда. Карнап, безумовно, не перший і не єдиний філософ, котрий хотів раз і назавжди покінчити з «псевдопроблемами» філософії. Рорті зауважує, що «згідно з прагматистською концепцією, як і з концепцією Карнапа, псевдопроблемою є проблема, щодо якої не існує жодного інтересу дискутувати, бо, за словами Вільяма Джеймса, вона стосується відмінності, яка «не становить відмінності». Це «суто вербальна проблема», тобто проблема, розв’язання котрої залишить решту наших переконань без змін. Це не дуже відрізняється від того, що хотів сказати Гайдегер: про це свідчать, зокрема, деякі його приклади псевдопроблем («інші уми», «зовнішній світ» тощо), — ті самі, що й псевдопроблеми Карнапа [Rorty,

1991: р. 17]. Тому зрозуміло, наскільки дивною і, в будь-якому разі, некомфортною є позиція, що її, з одного боку, атакують традиційні філософи, буквально сприймаючи сказане таким антиметафізиком, як Карнап, а з іншого — революційні філософи, котрі закидають першим передовсім відсутність навіть спроб зробити те, про що вони говорять.

На думку Бернарда Вільямса, найголовніше полягає у тому, що контраст між «аналітичною» та «континентальною» філософіями жодним чином не означає опозиції змісту, інтересу чи навіть стилю. Безперечно, між типовими прикладами філософського письма, до яких ці терміни можна застосувати, існують відмінності (деякі з них важливі), але ці відмінності не пов'язані із засадничо значущими принципами. Можна сказати, що ці елементи позначають «відмінність без різниці» [Williams, 1990: р. VI]. У певному сенсі це правильно, але я не вважаю, що попросту відмовившись застосовувати такі терміни, як «аналітична» й «континентальна» (чи інші), відмінності стануть менш важливими. Вони є важливими, значно важливішими, аніж передбачено великою кампанією з екуменічного примирення, розгорнутою віднедавна з обох сторін. Ця кампанія має ту перевагу, що дає змогу філософам обох таборів і далі аналізувати ситуацію, нічого не змінюючи у своїх системах орієнтирів, а також далі мислити в термінах своїх улюблених авторів; водночас вона може стати джерелом руйнівної конфузії. Від екуменізму до конфузійонізму — лише один крок; сьогодні його регулярно роблять як окремі філософи аналітичної традиції, так і їхні континентальні колеги. Головним результатом цього є створення чи підтвердження ілюзії, що нібито можна звернутися до іншої дисципліни, або традиції, тобто увійти в неї, не вийшовши зі своєї.

Звісно, чимало зусиль охарактеризувати відмінність між аналітичною та континентальною філософіями як опозицію щодо змісту, інтересів чи навіть просто стилів, дотепер були назагал малопереконливими. Аналітичний філософ виглядає передусім як філософ, що визнає свою спільність з такими авторами, як Фреге, Расел, Вітгенштайн, Карнап, Квайн, Девідсон, Патнем, Крипке чи Даміт, тоді як континентальний філософ читає та цитує радше Гусерля та Гайдегера, Адорно, Габермаса й Апеля, Бергсона й Сартра, Левінаса, Фуко, Лакана Альтюсера й Дерида. Розрізнення аналітичного та континентального філософів за цих умов зводиться головню до встановлення зв'язку з двома різними групами великих імен, в той час як не існує жодної очевидної можливості знайти будь-яку значущу характеристику, спільну всім елементам кожної з груп. Відповідно до того, чи віддають перевагу стилеві філософської рефлексії, чи, навпаки, системі філософських посилань чи прив'язки до певної традиції, можна, наприклад, Чизгольма вважати як аналітичним філософом, так і навпаки. Втім, Квайна, Гудмена та Селарса, чий філософський стиль є типово аналітичним, з погляду зміс-

ту часто кваліфікують сьогодні як «постаналітичних» і, навіть, «постмодерних» [West, 1991: p. 385—404].

Даміт запропонував вважати Фреге справжнім батьком аналітичної філософії, а рішення замінити теорію пізнання, як парадигму першої філософії, філософією мови, є актом народження цієї філософської традиції. Словом, Даміт намагається схарактеризувати аналітичну філософію через її протиставлення іншим філософським школам щодо питання прийняття двох головних аксіом: 1) Філософське пояснення того, що таке думка, може бути отримане через філософське пояснення мови; 2) Повне пояснення може бути отримане лише у такий спосіб. Це дає змогу вважати аналітичними філософами як логічних позитивістів, так і Вітгенштайна впродовж усієї його філософської кар'єри, а також як представників оксфордської філософії буденної мови, так і представників американської посткарнапівської філософії, як-от Квайна та Дейвідсона.

Однак є аналітичні філософи, котрі зовсім не схильні надавати філософії мови такого привілейованого статусу. Расел, наприклад, вважав, що теорія символізму практично не має значення для філософії: «Справа в тому, що не маючи достатньо розвинутої свідомості щодо символів, не будучи достатньо свідомим зв'язку символу з тим, що він символізує, ви перебуватимете на шляху атрибутування речі властивостей, які належать виключно символіві. Це можливо, звичайно, головню у дуже абстрактних студіях типу філософської логіки, оскільки предмет, про котрий, як ви вважаєте, ви мислите, настільки складний та невловимий, що будь-яка особа, котра колись уже намагалася розмірковувати про нього, знає, що ви можете розмірковувати про нього хіба що півхвилини за півроку. Решту часу ви розмірковуєте про символи, оскільки вони є гнучкими, але річ, про котру, як ви вважаєте, ви мислите, є настільки складною, що вам не часто вдається мислити про неї. Направду хорошим філософом є той, хто розмірковує про неї одну хвилину раз на шість місяців. А погані філософи ніколи цього не роблять» [Russel, 1956: p. 185]. Расел відкинув у певний момент «ідеї», поза-як боявся, що вони не стануть містком між нами та тією єдиною річчю, яка повинна нас цікавити, в тому числі й у філософії, — самою реальністю. Однак, попри те, що слова мають очевидну перевагу, як більш досяжні, вони завжди уособлювали для нього таку саму небезпеку. Найпоказовішим з цього огляду є його оцінка «лінгвістичної» філософії пізнього Вітгенштайна. Расел, котрого всі, напевне, вважають за типового аналітичного філософа, набагато ближчий до Попера, який зневажав аналітичну філософію і, на відміну від Вітгенштайна, зовсім не вірив у важливість «мовних питань».

Подією, що дала життя аналітичній філософії з англійського боку, був типово реалістський випад одночасно Расела та Мура проти ідеалізму Бредлі й інших британських гегельянців. (Не зайве ще раз наголосити, що

попри винятковий інтерес, який аналітична філософія нібито має до мови, не вона, а саме континентальна філософія породила найхарактерніші й найрадикальніші форми того, що можна назвати лінгвістичним ідеалізмом⁵, або того, що Оту назвав «замиканням у мові» [Hottois, 1981].) На думку Расела, характерним для аналітичної філософії є не пріоритет, що його визнають за філософією мови, а радше позиція, згідно з якою метод філософії повинен максимально можливо бути схожим на метод емпіричних наук (позиція, що її даремно намагаються протиставити позиції Brentano та філософів його школи: схожість, яка існує попервах між (австрійською) феноменологією та аналітичною філософією, з цього погляду, насправді набагато очевидніша, аніж наявна між раннім Гусерлем та Гайдегером). Однак якщо аналітичний вибір визначає ідея, згідно з якою, в найкращому випадку, метод філософії та метод науки можуть відрізнятись лише за ступенем строгості, то Вітгенштайн, як і Гайдегер, — і, до того ж, з тих самих мотивів — є ким завгодно, але не аналітичним філософом.

Характеристика, що її запропонував Даміт, має ще одну невідповідність — вона зобов'язує зарахувати філософів аналітичної традиції (читач, належний до іншої традиції, безперечно, сприйматиме їх як типово аналітичних), які обертають встановлену в порядку пояснення ієрархію філософії мови та філософії розуму (як це робить, наприклад, Гарет Евенс), до категорії, що жодним чином не може бути категорією аналітичної філософії. З термінологічного погляду, можна, як вважає Даміт, назвати принцип, за яким філософія мови не спирається на філософію думки, а постає радше найкращим шляхом, що провадить до філософії такого роду, — «фундаментальною тезою лінгвістичної філософії», і розв'язати у такий спосіб проблему людей, які не приймають цієї тези і вважають себе аналітичними, а не лінгвістичними філософами [Dummit, 1986: p. 145]. Однак слід погодитися, що віднедавна речі змінились, і те, що прийнято називати аналітичною філософією, значною мірою припинило бути водночас лінгвістичною філософією, оскільки обертання, що його здійснив Евенс (і поставив під сумнів Даміт), а відтак, зміна орієнтації, сьогодні дедалі більше стають доконаним фактом.

Якщо відмінність наявна між аналітичною та континентальною філософіями з погляду змісту та філософських інтересів, сьогодні виглядає не такою реальною і не такою очевидною, як колись, то відмінність стилю й методу, як і раніше, вражає. Безперечно, існують численні проміжні випадки, що їх важко зарахувати до тієї чи іншої категорії. Водночас є достатньо випадків, між якими існує помітна відмінність. Окрім того, невизначеність,

⁵ Про «лінгвістичний ідеалізм» французької семіології див. мою статтю в цьому номері «Філософської думки». — *Прим. пер.*

як каже Вітгенштайн, щодо статусу певного числа випадків на межі ніколи не потверджує, що самої межі не існує. Сьорл, на мою думку, мав усі підстави нагадати Дерида, що твердження: «якщо різниця не є строгою і точною, вона перестає бути різницею» не є абсолютною істиною. Різниця між аналітичною філософією та філософією континентальною не становить винятку з цього правила. Вона, безперечно, не є строгою і точною. Однак це не перешкоджає їй бути реальною і важливою.

Однією з рис, яка характеризує аналітичну філософію в цілому й від самого початку її існування, є перевага, що надається формулюванню точних філософських позицій, для яких запропоновано детальні аргументи, що згодом можуть безконечно переглядатися, дискутуватися та оцінюватися. Втім, у цьому пункті аналітична філософія має тенденцію тлумачити традиційних філософів у спосіб, який фундаментально не відрізняється від способу, у який вона тлумачить сучасників, тобто відповідно до цінності, що їй сьогодні можна надати аргументам, використовуваним задля захисту пропонуваного розв'язань; цей спосіб мислення філософи континентальної традиції схильні вважати характерною формою нерозуміння. Для останніх це спосіб стверджувати власну ілюзорну зверхність там, де слід, навпаки, погодитися вчитися у того, хто, як загально прийнято, знає більше, аніж ми. Ще однією помітною відмінністю, невіддільною від тенденції аналітичних філософів вважати аргументовану дискусію з приводу чітко визначених питань привілейованим способом філософування, є той факт, що багато хто з них став відомим головним чином завдяки публікації статей, що дуже швидко стали більш чи менш класичними, і що добре число відомих творів насправді є всього лишень збірками статей, зібраних значно пізніше. Натомість у такій країні, як Франція, книгу вважають єдиним засобом створити й підтримати філософську репутацію.

На думку Рорті, «аналітичні філософи не дуже цікавляться визначенням чи захистом засад своєї роботи. І справді, розрив між “аналітичною” та “не аналітичною” філософією сьогодні практично збігається з поділом на філософів, які не цікавляться історико-метафілософськими рефлексіями щодо їхньої власної діяльності та філософами, які цим цікавляться» [Rorty, 1991: р. 21]. Цей інтерес до історичних та метафілософських рефлексій з приводу дисципліни справді досить добре розвинутий у континентальних філософів, а також серед багатьох постаналітичних філософів. (Однак слід зауважити, що континентальні філософи, дійшовши до повної ідентифікації філософії з історією філософії, водночас зовсім не порушують власне метафізичних питань). Суто аналітичні філософи часто справляють враження, що присвячуються філософії практично так само, як і більшість науковців, котрі практикують свою дисципліну, не вважаючи себе зобов'язаними знати бодай щось про її історію та епістемологію. Для континент-

тального філософа — це річ, у чистому вигляді можлива лише у випадку наук, але цілком неприпустима для філософії. Водночас навіть розрізнення, сформульоване Рорті, є, імовірно, надто поверховим, аби його можна було прийняти як таке. З одного боку, метафілософія не цілком відсутня серед інтересів аналітичних філософів, навіть якщо вона практикується радше антиісторичним чи, в будь-якому разі, малоісторичним чином. З іншого боку, як зауважує Рорті: «Деякі менш упевнені в собі члени цієї школи (наприклад, Кора Даймонд, Гіларі Патнем, Томас Нейджел, Стенлі Кавел) більш двозначно та з багатьма нюансами пов'язані з аналітичним каноном і не такі вже далекі від історичної оповіді» [Rorty, 1991: p. 22]. Можна запитати себе, чи є вони все ще справжніми аналітичними філософами і чи не хотів би хтось із них не вважатися таким.

III

Виявляючись у способі звернення до історії філософії чи деінде, контраст, який існує між ходом думки найтипівіших аналітичних філософів та ходом думки найпоказовіших континентальних філософів, доволі очевидний, аби в окремих випадках справляти враження, ніби йдеться буквально про дві різні дисципліни чи два різні жанри. Насправді, слід чимало потрудитися, щоб знайти в таких мислителів, як Гайдегер, Деріда, Лакан, Дельоз, Фуко чи Сер щось схоже на справжній аргумент. І навіть якщо ми натрапимо на дискурсивну процедуру, яка матиме формальні ознаки аргумента, їхні послідовники, безперечно, не сприйматимуть її як щось запропоноване для дискусії та оцінки, й найчастіше навіть вважатимуть справжнім непорозумінням претензію всерйоз подискутувати з цього приводу. Ліотар дуже чітко висловлюється стосовно цього: «На мою думку, ми широко вважаємо, що справжні питання не підлягають аргументації: лише письмо⁶ може їх *прийняти*» [Lyotard, 1991: p. 14]. Особисто я зовсім так не вважаю, щоправда я, звичайно, не ставлю «справжніх питань». У випадку Ліотара (який, хоч би що говорив, постійно аргументує) мені видається чеснішим утримуватися від будь-якої аргументації, аніж претендувати утвердити такі радикальні висновки, як у нього, за допомоги настільки поверхових і малоімовірних аргументів. Нестерпнішим за повну їх відсутність є хіба що комедія чи пародія аргументації, до якої інколи вдається дехто з наших філософів, котрих журналісти вважають справді «строгими».

Хай там як, проте зрозуміло, що «володарі думок» континентальної філософії не вважають себе взагалі зобов'язаними пропонувати будь-які аргументи, бо *a priori* розраховують, що від них цього не вимагатимуть. Пра-

⁶ Йдеться про «письмо» у сенсі Деріда: це форма трансцендентальної ідеальності й головний предмет граматилогічної думки. — *Прим. пер.*

вила гри, які, безумовно, відрізняються від правил гри аналітичного середовища, роблять це радше недоречним. (Звісно, я кажу про випадки, де аргументи є можливими та необхідними для того, щоб переконати, а не про випадки, де, як говорить Вітгенштайн, доходять до кінця ланцюга підстав: проблема зі згаданими людьми полягає у тому, що вони взагалі не вважають за необхідне це робити.)

У випадку Гайдегера це доволі очевидно — він розглядає розум та раціональну філософію (я маю на увазі не раціоналістську філософію, а просто філософію, що аргументує) як ворогів думки у власному сенсі цього слова чи, в усякому разі, як нижчу форму думки. Він недвозначно стверджує, що будь-яка спроба спростування у галузі сутнісної думки є дурницею, а це вочевидь не залишає філософам, які претендують дискутувати й справді спростовувати, нічого, окрім несутнісного мислення чи характерної дурості. Мабуть, немає філософа, котрий так ясно, як Гайдегер, дав би зрозуміти: те, що він каже, слід просто приймати або відкидати; і було б помилкою відчувати тут ніяковість, бо нам без зайвої скромності пояснюють, що «Гайдегер є істориком філософії безпрецедентної строгості, котрий, як і Гегель, цікавиться західною традицією не як “історіограф”, а як “філософ”, а його аналіз, що проливає нове світло на всю західну думку, є бездоганим як філософський витвір» [Voutot, 1987: р. 7; підкреслення моє. — Ж.Б.].

Поведінка Дерида складніша та ще більшою мірою двозначна, оскільки він іноді так чи інакше намагається аргументувати, хоча більшість з його «вирішальних» аргументів, у кращому разі, є малопереконливими, а в гіршому — суто софістичними⁷ (насправді вони виконують у нього переважно декоративну роль). У його випадку, як і у випадку Гайдегера, абсолютно спантеличує різючий контраст між надзвичайністю речей, що їх обидва проголошують «доведеними» остаточно, та крайньою бідністю їхніх аргументів (якщо вони взагалі є аргументами), за допомоги яких вони це нібито зробили⁸. Неймовірна кількість людей, що їх вони спромоглися переконати у своєму способі бачення, безсумнівно, не засвідчує, що вони

⁷ Зокрема, я маю на увазі такого роду умовиводи, які дають змогу безпосередньо переходити від тверджень на кшталт «Вжиток власної назви не передбачає присутності предмета» до «Вжиток власної назви передбачає відсутність предмета», а також постійне використання модального софізму «A posse ad esse valet consequentia», за допомоги якого на основі ідеї, що А містить «структурну можливість» бути В, висновують, що всі А вже є у певний спосіб В. Головно саме завдяки таким фокусам його послідовники врешті-решт перетворюють вжиток на окремий випадок згадки, буквально — на простий випадок метафори, серйозне — на простий випадок несерйозного тощо.

⁸ Показовим, наприклад, є те, що Джордж Стайнер розмірковує так, ніби Дерида й деконструктивісти вже довели, що мова насправді не є носієм сенсу, і пропонує нам на протиположність цьому нігілістському висновку лише акт віри (реальний чи симульований) у реальну присутність, яка може бути, зрештою, лише присутністю самого Бога; див.: [Steiner, 1991].

довели бодай щось, і що тих, хто залишився не переконаний, можна підозрювати в помилці (стосовно якої очевидності чи якої логіки?) або в якомусь збоченні. Втім, я вже мав нагоду зауважити, що філософія в цьому питанні (цілковито суперечачи власним твердженням стовно своєї специфіки та специфіки своєї історії) з усією щирістю імітує мову науки й історії наук і тлумачить філософські революції майже як наукові революції, що остаточно забороняють будь-яке повернення назад.

Рорті (який добре знає, що таке аргумент, і не дозволяє собі жодного догматизму чи профетизму, вважаючи його нормальним у випадку Гайдегера та Дерида) розв'язав проблему у дуже простий спосіб, оголосивши, що помилкою таких філософів, як Ніцше, Гайдегер та Дерида є те, що вони дозволяють собі пропонувати аргументи, а їм попросту цього робити не слід: «Дерида не може запропонувати собі *аргументувати*, не трансформуючись у метафізика і ще раз вимагаючи для себе титулу відкривача найглибшої первісної мови» [Rorty, 1991: p. 105]. Складність його позиції пов'язана, вочевидь, з тим, що він водночас не може не звертатися до аргументів. «Найгірші сторінки Дерида ті, — пише Рорті, — де він вдається до імітації того, що зневажає, і розпочинає із твердження, мовляв, пропонує собі здійснити “строгий аналіз”. Аргументи можуть виконати свою функцію лише за умови, що співрозмовники володіють спільною мовою, за допомоги якої встановлюються засновки. Властивість таких значних та оригінальних філософів, як Ніцше, Гайдегер та Дерида, — гартувати нові способи говорити, а не робити дивовижні відкриття шляхом старих способів. Отож, для них не є необхідним мати серйозну здатність аргументації» [Rorty, 1991: p. 96]. З погляду Рорті, «помилково думати, що Дерида, чи хтось інший, “визнав” існування проблем у галузі природи текстуальності чи письма, що їх ігнорувала традиція. Його внеском була мрія про способи говорити, які зробили б необов'язковими, а отже, більш чи менш сумнівними, старі способи говорити» [Rorty, 1991: p. 105, n. 7].

Особисто мені здається, що погоджуючись із переконанням Рорті (з яким я, безумовно, згоден у першому пункті), ніби «спільна Гайдегерові та Дерида велика езотерична проблема “подолання” онтотелеологічної традиції чи можливості звільнитися від неї є штучною проблемою» і ніби «слід замінити її маленькими прагматичними питаннями, покликаними встановити, які елементи в цій традиції можуть бути використані в актуальних цілях» [Rorty, 1991: p. 88], — важко і далі визнавати претензії Гайдегера й Дерида бути оригінальними й значними філософами, з чим сам Рорті, схоже, погоджується. Бо оригінальність і «героїчний» характер їхніх вправлень значною мірою пов'язані з проблемами, які дедалі більше виглядають сфабрикованими і які мали головним ефектом відвернути їхню увагу від менш грандіозних, але більш реальних та, безперечно, менш безнадійних

(і дражливих), аніж ті, якими вони переймалися. Однак це питання я тут більше не обговорюватиму.

Погодившись із Рорті, слід, безперечно, визнати, що Вітгенштайн також, усупереч поширеній думці, не відкрив нічого такого, чого не знали його попередники щодо справжньої природи філософських проблем та способу, в який можна сподіватися (зрештою) їх розв'язати. На жаль, розрізненням, що його робить Рорті між «систематичними» філософами (які аргументують у межах прийнятих способів говорити) та філософами-«будівничими» (які пропонують нові способи говорити і для яких не є ані можливим, ані реальним аргументувати), в даному випадку надто важко послуговатися. Вітгенштайн з усією серйозністю береться за проблеми, що у більшості своїй належать до цілком традиційного типу (зовсім не пропонуючи, аби ми зважилися поговорити про щось інше) і реально подає аргументи, навіть якщо вони мають найчастіше не загальноприйнятну форму, а також захищає у таких галузях, як-от філософія математики чи філософія психології, чіткі позиції, котрі можна обговорювати і котрі постійно є предметом обговорення. В дискусіях, що з певного часу точаться довкола таких речей, як «аргумент приватної мови» або «скептичний аргумент», проблема, зазвичай, полягає у з'ясуванні, чи забезпечив Вітгенштайн достатні підстави для прийняття філософських висновків, що їх ми вочевидь маємо визнати, або ж ні. Можна подумати, що цей спосіб читати не обов'язково дуже добрий; однак фактом є те, що жодним чином не можна намагатися і що насправді мало людей намагаються читати Гайдегера й Дериду у такий спосіб. Тому зовсім не випадково і не без достатніх на те підстав Вітгенштайна і далі вважають назагал аналітичним філософом.

Щоправда, навіть тут відмінність філософського стилю між певними континентальними філософами й іншими філософами, що в принципі належать до тієї самої традиції (між, наприклад, сьогоднішнім Габермасом, Апелем чи, тим більше, Тугендгатом і Деридо) може здаватися щонайменше настільки ж значною, як і та, що, й це загально прийнято, існує між власне аналітичною та континентальною філософіями. Єдина річ, яка реально об'єднує найвіддаленіших філософів у межах континентальної традиції є, можливо, головно історичною: це їх спільна залежність від суто німецької традиції та їхня особлива повага та шаноба до цієї традиції, яка в їхніх очах просто ототожнюється, починаючи з Канта, з долею всієї західної філософії, в той час як існує також інша традиція, не менш європейська, що значною мірою уникла німецького ідеалізму та його похідних, про існування котрої багато хто з них заледве підозрює⁹.

⁹ Тут, утім, так само, як і в багатьох інших випадках, ця стаття багато чим завдячує публікаціям Кевіна Малігана та нашим з ним численним обмінам думками. Див., зокрема: [Mulligan, 1991].

Даміт, кілька років тому почавши активно цікавитися історичними витоками аналітичної філософії, зауважив, що є однакові підстави називати аналітичну філософію як «англо-американською», так і «англо-австрійською». Завдяки наполегливості Кевіна Малігана, Барі Сміта та інших сьогодні починають усвідомлювати, що реально існувала філософська традиція, яку для зручності можна назвати «австрійською» і яку уособлюють Больцано, Brentano, Майнонг, ранній Гусерль, Мах, Вітгенштайн, Шлік, а також Віденський гурток, — її характерні риси помітно відрізняються від характерних рис німецької суперниці, а іноді й супротивні їй. (Звісно, я не порушую питання про внутрішні й зовнішні причини, що визначили спрямування та еволюцію феноменології з німецького боку. Хоча в бібліографії «Der logische Aufbau der Welt» (1928) Карнапа фігурують як «Ideen», так і «Логічні дослідження» [Гусерля. — Прим. пер.], і він відверто звертається до них у самому тексті; філософський антагонізм та суперництво між Віднем та Фрибургом у цей момент є відвертими. Найдер розповідає, що коли він оголосив у присутності Наткіна, Файгля і шойно прибулого до Відня Карнапа про свій намір поїхати попрацювати один семестр до Фрибурга під керівництвом Гусерля, Наткін, зареговавши, виголосив: «Сьогодні все ще існують люди, які їдуть до Фрибурга, хоча решта наповнюють Відень — нову Мекку філософії. І знайшовся навіть віденець, який хоче поїхати до Фрибурга!» [Neider, 1977: S. 21].)

Даміт зауважив, що «в текстах раннього Райля, наприклад, у його статті “Are there Propositions?” ... Фреге постає як пересічний і зовсім не чільний представник школи, головно австрійської, заснованої Больцано, до якої входять Brentano, Майнонг та Гусерль. Райлева реклама цієї школи спровокувала небагато реакцій британських філософів у тому сенсі, що вона викликала не більше інтересу до Фреге, аніж пізніші підкреслено шанобливі посилання Вітгенштайна на нього в “Tractatus”; цей інтерес виник лише після перекладу “Grundlagen”, що його здійснив Джон Остин у 1950 році» [Dummit, 1991: p. VIII]. Проте цей інтерес до творчості Фреге, вочевидь, не поширився на традицію думки, з якою Райль безпідставно намагався його пов’язати. Фреге розглядали скоріше як зачинателя філософської традиції, чиї фундаментальне натхнення, концепти та методи прямо протиставлялися натхненню, концептам та методам її суперниці — феноменологічної традиції, уособлюваної в Німеччині Гусерлем та його спадкоємцями.

На жаль, усе ще поширена у Франції звичка читати Гусерля головно в душі того, на що феноменологія перетворилася разом з Гайдегером, дає можливість забути, наскільки сам Гусерль віддалився від власних австрійських витоків і перших учителів — Больцано та Brentano, аби згодом остаточно зблизитися з тим, що австрійська філософія *a priori* вважала найпі-

дозрілішим у німецькому ідеалізмі й трансценденталізмі. Якби ми повністю та належним чином зреститували цю, сьогодні вже майже забуту, історію, то усвідомили б, що існував інший шлях, аніж обраний континентальними філософами, й котрий вони схильні розглядати постфактум як єдино можливий чи єдиний вартий інтересу, — шлях, який збігався б із вибором, що його у багатьох випадках робили філософи австрійської традиції, — реалізму, а не ідеалізму, логіки та логічного аналізу, а не поетично-філософського способу виражатися («доба поетів» у філософії, як її назвав Бадью, оголосивши, що вона сьогодні закінчилася, є тим, що попросту ніколи не присутніло у цій традиції), методи точної науки, а не вжиткова філософська риторика, та філософію маленького поступу, а не великі спекулятивні конструкції. Геделя, який, безперечно, не мав жодних симпатій до власне аналітичної філософії, але для якого Ляйбніц та Гусерль були великими філософами, можна також розглядати з багатьох оглядів як одного з далеких спадкоємців цієї суто австрійської філософської традиції. Музиль, проголошуючи, що не може уявити собі плідної філософської діяльності без поглибленої практики з математики та психології, виражає характерну для австрійської настанови й зовсім не «німецьку» схильність, коли пише: «Інтелектуальна відвага перебуває сьогодні цілковито в точних науках. Ми звертаємося не до Гете, Гегеля, Гельдерліна, а до Маха, Лоренца, Айнштайна, Мінковскі, де Кутюрата, Расела, Пеано...»

Коли Расел говорить про «аналітичний реалізм», є всі підстави вважати, що він водночас схвалює прийняття реалістської настанови в галузі теорії пізнання та більш реалістської концепції того, що філософія може сподіватися легітимно зреалізувати. Саме він протиставляє схильність до героїчних розв'язань у філософії та ретельну, терплячу й уважну до деталей роботу над чітко окресленими питаннями — питаннями, щодо котрих, як і в інших науках, можна очікувати обмеженого, але реального прогресу. Саме ця скромна і рішуче антигероїстська концепція філософії, тобто те, що робить її цілком неприпустимою для континентальних філософів, робить його найсимпатичнішим у моїх очах. Хоч би як концепція Вітгенштайна відрізнялася від концепції Расела, вона за своєю філософською природою є не менш антигероїстською; саме це, на мій погляд, радикально відрізняє її від концепції Гайдегера та його континентальних послідовників. Попри застереження, що їх він формулює з приводу Гайдегера, філософія Деріда зовсім не зрелась героїчного тону та претензій і постійно нагадує, аби ми були готові до нечуваних речей, що нас чекають, та до безпрецедентних розв'язань, що їх ми змушені будемо прийняти. «Значна частина того, що Деріда повідомляє про свою роботу, — пише Рорті, — пов'язана з ідеєю, згідно з якою “історія метафізики” забороняла літературі, науці й політиці робити певні речі. Ця ідея успадкувала переконання Гайдегера, що історія

жанру, чиєю метою було досягнути тотальної, єдиної та довершеної мови, має вважатися центральною в усьому полі людських можливостей сучасного Заходу. Йдеться про вельми непереконливу ідею» [Rorty, 1991: р. 104—105]. Я завжди вважав цю ідею дуже непереконливою і навіть доволі сміховинною; так само непереконливим є очікування, що чудотворні події та радикальні перевороти можуть бути вивільненням (шляхом деконструкції західної метафізики) нечуваних можливостей, що їх наразі годі описати (так чи інакше, наявною мовою, котра все ще є мовою метафізики) і що їх аж дотепер ігнорували чи утискали.

На мою думку, надзвичайний успіх творчості Деріда (який, проте, не слід плутати з його реальним внеском у філософію, хоча ці дві речі наразі важко розрізнити) головню пов'язаний з фактом, що йому вдалося поєднати критику західної філософської традиції, безпрецедентно радикальну (в принципі), з утвердженням та наголошенням героїчного і власне неможливого характеру самої філософії, тобто всього того, що, попри всі невідповідності та історичні невдачі, звідані й, зрештою, визнані філософією, робить її такою важливою у його власних очах. Ця претензія, чи героїчна екзальтація, є річчю, від якої — попри номінальне прийняття або примирення з ідеалами ліберальної демократії, на які, схоже, пішли (щонайменше мовчки) філософи, «гідні так називатися», — останні ніколи не мали схильності відмовлятися. Якщо прийняти таку позицію, як реформізм Рорті, можна вимушено погодитися, що немає власне філософської думки чи філософської *політики*, і що політика, у термінах Бадью, «зведена до прагматичного захисту ліберального парламентського режиму» [Vadiou, 1989: р. 42]. А отже, необхідно і далі твердити: існує щось інше (навіть якщо ми вже добре не знаємо, про що йдеться); можливі, й необхідні, набагато радикальніші трансформації, аніж просте прогресистське поліпшення такого режиму; деякі філософи ефективно працюють над цим і зуміють це зробити.

На відміну від Бадью я не вважаю, що розумно і далі очікувати від філософії (у спосіб, який головню полягає у заклинанні) того, що вона з внутрішніх причин і, безперечно, зовсім не випадково аж дотепер не спромоглася запропонувати. Я цілком погоджуюсь із Рорті в тому, що потрібно нарешті зрозуміти, що додаткова теоретична рефлексія (втім, незалежно від її можливого внутрішнього інтересу, чого я тут не торкаюся) мало здатна допомогти у розв'язанні найсерйозніших проблем, з якими світ наразі стикається. «Одного разу розкритикувавши якусь софістику, за допомоги якої обманюємо себе та наражаємося на всі види “хибної свідомості”, ми опиняємося там, де, на думку наших дідів, і маємо бути: в гущі боротьби за владу між людьми, які вже її мають (нафтовидобувачі Техасу, Катару чи Мексики, *номенклатура* Москви чи Бухареста [це було написано у 1986 р.]),

індонезійські або чилійські генерали), й тими, кого проклинають і тероризують, бо вони не є такими. Ні марксизм ХХ століття, ні аналітична філософія, ані постніцшеанська континентальна філософія нічого не зробили, аби прояснити цю боротьбу. Ми не розвинули жодних ліпших концептуальних інструментів політичної дії, ніж наявні у Дьюї чи Вебера на зламі століть» [Badiou, 1989: р. 25—26]. Якщо такі люди, як Бадью, здатні бодай на мить забути про принципову недовіру до словника й концептів ліберальної демократії, що її «глибокі» та радикальні філософи вважали за необхідне підживлювати, то у них щонайменше вистачає совісті визнати, що нещодавні конкретні й позитивні зміни, як-от приголомшливий крах певної кількості диктаторських політичних режимів, ніяк не пов'язані з їхніми теоретичними зусиллями, та що вони не надихалися й навіть не заохочувалися (а це найменше, що можна сказати) їхніми власними філософськими систематизаціями; можливо, вони, навіть, більше не уявлятимуть, що майбутнє та порятунок світу залежать від чудесних теоретичних і концептуальних відкриттів, що їх філософи все ще сподіваються колись зробити.

IV

Легко зрозуміти, що заміна того, що Фабіані [Fabiani, 1988] називає метафорою коронування, на метафору маргінесу (*marge*) — улюблену метафору деконструктивістів, жодним чином не сприяла появі сумніву щодо переваги, яку філософія прагне присвоїти собі у Франції стосовно буденніших дисциплін та діяльностей, ставши, натомість, просто іншим способом характеризувати та виправдовувати цю перевагу. Аби зрозуміти відмінність стилю та амбіцій, наявних між аналітичною і континентальною філософіями, слід, вочевидь, звернутися до способу інституціалізації філософії, властивого кожній із країн. З цього погляду, Франція, можливо, є унікальною. Внаслідок викладання філософії в середній школі чимала частина населення мала свого часу нагоду щось почути про проблеми, над якими застановляються філософи (і, на їхню думку, цими проблемами мають перейматися всі), а також наявність філософів, яким вдається досягти статусу «інтелектуалів» (це поняття, як часто зауважували, не має жодного сенсу в англосаксонських країнах) та існування філософського журналізму — можливо, активнішого, поширенішого і (на жаль) впливовішого, ніж деінде, — все це створює враження, що на відміну від багатьох інших країн філософії тут більшою мірою вдається зберегти контакт з широкою публікою та роль вищого вихователя й проводиря суспільства (навіть якщо еволюція сучасного суспільства має тенденцію до щораз більшого унеможливлення цього завдання). В англосаксонському світі філософи вочевидь посідають інституційно не таку престижну позицію, їх радше вважають (та й вони самі охоче визнають себе) простими професіо-

налами окремої дисципліни, й узагалі намагаються не вимагати якогось привілейованого зв'язку з широкою публікою та громадським інтересом, що для більшості французьких філософів невіддільне від самої природи філософії. Аналітичним філософам дорікають не тим, що вони складніші й технічніші за інших (вони не обов'язково є такими) або що їм не вдалося змусити нефілософську публіку слухати їх (зовсім не факт, що іншим це вдається набагато краще); їм дорікають радше тим, що вони створюють враження, ніби *a priori* відмовляються це робити та розглядають філософію головню як справу філософів. Навіть якщо деякі з них (як-от Бернард Вільямс) змушені суттєво втручатись у конкретні питання політики чи прикладної етики, вони роблять це насамперед з наміром та амбіціями, розважливості і прагматизм яких зовсім не відповідають панівним у Франції уявленням (до них іноді наївно схиляється власне політична влада) про визначальну роль філософії у такій ситуації.

Як зазначає Бернард Вільямс, «немає аналітичної моральної філософії поруч з іншими типами моральної філософії. Аналітичну філософію відрізняє від інших сучасних філософій (але не від доброї частини філософій інших епох) певний спосіб діяти, який передбачає аргументацію, встановлення розрізень та, мірою того, як вона нагадує собі, що має успішно досягти цього, — порівняно проста мова. Альтернативою простої мови є таємничість і технічність, що їх аналітична філософія чітко розрізняє. Вона завжди відкидає першу, але друга іноді необхідна їй. Ця особливість проковує в окремих її ворогів надзвичайну непримиренність: бажаючи, щоб філософія була одночасно глибокою та доступною, вони засуджують технічність, але добре почуваються в таємничості» [Williams, 1990: р. 2]. На мою думку, вимога, аби філософія була водночас глибокою (що для певних філософів майже з необхідністю означає таємничість) та, наскільки це можливо, доступною всім, — є спільною характеристикою більшості людей, котрі інстинктивно зневажають аналітичну філософію. Таємничість часто розглядають як щось демократичніше за технічність. Якщо оцінювати за нечуваним успіхом, що його можуть на правду досягати філософські теорії, котрі відрізняються передусім своєю таємничістю, остання справді викликає менше відрази у напівпрофесійної публіки чи профанів, аніж технічність, однак це аж ніяк не означає, що вона є демократичнішою. Натомість я вважаю, що таємничість є значно менше демократичною і що її «популярність» пов'язана головню з повним непорозумінням, яке встановилося від самого початку і яке у певних випадках навіть відкрито вважається невідворотним. Так чи інакше, втішає те, що в цьому питанні віднедавна також відбулися зміни: ясність та простота мають сьогодні набагато менше негативних відгуків серед неаналітичних філософів; вони вже не видаються їм такими несумісними з глибиною, як раніше. Звідси випливає,

що навіть відмінності стилю між аналітичними й континентальними філософами стають менш відчутними, аніж раніше.

Віднедавна мені часто кажуть, що розкол між аналітичною та континентальною філософіями сьогодні повністю подолано. Однак той факт, що нині у континентальній Європі дедалі більше аналітичних філософів, а в англосаксонських країнах — філософів континентальних, ще нічого не означає. Навпаки, все вказує на те, що опозиція двох шкіл і далі доволі відчутна. Щодо Франції, я маю велику підозру, що попри деякий поступ, толерантна доброзичлива настанова, що її філософи починають демонструвати з певного часу стосовно аналітичної філософії буття, дуже схожа на відчуття розумової переваги й вищості, що їх Австрія, на думку Музиля, вигартувала внаслідок своїх послідовних поразок [Musil, 1956: t. 1, p. 20—21]. Незважаючи на вимушені відступи й територіальні поступки, ми все-таки, дякуючи Богові, залишилися кращими, — так чи інакше, ми ліпше усвідомлюємо те, чим філософія має бути, навіть у тих галузях (їх, на жаль, багато), де ми дуже мало посприяли їй стати тим, чим вона є.

Вище я пояснював, що зовсім не турбуюсь про те, чи вважають мене аналітичним філософом. В цілому, я надаю духові та способові мислення аналітичної філософії безперечну перевагу, проте я ніколи не вимагав для неї якоїсь монополії чи гегемонії і захищав її так, як захищав би в інших умовах будь-яку філософську традицію, що здалася б мені водночас важливою та несправедливо невизнаною. В добу, коли постала ця проблема, аналітична філософія видалась мені надзвичайно важливою і, водночас, практично невідомою у Франції з найгірших можливих мотивів. Бо насправді вона ніколи не мала якоїсь значущої відмінності, як-от відмінність між хорошою і поганою філософією. Оскільки такі терміни, як «аналітична» та «континентальна», реально можна використовувати суто описово, а не для позначення ціннісних суджень чи виключення, вони безперечно втрачатимуть помітну частину свого значення та, ймовірно, дедалі менше використовуватимуться. Теоретично можливості конвергенції та співпраці аналітичної і континентальної філософій існують сьогодні майже в усіх секторах філософії, включно з моральною та політичною. Особливо нагальною стає співпраця у таких галузях, як філософія мови, філософія сприйняття, філософія розуму та багатьох інших. Зрештою, може статися так, що мода на когнітивні науки, а також нинішній неймовірний розвиток (завдяки якому постає питання про їх реальне значення) зроблять, урешті-решт, набагато більше, щоб примирити континентальних філософів із концептами і методами логіки та аналітичної філософії, аніж усі філософські виступи, які тільки могли бути написані з цією метою. З іншого боку, не варто очікувати бодай якогось прогресу від спроб, пов'язаних з тим, що Денет називає «героїчною екуменічною герменевтикою»

[Dennett, 1990: p. 470]. Якщо говорити словами Сьорла, прогрес відбувається передусім шляхом максимально ясного й чіткого встановлення відмінностей.

Рорті вельми спрощено характеризує відмінність між аналітичною та континентальною філософіями, мовляв, вона врешті стосується лише питання про існування антиісторичної реальності, для якої певний філософський словник може бути чи не бути адекватний: «Аналітична традиція дивиться на метафору як на щось таке, що відділяє нас від цієї реальності, тоді як не-аналітична традиція дивиться на метафору як на спосіб уникнути ілюзії щодо існування такої реальності» [Rorty, 1991: p. 23]. Радикальна несумісність між двома концепціями — очевидна. Менш очевидним є те, що ці концепції коректно визначають дві згадані традиції, які (на щастя) не є достатньо близькими, щоб їх можна було звести до формул такого типу. Чимало аналітичних філософів зовсім не вірять в існування «антиісторичної реальності», про яку говорить Рорті, а немало континентальних філософів, незважаючи на історичний підхід, який вони практикують, навпаки — вірять в неї, як і раніше, і навіть більше, аніж будь-коли. Відмінність, про яку говорить Рорті, є однією з вищезгаданих відмінностей; вона ділить сьогоднішніх філософів на два табори, однак ці табори не будуть з необхідністю таборами аналітичної та континентальної філософії.

Утім, я не певен, що припущення Рорті стосовно можливостей ефективної співпраці й об'єднання аналітичної та континентальної традицій не стане врешті-решт виходом, хоча й малокомфортним для тих, хто, вступивши у війну між двома традиціями лишень з причин незнання, сьгодні почне раптом мріяти, так само несвідомо, про своєрідне велике й остаточне примирення. «Я відчуваю, — пише Рорті, — що ці традиції існуватимуть поруч завжди. Я не бачу якої-небудь можливості компромісу й підозрюю, що надалі збайдужіння кожної з двох шкіл щодо існування іншої, найімовірніше, зростатиме. З часом той факт, що дві інституції мають спільну назву, може здатися дивною примхою історії» [Rorty, 1991: p. 23].

Переклад з французької Оксани ЙОСИПЕНКО

ЛІТЕРАТУРА

- Badiou A.* Manifeste pour la philosophie. — Paris: Seuil, 1989.
Boutot A. Heidegger et Platon. — Paris: P.U.F., 1987.
Dennett D. La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien / Tr. fr. P. Engel. — Paris: Gallimard, 1990.
Derrida J. Marges de la philosophie. — Paris: Minuit, 1972.
Dummit M. The Philosophy of Thought and the Philosophy of Language // Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie / Sous la dir. J. Vuillemin. — Paris: Vrin, 1986.
Dummit M. Frege and Other Philosophers. — Oxford: Clarendon Press, 1991.

-
- Fabiani J.L.* Les philosophes de la République. — Paris: Minuit, 1988.
- Frege G.* Wissenschaftlicher Briefwechsel. — Hamburg: Felix Meiner, 1976.
- Hottis G.* Pour une métaphilosophie du langage. — Paris: Vrin, 1981.
- Lyotard J.F.* Aller et retour // La pensée américaine contemporaine / Tr. fr. A. Lyotard-May. — Paris : P.U.F., 1991.
- Mulligan K.* Introduction on the History of Continental Philosophy // Topoi. — 1991. — № 2.
- Musil R.* L'homme sans qualités / Tr. fr. Ph. Jaccottet. — Paris: Seuil, 1956.
- Musil R.* Essays und Reden // Gesammelte Werke in neun Bänden / Hrsg. A. Frisé. — Renbek: Rowohlt, 1978. — Bd. 8.
- Neider H.* Gespräch mit Heinrich Neider, Persönliche Erinnerungen um den Wiener Kreis // Österreichische Philosophen und ihr Einfluss auf die analytische Philosophie der Gegenwart. — Innsbruck : Conceptus, 1977. — Bd. 1.
- Putnam H.* Après l'empirisme // La pensée américaine contemporaine / Tr. fr. A. Lyotard-May. — Paris : P.U.F., 1991.
- Rorty R.* Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir. — Paris : Eclat, 1990.
- Rorty R.* Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics // Essays on Heidegger and Others. — Philosophical Papers. — Cambridge : Cambridge University Press, 1991. — Vol. 2.
- Russel B.* A Philosophy for our Time // Portraits from Memory. — New York: Simon and Schuster, 1951.
- Russel B.* Le réalisme analytique // Bulletin de la Société française de philosophie. — 1911. — Vol. 11.
- Russel B.* Logic and Knowledge. Essays 1901—1950 / Ed. by R.C. Marsh. — London: Allen and Unwin, 1956.
- Steiner G.* Réelles présences, Les arts du sens / Tr. fr. F.R. de Pauw. — Paris: Gallimard, 1991.
- West C.* La politique du néo-pragmatisme américain // La pensée américaine contemporaine / Tr. fr. A. Lyotard-May. — Paris : P.U.F., 1991.
- Williams B.* L'éthique et les limites de la philosophie / Tr. fr. M.A. Lescourret. — Paris: Gallimard, 1990.

Жак Буврес — французський філософ, професор Колеж де Франс (кафедра філософії мови та філософії пізнання). Сфера наукових інтересів — філософія мови, філософія сприйняття, філософія пізнання, філософія логіки та математики.

*Катрин
Малабу*

ВІДМІННІСТЬ РОЗРИВУ. Гайдегер та Леві-Строс¹

Онтологічний статус структури встановити неможливо, і саме це, власне кажучи, в ній приваблює. Навіть якщо її погляд (оскільки структура, у певному розумінні, завжди є поглядом) зазвичай критично осягає виявлення й продукування відмінностей, він, насправді, іммобілізує, схоплює та паралізує найфундаментальнішу з відмінностей — відмінність онтологічну.

Отже, суще (*l'étant*), буття (*l'être*) та їх відмінність. Структура не є чимось із них: вона не є сущим, позаяк неможливо зустріти у світі щось на кшталт структури; водночас, вона не є буттям, бо буття не є структурою. Безсумнівно, парадоксальне неіснування структури є ще більш уречевленим, щоб приховуватися разом із буттям за сущим. Так само ні у світі, ні поза світом структура не є в собі самій відмінністю, вона все-таки є гібридом, якимось онтико-онтологічним монстром². Щойно сказане можна обернути з точністю до навпаки. Є суще, буття та їх відмінність: структура є водночас усіма трьома. Зовсім не важко описати якесь суще в термінах структури, причому будь-яке суще — «Бога, стіл чи відро», згідно зі знаменитим твер-

© К. МАЛАБУ, 2010
© Переклад з французької
О. Йосипенко, 2010

¹ Перекладено за: Une différence d'écart. Heidegger et Lévi-Strauss // *Revue philosophique*. — 2002. — № 4. — P. 403–416.

² Про онтологічний статус структури див. також: [Помян, 2008: с. 200–262] — *Прим. пер.*

дженням Мішеля Сера³. Так само не виникає жодних проблем з описом самої структури як суцього, Бога, стола чи відра. Структура, за зразком того, що вона структурує, сама є структурою. Саме так, за аналогією, Леві-Строс подає її як номенклатуру чи гру. В «Первісному мисленні» він обирає за приклад гру в футбол, у такий спосіб надаючи структурі час порівняння, образ внутрішньосвітового суцього.

Проте, з іншого боку, чи настільки нелегітимно приймати саме буття коли вже не за структуру, то щонайменше за джерело будь-якої структури, первісну синтетичну єдність? Що таке синтез *a priori*, те «додавання», яке Гайдегер у праці «Кант та проблема метафізики» називає «онтологічним синтезом», якщо не структура? Що ж, зрештою, стосується відмінності (котру мислять, за Гайдегером, як «між-двома», як первинніше за те, що вона розрізняє, чи, за Леві-Стросом, як «значащий розрив»), то чи не вимагає вона звернутися до структури як до суттєвої умови інтелігібельності, тобто як до виявлення свого способу буття?

Я хотіла б застановитися тут над питанням про неусувну онтологічну гібридність концепту структури і продемонструвати, що насправді цей концепт завжди вказував на неможливість *простого* поділу на буття й суще, *простого* поділу на екзистенціальну аналітику й гуманітарні науки. Я намагатимусь висвітлити онтологічно гібридний характер концепту структури, створюючи інше схрещення, продукуючи інший гібрид у формі конфронтації між Гайдегером та Леві-Стросом. Отже, йдеться насправді про дивне поєднання, і я не знаю, чи визнати його потворним або ж протиприродним. Проте все, про що я писатиму, апелює до певної французької філософської традиції, котра відкрила обох авторів.

Як відомо, в «Бутті та часі» Гайдегер постійно вживає концепт структури. Звідки це? Звісно, Гайдегер не запозичує його ні з психології, ні з соціології (нагадаймо, що цей термін освячений Дюркгаймом у його «Правилах соціологічного методу» в 1895 році), ані, тим паче, з лінгвістики. Термін *Struktur* з'являється в його перших творах, присвячених логіці, вже з 1912 року, в «*Neuere Forschungen über Logik*» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 1]. Логіку означено як науку про структури, або валідні форми значень. І першою з цих форм, чи структур, є структура судження. У своєму курсі 1925—1926 років, названому «*Logik, Die Frage nach der Wahrheit*», Гайдегер показує, що завдання традиційної, тобто аристотелівської логіки, полягає у розкритті фундаментальної структури логосу (*Grundstruktur des Logos*), яка є структурою

³ Він цитує Лафонтена (*Fables*, IX, 6, 4) який, своєю чергою, сам надихається Горацієм (*Satires*, I, 8, 1): «Щодо даного культурного змісту, нехай він буде Богом, столом чи відром, аналіз є *структурним* (і тільки *структурним*), бо він змушує цей зміст постати як модель» [Serres, 1968: p. 32].

предикації. Гайдегер характеризує її також як «*Als-Struktur*», «структуру як» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 21, § 12]⁴. Звичайно, «структура» в «Бутті та часі» далека від цього логічного вжитку, проте вона все-таки походить звідти. Безсумнівно, Гайдегер не був байдужим до успіху, якого концепт структури починав зазнавати в гуманітарних науках. Він не міг також не знати про появу, а згодом і тріумф структуралізму, хоча б завдяки дружбі з Лаканом. Він ніколи не говорив про це і, водночас, ніколи не завдавав собі клопоту уточнити своє власне розуміння структури стосовно розуміння «структуралістів». Усього двадцять років відділяє публікацію «Буття та часу» від публікації перших праць Леві-Строса: у 1948 році — «Соціального й родинного життя індіанців намібіквара», а у 1949-му — «Елементарних структур спорідненості». Що ж стосується «Структурної антропології», то, як відомо, в ній зібрано тексти, опубліковані з 1945 по 1954 роки. Проте між цими двома авторами не було жодного контакту, жодного діалогу. Виникає велика спокуса висвітлити тепер те, що може бути лише точками переходу — навіть якщо останні є водночас точками розриву — між гайдегерівським і структуралістським концептом структури. Саме на такому висвітленні я хотіла б зосередитися. Мій розгляд дотримуватиметься, наскільки це можливо, власного методологічного імперативу: перебувати посередині між «герменевтичним колом» і «бриколажем».

Присутність «структури» в лексиці «Буття та часу» не є, вочевидь, ні маргіальною, ні випадковою. Структура стосується суттєвого, тобто буття. А певніше, того сушого, що розуміє своє буття, *Dasein*. З іншого боку, *Dasein* є нічим іншим як структурою: параграф 39 «Буття та часу» має назву «Питання про первісну цілісність *Dasein* як структурованого цілого (*die Ganzheit des Strukturanzes des Daseins*)». Це потребує двох рівнів розуміння, які перетинаються між собою. По-перше, подаючи у параграфі 9-му завдання та спрямування екзистенціальної аналітики, Гайдегер показує, що її мета полягає не в онтичному дослідженні індивідуальної поведінки, а в тематичному поясненні «онтологічної структури *Dasein*». По-друге, означуючи останню як «структуру екзистенції (*Existenzstruktur*)», Гайдегер висвітлює в тому-таки абзаці «категорії» існування, що є «екзистенціалами». Проте екзистенціали самі по собі є структурами; ці структури, каже Гайдегер, «підтверджені остільки, оскільки є онтологічними визначеннями» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, S. 76]. Отже, екзистенціалами, що їх розуміють як структури чи «структурні моменти», фундаментальні онтологічні характеристики *Dasein*, — є екзистенціальність, штучність та опускання (виродження).

⁴ Йдеться про предикативну схему, що є схемою опису будь-якого сушого як речі й передбачає використання так званих «категоричних пропозицій», які висловлюють щось (предикат) про щось (суб'єкт) — *Прим. пер.*

Який зв'язок між екзистенціальним розумінням і логічним розумінням структури? У курсі 1925—1926 років Гайдегер показав, що «структура як», структура предикації, котру Аристотель вважав фундаментальною, насправді не є первинною. Вона відсилає до «первиннішого за мовну дискурсивність ... смислового фундаменту. [Вона] належить сфері по цей бік логіки, сфері *Verhalten* — “поведінки” ...»⁵. Ця поведінка, певніше, сукупність усіх поведінок людського життя, стає можливою завдяки характерові, який «відкриває», дологічному, що демонструє онтологічну структуру *Dasein*.

У параграфах 39—41 «Буття та часу» уточнюється це онтологічне значення, в три етапи висвітлюючи єдність екзистенціалів. Перше ім'я, дане цій єдності, — це буття-у-світі. Друге — турбота, «єдиний феномен», стає якоюсь мірою явним завдяки першому [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, § 12]. Нарешті, турбота сама постає такою, що приводить до крайньої єдності, до темпоральності. «Коли цю артикульовану структуру (*gegliederte Structur*), [турботу] було зафіксовано вперше, зазначалося, що, враховуючи це артикулювання, онтологічне питання мало проникнути ще далі, аби дійти нарешті до звільнення єдності цієї структурної множинності (*Structurmannigfaltigkeit*), узятої в цілому. Первісна єдність структури турботи коріниться в темпоральності» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, S. 387].

Отже, або онтологічна структура *Dasein* як структура екзистенції, або структура екзистенції як єдність чи артикуляція структури, тобто екзистенціали чи фундаментальні способи буття. Чому будь-який демарш «Буття та часу» впорядковується висвітленням певної завжди вищої і справді первісної структурної єдності? Цей рух, поміж інших мотивів, зумовлений необхідністю відвернути структуру від того значення, що його Гайдегер позначає як *онтичне* значення. Це онтичне значення є значенням *збирання, припасування, облаштування, композиції*, навіть *машини*.

Dasein є цілим, не агрегатом і не збиранням: «Буття-у-світі, — стверджує Гайдегер, — є структурою від початку й безперервно». Звісно, потрібно наполягати на відносному й несубстанційному характері першопочаткових конститутивних моментів цілісності: кожне набуває сенсу лише *в- і через-* його зв'язок з іншими. Воно не перешкоджає розгортатися цьому зв'язку, ніколи не розриваючись, не роз'єднуючись і не просторуючись, усупереч тому, що могло б присутніти в зібранні⁶.

⁵ [Courtine, 1996: p. 25]. Курс 1925—1926, опублікований під назвою «Logik, die Frage nach der Wahrheit» у 21 томі *Gesamtausgabe* (GA 21).

⁶ На Цоліконерівських семінарах Гайдегер нагадує, що екзистенціальна аналітика, так само, як кантівська трансцендентальна аналітика, не полягає в якомусь роз'єднанні чи розкладанні цілого на його елементи. Навпаки, вони вдаються до розкриття первісної єдності, справедливо названої структурною єдністю.

«Чи можна, — запитує він, — дійти до осягнення структурованого цілого ... *Dasein* в його цілісності?» Відповідь чітка: «Йдучи шляхом елімінації, можна вилучити одну річ: цілісності структурованого цілого не можна досягнути феноменальним чином через будівництво шляхом складання елементів (*durch ein Zusammenbauen der Elemente*). Це потребувало б певного плану будівництва (*Bauplan*)» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, § 39, S. 241]. У той-таки спосіб, в який він розрізняє у своєму «Шелінгові» (1936) два значення концепту *системи* (одне, «автентичне», «внутрішнє поєднання, що дає речі ... її фундамент і її вигляд», друге, «неавтентичне», «просто зовнішнє нагромадження (*Geschiebe*)» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 42, S. 45], у «Бутті та часі» розрізняє два значення структури, які, втім, майже слово в слово перетинаються зі значеннями системи. З одного боку, структура як «погляд, що наскрізь *пронизує* (*Durchblick*) ціле, *аби бачити в ньому лише* первісно єдиний феномен, який уже містить в собі ціле таким чином, що кожний структурний момент онтологічно залежить від нього у своїй структурній можливості» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, § 39, S. 241]. З іншого боку, структура, як простому планові, рамці, диспозитивові, призначено бути конкретизованою або нагромадити купу окремих частин.

Часто вказують, що Гайдегер, проголошуючи це друге значення, чітко посилається на гуманітарні науки, зокрема на антропологію та етнологію. «Буття *Dasein*, — підкреслює він, — не можна виводити з ідеї людини», а структура, яку тут шукають, жодним чином не може бути результатом дослідження, «спрямованого на суще всередині світу» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, § 39, S. 241]. Чи варто нагадувати, що для Гайдегера «екзистенціальна аналітика *передуює* будь-якій психології, будь-якій антропології, *a fortiori* будь-якій біології» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, S. 77]?

Однак турбує те, що Гайдегер все-таки дуже ясно стверджує, що жодна з цих наук, утім, як і логіка, прямо не мобілізує онтичного значення структури, простого зібрання чи накопичення уламків. У параграфі 10-му, названому «Розмежування кордонів, що відділяють аналітику *Dasein* від антропології, психології та біології», Гайдегер звертається до праць Дильтея і Шелера, зокрема згадує «психологію як науку про дух» першого та «феноменологічну інтерпретацію особистості» другого. Він каже: «Дослідження Вільгельма Дильтея постійно перебувають у напруженні завдяки питанню “життя”. Він намагається зрозуміти “переживання” цього “життя”, відслідковуючи інтимний зв’язок між їхньою структурою та розвитком на базі цього життя, взятому в цілому». Гайдегер додає, що «психологія як наука про дух [Дильтея]» відмовляється орієнтуватися на елементи, психічні атоми, а також робити з життя душі агрегат шматків, натомість ставить за мету «життя як ціле» й «образи», котрих воно набуває. Чітко видно, що тут маємо саме структуру в сенсі цілісності, артикульованого, а не припасованого

цілого. Так само з Шелером: особа постає у нього як «артикуляція інтенціональних актів», «пов'язаних між собою єдністю якогось сенсу» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, S. 79]. Отже, про структуру в сенсі зібрання тут також не йдеться. Що ж до біології, то чи не надає вона концептам «форми» або «структури» також сенсу «організованої цілісності», що не зводиться до суми чи компіляції? Гайдегер вочевидь визнає це, коли цитує фон Укскюля в «Основних поняттях метафізики»: «Організм [як постійна тваринна “форма” чи структура] не просто зберігає свою специфічну єдність, але й надає її собі від самого початку» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 29—30, S. 328].

Чому Гайдегер, у такому разі, відмовляється від онтичного сенсу структури й відсилає його до сфери дослідження чи запитування, в яких він, між іншим, також відсутній?

Я пропоную таку відповідь: *онтичний сенс структури не має жодного сенсу*. Він не спадає на думку нікому: ні філософам, ні біологам, ні психологам, ані антропологам чи етнологам. Нікому. Навіть людині з вулиці. Звичайно, існує широкий, уживаний сенс слова «структура». Проте під структурою всі розуміють, навіть розпливчато, артикульовану цілісність чи єдність якогось цілого. Покупець автомобіля, чию «структуру» (коли йдеться про шасі чи устаткування) йому розхвалюють, можливо, зловживаючи концептом, ніколи не розуміє під словом «структура» простий агрегат атомів. В його голові одразу постає приблизне уявлення про певну організацію, ритм, *синтез*.

Отже, яку роль відіграє в думці Гайдегера цей онтичний, чи похідний, сенс, який, у певному розумінні, не існує? І який нічому не служить?

Бо він нічому не служить. Гайдегер чудово демонструє, що вищеназвані науки не можуть поступитися місцем автентичному досягненню *Dasein*, і їхня незадовільність виправдовує розроблення екзистенціальної аналітики саме тому, що вони не помічають онтологічних фундаментів, які, все-таки, є їхніми, інакше кажучи, тому, що вони, не знаючи цього, звертаються до онтологічного значення структури. І справа не в тому, що вони погано застосовують цей термін. Наприклад, «примітивний і рудиментарний концептуальний апарат» етнології може «позитивно виявити свою ефективність, аби розкрити онтологічні структури феноменів у всій їх рельєфності» саме тому, що етнологія «стикається вже [...] з передвизначеними концептами й поясненнями *Dasein*» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 2, S. 83]. Отже, якщо етнологія нездатна, як інші окремі науки чи галузі знання, задовільно висвітлити цілісність *Dasein*, його устрій як структурованого цілого, то це, ще раз підкреслюю, не тому, що вона імпліцитно або експліцитно застосовуватиме, під цим чи під іншим ім'ям, концепт похідної структури, розуміння структури як збирання, а тому, що вона і далі не добачатиме онтологічного фундаменту поняття.

Отже, якщо будь-яка структура, навіть «суща», завжди відсилає до якоїсь первинно синтетичної єдності, якщо структура не має онтичного сенсу, то навіщо, в такому разі, намагатися диференціювати її сенс? Навіщо змушувати функціонувати штучну відмінність, більш штучну, ніж факт тут-буття, оскільки навіть для найстурбованішого, найзанедбанішого, найнерішучішого *Dasein* ніщо ніколи не є простим збиранням, бо ніщо не є нічим. Навіщо намагатися відмежувати автентичне значення структури від хибного приятеля чи, радше, хибного ворога, який зовсім не протистоїть йому?

Ще раз: чому служить у «Бутті та часі» ця навмисно-хибна-штучна структура збирання? Вона загублена в тексті на кшталт заблуканого означника? Попервах скажемо так: вона *чекає*.

Тут буде якраз до речі звернутися до Леві-Строса. Під час підготування своєї праці про спорідненість він мав справу з двома дуже точними концепціями поняття структури: одна вже здобула авторитет у своїй галузі — це концепція соціальної структури, що її розвинули англосаксонські антропологи, зокрема Редкліф-Браун; інша, що її він відкрив зовсім недавно завдяки спілкуванню з Якобсоном, а також прочитанню Сосюра та Трубецького, запозичена з лінгвістики. Оригінальність характеру думки Леві-Строса полягала у зв'язку, який він установив між двома концепціями, що дало змогу йому водночас розробити цілком новий підхід до концепту.

Чи варто нагадувати, що структура у Леві-Строса виразніше, ніж у будь-кого іншого, *ніколи* не описує простого збирання елементів? По-перше, у «Структурній антропології» сказано: «З погляду структураліста ... поняття структури не впливає з індуктивного означення, заґрунтованого на порівнянні й абстрагуванні елементів, спільних для всіх значень терміна в його звичному вживанні. Або термін “соціальна структура” не має сенсу, або ж цей сенс уже має структуру»⁷. Термін «структура» сам по собі є артикульованою єдністю, чи артикульованою тотальністю. По-друге, структуру «не можна сприйняти безпосередньо в “конкретній реальності”» [Леві-Строс, 1997: с. 290]. Не будучи внутрішньосвітовою, структура не може уподібнитися до якогось плану монтажу. По-третє, відносини, наявні між різними елементами якоїсь структури, є не «строгими межами», а «порогами», що забороняють будь-які фрагментацію чи зміщення [Леві-Строс, 1997: с. 282]. У розвідці, присвяченій Леві-Стросові, Жан Пуйон характеризує структуру в таких термінах: «система відмінностей, яка не веде ні до простого накладання їх одна на одну, ані до їх штучного стирання»⁸.

⁷ Розділ XV «Поняття структури в антропології»: [Леві-Строс, 1997: с. 263].

⁸ Розвідку Жана Пуйона «Творчий доробок Клода Леві-Строса» (1956) цитовано в «Структурній антропології»: [Леві-Строс, 1997: с. 316].

Зрештою, вона залишається, як стверджує Леві-Строс на початкових сторінках «Первісного мислення», точкою рівноваги між необхідністю і подією, пошуком точки перемир'я між формою та феноменом [Леві-Строс, 2000: с. 42].

Безглуздо і далі наполягати на очевидній солідарності елементів, що складають структуру. Я краще застановлюся над способом, у який Леві-Строс мислить артикуляцію, що головує у цій солідарності. Назагал протиставляючи Гайдегерове розуміння *Gliederung* розумінню структурної артикуляції, я могла б піддати випробуванню штучне онтичне значення структури, яке спить у підвішеному стані в «Бутті та часі». У Гайдегера йдеться про те, щоб мислити водночас *відмінність*, відмінність між екзистенціалами, і *єдність*, тобто первинний феномен, який дозволяє різним моментам розгорнутись. *Gliederung* є, таким чином, невіддільним від *Struktur*, у певному сенсі воно постає як її синонім. Під *Gliederung* розуміють водночас ціле й відмінність частин. Тому, хай би там що Гайдегер про це говорив, артикуляцію розуміють тут у майже фізіологічному сенсі. Щодо власне структуралістської детермінації артикуляції (якщо вона також з необхідністю передбачає доповнювальний зв'язок між єдністю і відмінністю), то, як відомо, вона нічим не зобов'язана метафорі частин чи устрою тіла. Артикуляція є концептом, запропонованим структуралізмові лінгвістикою. Крім того, якщо тут йдеться про описання типу зв'язку між елементами, який випереджає саме існування елементів, то цей зв'язок, будучи систематичним, не ґрунтується на жодному унітарному феномені. Елементарним у лінгвістиці, елементарним у соціальній структурі чи структурах спорідненості є *розрив*. Мова є системою, тобто якоюсь артикульованою тотальністю, але ця артикуляція є нічим іншим як детермінацією, регульованою розміщенням розрізнявальних або значущих одиниць⁹.

Леві-Строс зробив з *розриву* фундаментальний концепт структуралістського методу. Прочитуємо два уривки «Структурної антропології», де вжито цей термін: по-перше, «культурою ми називаємо будь-який етнографічний ансамбль, котрий, з погляду дослідження, виявляє значущі розриви стосовно інших. ... Кінцевим предметом структурних досліджень [є ансамбль] *констант*, пов'язаних з такими розривами...»¹⁰. По-друге:

⁹ Сосюр стверджує: «Латинською мовою *articulus* означає “член, складник, поділ послідовного ряду речей”; стосовно мовної діяльності членоподільність може означати або поділ звукового ланцюжка на склади, або поділ ланцюжка значень на значущі одиниці; саме в цьому розумінні по-німецьки й кажуть *gegliederte Sprache*» [Сосюр, 1998: с. 21].

¹⁰ «Nous appelons culture tout ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs. ... L'objet dernier des recherches structurales [est l'ensemble des] *constantes* liées à de tels écarts...» [Lévi-Strauss, 1958:

«Як і в лінгвістиці, ці диференційні розриви становлять власне об'єкт етнології»¹¹.

Отже, питання полягає в тому, щоб з'ясувати, чи мають відмінність і розрив одне значення, чи міг би Гайдегер говорити про онтологічний розрив так само, як і про онтологічну відмінність. Отже, йдеться про те, щоб виміряти відмінність або розрив між відмінністю і розривом. Мені здається, Гайдегер ніколи не зміг би вжити термін «розрив» для позначення відмінності екзистенціалів. Звісно, в «Das Wesen der Sprache» (1957—1958), він все-таки вживає термін «розрив» (*Auseinander*), характеризуючи «рису, яка розкриває», що позначає «сусідство» поезії та філософії. Поезія і філософія, проголошує він, «відриваються одна від одної вповні» [Heidegger, 1975 sq: Bd. 12, S. 180]. Однак цей розрив не має тієї ж природи, як той (чи ті), котрий формує і регулює інтервали між елементами мови та зв'язками родичів усередині соціального кола. Про такі елементи ні лінгвіст, ні етнолог не говорять власне як про «сусідів»; онтологічна гра їхньої близькості та віддалення не викликає питання. Це просто, бо розрив є всього лиш розривом. Є розрив і квіт, «цей розрив, — стверджує Фуко у “Словах та речах”, — нікчемний, але неподоланий, міститься в “і”» [Foucault, 1966: p. 351]. Принагідно можна процитувати «Логіку сенсу» Дельоза: «Сенс ефективно *продукується* циркуляцією [циркуляція між розривами стає можливою завдяки самим розривам] Словом, сенс завжди є *ефектом*. Не просто ефектом у каузальному сенсі, а ефектом у сенсі “оптичного ефекту”, “звукового ефекту” чи, краще, ефекту поверхні, ефекту позиції, мовленнєвого ефекту» [Deleuze, 1969: p. 87]. Гайдегер ніколи не сказав би так про сенс буття...

Отже, підмінюючи відмінність розривом, структуралізм намагається якимось чином зробити недійсною онтологічну відмінність, що її вважають його непомітним фундаментом. Диференційний розрив не є онтологічним змістилищем, саме він є онтологічно гібридним, або потворним.

р. 325]. Підступність взаємної гри двох понять, що є предметом даної статті й винесені у її назву — розрив (*écart*) та відмінність (*différence*), підкреслюється пікантною ситуацією з українським виданням «Структурної антропології» — в мисленні перекладачки *розрив* перетворився на *відмінність*: «культурою ми називаємо кожну окрему етнографічну сукупність, у якій під час її вивчення виявляють значні відмінності порівняно з іншими. ... Оскільки метою структурних досліджень є *константи*, зумовлені такими відмінностями...» [Леві-Строс, 1997: с. 281]. — Прим. пер.

¹¹ «Comme en linguistique, ces *écarts différentiels* constituent l'objet propre de l'ethnologie» [Lévi-Strauss, 1958: p. 325]; натомість в українському виданні «Структурної антропології» *диференційні розриви* (*écarts différentiels*) стають уже *диференційними ознаками*: «Як і в лінгвістиці, саме ці *диференційні ознаки* і є предметом етнології» [Леві-Строс, 1997: с. 309]. Залишається пошкодувати, що такий важливий і програмний для цілого наукового напрямку текст видано українською без належної наукової редакції. — Прим. пер.

Будучи поза сусідством, він опиняється, окрім того, і поза відмінністю — навіть тоді, коли діє як чиста відмінність, тобто, скористаємося терміном Сосюра, як «немотивована» відмінність.

Тепер можна повернутися до нашого зібрання в стані очікування, до хибного приятеля, чи хибного ворога, структури, що його розуміють як результат монтажу. Все відбувається так, ніби за допомоги цієї гри чи цього хибного сенсу Гайдегер замислював те, чим могла стати відмінність: *чистий розрив*, попросту розрив. Звичайно, я наполягала на тому, що система диференційних розривів не є для структураліста формальною рамкою, де акумулюються чи нагромаджуються елементи. Проте, схоже, що Гайдегер наперед захищав себе від певної інтерпретації відмінності, неприйнятної для нього, яка обертала б відмінність у розрив і сплутувала б таким чином дарчі риси буття та сушого. В текстах, написаних після «Буття та часу», Гайдегер постійно дорікатиме лінгвістиці, викриваючи її як чинник інструменталізації мовної діяльності. Він постійно викриватиме механічне значення, що його гуманітарні науки надаватимуть, з огляду на неї, людині, людському світові та висловлюванням. Збирання, структура, що мислиться як формальна структура й порожній каркас, якщо вона не відповідає жодному реальному референтові, відіграє все-таки свою роль: вона служить Гайдегерові своєрідним випереджувальним захистом, виставленим проти структуралістського приходу відмінності. Слід зазначити, що у Франції такі автори, як Дельоз, Фуко й Деріда, якщо зупиняться лише на них, читають Гайдегера й інтерпретують онтологічну відмінність за допомоги герменевтичних інструментів, вироблених структуралізмом, а саме за допомоги концепту розриву. «Розрізнення» народилося саме в зустрічі між відмінністю і розривом. Просторування й темпоралізація є первиннішими, аніж відмінність між буттям і сущим¹².

Чи передчував Гайдегер, що потрібно якимось чином застерегти структуру від структуралізму, захистити структуру від неї самої, знецінити розрив, зводячи його до порожнього проміжку, до розділювального ніщо, котре відділяє лише атоми якогось агрегату? Для нього артикуляція, *Gliederung*, ніколи не є *розриванням*. Звичайно, слід підвести цю думку про артикуляцію до справді унітарного феномена, який передує її єдності, тобто темпоральності. Назагал можна заперечити, що онтичне значення структури, так чи інакше, має у Гайдегера якийсь сенс, оскільки воно визначило, згідно з ним, метафізичне розуміння часу як часу космологічного, чистої послідовності нівельованих теперішностей. Утім, в курсі логіки 1925—1926 років усупереч такому розумінню він уточнює, що час здійснює (*fundiert*) не

¹² Йдеться про відомі неологізми Ж. Деріда, як-от розрізнення (*différance*) та просторування (*espacement*). — *Прим. пер.*

rahmenmässig як рамку, а, насправді, *strukturmässig*, як структуру [Heidegger, 1975 sq; Bd. 12, S. 409]. Своєю чергою, можна було б все-таки зацепити цей метафізичний концепт часу як простого збирання чи рамки, показуючи, що він, можливо, так само нічому не відповідає, що час ніколи так не розуміли і що, як говорить Деріда, можливо, немає буденного часу чи, що одне і те ж, «немає іншого концепту часу, окрім того, що його Гайдегер називає “буденним”» [Derrida, 1966: p. 34].

Натомість слід зрозуміти, що розрив змішує та зачіпає онтологічну відмінність передусім з причини його власного онтологічного навантаження. Що б не говорив про це Леві-Строс, який, зокрема, на перших сторінках «Сумних тропіків» чітко вказує на свій характер мислення й шлях у філософії та метафізиці, власне структуралістська детермінація структури має безсумнівне екзистенціальне навантаження. Як я вже зазначала у вступі, речі можуть повністю обертатись. Позбавлення структури онтологічного значення є жестом, який має онтологічний сенс.

Структуралістське розуміння структури є, з певного погляду, відкриттям скінченності, яка радикалізує буття-для-смерті. Воно використовує останнє, я не вагаючись застосовую цю формулу, як розмінну монету. Недостатньо твердити, що *Dasein* є структурованим цілим. Слід також продемонструвати, що зв'язок, який об'єднує це ціле з іншими цілими, тобто з іншими *Dasein*, також є структурованим, структурованим ефективним обміном або тим, що Леві-Строс називає комунікацією. Диференційні розриви уможливають у певній спільноті економіку, в чиїх межах кожен елемент у той чи інший спосіб існує лише завдяки своїй обмінюваності. Скінченне буття — це буття обмінюване, тобто це здатність та обов'язок циркулювати. «В будь-якому суспільстві, — заявляє Леві-Строс, — комунікація здійснюється принаймні на трьох рівнях: комунікація жінок, комунікація майна й послуг, комунікація повідомлень. Маємо, відповідно, певні аналогії під час вивчення системи спорідненості, економічної системи й системи мови. Всі три комунікації підпорядковуються тому самому методу й відрізняються лише стратегічним рівнем, де кожна з них шукає своє місце всередині єдиного всесвіту комунікацій. Можна навіть сказати, що правила спорідненості й одруження визначають четвертий тип комунікації: комунікація генів між фенотипами. Отже, культура не складається винятково з притаманних лише їй форм комунікації (як мова), але й — а можливо, передусім — із *правил*, прийнятних для всіх видів “комунікаційних ігор”, що можуть відбуватися як на рівні природи, так і на рівні культури» [Леві-Строс, 1997: с. 282—283].

Завжди можна скандалізувати предмет за допомоги таких тверджень, котрі можуть виглядати лише як банальності й онтичні захоплення, продуковані науками про людину. Зрештою, структуралізм, у певному розу-

мінні, демонструє, нехай навіть у супереч собі, щось схоже на підкладку, зворотний бік онтологічної відмінності. Підкладку та зворотний бік, які не є ні онтичними, ні онтологічними, будучи і тим, й іншим водночас. Ця підкладка, цей зворотний бік є підкладкою та зворотним боком розриву — розриву, мислимого в кінцевому підсумку (саме тут полягає оригінальність думки Леві-Строса стосовно лінгвістики) як норма прокладання шляху, як туманність звичок та обмінів (майном, словами, жінками), переконливість яких підтверджено енергетично стабільними порядками.

Можна з повним правом вважати, що структуралізм у цьому сенсі доводить аналітику *Dasein* до крайнощів, усуваючи цензуру, яка відрізняє розрив від відмінності, й жбурляє *Dasein* ще брутальніше, аніж, можливо, *Geworfenheit*, в економіку екзистенціального ринку, навіть незмінність якої перед обличчям смерті не відмінняє постійного руху.

Фуко не помилився, коли у завершальному розділі своїх «Слів та речей» у модерній *episteme* та її крайньому структуралістському виразі побачив те, що назвав «аналітикою скінченності» [Foucault, 1966: p. 323].

Упродовж своєї статті я прямувала до пункту, де, зруйнувавши перешкоду штучного значення структури як збирання, екзистенціальну аналітику й структуралізм можна реально протиставити, і саме ця конфронтація може спровокувати їхню деконструкцію. З одного боку, позаяк структуралістське усвідомлення артикуляції та розриву більше не можна вписати, як говорить Деріда у праці «Про граматологію», в межі якоїсь «регіональної онтичної чи онтологічної науки ... відповідно до тієї моделі Гайдегерових запитань, яка інтенсивно функціонує, починаючи від перших сторінок “Буття та часу”» [Derrida, 1967: p. 35]. Завдяки цій конфронтації, а також тому, що вона є гібридом відмінності, «структуралістська структура» виявляється онтологічно вивільненою. Натомість, приведена до свого онтологічного значення й онтологічного навантаження, тобто до «аналітики скінченності» (а не відновлена в них), «структуралістська структура» втрачає позитивістську й навіть сцієнтистську, амбіцію, що її Леві-Строс хотів їй надати.

Які елементарні структури спорідненості існують між екзистенціальною аналітикою і структуралізмом, між відмінністю і розривом? Настав час запитати себе про це. Структура, приречена на гібридизацію, є скінченною. Структура — це завжди і з необхідністю закінчене. Проте кінець, ми знаємо це після Гайдегера, є неможливою можливістю. А неможлива можливість, ми це знаємо після Леві-Строса, є іншим ім'ям заборони. Чим закінчується структура? Чи не слід, щоб відповісти на таке запитання, розгорнути дві різні аналітики скінченності? Або встановити, що онтологічна відмінність і заборона на інцест помруть, кожна сама по собі? Чи варто їх збирати в чомусь на кшталт формальної конструкції? Чи дають вони, на-

томість, одна одній свої уроки? Ці питання, якщо брати їх у їхній структурованій цілості, відповідно до всіх тонкощів власної артикуляції, на цьому не закінчуються.

Переклад із французької Оксани ЙОСИПЕНКО

ЛІТЕРАТУРА

- Леві-Строс К.* Структурна антропологія / Пер. з фр. З. Борисюк. — Київ: Основи, 1997.
- Леві-Строс К.* Первісне мислення / Пер. з фр. С. Йосипенка. — Київ: УЦДК, 2000.
- Помян К.* Порядок часу / Пер. з фр. С. Йосипенка. — К.: УЦДК, 2008.
- Сосюр Ф.* Курс загальної лінгвістики / Пер. з фр. А. Корнійчука, К. Тищенка. — Київ: Основи, 1998.
- Courtine J.F.* Les «Recherches logiques» de Martin Heidegger, de la théorie du jugement à la vérité de l'être // Heidegger, 1919—1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein. — Paris: Vrin, 1996. — P. 7—31.
- Deleuze G.* Logique du sens. — Paris: Minuit, 1969.
- Derrida J.* Apories. — Paris: Galilée, 1966.
- Derrida J.* De la Grammatologie. — Paris: Minuit, 1967.
- Foucault M.* Les Mots et les choses. — Paris: Gallimard, 1966.
- Heidegger M.* Gesamtausgabe. — Frankfurt: Klostermann, 1975 sq.
- Lévi-Strauss C.* Anthropologie structurale. — Paris: Plon, 1958.
- Serres M.* La Communication. — Paris: Ed. de Minuit, 1968.

Катрин Малабу — французький філософ, доцент (*maître de conférences*) університету Париж X — Нантер. Сфера наукових інтересів: сучасна німецька та французька філософія, критична теорія.

Фредерик
Неф

СТРУКТУРНИЙ РЕАЛІЗМ Онтологічні структури, зв'язки та модальності *de re*¹

Метафізика стикається принаймні з двома принциповими питаннями: «чому речі тримаються разом?» і «як одні речі можуть відрізнитися від інших, так що вони ніколи не видаються цілком ідентичними?»² Перше з цих двох питань не належить до компетенції наук про матерію: якщо дати відповідь у термінах хімічних зв'язків, валентності, поверхневої напруги, сил зчеплення й тяжіння на рівні елементарних частинок, ми не відповімо на питання, а лише опишемо, як речі тримаються разом. Це питання можна уточнити, якщо зробити розрізнення між фізичною структурою, для якої ці поняття рівнозначні можливим відповідям, і онтологічною структурою. Під «фізичною структурою» (матеріального об'єкта або системи) я маю на увазі те, що Ж. Кім називає мікроструктурною (або базовану на мікрорівні) цілісною властивістю системи [Кім, 2005: р. 34]. Вислів «онтологічна структура», можливо, походить від ідеї «внутрішньої будови» у Лока — пор.: «внутрішня й особлива будова

¹ Друкується з деякими скороченнями.

² Це два питання «як» і «чому». Звісно, розрізнення між питаннями «як» і питаннями «чому» не повторює дистинкцію між питаннями фізичними й метафізичними. Насправді, є чотири типи теоретичних питань: фізичні питання «чому» (чому небо блакитне?), фізичні питання «як» (як фізичні закони виникають із первісного хаосу?), метафізичні «чому» (чому є [метафізичний] лад?) і метафізичні «як» (як об'єкти набувають конкретності?).

або невідома сутність (*essence*)³ цієї субстанції (*substance*)» [Locke, 1972: р. 237]. Тут ідеться про те, щоб дати відповідь, відмінну від суто фізичної, водночас повністю зберігаючи фізичний метод.

Якщо ми подивимось уже не з боку метафізики, а з боку науки, то також знайдемо там тенденцію запроваджувати онтологічні структури в обгортці структурного реалізму. Насправді, науковий реалізм і науковий емпіризм мають низку підстав для суперечки, але деякі філософи шукають примирення цих двох підходів, спираючись на структурний реалізм. Перевага такого різновиду реалізму полягає в тому, що він протистоїть аргументові еволюції науки, який надає підставу для критики наукового реалізму з боку емпіризму. Цей аргумент має таку форму: наука розвивається, а отже, реалізм не може полягати в тому, щоб вибудовувати одну онтологію із певним чином заангажованих теоретичних термінів, адже така онтологія мусить розвиватися і, без сумніву, буде змушена стримувати себе, аби зберегти свої термінологічні припущення⁴. Тим часом, щоб піти на поступку емпіризмові, реалізм структурного типу (СР) часто формулюють у такий спосіб, що стверджується лише пізнаваність структур. Скажімо, Статис Псилос характеризує СР за допомоги такої тези: «Як гасло теза полягає в тому, що знання може досягти лише структурних рис світу» [Psillos, 2004]. Схоже, ми недостатньо звертаємо увагу на те, що теза, яка визначає цей різновид реалізму, має обмежувальний характер, тобто СР є обмеженням реалізму взагалі.

Вочевидь, ця теза, згідно з якою лише структури (а не сутності) є пізнаними, передбачає існування структур. Таким чином, ми переходимо від епістемічно вмотивованого СР — згідно з яким наше знання обмежується структурними рисами і не поширюється на власне об'єкти, з огляду на обмеженість нашої репрезентаційної здатності, — до онтологічного чи повного СР, який прямо стверджує існування структур незалежно від нашої репрезентаційної здатності. Отже, СР поєднує дві різні тези:

- а) незалежність пізнаваного від розуму;
- б) звуження пізнаваного до структур.

Наслідком цих тез є третя:

- в) незалежність структур від розуму.

Саме ця теза (в), на мою думку, потверджує існування онтологічних структур.

³ Щодо цього поняття див. нижче.

⁴ Ми не розглядаємо тут можливість звернутися до історичної онтології, яка відкрито визнала б відносність своїх припущень у різні моменти історії науки (пор. Фуко, Гакінг і конструктивісти). Ми намагаємось триматися класичного, тобто не релятивістського уявлення про істину; натомість така історична онтологія, вочевидь, була б змушена релятивізувати поняття істини.

Яку природу мають ці онтологічні структури? Чим вони відрізняються від фізичних чи психічних репрезентаційних структур? На чому вони базуються? Якою є їхня функція? І, *last but not least*, чи дозволяє існування цих структур стверджувати обґрунтованість повного СР?

І. Чи потрібні нам онтологічні структури? Питання структурного реалізму

Пошук підстави зв'язку

Можна запитати, чому для того, над чим ми засталися, недостатньо фізичної відповіді; тобто чому відповідь з погляду фізики на метафізичне питання щодо зв'язку [речей між собою] не можна визнати цілком доречною. Йдеться не про проблему рівноваги чи стабільності фізичної системи, не про те, як тіла поєднуються між собою силами зчеплення, тяжіння чи відштовхування. Йдеться про зв'язок (*cohésion*) між метафізичними компонентами елементів. Цей зв'язок описано в класичній метафізиці в термінах притаманності (*in esse*), модифікації — акцидент перебуває в речі (*in est*) і модифікує її, — а також, на вищому рівні, в термінах стосунків між речами, або відношення кількох речей до однієї панівної речі⁵.

Якщо вийти за межі субстанціалізму, то цей зв'язок можна знайти на рівні сполучення тропів. Вільямс і Расел прагнули забезпечити цей зв'язок за допомоги відношення співприсутності⁶. Однак тут ішлося про мінімальну умову зв'язку, необхідну, але недостатню, адже вони просто стверджували, що тропи разом перебувають в одному й тому самому часі (або в одному місці, чи в одній просторово-часовій сфері). Відношення співприсутності тропів може бути недостатнім для пояснення того, як вони формують конкретні об'єкти (пор.: [Simons, 1995]). Окрім того, відношення співприсутності породжує багато проблем. Чи є воно внутрішнім чи зовнішнім? Необхідним чи випадковим?⁷ Чи це багатомісне відношення з майже нескінченною кількістю місць чи сукупність двомісних відношень? Щоб не впасти в регрес нескінченності, співприсутність, яка є внутрішнім відношенням, водночас передбачає істотний характер сполучення співприсутніх тропів. Вибір між необхідною та випадковою співприсутністю призводить до ще більших труднощів. Приміром, необхідність співприсутності означає ігнорування випадковості певних атрибутів властивостей; натомість випадковість надає співприсутності характеру простого агрегату індивідних

⁵ Див. міркування Д.В. Мерца [Mertz, 2003: р. 135 ff.] щодо успадкованих від Аристотеля розв'язань проблеми «чому одне пов'язане з іншим» [Met., Z 1041a6—1041b30].

⁶ Насправді, притаманність (*inhérence*) лише передбачає зв'язок, але не спричинює його і навіть, можливо, не гарантує його.

⁷ Щодо відповідної панорами проблем пор.: [Grupp, 2004].

якостей — того, що Г'юм розглядав як самість, аби не впасти в ілюзію особистості як субстрату. Отже, з одного боку, треба уникати нескінченної регресії, але також і надмірного протиставлення необхідності й випадковості. Іншими словами, слід поєднати екзистенційну випадковість (у сенсі Інгардена [Ingarden, 1964: р. 89]) із онтологічною необхідністю структур: ця квітка могла б мати інший колір, бути зів'ялою, не розквітнути, але оскільки вона є наявною квіткою цього кольору, вона не лише екземпліфікує суттєві закони кольору, необхідні *de re*, але, понад те, саме *цей* колір поєднаний із нею, не в тому сенсі, що вона не могла б мати інший, а в тому, що відокремлення цього кольору з метою приєднання іншого є абсолютно неможливим. Квітка не може змінити колір. Колір не може змінитися. Квітка, що має інший колір, — це інша квітка. Відмова від субстрату, який підлягає змінам, спричинюється до нової концепції зміни, але також, що менш очевидно, і до нової концепції необхідності.

Далі у цій статті досліджено принципові елементи, що їх належить зарахувати до онтології структур, аби вона могла вийти за межі епістемічного реалізму і відповідала вимогам онтологічного реалізму щодо структур. Я намагатимуся окреслити контури онтологічного структурного реалізму, і саме цій меті буде підпорядковано аналіз реалізму щодо онтологічних структур.

Онтологічні структури

Деякі філософи вважають, що поряд зі структурами математичними (наприклад, група або кільце) та фізичними існують структури онтологічні⁸. Говорячи про «фізичну структуру», я не маю на увазі множину об'єктів, чиї відносини унормовано фізичними законами (як-от рух тіл у деякому векторному просторі)⁹, ані структури фізичних теорій (як-от структура Галілеєвої теорії). В певному сенсі, «фізична структура» ближча до фізичних ситуацій або до часткових фізичних систем, описаних на феноменологічному етапі фізичного пояснення. В цьому розумінні стіл, система канатів і лебідок у рівновазі, куля, що котиться по похилій площині, а також сонячна система або ж наша галактика є фізичними струк-

⁸ Пор.: [Puntel, 2006]. Розрізнення метафізичний / онтологічний також застосовується щодо структур у Інгардена: «метафізичний» стосується реально існуючого, а «онтологічний» — можливо існуючого. В цьому сенсі метафізичні структури є частиною структур онтологічних. Наприклад, можна уявити онтологічну структуру, цілком відмінну від метафізичної структури нашого світу: одновимірний універсум повністю роз'єднаних точок. Можна навіть уявити онтологічну структуру, що її становить лише одна точка, тощо.

⁹ У хімії існують випадки, коли до складу двох молекул входять ті самі елементи, що розрізняються тільки структурою їх поєднання (див. приклад Брода: $\text{CH}_3\text{-C-CH}_3$ (зі сполученням C=O) та $\text{CH}_3\text{-CH}_2\text{-C-H}$ (зі сполученням C=O)).

турами (або їх можна розглядати як такі). Можливо, коректніше говорити, що всі ці речі є прикладами фізичних структур, уособлюють (*instancier*) їх.

Якщо молекула води є прикладом складної хімічної структури (тут не йдеться про відношення між геометричною структурою та структурою власне хімічною) і водночас деякої онтологічної структури, що поєднує тропи атомів О і Н, то постає питання, чи немає відношення наслідування (*survenence*)¹⁰ фізичною структурою структури онтологічної, тією мірою, якою, наприклад, валентність залежить від з'єднання елементів.

Під онтологічною структурою я розумію те, що визначає природу речі (її належність до того чи іншого виду або класу), одиничність (*singularité*) цієї речі (як вона відрізняється від усіх інших), і, нарешті, її внутрішню композицію. Тобто йдеться про три традиційні функції сутності речі: її видову сутність, індивідуальну сутність (яку ще називають *цейністю*)¹¹ та сутність конститутивну.

Наприклад, це окреме яблуко характеризується своєю приналежністю до виду яблук, має свою індивідуальну сутність тією мірою, якою не існує тотожного йому яблука, і є зібранням якостей як окремішня конкретність. Звісно, можна заперечити, що ця онтологічна структура є реіфікацією сутності (пор.: [Lowe, 2007]), або що вона є тільки проекцією описових понять, принагідно метафізичних, а деякі концептуалісти навіть не погодились б, що вона належить до цього виміру. На це можна відповісти, що структура не є річчю в строгому сенсі слова, а радше сукупністю відношень, яка має динамічний характер. З іншого боку, заперечення концептуалістів саме спирається на певну передумову, мовляв, наш опис окреслює, врешті-решт, аморфну реальність¹².

До складу онтологічних структур входять базові елементи (тропи чи факти, пор. нижче) і фундаментальні відношення (залежності, угрунтування, наслідування). Ці відношення можна вважати, як і загалом у структура-

¹⁰ Англ. *supervenience*, див. McLaughlin, Brian, Bennett, Karen, «Supervenience», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/supervenience/>>. — Прим. пер.

¹¹ Лат. *haecceity*, див. Cross, Richard «Medieval Theories of Haecceity», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/medieval-haecceity/>>. — Прим. пер.

¹² Насправді, в «реальності» немає нічого аморфного. Навпаки, вона перетинається морфогенезами, починаючи з хімічного рівня. Якщо взяти, наприклад, молекулу води, ми не можемо вдовольнитися твердженням, що сутністю води є наявність структури H₂O, оскільки ця матеріальна структура складається з трьох атомів, розташованих у геометричному порядку, не кажучи вже про внутрішню динаміку цієї молекули: вона одночасно має певну форму й уміщує певну сукупність процесів. Онтологічна структура молекули води, яка давала б відповідь стосовно її сутності, має враховувати появу на молекулярному рівні деякої геометрії та присутність певного періодичного коливального процесу.

лізмі, властивостями або операціями, і я не заглиблюватимуся тут у цей предмет. Натомість я наведу сучасні означення онтологічних структур, а потім проаналізую заперечення проти них, згідно з яким онтологічні структури нічого не додають (*sont explétives*) до структур фізичних.

**Тропістична й нетропістична версії
онтологічної структури: Пунтель vs Бейкон**

Дві сучасні важливі позиції — Бейкона [Васон, 1995] і Пунтеля [Puntel, 2006] — ілюструють дві фундаментально відмінні стратегії стосовно онтологічних структур: або ми розглядаємо їх як складені з фактів, або як складені з тропів і відношень, відповідно до того, на якому ступені декомпозиції ми зупиняємося. Ось означення онтологічної структури у Пунтеля [Puntel, 2006: р. 297]:

Первинна контекстуально-онтологічна структура **C** — це трійка $\langle \mathbf{F}, \mathbf{R}, \mathbf{G} \rangle$, де

- i) **F** — непорожня множина первинних фактів;
- ii) **R** — (можливо, порожня) множина онтологічно інтерпретованих відношень у **F**;
- iii) **G** — сім'я онтологічно інтерпретованих фінітних функцій (операцій) на **F**.

Джон Бейкон означає онтологічні структури таким чином¹³. Спочатку вирізняємо структуру для речей (*substances*):

$$\langle \mathbf{T}, \mathbf{H}, \mathbf{I}, \mathbf{W}, \mathbf{a} \rangle,$$

де **T** — множина тропів, **H** — відношення схожості (*likeness*), **I** — квазі-відношення еквіваленції, **W** — множина можливих світів, **a** — актуальний світ. Отож, модель містить тропи й можливі світи разом з двома відношеннями. Однак Бейкон вирізняє далі структуру для тропів:

$$\langle \mathbf{T}, \mathbf{R} \rangle,$$

де **T** — множина тропів, а **R** — множина метавідношень, серед яких три основні: схожість, збіг (що загалом відповідає відношенню співприсутності Вільямса, пор.: [Васон, 1995: р. 20]) та передування в часі. Залишаючи осторонь відмінність між відношенням і метавідношенням, зазначмо, що це — модель онтологічної структури, в якій ми не лише спускаємось від рівня фактів до рівня тропів, але й у якій тропи мають певну структуру.

Пунтель також вирізняє первинні факти (*Primärtatsache*).

«Основну ідею можна сформулювати так: узявши до уваги сказане вище, прості первинні факти не є ізольованими, або ж — у буквальному й негативному сенсі — атомарними сутностями, зачиненими в собі сутностями-

¹³ Я трохи спрощую виклад [Васон, 1995: р. 60].

ми “без вікон”. Навпаки, кожний з них є структурованим у тому сенсі, що він **детермінований мережею відношень і/або функцій, чи, певніше, кожний є такою мережею відношень і/або функцій**. Завдяки цій детермінованості — іншими словами, структурованості — первинних фактів, можна і треба сказати, що вони самі є первинними структурами в онтологічному сенсі. Тому «структуру» слід розуміти не як *абстрактну*, а як *конкретну* структуру: простий первинний факт, детермінований сув’яззю відношень і/або функцій...» [Puntel, 2006: р. 282].

Пунтель відокремлює себе від теорії тропів, до якої він, здавалося б, близький:

«Теорія тропів визнає за базові та прості сутності конкретизовані й індивідуалізовані змістовні властивості, що їх називають «тропами»; тільки стосовно таких змістовних базових властивостей можна пояснити відношення і функції. Однак, згідно з поясненням простих первинних онтологічних структур, розглядуваного тут, базові змістовні сутності, на основі припущення пустої області, можуть зникнути. Видається неможливим прийняти нульові структури, в тому сенсі, про який тут ідеться, як відповідні специфікації сутностей, що їх у цій книзі названо “простими онтологічними первинними структурами”» [Puntel, 2006: р.282].

Вочевидь, Пунтель критикує те, що тропи мають зміст, адже йому видається, що це суперечить суто формальному поглядові на онтологічні структури¹⁴.

Визначення онтологічних структур

Щоб визначити онтологічні структури, я почну з класичного теоретико-модельного означення, згідно з яким модель **M** має вигляд:

$$M = \langle D, V \rangle,$$

¹⁴ Лоренц Пунтель має тут на увазі онтологію у сенсі своїх структур: «Речення “Червоні (*Es ist rot*)” у значенні “Має місце, що червоні” (*Es verhält sich so dass es rot ist*), що його вважають істинним, виражає цілком визначену просту первинну пропозицію, яка в силу своєї істинності ідентична простому первинному фактові. Яким чином треба розуміти такий первинний факт? Спершу треба наголосити, що, згідно з основною тезою цієї книги, первинний факт не слід розуміти як результат уособлення чи екземпліфікації універсалії *червоніоче*, яка залишається абсолютно самототожною, за допомоги сутностей будь-якого типу — субстрати, гола окремішність (*bare particular*), місцеперебування (*location*). У цій книзі така сутність, як *червоніоче*, також розглядається як щось *загальне*, але в зовсім іншому сенсі, не в сенсі можливості уособлення чи екземпліфікації, а в сенсі наявності багатьох частин або сегментів: тільки сукупність усіх частин або сегментів створює сутність *червоніоче*. Цю сукупність можна розуміти як кон’юнкцію всіх первинних фактів, які можна висловити істинними реченнями “червоні (s_1, t_1)” & “червоні (s_2, t_2)” & ... “червоні (s_n, t_n)”, де s — місце, t — час. Отож, *червоніоче* можна розуміти як певний *вимір* світу, як вимірну сутність (*entity*), розпорошену по всьому світові» [Puntel, 2006: р.286].

де **D** — сукупність сутностей (*entités*) і **V** — функція інтерпретації, яка інтерпретує мову на **D**. Збагатімо її можливими світами і моментами часу:

$$\mathbf{M} = \langle \mathbf{D}, \mathbf{W}, \mathbf{I}, \mathbf{V} \rangle,$$

де **W** — сукупність світів, а **I** — сукупність моментів часу.

Тепер структуруємо **D** таким чином, щоб **D** була сукупністю пучків тропів.

Відтак, онтологічна структура, що притаманна області сутностей **D**, матиме форму :

$$\mathbf{D} = \langle \mathbf{F}, \mathbf{T}, \mathbf{C} \rangle,$$

де **F** — сукупність пучків, **T** — сукупність тропів і **C** — бінарне відношення між тропами, відношення співприсутності, визначене, як вище, через відношення відношень залежності.

Отож, модель у повному обсязі буде мати таку структуру:

$$\mathbf{M} = \langle \langle \mathbf{F}, \mathbf{T}, \mathbf{C} \rangle, \langle \mathbf{W}, \mathbf{R} \rangle, \langle \mathbf{I}, (\cdot), \mathbf{V} \rangle.$$

Тут **F**, **T**, **C** — те саме, що й вище, **I** — сукупність часових моментів, **W** — сукупність можливих світів, **(** — відношення передування у часі, **R** — відношення досяжності.

Одна річ — означити онтологічні структури, інша — переконати себе або своїх колег, що ці структури корисні, а ще краще — необхідні. Справді, можна стверджувати, що онтологічні структури непотрібні, оскільки вони або нічого не додають до фізичних структур, або не доступні для спостереження. Причому можна висунути такий аргумент: якщо онтологічні структури піддаються спостереженню, вони ідентичні фізичним структурам; в іншому випадку вони — плід поганої метафізики.

Аргумент проти онтологічних структур має таку форму:

нехай **M** — онтологічна структура, а **P** — відповідна фізична структура, тоді або **M** наслідуює (*survient sur*) **P**, або **M** не наслідуює **P**.

Якщо **M** наслідуює **P**, тобто будь-яка зміна **P** зумовлює зміну **M**, то **M** можна редукувати до **P**.

Якщо **M** не наслідуює **P**, це означає, що **P** може змінюватися без зміни **M**, себто одній онтологічній структурі можуть відповідати кілька фізичних структур, що надає онтологічній структурі деякої довільності, тим більше, що немає засобу з певністю отримати цю структуру.

Отже, відношення між **M** і **P** не є відношенням наслідування (*survenance*). У цьому випадку або **M** виникає з **P**, або **P** уgruntоване в **M**, або **M** реалізовано в **P**. Пунтель, ніби між іншим, заявляє, що «онтологічні структури виникають із семантичних структур тією мірою, якою семантичне й онтологічне є двома сторонами однієї медалі» [Puntel, 2006: p. 20].

Я не певен, що розумію це відношення виникнення між семантичними й онтологічними структурами. Тут не може йтися про поріг складності та появу чогось непередбаченого і нового. Мені здається, радше семантичні структури наслідують онтологічні, за принципом, що його сформулював Бігелу: «Істина наслідує буття». На цьому принципі базується теорія факторів істинності (*verifacteurs*)¹⁵, згідно з якою істина висловлювання наслідує те, що робить це висловлювання істинним — стан речей, троп і навіть річ як така.

Справді, розгляньмо означення сильного наслідування:

«**M** наслідує **N**, якщо і тільки якщо для будь-якої властивості **m** у **M** і для будь-якого **x**, що уособлює (*instancie*) **m**, в **N** існує властивість **n**, така, що **x** уособлює **n**, і необхідно, якщо якась річ уособлює **n**, то вона уособлює **m**» [Kim, 2005: p. 89].

Нехай **M** — онтологічна структура і **N** — фізична структура. Нехай, наприклад, **m** — властивість бути тропом, і **x** уособлює цю властивість. Тоді у фізичній структурі існує властивість **n**, наприклад, мати масу, така, що **x** уособлює **n**, і необхідно, якщо **x** уособлює властивість бути тропом, він уособлює і властивість мати масу. Тлумачення відношення між фізичною структурою та онтологічною структурою в термінах наслідування наражається на ту складність, що відношення наслідування зазвичай поєднує властивості (або сукупності властивостей), тоді як наша проблема постає щодо структур, і я не маю чіткого уявлення про наслідування однією структурою іншої. Можливо, треба говорити про відношення наслідування між відповідними властивостями двох типів структур.

Заперечення існування онтологічних структур може набувати й радикальнішої форми: можна відкидати нашу здатність виявляти єдину онтологічну структуру в даному випадку. Таке заперечення впливає не з того, що онтологічні структури нічого не додають до фізичних, а зі взаємно однозначної відповідності між структурами й мовою або структурами й теоріями. Без сумніву, це заперечення відсилає читача до тези Квайна щодо невизначеності онтології. Ствердження відносності онтологій явно суперечить існуванню онтологічних структур, оскільки ці структури очевидним чином мають бути однозначними — принцип однозначності (*unicité*) структури певного типу, вочевидь, є припущенням структурного реалізму, як у метафізиці, так і деінде. Отже, маємо невизначеність вищого порядку. На першому рівні — невизначеність онтологій стосовно теорій, якщо для кожної теорії існує більше, ніж одна, онтологія. На другому, вищому, рівні маємо

¹⁵ Англ. *truthmaker*, див.: David, Marian «The Correspondence Theory of Truth», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/truth-correspondence/>>. — Прим. пер.

невизначеність онтологічних структур, якщо одній онтології можуть відповідати кілька типів онтологічних структур. Наприклад, якщо біології клітин відповідають дві онтології — онтологія речей (*substances*) і онтологія процесів, то невизначеність вищого порядку виникає, якщо, скажімо, онтологія процесів звертається до онтологічних структур, до складу яких входять тропи та події.

Існує значно небезпечніше заперечення, яке виключає участь онтологічних структур в онтологічному влаштуванні світу. Це — конвенціоналістська теорія, яка редукує онтологічні структури до концептуальних, стверджуючи, що ми проектуємо їх у світ. Щоправда, існує зв'язок між цими двома типами заперечення: якщо ці структури насправді є проєкціями концептів, тоді й не можна гарантувати однозначність структур.

Ця форма заперечення є радикально загрозовою, якщо відкинути реалістичну позицію, згідно з якою свідомість наслідують буття. Однак тією мірою, якою ми цінуємо наявність вагомих аргументів на користь реалізму, найзагрозливішим є інше заперечення, котре піддає сумніву однозначність структури, запитуючи: звідки ми знаємо, що онтологічну структуру, наприклад, складають тропи, а не події? Аргумент проти однозначності онтологічної структури виглядає так: існують кілька метафізичних описів цього структурного рівня (речі, події, тропи...), і ніщо не допомагає здійснити вибір між ними. Цей аргумент може набувати форми локівського незнання або кантівської скромності: наші описи співвідносяться з різними аспектами осягнення реальності, яка уникає нас і стосовно якої ми можемо лише робити припущення. На перший погляд, скептицизм можна обмежити, оскільки, вочевидь, можна визнати, що кожна з кількох мов опису схоплює щось від цієї реальності, невловної у своїй цілісності, і що можна відхилити чималу кількість інших описів, керуючись звичайними для будь-якого наукового підходу доказами (послідовність, елегантність, сила переконання тощо).

Врешті-решт, ця суперечка довкола різновидів структур підштовхує до думки, що структури, про які йдеться, належать не до глибинної реальності світу як такої, а до метафізики як до раціонального і послідовного дискурсу. Словом, ці структури не *de re*, але *de dicto*, тобто *de intellectu*. Можна погодитися, що немає спеціального метафізичного пізнання, але мова, сприйняття і наука є трьома способами розуміння, *modi intelligendi*, які, незважаючи на певні суперечності між ними, сприяють пізнанню цієї невловної реальності та її прихованих зв'язків — *modi essendi*. Приміром, наявність тропів у природній мові, характерні риси сприйняття властивостей і зміна фізичних пояснень у квантовій царині однаковою мірою надають непрямі аргументи на користь існування онтологічної структури, що містить тропи. Варто також сказати, що тропи не є винятком серед інших онтологічних категорій. Немає відносності мов тропів, подій і фактів, адже

існують закони редукції чи перетворення одних мов на інші, або, принаймні, ми маємо всі підстави вважати, що нічого не заважає виробленню цих законів. Замість бачити в цій ситуації феномен конфлікту мов, краще припустити їх взаємодоповнюваність, комплементарність.

Два запитання — щодо зв'язку і щодо екзистенційної особливості (*singularité*), — поставлені поряд, уможливають багато суперечливих відповідей. Вочевидь, відповідь на питання про метафізичний зв'язок зазвичай спонукає до постулювання законів та універсалій, адже речі отримують свою сутність від приналежності до видів і родів. Водночас, питання про одиничність того, що існує, підштовхує до ствердження індивідуальних сутностей або принципів індивідуації. Очевидно, дуже складно дотримуватися відразу двох цілей — зв'язку й особливості. Введення пучків тропів замість субстратів і універсалій, хоча й дозволяє подолати аристотелівські антиномії загального та одиничного, наражає на небезпеку зв'язок, який раніше гарантували притаманність та приналежність до видів і родів.

Таким чином, головна ідея першої частини цього тексту набула форми аргументу на користь онтологічного структурного реалізму:

a. Речі пов'язані [з іншими] й [водночас] одиничні, а саме:

a1. Існують зв'язки, які забезпечують єдність (*cohésion*) об'єктів, станів справ і світів. Іншими словами, тропи, об'єкти і світи не розсіяні у логічному просторі: тропи не існують поза об'єктами, об'єкти — поза станами справ і стани справ — поза світами.

a2. Жодна річ не є повністю ідентична іншій речі, адже відношення співприсутності має просторово-часовий характер, і ніколи не буде двох аналогічних комплексів тропів (партикуляризм).

b. Щоб гарантувати **a1**, необхідно мати онтологічні структури, які забезпечують з'єднання на рівні (1), тобто з'єднання між тропами на рівні конкретного окремішнього об'єкта та з'єднання між об'єктами; на рівні (2), тобто з'єднання між станами справ; та на рівні (3), тобто з'єднання на рівні можливих світів.

c. Ці онтологічні структури передбачають існування стосунків взаємної залежності між елементами структур.

d. Ці стосунки взаємної залежності передбачають необхідність *de re*.

Тепер я намагатимуся показати, що немає необхідності *de re* без можливості *de re*, а отже, у світі існують реальні можливості.

II. Співприсутність, зв'язок і модальність *de re*

Співприсутність як зв'язок

Якщо співприсутність є внутрішнім відношенням, то це не може бути відношенням між тропами, в якому вони просто перебувають в одному місці (ми не заглиблюємось у часову / просторову при-

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2010, № 1 67

роду місця). Можна зрозуміти співприсутність як відношення другого порядку між відношеннями першого порядку (відношення між тропами та пучком), або ж як властивість даного тропу бути елементом деякого пучка (реляційне відношення). Отже, співприсутність є відношенням відношень: відношення між відношеннями першого порядку.

Розгляньмо класичний приклад, наведений у Боеція, а згодом його запозичив Абельяр¹⁶: яблуко зі своїм запахом і смаком (ми обмежимося тільки цими двома тропами). Можна стверджувати, що у цих двох випадках яблуко не є тим самим: тропи смаку та запаху залежать від деякого яблука, але ніщо не гарантує, що воно те саме. Троп смаку залежить від яблука з певним запахом, але без смаку, а троп запаху — від яблука з певним смаком, але без запаху. Підставою для цих тверджень є те, що тропи як абстрактні залежні окремішності, так би мовити, вилучені з конкретних окремішностей, від яких вони онтологічно залежать. Саме відношення співприсутності гарантує, що ці два тропи належать тому самому конкретному індивіду.

Однак таке бачення призводить до суперечності: відношення приналежності буде погано сформованим, оскільки, наприклад, троп смаку належить до пучка, який його не містить. Супротивники теорії тропів не перестають добачати тут ознаку суперечливості цього поняття, яка виникає внаслідок невизначеності поняття абстракції. Боецій міркує над таким випадком: яблуко залишає свій запах у руці. Чи існує в цій ситуації перенесення тропу запаху з яблука на руку? Відповідь Боеція, а також більшості середньовічних авторів і коментаторів, — негативна: троп запаху, локалізований на руці, відмінний від тропу, притаманного яблукові. Відбувається заміна одного тропу на інший, а не перенесення тропу. Ці тропи залежать від даного яблука, без якого вони не могли б існувати. Ці два тропи однаковою мірою залежать один від одного. Вони також однаково угрунтовані у внутрішніх властивостях даного яблука як пучка **F** тропів **x, y, z, ...** : його маси, об'єму, ступеня стиглості та ін., що становлять серцевинну частину тропів даного яблука (наприклад, можна змінити смак і запах яблука без зміни його маси). Співприсутність є відношенням усіх відношень тропів даного яблука, адже всі ці відношення є відношеннями з приводу цього яблука.

Отже, механізм простий: відношення співприсутності пов'язує не тропи **x** та **y**, а два відношення залежності¹⁷ (**x** та **y** є залежними від **F**: як абстрактні окремішності, вони залежать від даної конкретної окремішності).

¹⁶ Див. статтю А. де Лібера з історії тропів у: [De Libera, 2002].

¹⁷ Можна говорити не про залежність, а про відношення інгредієнтності (*ingression*), запозичене у Вайтгеда: в конкретності окремішнього об'єкта є інгредієнти вічних об'єктів. Утім, дуже важко уподібнити тропи до вічних об'єктів, хоча абстрактний статус у певному сенсі поєднує ті й інші.

Понад те, ці відношення є комплементарними: відношення R_1 пов'язує x та F , що позначимо як $R_1(F, x)$ (x залежить від F), а відношення R_2 — y та F , що позначимо як $R_2(F, y)$ (y залежить від F). Відношення другого порядку R з'єднує два відношення $R_1(F, x)$ та $R_2(F, y)$. Зрештою, співприсутність охоплює будь-які можливі пари наявних тропів через поєднання відповідних відношень.

Такий аналіз відповідає підходові Д. Вільямса:

«Смак-із-кольором [курсив Ф. Нефа] першого [цукрового півника] (як і третього [півника]) являє собою комплекс, власні складники якого є смак та колір, і так далі для незчисленних сукупностей і комбінацій частин, що перебувають в осерді будь-якого з цих об'єктів [цукрових півників], або ж будь-якої їх множини, хоч би вони були великими або малими» [Williams, 1953].

Смак-із-кольором — це комплекс, який у термінах добутку відношень відповідає парі пов'язаних тропів — (смак, колір). Коли кількість тропів перевищить два, а надто коли вона стане значною, ми можемо не збагнути їх неподоланної складності, адже ця складність не відповідає способу, яким ми сприймаємо пучки тропів у відчуттях та мові. Це означає, що наша мова і наше сприйняття вирізняють лише мізерну частину тропів¹⁸.

Відношення, що забезпечують ґрунтовний (*forte*) метафізичний зв'язок речей, — це уґрунтування й екзистенційна залежність. Вони не редукуються до суто фізичних відношень. Наприклад, білість цього аркуша паперу онтологічно (або екзистенційно, пор.: [Correia, 2007]) залежить від цього аркуша як конкретної окремішності; іншими словами, вона не може існувати без існування аркуша. Це відношення не можна звести до відношення, що існує між поверхнею аркуша, його структурою та світлом, тобто до фізичного відношення, що визначає білий колір.

Тим часом існують незалежні підстави стверджувати нередукованість зв'язку, який ми намагаємось аналізувати, до суми відношень. Якщо ми пристанемо на думку Бергмана [Bergman, 1992] чи Армстронга [Armstrong, 1997] щодо зв'язку, котрий існує між a та F у комплексі Fa , ми не зможемо пояснити цей зв'язок просто за допомоги відношень того типу, який щойно було розглянуто. Тому ці автори звертаються саме в цьому випадку уособлення (*instanciation*) до такого встановлення зв'язку, що виходить за межі відношення. Армстронг запозичує у Стросона *non relational tie* (нереляційний зв'язок), а Бергман каже про *nexus*. Отож, слід вважати, що в розглянутому випадку комбінації тропів, навіть якщо механіка відношень, котру можна задіяти, задає правильне спрямування думки, належить ще ро-

¹⁸ Ризикну висловити гіпотезу, що враження тілесності (*Leibhaftigkeit*) об'єктів, яке спричиняє відчуття повноти, походить із цього феномена.

зібратися у природі явища зв'язку. Це буде зроблено у другій частині зі зверненням до того типу необхідності, якого вимагають онтологічні структури, і який, своєю чергою, передбачає певну інтерпретацію модальності *de re*.

Модальність de re

Вище під зв'язком я мав на увазі зв'язок між самими речами. Однак існує два різновиди зв'язків: граматичний, що спостерігається у граматичному узгодженні й у предикації, та онтологічний, що є предметом нашої розвідки. Граматичний зв'язок є зовнішнім, себто не необхідним, тоді як онтологічний зв'язок є внутрішнім і необхідним. Відтак постає питання необхідності. Вочевидь, існує необхідна випадковість тропів — усмішка Марії є випадковою в тому сенсі, що вона могла б і не посміхатись. Але є також певний вид необхідності — в сенсі існування ґрунтовної (*forte*) єдності, притаманної тропові, представленому виразом «посмішка Марії». Саме цей тип необхідності *de re*, властивий комплексам, сформованим із тропів, я намагатимуся дослідити нижче.

Можна назвати цей тип необхідності «необхідністю *post hoc*», виділяючи одну з її характеристик: не є необхідним, що пучок тропів містить той чи інший з них, але якщо вони складають даний пучок, то необхідно є його частинами, не маючи змоги бути рекомбінованими іншим чином. Я міг би бути кремезним, але мій троп низькорослості не можна відокремити від мене і приєднати до якогось іншого пучка, бо це не був би той самий троп.

Необхідно розрізняти метафізичне й епістемічне питання модальності. Перше стосується основи модальності¹⁹, а друге — доступу до модальності [Shalkowski, 1994: р. 669 ff.]. Кіт Файн визнає імплікацію «якщо **a** є суттєво **F**, то **a** є **F** необхідно», але не зворотню [Fine, 1994]. Однак, з погляду розповсюдженого означення необхідності й сутності (бути суттєвим або необхідним означає не мати змоги бути іншим чином, ніж є), видається, що імплікація чинна в обох напрямках. Метафізично є необхідним те, що не може не бути і що, таким чином, становить частину сутності²⁰. Квайн пов'язав есенціалізм з використанням модальності *de re*, що імплікує наявність твердження стосовно сутності кожного разу, коли є твердження необхідності стосовно речі. Якщо це так, основою модальності *de re* є сутність (пор.: [Fine, 2005]): не існує першої без другої. Це означає, що якщо $\Box Fa$ — це модальність *de re*, то **F** є властивістю, заснованою на сутності **a**

¹⁹ Під основою модальності ми розуміємо те, що модальність базується на сутності. Наприклад, якщо необхідно, що сума кутів трикутника є 180 градусів, то ця необхідність спирається на сутність трикутника.

²⁰ Звісно, тут не йдеться про сутність у сенсі означення (пор.: [Fine, 1994]). Тут сутність — це те, що робить дану річ такою, якою вона є. Я спробував захистити конструктивну теорію сутності, що критикує приклад, наведений Файном, у [Nef, 2006].

(загальній чи індивідуальній — «цейності» (*haecietas*)), так що **F** є частиною сутності **a**²¹ або залежить від неї.

Таке бачення провадить до тропістичного над-есенціалізму, в якому внутрішня необхідність, притаманна комплексові тропів, не є необхідністю індивідуального поняття речі (*substance*), але є необхідністю композиції та єдності пучка тропів. З огляду на ускладнення, пов'язані з уживанням поняття сутності на рівних правах із поняттям необхідності *de re*, в подальшому я відмовлюся від звернення до сутності. Достатньо буде висловити незгоду з підходом Файна й визнати справедливність діагнозу Квайна.

Зауважмо, що ця необхідність *post hoc*, або в деякому сенсі *de connectione*, звісно, відрізняючись від явища найменування тим, що вона є онтологічна, а не семантична, проте має з цим останнім певну аналогію: не є необхідним, що **a** має власне ім'я *N*, але, отримавши ім'я *N*, **a** з необхідністю буде мати ім'я *N* (оскільки **a** матиме назву *N* у всіх можливих світах семантики Крипке). У випадку властивості, аналогічно, не є необхідним для деякої властивості **F** належати **a**. Але тільки-но **a** має властивість **F**, існує необхідність *de re* того, що **a** притаманна властивість **F**, у тому сенсі, що ця властивість просто не може бути властивістю чогось іншого. На певному рівні й у певному сенсі всі властивості є необхідними *ante hoc* або суттєві *post hoc*. Це твердження відображає діагноз Квайна, а саме, що немає вододілу чи точного критерію поділу між властивостями акцидентними та суттєвими, випадковими та необхідними, проте без квайнівського способу лікування — повної екстенціоналізації мови й скептицизму з приводу модальності *de re*.

Завдяки цьому поняттю необхідності, що апелює до зв'язків, можна уточнити традиційне означення істини як відповідності. Висловлювання є істинним, якщо воно репрезентує як пов'язане те, що справді є таким, і як непов'язане те, що таким не є. Це — традиційне аристотелівське означення. Більш формально:

«**A** є **B**» істинне, якщо і тільки якщо пов'язаність **A** і **B** зумовлює пов'язаність **a** і **b** і якщо непов'язаність **A** і **B** зумовлює непов'язаність **a** і **b** (де **A** та **B** — семантичні елементи, а **a** та **b** — речі у широкому сенсі слова).

Висловлювання є істинним завдяки тому, що його робить істинним. З огляду на «гранульованість» нашої онтології, збудованої з дуже «тонких» гранул, складених з тропів, те, що робить висловлювання істинним, є комбінаціями тропів. Висловлювання «Марія посміхається» має за фактор істинності троп посмішки Марії в даний момент: факт, дію Марії, яка посміхається.

²¹ Деякі автори вважають, що модальна властивість $\Box F$ приписується **a**. Я відкидаю таке тлумачення, оскільки треба розрізняти властивість **F** як таку (*simpliciter*) і дві модальні властивості, відповідно до операторів необхідності й можливості.

Згадаймо, що протиставлення *de dicto* / *de re* не є суто синтаксичним, але онтологічним: воно передбачає не тільки визначення сфери дії оператора, але і його об'єкта. Модальність *de dicto* має за свій об'єкт пропозицію, яка перебуває у сфері дії оператора, тоді як модальність *de re* має інший об'єкт [Plantinga, 1974: p. 9] (пор.: [Chihara, 1998: p. 24]), який я уточню пізніше. Коли Г'юг і Кресвел обговорюють зазначене розрізнення, вони імпліцитно стверджують, що модальність *de re* має онтологічний вимір, тобто імпліцитно містить звернення до деякої базової онтології:

«Стверджуючи модальність *de dicto*, ми кажемо, що деяка пропозиція неодмінно є істинною, тоді як стверджуючи модальність *de re*, ми кажемо, що деякий об'єкт неодмінно має деяку властивість» [Hugues, Cresswell, 1968: p. 183].

Антиредукціонізм відкидає тезу про зведення всіх сенсів модальності *de re* до модальності *de dicto*, оскільки він вважає, на мій погляд, справедливо, що неможливо апіорним чином елімінувати прочитання *de re* у тих випадках, де модальність спирається на щось інше, ніж пропозицію (або *dic-tum*). Аргумент редукціоністів відомий: модальність *de re* спричинюється до «контрабандного» введення у розгляд сутностей, а отже, треба заборонити їх уживання²².

Схоже, сказане суперечить нещодавній тезі Файна, згідно з якою прийняття модальності *de re* є незалежним від прийняття об'єктів і властивостей. Насправді, Файн розрізняє два питання:

(А) Приймаємо ми модальність *de re* або обмежуємося тільки модальністю *de dicto*? Іншими словами, чи редукуємо ми модальності до лінгвістичних феноменів?

(В) Приймаємо ми чи ні об'єкти та властивості (партикуляризм / генералізм)?

З огляду на вищесказане, можна побачити, що розрізнення партикуляризм / генералізм може бути здійснене по-іншому. В онтології тропів відмінність між об'єктом і властивістю, що її Файн розглядає як фундаментальну для партикуляризму, є другорядною стосовно самої онтологічної структури. Троповий партикуляризм не полягає в тому, щоб, як партикуляризму Файна, визнати об'єкти і властивості, але він безпосередньо бере за базову онтологічну структуру елементи, що категоріально є окремими. Отож, як можна побачити, ми залишаємося вірними класичній тезі, згідно з якою певна відповідь на питання (А) зумовлює певну відповідь на питання (В).

²² Нагадаю означення сутності у Платіні: F є сутністю Сократа, якщо і тільки якщо немає можливого світу, в якому існує об'єкт, не тотожний Сократові, який має F [Plantinga, 1974: p. 70].

Партикуляризм і модальний реалізм

К. Файн визначає партикуляризм, виходячи з генералізму, що його він розуміє таким чином:

«Скептицизм стосовно модальності *de re* є взірцем того, що я називаю *генералізмом*. Генералізм стверджує стосовно певної сфери реальності, що всі факти, врешті-решт, є загальними. Йдеться про те, що всі одиничні факти мають бути видалені; при цьому зазвичай припускають, що всі факти, які претендують на одиничність, мають редукуватись до загальних фактів за допомоги заміни відповідних об'єктів на їх описи [Fine, 2005: p. 21].

...у центрі скептицизму стосовно модальності *de re* перебуває метафізична доктрина, згідно з якою будь-яка необхідність, зрештою, є загальною» [Fine, 2005: p. 23].

Партикуляризм для Файна має два принципові аспекти. Насамперед, він передбачає існування одиничних пропозицій, а не тільки структурно одиничних. Ці останні характеризуються присутністю сингулярних термінів, тоді як власне одиничні пропозиції не лише характеризуються таким чином, але й, окрім цього, виражають ту обставину, що деякий об'єкт *x* має певну властивість. Я зроблю ще один крок, стверджуючи, що партикуляризм виражає приналежності *одиничної* властивості *одиничному* об'єкту.

Онтологічна структура, на яку я хотів би спертись, складається з пучка тропів. Теза про нередуковність модальності зазвичай перекладається так: модальні факти не можна звести до немодальних фактів. Можна порівняти модальні факти з фактами відношень [Parsons, 2006]. Можна запропонувати аргументи на користь нередуковності фактів відношень до нереляційних фактів — так само можна зробити стосовно фактів модальних. Це твердження перекладається на нашу не фактуалістичну мову так: неможливо звести розподіл типів пучків по різних можливих світах, з урахуванням тропів, що їх складають, до чистих комбінацій тропів у різних екстенсійно еквівалентних контекстах, що відкрило б шлях до редукції цих псевдоможливостей до ймовірностей.

Розгляньмо приклад можливості *de re*, або реальної можливості за Ляйбніцем: хворий має шкірну аномалію, яка є першим ступенем меланому (злаякісної пухлини шкіри). Зазначмо, що за часової інтерпретації модальностей можна звести модальне висловлювання до немодального; наприклад, «усі люди необхідно злі» редукується до «в будь-який момент *t*, якщо *x* — людина, *x* — злий». Ця семантична редукція наслідуює редукцію можливих світів до моментів часу.

Можливо, що у хворого розвинеться рак. Отож, хірург вирішує видалити цю аномалію. У разі успіху операції можливість не зреалізується, хоча вона існувала реально як частина того світу (або, точніше, тих світів), де хірург не втрутився. У цьому випадку йдеться про модальне висловлюван-

ня: «пацієнт має аномалію, що може розвинути у пухлину». Це висловлювання не редукується до «пацієнт має аномалію, що є попередньою стадією пухлини» (модальність тут міститься у виразі «попередня стадія»). Можна було б спробувати вилучити модальний елемент, замінюючи реальну можливість імовірністю або розподілом подій у ймовірнісному просторі: «хворий демонструє аномалію, що має 80% шансів розвинути у пухлину». Я не думаю, що в цьому випадку така редукція модального до немодального можлива: ймовірнісне висловлювання — це деякий спосіб репрезентації реальних можливостей, а не спосіб їх вилучення на користь немодальних сутностей.

Модальний антиредукціонізм є онтологічною тезою про нередуковність реальної необхідності й можливості. Однак залишається з'ясувати їхню природу. Це має стосунок до теми, присутньої в нашому викладі, — теми модальності *de re* як умови можливості онтологічного зв'язку, без якого не існує єдності фактів, а отже, і самих фактів, без якої їхні складники розпорошуються в логічному просторі.

Підсумуємо основну лінію нашого обговорення. Роль онтологічних структур полягає в тому, що вони дозволяють пояснити зв'язок та одиничність речей, якщо ми вважаємо, що вони складаються з тропів, пов'язаних між собою за допомоги відношення більш сильного, аніж відношення співприсутності. Ми бачили, що онтологічні структури виконують свою роль, незважаючи на труднощі, пов'язані з природою цих структур. Я намагався запропонувати свій скромний підхід, аби подолати ці труднощі. При цьому з'ясувалося, що задля адекватного розуміння ролі онтологічних структур необхідно не зводити модальність *de re* до модальності *de dicto*. Відтак, модальна онтологія посідає центральне місце в дослідженні й описі онтологічних структур.

Переклад із французької

В. ОМЕЛЬЯНЧИКА, А. ВАСИЛЬЧЕНКА

ЛІТЕРАТУРА

- Armstrong D.* A World of States of Affairs. — Cambridge University Press, 1997.
- Bacon J.* Universals and Property Instances. The Alphabet of Being. — Oxford: Blackwell, 1990.
- Bergmann G.* New Foundations of Ontology / Ed. by William Heald. — Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
- Chihara Ch.* The Worlds of Possibility. — Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Correia F.* Existential Dependence. — Ontos Verlag, Frankfurt, 2007.
- De Libera A.* Des accidents aux tropes. Pierre Abelard // Revue de Metaphysique et de Morale. — 2002. — Vol. 3. — № 36. — P. 479—500.
- Fine K.* Essence and Modality // Philosophical Perspectives. — 1994. — Vol. 8. — P. 1—16.

- Fine K.* Modality and Tense. Philosophical Papers. — Oxford University Press, 2005.
- Grupp J.* Problems With the Platonist Exemplification Tie between Located and Unlocated Entity. — Dialogue Canadian Philosophical Review. — 2004. — Vol. XLIII. — P. 491—498.
- Hugues G.E., Cresswell J.* Modal Logic. — London: Methuen, 1968.
- Ingarden R.* Der Streit um die Existenz der Welt. — Tübingen: Max Niemayer, 1964.
- Kim J.* Physicalism or Something Near Enough. — Princeton University Press, 2005.
- Locke J.* Enquête sur l'entendement humain / Trad. par P. Coste. — Paris: Vrin, 1972.
- Lowe E.J.* The Four Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Sciences. — Oxford University Press, 2007.
- Mertz D.W.* Essays on Realist Instance Ontology and its Logic. Predication, Structure and Identity. — Frankfurt: Ontos Verlag, 2006.
- Nef F.* Les propriétés des choses. Expérience et logique. — Paris: Vrin, 2006.
- Parsons J.* Are there Irreducibly Relational Facts? — <<http://www.otago.ac.nz/philosophy/Staff/JoshParsons/papers/relations.pdf>>. — 2006.
- Plantinga A.* The Nature of Necessity. — Oxford University Press, 1974.
- Psillos S.* The Structure, the Whole Structure and Nothing but the Structure? — <<http://philsci-archive.pitt.edu/archive/00002068/>>. — 2004.
- Puntel L.* Struktur und Sein. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Shalkowski S.* The Ontologic Ground for Alethic Modality // The Philosophical Review. — 1994. — Vol. 103. — № 4. — P. 669—688.
- Simons P.* Particulars in Particular Clothing // Philosophy and Phenomenological Research. — 1995. — Vol. LIV. — № 3. — Sep. 1994. — P. 553—575.
- Williams D.C.* The Elements of Being // Review of Metaphysics. — 1953. — Vol. 7. — № 2. — P. 3—18; № 3. — P. 171—192.

Фредерик Нейф — професор Вищої школи соціальних наук та Інституту Жана Ніко (Париж). Сфера наукових інтересів — аналітична метафізика, онтологія, філософія соціальних наук

ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ЄВРОПЕЙСЬКЕ ПИТАННЯ

*Сергій
Йосипенко*

ЄВРОПА ЯК ФІЛОСОФСЬКА ТЕМА І ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМА

Формула «Європа як філософська тема» може видатися перебільшенням, оскільки європейське питання вочевидь не належить до проблем, що притягували до себе увагу філософів різних часів, культур і напрямків. Сама назва засвідчує просторову і культурну локалізацію європейського питання, натомість історики ідей мають усі підстави відносити його теперішнє формулювання до ранньої європейської модерності. Проте сучасні дискусії про Європу та «європейськість» вкотре демонструють, що європейське питання «знаходить вияв в антиноміях та парадоксах» так само, як і ті «наскрізні філософські проблеми, що непокоїли людство від самого початку цивілізації», які, на думку Мирослава Поповича, є підставою філософування взагалі [Попович, 2006: с. 23], і що європейське питання як наскрізна тема модерної політичної філософії також є одним із головних чинників «живучості» останньої. Водночас європейське питання є не лише однією з тем модерної європейської філософії, воно також є політичною проблемою, розв'язанню якої сприяють як теоретики, так і «практики» — політичні дієвці найрізноманітнішого штибу, від очільників країн та урядів до пересічних громадян європейських держав. Тому філософські дискусії 1990 — 2000-х років з приводу європейського питання є своєрідним показником чутливості філософів до актуальних проблем життя громади (національної чи універ-

сальної), оскільки це питання набуло особливої ваги та значення саме впродовж останніх двадцяти років (термін зовсім незначний порівняно з давністю філософії і порівнюваний з тривалістю однієї зміни генерацій у науці), коли спільні європейські інституції, які раніше виглядали як об'єднання Західної Європи перед обличчям загрози з боку комуністичного Сходу, почали ставати справді загальноєвропейськими. Завдяки цьому Європа отримала шанс перетворитись із суто географічного поняття на поняття політичне, а із суто духовного — на поняття культурне, втілюючись у реальних спільних політичних і культурних практиках; можливість такого перетворення є і стимулом, і предметом згаданих дискусій.

Поєднання практичного і теоретичного виміру європейського питання завжди визначало його своєрідність як філософської теми, перетворюючи водночас цю тему на одну з найважливіших для модерної політичної філософії. Сьогоднішнє практичне розв'язання європейського питання у вигляді європейської будови, зокрема включення до неї (чи виключення з неї) тих чи тих європейців, що відбувається з використанням і в ім'я тих чи тих сформульованих у філософських термінах (ідентичність, культура, цивілізація, духовність тощо) принципів, становить виклик для філософії так само, як і попередні — актуальні чи віртуальні його розв'язання, оскільки заторкує саму природу філософського мислення, випробовуючи здатність філософії розв'язувати проблеми, поставлені чи сформульовані нею самою. Водночас Європа як філософська тема не тотожна політичній проблемі Європи, адже, як зазначає Філіп Рейно, філософам «йдеться звичайно не про те, щоб запропонувати «філософське» розв'язання проблем, поставлених євробудовою. Просто в європейській історії концепт або, краще, *Ідея* Європи не може бути навіть визначена без звертання до історії філософських розробок. Європа є не просто частиною землі, де народилася філософія, це також частина землі, де впродовж тривалого часу втілювали проект раціоналізації людського існування, що позначилося на масивній присутності в «реальній» політиці універсальних або, щонайменше, універсалізабельних вимог» [Raynaud, 1990: p. 375]. З огляду на цю обставину численні теоретичні пропозиції розв'язання європейського питання невіддільні від проблем їх запровадженості та життєздатності — того, наскільки вони здатні відкрити тим, кому адресовані (окремим європейським націям чи Європі загалом), прийнятну і продуктивну перспективу. Відтак, європейське питання як філософська тема демонструє одночасно минущість політичних імплікацій та неопозбутність їхніх філософських засад, філософську зумовленість логіки політичного життя та певну свободу політичного життя від будь-якої логіки, вкоріненість окремих тем філософії в окремих культурах і цивілізаціях (що напевне стосується не лише теми Європи) та універсальність самої філософії, яка долає межі окремих культур і цивілізацій.

Предметом цієї статті є аналіз філософських аспектів сьогоднішніх дискусій з приводу європейського питання в перспективі становлення європейської модерності. На мою думку, ці дискусії точаться довкола двох принципів аспектів європейського питання: зв'язку універсального та партикулярного в концепті чи ідеї Європи (універсальності Європи для самих європейців, які є європейцями лише як французи, українці, португальці тощо, з одного боку, та універсальності Європи і європейських цінностей для решти людськості — з іншого) та способів і можливості реалізації цього зв'язку в політичному порядку. Сформульований таким чином предмет розгляду потребує кількох уточнень. Передусім європейське питання не є питанням облаштування Європи як окремого куточка світу (який сьогодні здається зовсім невеликим і не таким уже й значним). Враховуючи особливий зв'язок Європи та філософії, Європи та раціональності, тобто визначений філософією універсальний характер Європи¹, можна твердити, що європейське питання є моделлю тих проблем, на які ми наштовхуємося у світовому порядку, що стало особливо очевидним сьогодні, коли після падіння комуністичної системи спроби підтримання чи встановлення світового порядку наражаються на ті самі перешкоди, що й «внутрішньоєвропейська» політика. Через це європейське питання непорівнюване із суто політичними чи суто економічними проблемами інших об'єднань — американських, азійських, африканських чи євразійських, симптомом чого є, зокрема, суперечливість поширених на пострадянському просторі закликів на кшталт «Європа об'єднується, а ми?».

Другою, не менш важливою обставиною аналізу європейського питання є те, що воно засадово передбачає різні підходи до нього всередині Європи, які апелюють до інтелектуальних та політичних досвідів і традицій, що набувають національного характеру або ж намагаються заперечувати такий. На думку П. Манана, «громадська думка з приводу Європи не ділиться на тих, хто «за» Європу, та тих, хто «проти» Європи. Набагато ближчою до істини буде думка, що майже всі є «за» Європу, проте по-різному» [Manent, 2007: р. 207]. Ця обставина важлива з огляду на те, що саме відмінності в підходах тих, хто «за» Європу, найчастіше призводять до «евроскептицизму». Ці відмінності є чимось більшим за партикулярний інтерес окремих націй: скажімо, Чехія довго не підписувала Лісабонську угоду — у неї був свій інтерес, і як тільки його задовольнили, справу було ви-

¹ П'єр Манан зауважує з цього приводу, що «європейці... мають прийняти, що універсальне, саме тому, що воно універсальне, не може бути їхньою власністю. Китаєць може вважати, нібито китайська цивілізація, вищість якої стосовно інших цивілізацій є для нього очевидною, тотожна Середній імперії, і не впасти при цьому в суперечність. Євросець не може вважати, що універсальне тотожне Європі, бо в цей самий момент універсальне перестане бути універсальним» [Манан, 2009: с. 110]

рішено, натомість французьке «ні» Конституційній угоді на референдумі 2005 року мало глибші причини і набагато серйозніші наслідки. П. Манан окреслює три перспективи об'єднання Європи з урахуванням різних досвідів і традицій: першою є «чиста універсалістська перспектива: європейська будова є першою спробою та локомотивом об'єднання усієї людськості» [Manent, 2007: р. 207—208]. Другою — «англійська перспектива або, якщо ваша ласка, узагальнення англійської перспективи. Часто кажуть, що англійці ворожі до Європи. Це, безперечно, має рацію у певному розумінні, але, з іншого боку, Європа, що будується, наразі є англійською Європою. Вона є синонімом поширення англійських чи англосаксонських звичаїв включно з англійською мовою, з *corporate governance*, з підтримкою націй такими, якими вони є. І це найважливіше. Системна сила англійської пропозиції в тому, що вона є найлегшим компромісом між національними спадками та новими спокусами об'єднання людськості» [Manent, 2007: р. 208]. Третьою і, згідно з П. Мананом, єдино можливою перспективою є «федералістська» — з огляду на інтелектуальний та політичний досвід, до якого вона апелює, її можна назвати загальноєвропейською або ж, на противагу англійській перспективі, — континентальною². І, зрештою, заторкуючи відмінності підходів до європейського питання, не можна оминути ще однієї перспективи, яка наразі залишиться за межами нашого розгляду, — американської перспективи. За формальними ознаками її важко назвати національним підходом до європейського питання, проте її аналіз є одним із важливих елементів розуміння як європейського універсалізму, так і тієї ролі, яку США відігравали у XX сторіччі і відіграють сьогодні в європейській та світовій політиці.

Культура та політика

Те, що європейське питання не рівноцінне проблемі облаштування Європи як окремого куточка світу та архітектури спільної європейської будови, стосується передусім політичної життєздатності Європи як універсальної спільноти та її позиціонування стосовно європейських націй та решти світу, демонструє сама історія Європи, яка має тривалий досвід єдності, проте кожного разу іншого рівня й характеру; саме цей уже наявний досвід єдності значною мірою зумовив постановня європейського питання. На думку Кшиштофа Помяна, перше об'єднання

² Вона, безперечно, пов'язана з французьким інтелектуальним та політичним досвідом [Йосипенко, 2009: с. 383—387]. Про те, що П. Манан є прихильником саме цієї перспективи, свідчить також і пафос нашої розмови, яку ми оприлюднюємо в цьому числі «Філософської думки»; відмінність «федералістської» перспективи від «англійської» (яка також є федералістською у звичному для нас значенні слова) проходить через розуміння зв'язку культури та політики, що розглянуто нижче.

Європи відбувається ще у XII столітті, коли «Європа є унітарною реальністю, яка рівна за обсягом латинському християнству. Однак ще свіжа її єдність не є політичною. Латинський простір — постійна плутанина сутностей різноманітних розмірів, що підлягають владам нестійких статутів, які групуються або роз'єднуються, залежно від династійних стратегій, а у своїх взаємних зв'язках не дозволяють помістити себе в якусь загальну формулу» [Помян, 2003: с. 30].

Уособленням «другого європейського об'єднання» К. Помян вважає *Республіку Писемності*, яка, звичайно, є спадкоємницею гуманістичної *Respublica Litteraria*, проте помітно відрізняється від неї — якщо остання була заснована на ієрархії та авторитеті (античної культури, класичних авторів тощо), то *Республіку Писемності* її ідеологи, зокрема П'єр Бейль, розглядають як «суспільство розумних особистостей ... [які є] по суті рівними незалежно від їхнього реального суспільного статусу; підпорядкованість, яку тут визнають, залежить від різного внеску кожного індивіда у спільну справу. Іншими словами, вступаючи у Республіку Писемності, позбуваєшся своєї конфесійної приналежності, а також відданості своїй країні, своєму народові, навіть своїй родині, усе це асимілюється із випадковим, частковим і локальним, з тим, що не є твірним для людської істоти як такої на противагу розумові, який єдиний виявляє універсальне, необхідне і глобальне. ... Таке бачення Республіки Писемності не відповідає жодному реальному суспільству. Це — ідеал і водночас програма і мрія. Однак у тих, хто у це вірить, вона викликає почуття приналежності до позадержавної та надконфесійної спільноти, до Європи як форми інтелектуального життя» [Помян, 2003: с. 59—60]. Безперечно саме тут, у просвітницькій «програмі та мрії» Європи як форми організації не лише інтелектуального життя, а й усіх форм життя разом, слід шукати витоки європейського питання та зумовлених ним проблем. Ф. Рейно вбачає в ній перший з двох головних складників європейського питання — «космополітичний концепт» Європи: «Європа Канта — Європа просвітників, е... випередженням єдиної людськості і саме це робить проблематичним її конституювання в автономну та єдину політичну сутність. Цей космополітичний вимір є, так би мовити, засадовим у концепті Європи» [Raynaud, 1990: p. 378].

Відтак, просвітницька «програма і мрія» ставить перед її прихильниками два порядки проблем. Перший, теоретичний порядок проблем стосується різноманітності людськості — відмінностей не лише між європейцями, а й між європейцями та всіма іншими. Передусім це різноманітності «випадкового, часткового і локального характеру», якщо скористатися виразом К. Помяна, тобто відмінності людей, безпосередньо пов'язані з розумом: різноманітності мов та релігійних вірувань. Адже якщо наявність різних, так би мовити, «генетичних» спільнот є справді акцидентальним фактом, яким можна нехтувати (людина не вибирає, де їй народжуватися),

то наявність різних духовних спільнот — релігійних та мовних — є скандально несумісною з «універсальністю, необхідністю і глобальністю розуму». У «Географіях розуму» Марк Крепон констатує³, що за ранньомодерної доби «різноманітність мов, звичаїв та релігій сприймають як нещастя, символом якого залишається руйнування Вавилонської вежі. Цей факт ставить під сумнів передусім здоровий глузд, оскільки різноманітність мов є перешкодою для спілкування між народами, а співіснування різних релігій породжує нетолерантність та фанатизм... Філософія не стоїть осторонь цієї проблеми. Незалежно від того, чи набувають філософські розмірковування форми проекту універсальної мови чи трактату про толерантність, їхнім першим кроком є висловлювання з приводу цього нещастя. Воно є більшим від того, що єдність людськості не є для філософа таким самим предметом, як інші. Вона нерозривно пов'язана з двома питаннями надзвичайної ваги... Перше стосується свободи духу, друге — універсальності розуму. Одне не можна мислити без іншого» [Crépon, 1996: p. 18—19].

Поль Азар, автор програмної праці, яка запропонувала модель розуміння європейської ранньомодерної інтелектуальної історії, в тому числі й генези просвітництва — «Кризи європейської свідомості» (1936), так описує контекст, в якому це «нещастя» переживається особливо гостро: наприкінці XVII сторіччя, «після Ренесансу та Реформи, цих великих авантур, прийшла доба заспокоєння; політику, релігію, суспільство, мистецтво оберігають від нескінченних дискусій та від завжди незадоволеної критики; бідний корабель людськості нарешті знайшов свій порт — так хочеться, щоб він залишився тут надовго, щоб він залишився тут назавжди!» [Hazard, 1961: p. 3]. Впродовж короткого періоду цього тимчасового заспокоєння (Азар присвячує свою книгу добі кульмінації класицизму: 1680—1715 рокам) філософська, теологічна і наукова думка сприймає неминучі дилеми руху та нерухомості, єдності та різноманітності як виклик своїм власним претензіям на всеосяжність, тотальність і беззаперечність. Саме в цих універсальних характеристиках, невід'ємних від самого розуму, міститься надія на можливе примирення людськості на єдиних засадах — емблематичною фігурою цього часу є Ляйбніц, автор проекту універсальної мови та проекту примирення релігій⁴. Тому проблема єдності та різноманітності роду люд-

³ М. Крепон присвячує темі філософського осмислення людської різноманітності свою докторську дисертацію (яка згодом була опублікована під назвою «Географії розуму. Дослідження характеристик народів від Ляйбніца до Гегеля»), натомість «Європейські іншості» («Вступ» до яких публікуємо у цьому числі «Філософської думки» під цією самою назвою) є підсумком наступного етапу його досліджень, присвяченого становленню та самоусвідомленню європейських мовних спільнот.

⁴ Емблематичною не лише в розумінні надії на ці проекти, а й у розумінні їх еволюції; характерними є розділи, присвячені Ляйбніцу цитованими авторами: «Ляйбніц та

ського, єдності та різноманітності всередині Європи та стосовно Європи заторкує саме єство філософії; М. Крепон так формулює запитання, яке постає перед ранньомодерними філософами, які звертаються до цієї теми: «який сенс має філософія, якщо вона не здатна коригувати поширені уявлення про людську відмінність, що циркулюють з країни в країну та відтворюються в кожен добу?» [Crépon, 1996: р. 15]. Драматичність цього запитання пов'язана з тим, що проекти універсальної мови чи універсального примирення релігій зазнають поразки в галузі, яка є власною галуззю філософії, — в галузі теорій людськості, які вона виявляється «нездатною коригувати». Проте на практиці — в політичному житті Європи — процес універсального примирення був успішнішим.

Політична реалізація примирення мовних та релігійних спільнот пов'язана з другим порядком згаданих вище проблем — з практичним упровадженням розумного та універсального у реальному житті разом. Ця низка проблем, яка, на думку Ф. Рейно, стосується другого головного складника європейського питання — «європейського концепту політики», пов'язана з тривалою перспективою становлення християнської Європи та із запропонованими в ранній модерності розв'язаннями теолого-політичної проблеми [Йосипенко, 2008: с. 136—143]. Не випадково саме за результатами релігійних війн та конфронтацій були зроблені перші кроки до політичного примирення релігій — Аугсбурзька (1555) та Вестфальська (1648) мирні угоди, які визначили засади європейської політики практично до Першої світової війни, а також встановили політичні рамки, в яких розвивається держава модерного типу — держава-нація, яка зрештою «розв'язує подвійну проблему партикуляризації універсального (адже індивід не визнає себе безпосередньо в людськості) та синтезу свободи й могутності (бо суб'єктивне право має потребу бути гарантованим)» [Raynaud, 1990: р. 380] і встановлює таким чином компроміс між універсальним та партикулярним, розумним та акцидентальним. Цей другий складник європейського питання не є другорядним, передусім тому, що в історичній перспективі держави-нації не є простим оформленням уже сформованих націй, вони є справжнім формотворчим чинником, який творить партикулярні спільноти вже не «акцидентального», а духовного характеру, які позиціонують себе на універсальному горизонті європейської людськості. Саме еволюція держав-націй впродовж ХІХ — ХХ сторіч веде до того, що сьогодні назива-

поразка об'єднання релігій» [Hazard, 1961: р. 199—220] та «Ляйбніц: від духовної єдності людства до гідності німецької мови» [Crépon, 1996: р. 195—219]; з приводу ранньомодерної еволюції проблеми толерантності та моделей ранньомодерної європейської інтелектуальної історії див. також мою працю [Йосипенко, 2008: с. 160—191; 310—339].

ють «постнаціональною» політикою, та до перетворення «людини прав людини» на головного суб'єкта та об'єкта політики.

Таке наголошування ролі держави здається несумісним з традиційним ліберальним прагненням до зменшення ролі держави та з виходом на перший політичний план національних і культурних ідентичностей, які відверто переважають вже не модний сьогодні державний патріотизм. Проте у перспективі становлення європейської модерності держава та громадянське суспільство, політична та культурна ідентичність нерозривно пов'язані. Продовжуючи своє міркування щодо перспектив об'єднання Європи, П. Манан звертається до культурної перспективи, яка сьогодні «є перспективою радше історика чи антрополога — теоретичною перспективою, а не перспективою практичною та політичною; проте, намагаючись визначити «спільну культуру» Європи, хіба не звертаються до того, «що є спільним»? Хіба політика не є розмірковуванням про спільні речі? Зрозуміло, що культурний параметр у розумінні історика чи антрополога є чимось якісно іншим, аніж політичне «спільне» [Manent, 2007: р. 212]. Він нагадує, що поняття «культура» було розроблене ранньомодерною ліберальною політичною наукою, зокрема Монтеस्क'є, під назвою «загального духу»: «чим є у розумінні останнього “загальний дух нації”?.. Це завжди певна суміш, своєрідна та унікальна суміш параметрів людського життя. Це певний синтез. Але що є синтезатором? Політична форма. Для Монтеस्क'є це нація, він говорить про “загальний дух” нації...» «Загальний дух», а отже «культура», це «результат» синтетичної операції, здійснюваної політичним тілом» [Manent, 2007: р. 212]. Унаслідок цього «той, хто розглядає поняття культури поза будь-яким політичним тілом, хто намагається побудувати на цьому понятті нове політичне тіло, здійснює фатальне обертання причинного порядку... Культура, відокремлена від її політичної матриці, є навіть не запахом у порожній вазі, а запахом у розбитій вазі» [Manent, 2007: р. 213].

Нації та цивілізація

Втілення культур в окремих, партикулярних політичних тілах не виключає взаємного зв'язку і позиціонування цих політичних тіл, заснованого вже не на партикулярних, а на універсальних елементах культури, які передбачає поняття цивілізації. Як і в наведеному П. Мананом прикладі з культурою, ми знову зустрічаємося тут з відмінністю ранньомодерного та сучасного розуміння цього поняття, яка також є відмінністю його розуміння у політичній філософії та у позитивних науках про людину. Останні вживають сьогодні термін «цивілізація» в релятивному (і релятивістському) значенні, це завжди цивілізації у множині, або *одна* з цивілізацій, *якась* (європейська, східна, давня) цивілізація, натомість для тих, хто дав життя цьому термінові у XVIII сторіччі, йшлося про універсальну, а

отже єдину Цивілізацію. Крім того, критика «європоцентризму» та «етноцентризму» у ХХ сторіччі посприяла вилученню терміна Цивілізація з позитивного словника респектабельних політиків, а разом з цим — і з наукового інструментарію, хоча цей термін залишається необхідним для аналізу наступного періоду європейської єдності доби зрілої модерності — періоду єдності націй у межах цивілізації. На думку Марселя Гоше, «європейська проблема є проблемою зв'язку між націями та Цивілізацією (*la civilisation*). Цивілізація є спільним продуктом націй, вона їх трансцендує; вона є їхнім універсальним горизонтом... З іншого боку, Цивілізація не може існувати в самій собі та сама для себе незалежно від націй; вона має потребу в їх підтримці, вона їх передбачає як своїх агентів, як вектори свого розвитку. Проблема полягає в тому, щоб знайти точну рівновагу між цими двома порядками. Нації, які забувають те, на що вони націлені разом, заперечують себе; Цивілізація, яка хоче існувати у своїй універсальності без окремих політичних спільнот, які мали б її розвивати, знищує себе» [Gauchet, 2005: р. 468—469].

Така формула визначає динаміку європейської політики ХІХ—ХХ сторіч і проблеми, спричинені нею. М. Гоше говорить про «три головні конфігурації європейської проблеми», визначені цією динамікою. Першою є «Цивілізація через національності, яка передбачає природну гармонію між двома елементами. Ця формула кульмінує в середині ХІХ сторіччя» [Gauchet, 2005: р. 469]. В політичній галузі кульмінацію цієї формули супроводжує своєрідний національний романтизм, коли у новостворюваних державах-націях бачать дійове підкріплення цивілізації — цей романтизм, зокрема, пояснює ті легкість і навіть ентузіазм, з якими домінуючі держави Європи ХІХ — початку ХХ сторіч «розкрояють» європейську карту відповідно до принципу «національностей»⁵. Другою конфігурацією є «*Націоналізми в ім'я цивілізації* і, насправді, проти цивілізації. Можна сказати інакше: цивілізація — жертва націй, які намагаються присвоїти її собі. Формула відповідає добі імперіалізмів, які розквітають близько 1900 року. Вона передбачає, що існує суперечність двох елементів» [Gauchet, 2005: р. 469—470]. Саме в межах цієї конфігурації відбуваються ті «три кризи західної цивілізації», про які говорить М. Попович: Перша світова війна, зіткнення комунізму і фашизму та зіткнення комунізму і демократії — холодна війна [Попович, 2005]. В перебігу цих трьох криз спочатку європейські нації, а потім і європейські політичні системи, які претендували на виняткове й універсально чинне уособлення європейської цивілізації, намагалися поширити власний політичний порядок на весь світ. Особливе

⁵ Ці легкість та ентузіазм мали, звичайно, свої межі, точніше, вони поширювалися лише на Центрально-Східну та Південну Європу; на внутрішню вразливість цього процесу вказує М. Попович, називаючи Ірландію «загрозою нації-державі» [Попович, 2005: с. 35 — 43].

місце в цих спробах «присвоїти цивілізацію» посідає нацистський варіант «розв'язання європейського питання», який призводить до заперечення самої цивілізації. Поширене і сьогодні протиставлення культури та цивілізації, німецької *Kultur* та «англо-французької» *Civilization/Civilisation* є крайнім, але показовим прикладом спроби підмінити універсальне партикулярним, з якої згодом виросте це заперечення⁶. Такі спроби характерні для періоду еволюції «від національностей до націоналізмів», у ході якої останні кидають виклик універсалізові Європи.

Постаючи всупереч загальноєвропейському рухові (передусім всупереч Просвітництву з його проектом єдиної Європи, ґрунтованій на універсальних цінностях), але в його межах і на його засадах, європейські націоналізми стають провідниками обертання зв'язку універсального та партикулярного — якщо проблемою ранньої модерності був пошук єдності, то проблемою зрілої модерності стає легітимація різноманітності. І якщо на початку модерної еволюції нації намагалися утверджуватися в універсальному горизонті цивілізації, то сьогодні часто спостерігаємо зворотний процес — цивілізацію намагаються мислити як націю, про що свідчать згадана релятивізація поняття «цивілізації у множині» та ті спроби визначення європейської ідентичності як ідентичності партикулярної, про які йдеться в «Європейських іншостях» М. Крепона. Внаслідок згаданого обертання універсалізм європейської цивілізації наражається на «три форми розколу, які впродовж минулого сторіччя вражали і продовжують вражати універсальність європейського принципу. Першою є розкол, який полягає у виникненні всередині Європи тріщини між культурними та політичним просторами, відкритими універсальному покликанню, та іншими просторами, що мають тенденцію до замикання на власній своєрідності (мова, традиція, «національна культура»). Другою є розкол, що бачить всередині Європи протистояння двох версій європейської раціональності: поміркованої та радикальної, яка є іншою назвою тоталітарної системи. Зрештою, третя є розколом, який зводить універсальне покликання Європи до домінування (імперіалістського, колоніалістського чи неокolonіалістського)... Націоналізм, тоталітаризм та імперіалізм є, таким чином, трьома випробуваннями, які «європейський принцип» повинен був і повинен буде надалі долати, якщо він хоче залишитися гідним довіри у своїй претензії на універсальність» [Стéron, 2006: р. 20].

Своєрідною зворотною (і цілком логічною з огляду на еволюцію модерної європейської політики) реакцією на кризи європейської цивілізації в межах другої конфігурації є перехід до третьої, якою, на думку М. Гоше, є

⁶ Показовим є також те, що релятивізація поняття цивілізації та протиставлення понять культури і цивілізації відбуваються одночасно і нерозривно, як, наприклад, у «Занепаді Європи» Освальда Шпенглера.

«Цивілізація без націй. Під цим мається на увазі подолання націй на користь цивілізацій. Це формула сьогодення» [Gauchet, 2005: р. 469]. Здавалося б, ця формула проголошує триумф так довго декларованого і жаданого прогресу в напрямку створення єдиної людськості (або ж, у радянському варіанті, триумф «дружби народів»). Його симптомами є, зокрема, протести європейської громадськості проти утисків чи виселення емігрантів (в тому числі нелегальних), що вже стали добрим тоном для більшості європейських інтелектуалів, митців і значної частини середнього класу, які не забувають нагадувати, що «Європа є батьківщиною прав людини», а отже будь-яка людина має на її території права. Така тенденція дедалі більше домінує в європейській громадській думці (роблячи будь-які заперечення «непристойними» чи «неполітично-коректними»), яка відтепер, так само як і «поширені уявлення про людську відмінність» ранньомодерної доби, які досліджував у «Географіях розуму» М. Крепон, становить виклик для здатності сучасної філософії «коригувати поширені уявлення». Ця потреба «коригувати» зумовлена тим, що «ситуація, на яку вказує ця конфігурація, насправді є не менш проблематичною, ніж попередня, оберненим варіантом якої вона є» [Gauchet, 2005: р. 470].

Проблематичність цієї конфігурації полягає передусім у тому, що вона паралізує власну політичну реалізацію, перетворюючи водночас традиційну для європейської модерності політичну форму держави-нації (і сам національний поділ, який передбачає такі неприємні речі, як кордони, візи, митниці, несумісні законодавства і юрисдикції тощо) на застаріле і непотрібне в очах багатьох явище. Прив'язаність французів до власної національної держави (яка була головним мотивом французького «ні» Конституційній угоді 2005 року) пояснюється передусім тим, що французька держава традиційно виконує функцію держави-покровительки (яку не виконуватиме Євросоюз), відтак, французьке «ні» на тлі сучасної європейської громадської думки виглядає як вмотивоване партикулярним інтересом окремої нації. Проте національні особливості не здатні приховати загальної тенденції, яку П. Манан назвав «стиранням нації-держави». Впродовж тривалого часу підставою існування держав-націй як політичної форми, констатує він у книзі «Підстава націй»⁷, була їхня здатність «поєднувати подібне та відмінне в особливо складний та тонкий спосіб. Ззовні жодна нація бачила в сусідній нації партнера та суперника, у якого вона

⁷ Назва цієї книги — «La raison des nations» перегукується з наріжним модерним політичним поняттям «raison d'Etat», яке виникає одночасно з появою модерної держави та її теорії (книга Джованні Ботеро «Della ragion di Stato» вийшла 1589 року) і вже з XVII сторіччя увиходить у політичний дискурс; у межах цього дискурсу його можна перекладати як «державний інтерес», а у вужчому філософському контексті — як «підстави держави» в розумінні підстав, які визначають існування такої політичної сутності, як «держава».

повинна виграти у справі війни чи миру, які зрештою були спільними для всіх націй. Кожна нація робила свою пропозицію людськості в єдиному «європейському концерті». Всередині класова боротьба розривала кожную націю, водночас породжуючи, часто в конвульсіях, її єдність. Коротше кажучи, саме завдяки відмінностям націй та класів ми шукали та реалізували нашу спільну людськість» [Manent, 2006: р. 14]. Сьогодні, коли і класова боротьба, і суперництво націй у межах Європи, здавалося б, відійшли в минуле, європейці бачать дедалі менше підстав для існування держав-націй та й для існування політики взагалі.

Зв'язок універсального та партикулярного і проблема політичної реалізації цього зв'язку становлять серцевину європейського питання. Витворені їх поєднаннями елементи — нації та цивілізація, культура та політика — складають нерівноцінні, але нерозривні пари, взаємодія яких визначає динаміку європейської модерності і без урахування яких аналіз цієї динаміки буде безплідним. Спроби підпорядкувати один з елементів будь-якої з пар іншому елементові завжди оберталися негараздами європейської політики місцевого чи світового масштабу. Не є винятком і сучасна конфігурація європейського питання, яка робить проблематичним не лише процес «реалізації спільної людськості» у вигляді європейської будови (яка може бути або новою державою-нацією, або федерацією держав-націй; в обох випадках ця політична форма є необхідною), а й утвердження молодих європейських націй, зокрема української. Вона робить проблематичною саме визначення їх національної ідентичності, незважаючи навіть на помітну відмінність ставлення до останньої у «старій» та «молодій» Європі. Якщо, наприклад, французька думка ХХ сторіччя головну свою увагу приділяє розкладові ідеї ідентичності, то східноєвропейці впродовж цього ХХ сторіччя і особливо після падіння комунізму головну увагу приділяють її розбудові. Проте, як влучно зауважив колись Віталій Коротич, в Україні всі говорять про незалежність, але одні мають на увазі під нею вступ до НАТО, інші — об'єднання з Росією.

Звичайно, сьогодні (втім, як і раніше) важко мислити незалежність, суверенітет без посилення на колективні структури розвитку та безпеки, а національну ідею — без посилення на цивілізацію. Проте хоч би як ми розуміли національну ідентичність, чи як те, що відрізняє нас від наших сусідів, чи як те, що єднає нас з ними, з огляду на характер зв'язків окреслених вище елементів, національну ідею не можна зводити до універсальних цінностей цивілізації так само, як цивілізаційну ідею — до національної особливості (незалежно від того, чи мислять цивілізацію як відмінність Європи від «не-Європи», чи як «союз трьох слов'янських народів»). Україну не можна мислити поза Європою, поза європейськими цінностями, проте для політичної реалізації України — для побудови суверенної української держави-нації —

недостатньо асоціювати її з Європою, оскільки розв'язання європейського питання завжди мають партикулярний характер і завжди розгортаються в часі. Ці розв'язання спираються на історію, але можуть відкривати наступну історичну перспективу лише за умови, що вони стають предметом «свідомого та планомірного колективного втілення. Розквіт універсальної цивілізації передбачає повністю самовладні політичні спільноти. Він не просто продовжується природним чином у демократії відповідно до простої логіки прав людини, цей розквіт вимагає сильної версії демократії, де її колективні втілення стають предметом свідомої реалізації. Цивілізація не просувається сама — вона вимагає злагодженого урядування її продуктів» [Gauchet, 2005: р. 489—490]⁸. Для визначення національної ідентичності недостатньо мати національну історію та культуру, потрібно творити національну політику.

⁸ Розвиток цієї думки М. Гоше див.: [Гоше, Йосипенко: 2007].

ЛІТЕРАТУРА

- Гоше М., Йосипенко С. Про європейське майбутнє модерної України // Філософська думка. — 2007. — № 6.
- Йосипенко С. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. — Київ: Український Центр духовної культури, 2008.
- Йосипенко С. Політична філософія сьогодні: випадок П'єра Манана // Манан П. Доступний виклад політичної філософії / Пер. з франц. С. Йосипенка. — Київ: Український Центр духовної культури, 2009.
- Манан П. Доступний виклад політичної філософії / Пер. з франц. С. Йосипенка. — Київ: Український Центр духовної культури, 2009.
- Помян К. Європа та її нації / Пер. з франц. Я. Кравця. — Львів: Каменяр, 2003.
- Попович М. Червоне століття. — Київ: АртЕк, 2005.
- Попович М. Що таке філософія? // Філософська думка. — 2006. — № 1.
- Crépon M. Les Géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel. — Paris: Payot, 1996.
- Crépon M. Altérités de l'Europe. — Paris: Galilée, 2006.
- Gauchet M. Le problème européen // La condition politique. — Paris: Gallimard, 2005.
- Hazard P. La crise de la conscience européenne, 1680—1715. — Paris: Fayard, 1961.
- Manent P. La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe. — Paris: Gallimard, 2006.
- Manent P. Frontières culturelles, frontières politiques // Enquête sur la démocratie. — Paris: Gallimard, 2007.
- Raynaud Ph. De l'humanité européenne à l'Europe politique // Les Etudes philosophiques. — Juillet—septembre .

Сергій Йосипенко — доктор філософських наук, завідувач відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — історія філософії, політична філософія, філософія історії.

Марк
Крепон

ЄВРОПЕЙСЬКІ ІНШОСТІ¹

Бернарві Штиглеру

«А хто є європейцем?» На це запитання, яке знову постає з кожним новим кроком у напрямку європейської будови, Поль Валері давно спробував дати відповідь у своїй лекції 15 листопада 1922 року в Цюрихському університеті. Він говорив у ній про «потрійний вплив»: «європейським» є кожен народ, який успадкував від Риму велич інституцій та законів, від християнства — самоаналіз, а від Греції — дисципліну духу. Але П. Валері водночас уточнює, що зважився на таке визначення лише «з урахуванням застережень та безконечних уточнень, які слід зробити, коли попередньо визначають те, що не можна визначити зі справжньою строгістю» [Valéry, 1957: t. 1, p. 1007].

І оскільки той чи той зі згаданих спадків, починаючи з християнства, регулярно використовують при осмисленні європейської ідентичності для того, щоб позначити, а отже в кінцевому підсумку

¹ Переклад зроблено за виданням: *Crépon M. Altérités de l'Europe*. — Paris: Galilée, 2006. — P. 9 — 27. Український переклад цієї книги, «Вступом» до якої є пропонована стаття, готує до видання Український Центр духовної культури. *Іншість* (франц. *altérité*) є антонімом до слова *ідентичність* (франц. *identité*), проте логіка їх вживання різна — якщо ідентичність мислять як єдину (що засвідчує можливість перекладу французького *identité* як *можливості*, яку використовують при перекладі похідних від цього слова, проте головним варіантом перекладу з огляду на його надзвичайну політичну та соціальну інструменталізацію залишається *ідентичність*), то іншості є множинними. — *Прим. пер.*

замкнути кордони, то перш ніж удатися до будь-якої *дефініції*, будь-якої *ідентифікації*, будь-якої *апропріації* Європи, слід звернутися саме до згаданих *застережень* та *уточнень*. Ідеться про те, щоб одразу позначити межі вказаної логіки належності. Передусім не можна не зауважити, що П. Валері, так само як і багато інших до і після нього, зводить юдео-християнський спадок Європи виключно до християнства. Впродовж своєї лекції він жодного разу не згадує про те, чим Європа зобов'язана юдаїзму. Так само, втім, як і ісламу. З усіх трьох великих монотеїзмів згадано лише християнство. Крім того, ця логіка наражається на дві пастки. Перша полягає в тому, що жоден із згаданих трьох спадків не є власне європейським. Вплив Греції, Римської імперії та християнства поширюється далеко за межі «кордонів», які для них встановлюють. Друга — в тому, про що сигналізує ситуація з юдаїзмом та ісламом: згаданого потрібного спадку не досить, щоб визначити «ідентичність» Європи та європейців. Він не здатен виключити інші впливи, які також належить розглядати як складники цієї «ідентичності». А отже, з одного боку, «властиве» Європі — те, на що стільки разів вказували та визначали, конструювали і вигадували як властиве їй, власне їй не належить. А з іншого — ці спадки, які є також властивостями «ідентичностей», протиставлених Європі, водночас є визначальною частиною «європейської ідентичності». Відтак, намагались визначити цю ідентичність означає одразу ж наштовхнутися на подвійну аксіому: що не «належить» Європі, так чи так «прийшло до неї», а отже «належить» їй, щонайменше частково; те, що роблять властивим Європі, існує також поза її межами, а отже не належить (чи більше не належить) власне їй.

Ці два твердження необхідно зробити засновками будь-якої рефлексії про Європу та про її ідентичність, інакше ми наражатимемося на дві різні пастки, які водночас є постійно відтворюваними формами насильства: визначення, позначення (якщо не викриття чи осуд) в Європі (всередині її кордонів) всього того, що не є європейським (що за *будь-яку ціну* відмовляються визнати таким), і, одночасно та незалежно від цього, *закріплення* за Європою тих чи тих рис, які *передбачає* її ідентичність (розум, прогрес, наука, права людини тощо). І справді, дуже мало розмірковувань про Європу уникають тієї чи тієї з цих форм насильства. Вони постають самі по собі кожного разу, коли ми намагаємося мислити її «ідентичність» без її «цінностей». Точніше, насильство починається з того моменту, коли у той чи той спосіб нехтують тим (хоч би якими були форми чи мотиви цього нехтування), що європейська ідентичність утворилася передусім завдяки ансамблю складних зв'язків, які Європа підтримувала (і які вона продовжує підтримувати у різних формах) з тим, що вона відкривала, експериментувала, мислила, а іноді навіть і конструювала як «іншості». Безперечно, це не є властивим, повторимо ще раз, Європі. Якщо припустити, що наступні

власні назви — Китай, Індія, Африка, Японія, Сполучені Штати означають «ідентичності», ці ідентичності, в перебігу їхньої історії, утворилися не інакше як через мережу зв'язків. Будь-яка ідентичність, зрештою, є такою мережею. Але кожна є нею по-своєму. Точніше, історія цих зв'язків та пам'ять про них є тим, що кожного разу відтворює *ту чи ту* своєрідність.

Чи саме ця обставина зумовила уточнення та застереження П. Валері? Якщо його рефлексія про Європу не уникає надання виняткового значення її привілеям (тобто проблематичної характеристики «європейського духу»), якщо вона відносить на рахунок цього «своєрідного духу» найбільшу частину реалізацій духу² загалом, вона на диво модерним чином робить наголос на конститутивно гетерогенному характерові цього духу, на гетерогенності, для окреслення якої не досить трьох згаданих вище спадків. Якщо хоча б трохи уважно прочитати попередні сторінки, стає очевидним, що логіка належності проблематична вже в делімітації, яку вона передбачає, вона має бути доповнена (якщо не заперечена чи поставлена під сумнів) тим, що автор «Кризи духу» називає «функціональним значенням» слів «Європа» та «європеєць».

Яким є це значення? Що таке функція Європи? Вона не зможе обмежитися культурою спадку, який властивий їй. Вона визначається радше подвійною мережею зв'язків: тих, які підтримують між собою впродовж своєї історії різні народи чи нації, які утворюють Європу, а також тих, які, спільно чи конфліктно, ці народи та нації підтримують з рештою світу. Функцією Європи є встановлення подвійного *поєднання*: поєднання складників (народи, нації) між собою та поєднання кожного з них (і ансамблю, який вони утворюють) з іншими континентами³. Інакше кажучи, Європа, так само як будь-яка інша «ідентичність», утворилася не шляхом розвитку та культивування якоїсь власної «сутності», «фундаменту» чи «субстанції». Вона не відзначається якимись «походженням» чи «корінням», яким вона була б зобов'язана місцем, що його вона отримала у світі, хоч би якої назви та форми надавали цим гіпотетичним кореням та походженню. Вона стала тим, чим вона є, завдяки подвійному рухові: з одного боку, завдяки обмінам та циркуляції між своїми складниками, а з іншого — завдяки виходові *за власні межі*.

«Європа-тріумфаторка, що народилася з обміну всіх духовних та матеріальних речей, з добровільної та недобровільної співпраці рас, з кон-

² «З усіх цих реалізацій найчисленніші, найдивовижніші, найплідніші були здійснені дуже малою частиною людськості і на дуже малій стосовно решти території. Європа була цією упривілейованою територією, європеєць, європейський дух — автором цих чудес» [Valéry, 1957: t. 2, p. 1004].

³ Див. мою працю «Пам'яті імперії (Експлуатації, імпорти, переклади)» [Crépon, 2006: p. 55—78].

куренції релігій, систем, інтересів *на дуже обмеженій території* (курсив мій. — М. К.), на мою думку, постійно спонукалася у такий самий спосіб, що й ринок, на якому найрізноманітніші добротні та цінні речі приносять, порівнюють, торгують та передають з рук у руки. Це біржа, де найрізноманітніші доктрини, ідеї, відкриття, догми перетворюють на *рухоме майно, котирують* (курсив мій. — М. К.), піднімають, опускають, роблять їх предметом найбезжалісніших критик та найсліпіших пристрастей. Незабаром на цьому ринку буде вдосталь товарів з найвіддаленіших куточків... Наша Європа, яка починається із середземноморського ринку, стає таким чином величезним підприємством: підприємством у власному значенні цього слова, *машиною, що трансформує* (курсив мій. — М. К.), і безпрецедентним інтелектуальним підприємством. Це інтелектуальне підприємство отримує з усіх куточків усі предмети думки; воно розподіляє їх по своїх численних органах» [Valéry, 1957: t. 2, p. 1005—1006].

Ніхто краще за П. Валері не розумів тоді, одразу по закінченні Першої світової війни, що «тріумф» Європи значною мірою вже позаду. Саме усвідомлення її виснаженості визначило тональність двох листів, об'єднаних назвою «Криза духу», до яких додана цитована «Примітка про європейця». Як і в багатьох інших текстах доби, у них йдеться про Європу, що стоїть на порозі втрати себе чи зникнення, і йдеться із занепокоєністю та ностальгією. Проте ця втрата не піддається визначенню, яке багато хто давав тоді (і яке дехто дає іноді сьогодні) як втрата ідентичності — тим паче, що тріумф Європи не був тріумфом *якоїсь* ідентичності, впевненої в собі та у своїх прерогативах. Втрата, що загрожує Європі, є втратою процесу, якому П. Валері дав назву *трансформації* і двигуном якого є мрія — подвійна мрія про поєднання із собою та про вихід за власні межі.

Говорити про це подвійне поєднання означає визнати, що насправді Європа створювалася шляхом трансформації, тобто в перебігу обміну, імпорту, перекладу. Вона створювалася у мріях про те, що могли дати ці обміни, імпорти, переклади, у бажанні та у спробах реалізувати їх, які часто супроводжувалися зіткненням чи насильством. Європа є продуктом мрії, яка ніколи не була мрією про самоідентичність чи про замкненість на самій собі: ця мрія була мрією про самоідиференціацію, відновлюваною на кожному етапі історії Європи *критикою* кожного з цих двох поєднань. Кожне з них має, насправді, власну історію, проте вони невіддільні одне від одного. Їхні перехресні історії окреслюють дві осі, накладання яких визначає специфіку тієї мережі зв'язків, якою є європейська ідентичність. Вони є відправним пунктом моїх розмірковувань, тому на них слід зупинитися детальніше.

Перша вісь стосується всього того, що жителі регіонів та держав, які складають Європу, не припиняли імпортувати, обмінювати та перекладати одні одним за допомоги *своїх* культур — аж до слів *своєї* мови. Ідентичність

кожної з останніх є продуктом циркуляції ідей, товарів, але також і практик. Вона визначена запозиченнями та передачами, які виключають можливість індексації кожної з них за допомоги своєрідності однієї з її характерних рис чи її духу (французький дух, німецький геній, іспанський характер чи будь-яка характеристика такого порядку). Жодна з культур та мов не стала тим, чим вона є, не зазнавши під час контакту з іншими чи не нав'язавши іншим певної трансформації. Немає також нічого, що кожній з них було б *абсолютно* властивим та *своєрідним*. Шекспір більше не належить (якщо припустити, що він колись належав) лише англійцям, так само як Гете не належить лише німцям, Данте — італійцям, а Сервантес — іспанцям. Переклади цих авторів мовами різних європейських культур, образотворчі та музичні твори, скульптури, які ними надихнулися, *кожного разу в інший спосіб* стали складниками всіх культур. Першим наслідком згаданих трансформацій є *дезапропріація* кожної з європейських культур ансамблем інших. І зовсім не випадково першим прикладом такої дезапропріації є приклад перекладу тих літературних «пам'яток», які є предметом гордості відповідних «європейських культур». У тому розумінні, що ніщо в історії Європи не було більш атрибутованим та апропрійованим усталеними «характерними рисами» чи «національними ідентичностями», ніж вони. Проте ніщо більше так не сприяло встановленню самої можливості цих атрибуцій та цих апропріацій, ніж ефекти цих перекладів. Якщо існує щось на кшталт спільної літературної історії Європи, вона невіддільна від цих *ефектів* перекладу⁴. Різноманітність європейських мов, способів, у який вони *поєднуються* одні з одними, становить таким чином парадигму першої згаданої форми поєднання. Європа утворюється (утворювалася), перекладаючи себе. Водночас це не означає, що все змішано і що європейські культури є нерозрізнюваними. Це лише вказує на те, що кожна з них усередині Європи існує своєрідним чином за допомоги способу, в який вона мала співвідноситися з іншими, «перекладати» їх чи (або вже) не «перекладати» їх, бути (чи не бути) перекладеною сама, тобто слідувати та поділяти (незважаючи на надзвичайну кількість розривів, убивчих конфліктів, невпинного суперництва, але також і завдяки їм) за тієї чи тієї доби своєї історії пробуджену мрію першої форми виходу за власні межі, який є досвідом *європейських іношстей*.

«Ми так багато мріяли, що список наших мрій буде безконечним. Проте ансамбль цих мрій формує дивну *програму*, розвиток якої наче пов'язаний із самою історією людських істот.

⁴ Те саме можна сказати про ідею історії спільної (чи спільних) філософії (філософій) Європи. Найпереконливішим прикладом є нещодавня публікація «Словника європейських філософій» [Vocabulaire européen, 2004; Європейський словник, 2009].

Усі проекти світового завоювання та панування — як матеріального, так і духовного — фігурують у цьому списку. Все те, що ми називаємо *цивілізацією, прогресом, наукою, мистецтвом, культурою...* пов'язане з цією надзвичайною продукцією та залежить від неї безпосередньо. Можна сказати, що всі наші мрії спрямовані на всі наявні умови нашого визначеного існування. *Ми є зоологічним видом, який намагається самостійно змінити свою нішу існування*; можна сформулювати таблицю, систематичну класифікацію наших мрій, де кожна з них буде спрямована проти однієї з початкових умов нашого життя» [Valéry, 1957: t. 2, p. 1003].

Інакше кажучи, існують два способи розуміти різноманітність європейських культур. Перший робить з кожної з них умову вкорінення, тобто гарантію того, що «наявні умови нашого визначеного існування» не зазнають радикальних змін, що орієнтири та прив'язаності залишаться тими самими. Цей спосіб боїться будь-якої модифікації згаданих умов та сприймає будь-який досвід іншості як загрозу. Він нав'язує таким чином ілюзію, що культури залишаться живими лише захищаючись одні від одних. У цьому значенні він є протилежністю мрії у розумінні П. Валері. Другий натомість знає, що культура живе лише завдяки мрії про вихід за власні межі. Він виходить з того, що Європі пощастило помножити в обмеженому просторі можливості передач, обмінів, перекладів, які створюють для кожної з європейських культур умови такого виходу за власні межі.

Але сказане тут про зв'язок між європейськими культурами чинне також і для зв'язку між Європою та рештою світу. Існують також два способи розуміти це поєднання. Першим є відмова та замикання Європи на самій собі. Він звертається до ідентичності та окреслює її, встановлюючи чітку межу між «тим, що є європейським» та «тим, що ним не є, не може і не повинно бути». Він боїться всього, що всередині Європи чи її кордонів спотворює критерії ідентифікації та належності, які він закріплює та намагається нав'язати як визначальні складники її ідентичності. Ніщо не є більш чужим (і навіть нестерпним) для нього, ніж ідея, згідно з якою Європа не може визначатись незалежно від зв'язку — *конститутивного зв'язку*, який вона підтримує з рештою світу. Натомість другий спосіб виходить з того, що складність Європи (але і її багатство) пов'язана одночасно з пам'яттю про ці зв'язки (тобто з можливістю поділитися з рештою світу) та зі способом, в який ця пам'ять завжди заторкує і навіть радикально змінює критерії ідентифікації Європи (тобто будь-яке посилення виключно на гіпотетичне походження та гіпотетичні корені).

Мало які дискусії та суперечки засвідчують актуальність цієї опозиції між двома баченнями європейської ідентичності (а також двома способами сприймання пам'яті про ці зв'язки) так, як ті, що супроводжують упродовж останніх років перспективу вступу Туреччини до Євроспільноти. Серед

дуже численних аргументів, які висувують для того, щоб відмовити їй, є й аргументи, пов'язані з апропріацією непримиренної Європи (тобто Європи, ворожої будь-якому поєднанню) та з ототожненням Європи з тим походженням та корінням, яке їй приписують. Культурна моногенеалогія, яку вони впроваджують, спирається на перетворення християнства на релігію, яка надала європейцям їхню ідентичність. Відповідно до цієї позиції, підтримуваної Церквою та численними політичними голосами, Туреччина не може і не повинна увійти до Європи саме тому, що вона є країною переважно мусульманською, чужою європейському «корінню». Проте такий аргумент містить потрійну відмову. З одного боку, він спирається на відмову прийняти, що впродовж сторіч Європа була *поєднана* з ісламом і що навіть якщо її зв'язок з останнім був насильницьким, ісламські культури відтоді є частиною її культури. Культури Оттоманської імперії були імпортовані і перекладені в європейських культурах, тим більше, що ця імперія простягалася аж до Балкан. Як засвідчують багато літературних, музичних та образотворчих творів, ці культури належать історії європейської мрії про вихід Європи за власні межі у такий самий спосіб, як Європа віддавна належить «турецькій мрії»⁵.

З іншого боку, християнство не визначає ідентичність, яку визнавали б усі європейці. Говорити у цих термінах означає не визнавати різноманітності вірувань, які створили (і продовжують створювати) Європу. Водночас це означає окреслити лінію поділу між європейськими громадянами, для яких ці «корені» щось означають, і тими, для яких, оскільки вони до них байдужі, європейська культура, ототожнювана з цими коренями, не «зможє» мати того самого значення. А отже аргументи, які наголошують на несумісності європейської та турецької культурних ідентичностей з метою протистояння вступу Туреччини до Європи, не просто надихаються баченням майбутнього, яке конфіскує «європейську мрію» в тому розумінні, в якому П. Валері міг її розуміти (а саме готовності європейців до «трансформації наявних умов їхнього визначеного існування»), вони також продиктовані ресантиментом щодо минулого⁶. Вони перетворюють Європу на ідентичність, в якій жодна з її іношостей ніколи не може бути ні імпортована, ні перекладена. Ідентична сама собі Європа повинна спиратись і спиратиметься виключно на власні спадки (Рим, християнство, Греція).

⁵ Див. з цього приводу чудовий роман Орхана Памука «Мое ім'я — червоний», який розповідає історію впливів західного малярства на стамбульське мистецтво XVI сторіччя.

⁶ В інтерв'ю газеті «Monde 2» Орхан Памук підсумовує альтернативу, яку пропонує це питання, у таких термінах: «Або європейські громадяни бажають жити поруч з людьми, які можуть відрізнитися від них, або ж вони надають перевагу замиканню у християнській цивілізації, що розвинулася на засадах націоналізму та виключення» [Pamuk, 2004: p. 60].

Громадяни, що прибули з інших місць унаслідок обмінів з рештою світу, подорожі на Схід та чимало інших досвідів, щасливих та нещасливих, їй нічого не навчатимуть, не додаватимуть нічого такого, що могло б *трансформувати* її.

Зрештою, опозиція вступові Туреччини до спільної Європи передбачає, що цю країну повністю ототожнюють з ісламом та зводять до нього, так, нібито її історія не є безконечно старішою, так, нібито вона не має нічого спільного саме з тим, що противники її вступу визнають як *свої* корені, — з античною Грецією та християнством. Якщо припустити, що ми хочемо зробити з одного та з іншого «витоки» «європейської ідентичності», що само по собі є доволі проблематичним, то звідти насправді неможливо буде виключити Анатолію. Про це нагадує турецький письменник Сейгмус Дагтекін: «З того моменту, як античну Грецію та християнство сприймають за основу Європи, не можна розглядати Анатолію як щось віддалене, як щось інше стосовно Європи. Звертання до підручників історії демонструє, що Анатолія завжди була частиною культурної та географічної ери Європи, що вона перебувала в основі цієї ери... Звертання до підручників історії нагадує нам також, що антична Греція народжується по обидва боки Егейського моря. Дія “Іліади” розгортається на обох берегах. Грецькі боги та богині однаково підтримують героїв з цих двох берегів — як афінян, так і троянців... За часів Римської імперії саме з Анатолії починається поширення християнства, і саме тут святий Павло написав свої послання» [Dagtekin, 2004: р. 14].

Цей короткий витяг з історії, який відкидає будь-яке спрощення та звуження ідентичності, нагадує нам, що культурні ідентичності завжди є гетерогеннішими та складнішими, ніж це передбачає їх інструменталізація. Будь-яке нагадування про будь-яку *належність* чи про будь-який *спадок* виняткового характеру обертається проти того, хто це робить. Немає ідентичності, яка визначала б себе інакше, ніж як через свій зв'язок з численними іншостями, які вона успадковує і до яких вона, з огляду на це, належить. Якщо Туреччина в якийсь момент своєї історії визначалась через опозицію до античної Греції, до Римської імперії чи до християнства, останні не чужі їй. Вона утворилася в поєднанні з ними. І це поєднання залишило такі самі *сліди*, які вона сама залишила по інший бік Егейського моря, — численні сліди, які, перехреснюючись і накладаючись на мрії по обидва його боки, стирають кордони між ідентичністю та іншістю. Чи є Туреччина чимось іншим стосовно Європи? Вона, можливо, є іншою остільки, оскільки вона є водночас *тотожною* їй.

Проте зв'язок Європи з її іншостями не є простим. Якщо правда, що цей зв'язок повністю пов'язаний з «європейською мрією», а отже, що він забезпечив їй частину ідентичності, якою не можна знехтувати (якою,

проте, часто нехтують), пам'ять про цю мрію є також пам'яттю про апропріацію, про експлуатацію та про домінування, від яких Європа та європейці не можуть абстрагуватись, запитуючи сьогодні про те, що їх створило. Вони не можуть цього також тому, що (навіть якщо припустити, що вони все ще хочуть вірити в цю «мрію») віра в неї не може стосуватися одних лише європейців. За доби того, що називають «мондіалізацією» чи «глобалізацією», вірування в Європу має сенс лише якщо воно як вірування не знає кордонів, що означає передусім, що воно не наражається на непозбутньо болісний розрив пам'яті. Бо попередня мрія Європи мала не один і той самий сенс по різні боки морів та океанів. А отже, говорити про «європейські іншості» означає також, сьогодні більше ніж колись, вивчати конфліктні пам'яті «європейської мрії», нагадувати собі про сенс, який ця мрія могла мати на іншому березі для тих, хто був предметом її вимушеної реалізації.

Те, що ці пам'яті прямо пов'язані з рефлексіями, які Європа повинна здійснювати стосовно своєї власної «ідентичності», доводить нещодавня полеміка, з приводу якої історики навіть почали говорити про «пам'яті-антагоністи» чи про «колоніальний розлом»⁷. Вона відбувалась у Франції і, здавалося б, стосувалася передусім її власної історії, проте почала інакше висвітлюватися з того моменту, як почала набувати європейського виміру. Вона вибухнула з приводу четвертого параграфа Закону від 23 лютого 2005 року «стосовно національного визнання та національного внеску репатрійованих французів». Так, цей параграф передбачає, що: «Програми університетських досліджень визначають за історією французької заморської присутності, а саме у Північній Африці, те місце, якого вона заслуговує. Шкільні програми визнають, зокрема, *позитивну* (курсив мій. — М. К.) роль французької заморської присутності, а саме у Північній Африці, та визнають за історією і за відданістю вояків французької армії — вихідців з цих територій визначне місце, на яке вони мають право»⁸.

Поза тим, що цей закон з ідеологічних міркувань присвоює собі право орієнтувати істориків та диктувати їм зміст їхніх уроків, він ставить два типи проблем. По-перше, він упроваджує однобічне бачення колонізації та конфіскує з огляду на це будь-яку можливість *розділеної* праці пам'яті. Він «апропріює» історію там, де ніщо так не напрошується, як її *дезапропріація*. Бо історія колонізації не зможе звзитись до образу, який та чи та європейська нація намагається їй нав'язати. Вона невіддільна, з одного боку, від *минулого* зв'язку європейських націй між собою (від їхнього *спільного*

⁷ Ці вирази використовували для коментарів та дискусій з приводу заклику до «тубільців Республіки» [Bancel, Blanchard, 2005: p. 15]; вони стали наріжними поняттями колективного видання, яке вичерпно досліджує це питання [La Fracture coloniale, 2005].

⁸ Текст опубліковано у газеті «Le Monde» від 15 квітня 2005 року.

прагнення апропріювати і розділити між собою решту світу), а з іншого — від зв'язку, який кожна з них підтримувала з кожним з колонізованих народів. Але вона невіддільна також від можливості розділеного майбутнього та довіри до нього. Насправді, пам'ять про те, що було «європейською мрією», коли остання ділила світ на володіння (знамениті кольорові плями на географічних картах), є частиною *актуальних* зв'язків, які пов'язують Європу з рештою світу. Хотіти орієнтувати цю пам'ять, як це робить Закон від 23 лютого 2005 року, означає ностальгувати за мрією, яка означає для інших пам'ятей домінування та експлуатацію. Натомість якщо правда, що будь-яка мрія є бажанням трансформації, першим свідченням того, що європейська мрія змінилась, що вона більше не пов'язує Європу з рештою світу за допомоги тих самих термінів та з тих самих мотивів, є спільна праця пам'яті Європи та її іншостей.

Це свідчення є необхідним сьогодні більше, ніж будь-коли, бо пам'ять стирає кордони між ідентичністю та іншістю. Пам'яті можуть відрізнятись та ставати антагоністами не лише по різні береги морів та океанів, вони можуть бути такими і всередині кордонів Європи. Саме всередині її кордонів минуле зв'язку Європи з власними «конститутивними іншостями», тобто сама історія її поєднання та конституювання, може стати чинником упередженої недовіри до Європи. Населення Європи (ми повинні мати можливість сказати: громадяни Європи⁹) складається також з індивідів та спільнот, які *повністю* належать європейській ідентичності та які зберігають іншу пам'ять про минуле, ніж та, яку хотів би нав'язати Закон від 23 лютого 2005 року. Приймати такий закон означає додавати до всіх уже існуючих форм дискримінації (робота, житло, громадянські права) додаткову дискримінацію, це означає наділяти «ідентичність» пам'яттю, орієнтованою на те, щоб ефективніше виключити з цієї ідентичності всіх тих, власна пам'ять кого була щойно вражена цією орієнтацією. Це означає також наражатися на ризик інструменталізації, спрямованої проти цих різних пам'ятей, перетворюючи написання історії на один з інструментів гіпотетичного «зіткнення цивілізацій»¹⁰. Адже насправді найголовнішою засадою цього Закону (навіть якщо він стосується лише французької колоніалізації) є уявлення про «невід'ємні внутрішні цінності» Заходу чи західної цивілізації, разом з шлейфом характеристик та апропріацій, пов'язаних з ними.

⁹ Ми повинні отримати таку можливість, якщо цьому не перешкодить поширення того, що Етьєн Балібар назвав «європейським апартеїдом», — якщо європейська будова не встановить справжнє виключення всередині Європи [Балібар, 2006].

¹⁰ Про те, як Закон від 23 лютого 2005 року розпочинає війну пам'ятей, див. дуже повчальну статтю Ліозу [Liauzu, 2005] та інші його праці [Liauzu, 2003; 2005].

Такими є дві мережі зв'язків, які визначають композицію Європи. Вони унеможливають будь-яке духовне, інтелектуальне й навіть культурне отожднення Європи з її невід'ємним внутрішнім характером. Європа не визначається зсередини і, тим паче, зсередини не визначається будь-яка з європейських націй¹¹. Мої «Європейські іншості» [Crépon, 2006] намагаються зрозуміти цю неможливість шляхом дослідження питання європейського лінгвістичного плюралізму та плюралізму пам'ятей, які його утворюють. Тут перетнуться кілька голосів: Гердера, Мандельштама, Паточки та Деріда, кожен з яких у свій спосіб дає змогу мислити одну з цих мереж зв'язків.

Переклад з французької Сергія ЙОСИПЕНКА

¹¹ Див. мою працю «Чому європейські нації?» [Crépon, 2006: р. 97–111].

ЛІТЕРАТУРА

- Балібар Е.* Ми, громадяни Європи? Кордони, держава, народ / Пер. з фр. А. Репи. — К.: Курс, 2006.
- Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. — Київ: Дух і Літера, 2009. — Т. 1.
- Bancel N., Blanchard P.* Comment en finir avec la fracture coloniale ? // *Le Monde*. — 17 mars 2005.
- Bancel N., Blanchard P., Lemaire S.* (dirs.). *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*. — Paris: La Découverte, 2005.
- Crépon M.* *Altérités de l'Europe*. — Paris: Galilée, 2006.
- Dagtekin S.* *Anatolie est-elle en Europe?* // *Le Monde*. — 19–20 décembre 2004.
- La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial* / N. Bancel, P. Blanchard, S. Lemaire (dirs). — Paris: La Découverte, 2005.
- Liauzu C.* *Empire du mal contre Grand Satan. Treize siècles de cultures de guerre entre l'islam et l'Occident*. — Paris: Armand Collin, 2005.
- Liauzu C.* *Une loi contre l'histoire* // *Le Monde diplomatique*. — 2005 Avril.
- Liauzu C.* *Violence et colonisation. Pour en finir avec les guerres de mémoires*. — Paris: Syllepse, 2003.
- Pamuk O.* *Entretien avec Orhan Pamuk* // *Le Monde* 2. — 2004. — 11 décembre
- Valéry P.* *Oeuvres*. — Paris: Gallimard, 1957.
- Vocabulaire européen de philosophies* / B. Cassin (dir.). — Paris: Le Seuil-Le Robert, 2004.

Марк Крепон — французький філософ, провідний науковий співробітник Фонду Гусерля (CNRS/ENS, Париж), перекладач з німецької та видавець праць Ляйбніца, Ніцше, Паточки. Сфера наукових інтересів — філософська антропологія, філософія мови, філософія культури.

**«ПИТАННЯ В ТОМУ,
ЧИ ЗНАЙДЕМО МИ ОБ'ЄДНАВЧІ
ТЕМИ ДЛЯ НОВОЇ ЄВРОПИ»**

Розмова Сергія Йосипенка з П'єром Мананом*

Сергій Йосипенко: Ваш «Доступний виклад політичної філософії» [Манан, 2009] є курсом лекцій, не схожим на інші. Його особливість полягає не стільки у способі викладу, скільки у Вашому розумінні політичної філософії. Ця особливість позначилася на самій назві книги, український варіант якої мені як перекладачеві не одразу вдалося підібрати. Чому Ви назвали свою книгу «Доступним викладом»? Що означає слово «доступний» (*familier*) в її назві?

П'єр Манан: Воно означає, що «Доступний виклад» не є вченою, ерудитською книгою з великою кількістю посилань, таблиць, схем; це вступний курс лекцій, в якому простою мовою розглянуто великі політичні проблеми. Це не трактат з політології чи політичної філософії, це простий виклад складних політичних проблем...

С. Й.: Який, так би мовити, задіює обидві сторони — викладача і слухача, тобто це виклад, здійснений у взаємодії зі слухачами?

П. М.: Так, оскільки я, наприклад, розвинув деякі пункти викладу з огляду на реакції студентів, отже, це курс лекцій, вигартований у певній співпраці зі слухачами.

© П. МАНАН,
С. ЙОСИПЕНКО, 2010
© Переклад з французької
С. Йосипенка, 2010

* Липень 2009, спеціально для «Філософської думки».

С. Й.: У такій співпраці не могла не постати, напевне, найголовніша проблема викладання філософії — проблема зіткнення різних рівнів мислення та розуміння: з одного боку, ми маємо «велику» філософію, яка вимагає певного інтелектуального рівня, а з іншого — студентів, які цього рівня ще не досягли. Відтак, потрібно, щоб викладач або спустився на рівень студентів, ризикуючи покинути рівень власне філософії, або ж знайшов спосіб увести студентів у філософські проблеми за допомоги якоїсь пропедевтики. Якщо я правильно розумію Ваш підхід, Ви вважаєте за краще починати зі спільних для всіх проблем.

П. М.: Саме так, я відштовхуюсь від проблем, з якими стикаються всі громадяни, які нормально цікавляться політичним життям. Я відштовхуюсь від проблем, які постають у громадському просторі і які так чи так обговорюють у громадському просторі. Я не нав'язую свій методологічний чи науковий підхід, я намагаюсь відштовхнутися від погляду громадянина і тих проблем, які спонтанно формулюються в перебігу громадського життя. Звичайно, у книзі є більш «персональні» або, якщо хочете, більш наукові теми і розділи, але головні питання — питання права, війни, тоталітаризму, демократії, життя громади — у певному розумінні є звичними для всіх питаннями. Це дуже важливо для мене, оскільки моє розуміння політичної науки вимагає залишатися близьким до повсякденного життя громадянина або, у будь-якому разі, виходити з того, чим переймається громадянин і що він думає. У цьому розумінні я дотримуюсь процедури аристотелівського типу — тієї, до якої він вдається у своїй «Політиці», відштовхуючись від громадських дискусій.

С. Й.: Якщо все-таки спробувати підсумувати теоретичний вимір «Доступного викладу», то, на мій погляд, він пропонує певне філософське бачення людського життя: Ви намагаєтесь у філософських термінах та у межах проблем, уже осмислених філософами, артикулювати різні аспекти життя сьогоднішньої людини.

П. М.: Звичайно, йдеться про життя сьогоднішньої людини, але у певній перспективі: моя головна і єдина теза книги, якщо хочете — антропологічна теза, полягає в тому, що людське життя засадово є політичним життям. Сьогодні ми наражаємось на різноманітні утопії — економічні, політичні, юридичні, моральні, які намагаються створити враження, нібито можна жити разом без політики. Я ж намагаюсь пояснити, що це неможливо — відмовитися від політики не можна не лише тому, що політика є необхідною, а й тому, що політика є засадовою: у певний спосіб саме політика надає форми людському життю. Я намагаюсь обґрунтувати і розвинути тему політичного порядку як засадового принципу людського життя. Це основа книги. Звідси критика моральної, економічної, юридичної та інших утопій.

С. Й.: Так, ми живемо у світі, в якому дедалі більше панує свідоме прагнення деполітизувати людське життя, а отже, Ваш хід думки і Ваша політична філософія, на перший погляд, суперечать панівній тенденції життя громади. Проте мені здається, що насправді тут немає суперечності: прагнення деполітизувати людське життя пов'язане з бажанням позбутися певного образу політики чи певного типу політики. Наприклад, в Україні, як, можливо, і в багатьох посткомуністичних країнах, прагнення позбутися політики постає в перебігу «виходу з комунізму»...

П. М.: Це дуже цікаве питання, оскільки тоталітаризм і справді був режимом штучної політизації людського життя. Тому, коли виходять з тоталітаризму чи коли хочуть вийти з нього, кажуть: забудьмо політику, позбудьмося політики, і ми віднайдемо справжнє життя. Це цілком зрозуміла спокуса, проте сама ідея не дуже добра, оскільки проблема тоталітаризму полягає не в тому, що він політизує життя, а в тому, що ця політизація є оманливою, довільною і насильницькою. Адже саме життя є політикою, точніше, політика є центральною в людському житті. Отже, слід замінити погану тоталітарну політику доброю політикою, демократичною політикою, а не відсутністю політики або втечею від політики. Не лише країни, які виходять з тоталітаризму, переживають цю спокусу: наша країна також, разом з іншими країнами Західної Європи, бажає певним чином забути політику та її примуси, мріючи про, як сказав би фон Гаск, «спонтанний» порядок, який уможливив би співпрацю між людьми без політичного опосередкування. Я вважаю, що це неможливо і навіть небажано, оскільки без політики людське життя буде неповноцінним.

С. Й.: Для багатьох громадян посткомуністичного світу позбавитись політики означає відмовитися від ідеологічної заангажованості чи ідеологічної зумовленості найрізноманітніших сфер людського життя. Мені здається, Франція переживала подібний період активної боротьби ідеологій по закінченні Другої світової війни, коли у громадському просторі кожен повинен був визначитися, хто він — комуніст, голіст, католик тощо. В Україні з моменту «помаранчової революції», тобто вже через півтора десятиріччя після падіння комунізму, розгорнулися драматичні дискусії з приводу різних проектів українського життя, хоча самі ці проекти зовсім не є «великими ідеологіями» на кшталт комунізму, консерватизму, лібералізму, вони лише будовані за зразком ідеологій та використовують певні ідеологічні (насправді суто символічні) референції. Відтак, прагнення позбавитися політики сьогодні означає радше прагнення позбавитися ідеологій або квазіідеологічних проектів, які претендують на виняткову та абсолютну істинність і намагаються опанувати всі сфери життя людини.

П. М.: Цілком погоджуюся з Вами. Як я вже казав, сьогоднішні утопії мають радше аполітичний чи антиполітичний характер. Утім, тоталітарні

утопії та тоталітарні проекти, які надмірно політизували життя, насправді також були націлені на світ без політики: торжество комунізму мало бути світом без політики, оскільки тоді не було б потреби у політиці — асоційовані працівники організовувалися б спонтанно самі, існував би безмежний достаток і більше не було б потреби у державі, щоб усе це адмініструвати. Отже, тоталітарна утопія також була антиполітичною на своєму дальньому горизонті. Але на шляху до цього дальнього горизонту відбувалася надполітизація існування.

С. Й. Повернімося до зв'язку політичної філософії чи просто філософії та життя громади. Як дослідник і перекладач я завжди намагався показати, що французька філософія ХХ сторіччя — це не лише (як заведено вважати за межами Франції) екзистенціалізм, постструктуралізм та постмодернізм, що поза цими «екс- та постфілософіями» існує багате й різноманітне інтелектуальне життя французької філософії з її традиціями, течіями та проблемами, які не можна звести до її подібного «експортного» образу. Як Ви оцінюєте власну ситуацію: чи можна назвати перспективу, в якій Ви працюєте, а також розуміння філософії та спосіб філософування суто французькими, чи, можливо, вони стоять осторонь інтелектуальної еволюції французької філософії ХХ сторіччя? Чи можна сказати, наприклад, що деякі теми французької політичної філософії постали з огляду на певні події — Друга світова війна з її наслідками, інтелектуальна і моральна поразка комунізму, травень 1968 року тощо? Чи впливали на Вас ці події, чи ж Ваша філософія завжди позиціонувалася в універсальному горизонті світової історії?

П. М. Мені важко сказати, як я спеціально пов'язаний з французькою філософією; я, звичайно, дуже прив'язаний до своєї країни, але як людина, яка філософує, я не обмежую себе французькою традицією. Автори, які цікавлять мене найбільше, не є з необхідністю французькими авторами — є французи, але також є італійці, швейцарці, англійці, американці, німці тощо. Мене цікавлять великі політичні проблеми, великі історичні та духовні проблеми, і в цьому розумінні у мене немає враження, ніби я належу до якоїсь особливої національної традиції, я відчуваю свою належність радше до європейської традиції. Я завжди тримався на відстані від безпосередніх проблем французького суспільства, таких як події травня 1968 року, та від французької деконструкціоністської, структуралістської, психоаналітичної традицій, все це мене мало цікавило. Напевно, специфіка мого філософування полягає у певній байдужості до філософського доробку останньої інтелектуальної генерації у Франції та у бажанні досягнути найбільші політичні проблеми за допомоги ліберальних авторів початку ХІХ сторіччя — Токвіля, Константа, Гізо, а також доробку класиків політичної філософії — від Лока, Гобса, Мак'явеллі й аж до Аристотеля.

С. Й.: Можливо, саме ця манера філософування має щось істотно французьке у тому розумінні, в якому названі ліберали ХІХ сторіччя вважали, що Франція є батьківщиною прав людини, що французька мова є мовою свободи, і були готові поділяти цю роль авангарду цивілізації, після Токвіля, лише з Америкою? Якщо говорити точніше і, можливо, серйозніше, то чи не присутні тут типово французьке республіканство або ж демократичний універсалізм (зумовлений тим способом, в який французи мислять універсальне та соціальне на відміну, наприклад, від англійців або німців), завдяки чому демократичне самоврядування у межах політичної спільноти вважають необхідною умовою будь-якого власне людського існування? Чи не пов'язаний такий спосіб бачення політичних проблем і спосіб філософування взагалі з певним політичним досвідом, в якому просвітницьку Францію ХVІІІ сторіччя вважають інтелектуальним, а республіканську Францію ХІХ сторіччя — політичним авангардом європейської людськості?

П. М.: Я не хотів би надмірно хвалити свою країну, але справді вважаю, що є, безперечно, якась французька настанова в тому, щоб «незацікавленим» чином ставити великі політичні та, ширше, людські проблеми. Подивіться, як французькі автори (Монтеск'є, Токвіль) легко визнають за Англією та Сполученими Штатами певну вищість політичного режиму, незважаючи на наше національне суперництво. Але це стосується лише інтелектуального порядку. В політичному порядку французьке «республіканство» є «політичною формулою», яка має багато переваг, але її «універсалізм» має суто «ідеологічні» аспекти, про які не варто забувати.

С. Й.: Такий спосіб філософування віддаляє Вас також і від французької університетської філософської традиції, яка спирається на чітко окреслений список «великих авторів», натомість багато Ваших улюблених авторів не фігурують у цьому списку, бо були «відкриті» нещодавно, у певні моменти французької інтелектуальної та політичної історії ХХ сторіччя. Ви активно сприяли таким «відкриттям», я маю на увазі передусім Токвіля та інших французьких ліберальних авторів початку ХІХ сторіччя...

П. М.: Так, ці автори були знаменитими свого часу, і про них справді згодом забули. Вони поступово були перевідкриті, і саме ми, наша генерація, справді перевідкривали їх у певному контексті — у контексті кінця тоталітаризму, у контексті рефлексій про зв'язок демократії з тоталітаризмом. Коли надія на «добрий тоталітаризм» остаточно зникла, прийшов час нових рефлексій про тоталітарне зло, а також про спосіб, в який демократія і тоталітаризм були пов'язані одне з одним. Тоталітаризм є протилежністю демократії і водночас чимось зумовленим самою демократією: тоталітаризм також претендує встановити суверенітет народу! Питання тоталітаризму порушує питання демократії з більшою нагальністю: що таке су-

веренітет народу, якщо тоталітарна партія може присвоїти його собі та повернути проти народу?! Це одне з тих запитань, які привели нашу генерацію до повернення до історії демократичної думки та до тієї традиції XIX сторіччя, про яку Ви говорите.

С. Й.: Чи не були всі ці перевідкриття пов'язані також із пошуком пояснення життя суспільства поза інтелектуальною матрицею, головним утіленням якої тоді був марксизм? З розумінням того, що ми живемо у світі, краще зрозумілому з Токвілем, ніж із Марксом, і що політика була і залишається чимось фундаментальним і самодостатнім, а не виразом економічної логіки класової боротьби? Адже «відкриття» чи перевідкриття Мак'явеллі також відбувається у цей період, і багато хто з тих, кого можна назвати представниками французького «антитоталітаризму» 1960—1970-х років, зокрема такі помітні його представники, як Р. Арон та К. Лефор, так само як і Ви, звертаються до творчості Мак'явеллі?

П. М.: Мак'явеллі зачарував стількох авторів, у тому числі й мене, оскільки у нас склалося переконання, що модерна політика починається саме з ним. З Мак'явеллі політична дія звільняється від усього того, що раніше її стримувало та затримувало. Разом з Мак'явеллі політика набуває того «революційного» характеру, який характеризує політичну історію Заходу.

С. Й.: Такого кшталту переконання визначають не лише Ваш вибір тих чи тих авторів, а й спосіб прочитання їхніх творів, який не є ні традиційним академічним способом, ні тим, що за межами Франції називають *French style*. Зрештою, хоч би якими були стилі та техніки інтерпретації, вони, в остаточному підсумку, постають у просторі між двома крайніми історико-філософськими настановами: одна полягає в тому, щоб читати твори певного автора так, немовби вони оригінальним і неповторним чином утілюють беззаперечну Істину, і тоді витлумачення зводять до коментаря ходу думки великого філософа, а інша — контекстуалістська — зводить цей хід думки до зовнішніх щодо автора та його намірів чинників, часто позбавляючи останнього будь-якої оригінальності та переконливості. Крім того, претендуючи на об'єктивний та всеосяжний науковий підхід, академічна історія філософії наділяє однаковою цінністю всі філософії, відтак, питання Істини трансформується у питання філософських позицій, а історик філософії перестає бути філософом і стає знавцем філософії. На мою думку, Ваші книги пропонують спосіб прочитання творів політичної філософії, який уникає цих пасток, — Ви розглядаєте автора у межах певного бачення політичної та інтелектуальної історії та відповідно до його значення в цій історії. Звертаючись до історії філософії, Ви дієте як філософ, оцінюючи значення кожного автора у певній перспективі...

П. М.: У перспективі того, що саме у кожному конкретному випадку, на мою думку, є головною проблемою, з якою автор має справу. Наприклад,

Мак'явеллі або Гобс мають справу з проблемою влади релігії, з впливом релігії на політичний порядок і з безладом, який встановлюється внаслідок змішування політичного і релігійного, отже, зусилля Мак'явеллі та Гобса полягають у тому, щоб вийти з цього змішування та встановити новий лад. Насправді я щоразу намагаюся пов'язати автора, якого я вивчаю, з його контекстом, але не з тим вузьким, майже бібліографічним контекстом, як його розуміє Квентін Скінер, послідовники якого намагаються прочитати все, що читав автор, усіх його сучасників; я намагаюся помістити автора у те, що здається мені його справжнім контекстом, тобто помістити його у контекст великих політичних проблем. Тому, з огляду на ці великі проблеми, Аристотель може бути для Гобса автором, важливішим за будь-кого з його сучасників. Тут, безперечно, міститься трудність, оскільки зрозуміло, що такий підхід вимагає від нас належного встановлення того, що є головною проблемою, з якою має справу розглядуваний автор. У будь-якому разі, я дію таким чином: я намагаюся якнайточніше зрозуміти текст автора, бути вірним текстові й водночас якнайкраще осягнути проблеми, які автор намагався розв'язати; саме текст автора дає мені доступ до проблем, які він розглядає. У цьому полягає, на мою думку, робота інтерпретації, яка дає змогу переміщувати політичних авторів у політичну історію у широкому розумінні цього слова.

С. Й.: Головною перспективою цієї політичної історії у Ваших працях є становлення європейської модерності. Ви часто ототожнюєте модерність із новизною, для Вас це практично синоніми...

П. М.: Так, але це дуже своєрідна новизна, з певного часу це бажана новизна. Це новизна, яку мислять як новизну стосовно Старих — грецьких та римських авторів, а також християнських авторів. Це новизна стосовно певного минулого.

С. Й.: «З певного часу...» Відтак, існує становлення модерності як історичний процес, а згодом осмислення цього становлення — рефлексія щодо Модерну, яка ставить запитання про нове як про щось винайдене впродовж цього становлення...

П. М.: Я вважаю, втім, тут немає нічого оригінального, що від самого початку проект Модерну є свідомим проектом змін, націленим на розв'язання певних проблем, на подолання одночасно політичного, інтелектуального та духовного безладу. Існує потреба встановити новий порядок в Європі, позначеній анархією влади, розколом християнства, всіма різновидами проблем. Потрібна *instauratio magna*¹, як говорить Бейкон. Це водночас науковий, політичний, релігійний проект, визначений стосовно без-

¹ Велике відновлення (лат.). — Прим. ред.

ладу, який хочуть подолати, і стосовно традицій, які винаходять, які критикують, які хочуть реформувати або змінити.

С. Й.: Але чи можна сказати, що модерна філософія впродовж своїх перших кроків має на меті розв'язання певних проблем, а вже на ґрунті досвіду цих розв'язань постає проект Модерну у власному розумінні цього слова?

П. М.: Проект Модерну є таким з перших своїх кроків, оскільки ті, хто його розробляє, мають на меті встановлення справді чогось нового. Якщо Ви візьмете великих авторів XVII сторіччя — Декарта, Бейкона, Гобса, вони дуже чітко проголошують, що намагаються сконструювати щось безумовно нове. Вже у XVI сторіччі Мак'явеллі дуже рішуче формулює новизну свого проекту у XVI розділі «Державця»: він порівнює себе із Христофором Колумбом, який щойно відкрив Америку. Відтак, я вважаю, що автори, які розробляють проект Модерну, роблять це свідомо. Я вважаю цей пункт дуже важливим, оскільки його часто недооцінюють історики, які намагаються бачити лише дію своєрідного безособового і необхідного процесу — Історію, що розвивається. Історія, можливо, розвивається, але тільки тому, що є люди, які хочуть щось робити, які мають дуже ретельно розроблені проекти.

С. Й.: З цього погляду політична модерність є не просто політичною чи соціальною «надбудовою» людськості — вона глибоко змінює саму людину, настільки глибоко, що є підстави говорити навіть про нову людськість, яка конститується впродовж реалізації проекту Модерну. Отже, модерність не можна зводити лише до «зміни парадигм» у філософії, це зміна всіх аспектів людського життя. Напевно, через це дослідження становлення модерності, починаючи з філософії, неминуче виходять за межі філософії; зокрема, далеко не всі досліджувані Вами автори були філософами у теперішньому розумінні.

П. М.: Безперечно, значною мірою я вивчаю твори філософів, але деякі з тих, кого я вивчаю, не мають чіткого філософського статусу. Наприклад, Мак'явеллі зазвичай не включають до програм з філософії. Я цікавлюся авторами, які, на мою думку, кидають світло на великі політичні питання, а їхній офіційний науковий статус у певному розумінні є другорядним для мене. Тому якщо Ви запитаете, до якої дисципліни належить моя праця, мені буде важко відповісти. Остільки, оскільки я працюю з філософськими текстами, вона пов'язана з філософією. Водночас я помішую цю філософію в перспективу політичної історії й не відмовляю собі у розгляді також історії релігії чи історії зв'язку політичного і релігійного. Відтак, якщо говорити коротко, філософи постачають мені добру частину моєї документації, вони забезпечують мені провідну нитку дослідження, але це провідна нитка дослідження історії, яка, я хотів би це наголосити,

фундаментально є політичною та духовною історією, або ж політичною історією у широкому розумінні. Мені важко визначити себе точніше; крім того, оцінювати чиюсь працю потрібно за результатом: важливо не те, чи дотримується автор адекватної методології, а те, чи є результат цікавим та переконливим.

С. Й.: Чи поділяєте Ви у зв'язку з цим моє враження щодо творчості Реймона Арона: його засадово філософський інтерес свідомо долав межі філософії? Арон розчарувався у традиційному університетському способі філософування, який передбачав чіткий поділ праці: історики та соціологи добувають факти, а філософи їх інтерпретують; він розчарувався також у традиційних методах істориків та соціологів, бо ті добувають факти вже на підставі певних інтерпретацій. Через це задля реалізації свого філософського інтересу він сам став істориком, соціологом тощо. Чи не засвідчує його біографія певну приреченість філософа, який, одного разу зрозумівши, в чому полягає праця інтерпретації людського життя, змушений поєднувати і теоретичні, і емпіричні дослідження?

П. М.: На мою думку, Реймон Арон є тут добрим прикладом. Він, безперечно, був філософом, а також істориком (наприклад, він написав історію американської зовнішньої політики) і соціологом (він викладав соціологію у Сорбонні). І насправді він був усім цим одночасно, а тому важко сказати, яке з цих амплу було головним. Мені здається, що науковця визначають предмет його дослідження, його інтереси, поле дослідження. У цьому розумінні я схожий на Арона, тобто як науковець я визначений політичним полем дослідження, але досліджую його трохи інакше: Арон більше цікавився сучасністю, економікою, був дуже уважним до повсякденних деталей, був заангажований у політичне життя свого часу, натомість я підходжу до свого поля дослідження здалеку, я більше цікавлюся тривалою перспективою, релігійними питаннями, більше вивчаю філософські тексти тощо. Проте спільним для нас з Ароном є центральний інтерес до політичної справи, який об'єднує всі ці різноманітні інтереси.

С. Й.: Реймон Арон також більше цікавився секулярними релігіями, ніж релігіями у власному значенні слова. Розуміння політичної ролі релігії (разом з розумінням значення цього питання для авторів ранньої модерності) є ще одним великим відкриттям Вашої генерації. Марсель Гоше (на праці якого про релігію Ви спираєтесь у «Доступному викладі» [Манан, 2009: с. 37—49]) розповідає у своїй «Історичній ситуації» вражаючу історію власного відкриття політичної ролі релігії, яке він зробив під впливом антропології примітивних суспільств. Як Ви дійшли до цього відкриття? Чи пов'язані ці відкриття з контекстом «повернення релігійного» 1960—1970-х років (арабо-ізраїльські війни, Другий Ватиканський собор тощо), чи ж у Вашої генерації була суто інтелектуальна логіка, яка до них призвела?

П. М.: Сьогодні ще рано адекватно оцінювати у такому широкому контексті. Хочу лише наголосити, що наша генерація принесла новий інтерес до релігії — новий з огляду на широту історичної перспективи, а також певну неупередженість — відмову від полемічних настанов, які впродовж сторіч переслідували формулювання релігійних питань. Новим також є розуміння значення тісного зв'язку політичного і релігійного. Проте від Марселя Гоше мене відрізняє те, що я не вірю, нібито можна «вийти» з релігійного — з нього не можна вийти так само, як не можна вийти з політичного.

С. Й.: Повернімося до питання європейської модерності. Якщо філософія відігравала настільки важливу роль у політичній історії, вона повинна бути потужно присутньою в сьогоdnішньому політичному житті...

П. М.: Вона потужно присутня вже у самих принципах організації колективного життя сьогодні, наприклад, права людини є результатом філософських розробок XVII та XVIII сторіч, отже, навіть ті, хто ні секунди не цікавиться філософією, говорячи про права людини, говорять філософськими тезами. Ми живемо під владою певної філософії, оскільки сама ідея Людини, Людськості впливає з цих філософських розробок.

С. Й.: Проте світ, що живе «під владою певної філософії», робить це «наосліп», бо прагне обходитися без філософії у власному розумінні слова. Відтак, сьогоdnішні філософи перебувають у делікатній ситуації — ми опинилися на узбіччі шляху, второваного нашими попередниками, хоча як їхні спадкоємці не можемо не відчувати своєї відповідальності за його напрямок. А отже, не можемо не ставити собі запитання про роль філософа сьогодні, про те, як підтримувати і продовжувати традицію взаємодії філософії і політики.

П. М.: На мою думку, філософські твори кидають світло на політичну історію так само, як політична історія значною мірою кидає світло на хід думки філософів. Останні завжди цікавилися проблемами людського порядку. Вони завжди перебували в конкретній ситуації, і ця ситуація була одночасно ладом і безладом. Філософи завжди мали на меті встановлення певного ладу, вони осмислювали ситуацію під кутом зору її максимального впорядкування. Вважаю, що ця формула пропонує нам підхід, який зберігає свободу філософування, пов'язуючи одночасно філософію з проблемами людського суспільства. Відтак, роль філософа пов'язана з тим, на що націлений філософський аналіз. Як Ви знаєте, наша філософська традиція дала добрі результати — ніхто не заперечує проти прав людини, але вона дала також погані результати, які виправдовують ідеологію відмови від політики. Отже, я вбачаю свою працю в тому, щоб демонструвати необхідну та рятівну роль політики, я намагаюсь привернути увагу до засадово формотворчої ролі політики впродовж західної історії, зокрема й сьогодні.

С. Й.: Проте, за винятком кількох екзотичних прикладів, філософи ніколи не справляли безпосереднього впливу на політику. Це логічно, адже філософія не може запропонувати безпосередніх політичних розв'язань. Філософські ідеї, принципи, терміни стають елементом повсякденного політичного життя і буденного політичного дискурсу лише з часом; в якому розумінні філософи працюють для майбутніх генерацій.

П. М.: Звичайно. І тому роль філософа, на мою думку, полягає у підвищенні рівня громадських дискусій, у наданні їм певної форми та певного спрямування — такої форми і такого спрямування, які, на думку філософа, будуть кращими для людей. Із часів Стародавньої Греції роль філософа класично є все-таки роллю вихователя у широкому значенні слова. Я вважаю, що не потрібно намагатися безпосередньо впливати на політиків: хоч би що ми говорили, останні зовсім не цікавляться філософією та філософами. Проте філософ завжди може зробити свій внесок у перебіг громадських дискусій.

С. Й.: Проте не можна сказати, що це завжди було так, що політики ніколи не цікавилися філософією. Модерна політика, починаючи з перших демократичних режимів (не кажучи вже про просвічені монархії) і аж до періоду «кінця ідеологій», була концептуальною політикою: політики часто були або послідовниками, або навіть розробниками доктрин, які намагалися охопити всі аспекти життя суспільства і, в підсумку, спиралися на різні концепції прогресу, завдяки чому політики свідомо розглядали себе як носіїв прогресу. Така конфігурація природно надавала філософам роль «архітекторів» майбутнього. Сьогоднішні політики, навіть якщо вони використовують концепти, які мають філософське походження, не мають смаку до концептуалізацій у філософському масштабі. Чи не мав би полягати внесок філософів у громадські дискусії у тому, щоб політика знову стала концептуальною — не в ідеологічному, а у філософському розумінні?

П. М.: Наша політика і так є філософською! Як на мене, вона навіть занадто філософська... Доктрина прав людини є суто філософською конструкцією. Потрібно знайти спосіб пов'язати доктрину прав людини з підходом, який враховував би й інші політичні чинники — «спільні справи».

С. Й.: Однією з таких «спільних справ» для європейців є європейська спадщина та європейське майбутнє. Ви визначаєте європейську ідентичність як своєрідний синтез античності, християнства і модерності — синтез, який в історії Європи відбувається через послідовне засвоєння та заперечення цих елементів. Проте чи можна вважати таку формулу чинною для всієї Європи, якщо історична спадщина та історичний досвід низки країн, зокрема й України, є іншим? Зрештою, хоч би якими були їхні історичні спадщина та досвід, європейське майбутнє залежить від успішної реалізації останнього елемента, від того, наскільки різні нації поділятимуть

формулу європейської модерності, а також від того, наскільки вона стане універсальною, незалежною від історичної спадщини формулою. Проте Ви критикуєте Луї Дюмона та Марселя Гоше, які шукають заміну для перших двох елементів згаданої тріади²; на мою думку, вони у такий спосіб намагаються віднайти універсальну формулу, чинну для всіх народів, усіх націй та цивілізацій, які перебувають на шляху модернізації, і таким чином зрозуміти, як народи чи цивілізації з іншим історичним досвідом можуть досягти модерності європейського типу³.

П. М.: Зрозуміло, що різні народи мають різні історії і що насправді деякі європейські народи були радше глядачами, ніж дієвцями просування європейської історії. Проте я не думаю, що сенс європейської модерності слід шукати у певному спільному мінімальному деномінаторові. Я вважаю, що сенс європейської історії полягає саме в тому, що в ній звершувалося найрадикальнішим, найвідважнішим, найповнішим чином. Якщо окремі народи меншою мірою брали участь у цих звершеннях, то для них це має стати запрошенням взяти участь у європейських справах з подвоєною енергією. Безперечно, європейці Заходу та Сходу Європи повинні докласти великих зусиль, щоб започаткувати спільні справи, які їх об'єднують. Утім, мені важко сказати, якою мірою факт перебування на периферії європейської історії позначається на історичному досвіді якоїсь країни, тому мені хочеться поставити Вам зустрічне запитання: а як Ви дивитеся на участь України в європейських справах?

С. Й.: На мою думку, ця участь завжди зумовлена історичним досвідом. Наприклад, Ви визначаєте три головні політичні форми, які в принципі відповідають трьом зазначеним елементам європейської ідентичності, — громаду, імперію, державу-націю. Проте східноєвропейські країни, як правило, не мають досвіду всіх цих трьох політичних форм, натомість вони зазнавали впливу інших, зокрема східної деспотії, що не могло не позначитися на процесах модернізації. Так, коли на початку XVIII сторіччя українець Теофан Прокопович розробляв концепцію розбудови модерної Російської імперії, то з метою її історичного виправдання та за аналогією із західними мислителями, які розробляли концепцію абсолютистської держави модерного типу, він посилається на Візантію як на своєрідну східно-

² «Соціальний тип, стосовно якого Л. Дюмон та М. Гоше намагаються зрозуміти властивість модерного, є зовнішнім європейському чи західному ареалові. Для Л. Дюмона це індійська система каст, для М. Гоше — „примітивна релігія”. Їхні Старі не є західними Старими, не є тим старим, стосовно якого „модерне” визначає себе і з яким бореться. Саме звідси випливає перший мотив моїх заперечень» [Manent, 2007: р. 64]. — С. Й.

³ Зокрема, М. Гоше говорить про можливість різних версій модерності [Гоше, Йосипенко, 2007]. — С. Й.

європейську античність [Йосипенко, 2008: с. 240—258, 284—290], хоча ми (а можливо, і він сам) чудово розуміємо, що Візантія була абсолютистською державою зовсім іншого типу. Відтак, тут неминуче постає запитання — чи здатна суто структурна схожість концепцій та демаршів на зовсім різних історичних засадах витворити схожий політичний досвід?

П. М.: Проте подібні речі відбуваються і в межах Західної Європи, де різні країни розвиваються за дуже різними моделями. Хоча проблема і справді полягає в тому, що є великі політичні та духовні теми, що їх, якщо можна так сказати, більшою мірою розробляли одні країни, ніж інші. Ця обставина невіддільна від європейської різноманітності. Не можна переписати історію, проте сьогодні питання в тому, чи знайдемо ми об'єднавчі теми для нової Європи, а шукати їх належить саме нам!

С. Й.: Як прихильник європейського вибору України не можу не погодитися з Вами. Проте цей вибір, будучи дуже спокусливим, є водночас дуже складним у реалізації, причому не лише для українців. Адже європейська модерність є витвором кількох європейських націй, які визначили її характер (Ви назвали це «центральною людською агенцією», яка «не пов'язана з якимись особливими територією або народом, але яка народилася, оскільки потрібно було десь народитися, по обидва береги Рейну» [Manent, 2006: р. 16]). Ці нації зайшли, можливо, надто далеко — у «Підставі націй» Ви запитуєте про майбутнє самої політичної форми, яка забезпечила цей розвиток, — держави-нації. Проте є й інші нації, які пройшли власний історичний шлях модернізації, однак євробудова передбачає рівність націй, що є серйозним викликом для неї самої. Можливо, є дуже симптоматичним, що Лісабонська угода була поставлена під знак запитання трьома націями, які не брали участі у модерній революції як держави, — Ірландією, Польщею, Чехією. Отже, європейцям слід винаходити щось таке, що насправді об'єднало б усіх, а не лише авангардні нації, як це було раніше. Чи не так?

П. М.: Це дуже складне питання. Європейські нації дуже по-різному пов'язані з Європою та Євросоюзом. Це факт. Факт, який, крім усього іншого, серйозно загрожує Євросоюзу, його майбутньому. У мене немає готового рецепту «спільної справи», яка дала б змогу подолати всі розбіжності. Слід шукати вихід у розробленні «спільної зовнішньої політики» стосовно Сполучених Штатів, Росії, Китаю, ісламського світу. Я можу сказати лише одне: без такої «спільної справи» Євросоюз зазнає поразки.

ЛІТЕРАТУРА

Гоше М., Йосипенко С. Про європейське майбутнє модерної України // Філософська думка. — 2007. — № 6.

Йосипенко С. Л. До витоків української модерності. Українська ранньомодерна культура в європейському контексті. — Київ: Український Центр духовної культури, 2008.

Манан П. Доступний виклад політичної філософії / Пер. з франц. С. Йосипенка. — Київ: Український Центр духовної культури, 2009.

Manent P. La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe. — Paris: Gallimard, 2006.

Manent P. Enquête sur la démocratie. Etudes de philosophie politique. — Paris: Gallimard, 2007.

Переклад із французької Сергія ЙОСИПЕНКА

П'єр Манан — французький філософ, професор (*directeur d'études*) Школи вищих студій у галузі соціальних наук (*EHESS, Париж*). Сфера наукових інтересів — політична філософія.

Сергій Йосипенко — доктор філософських наук, завідувач відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — історія філософії, політична філософія, філософія історії.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ: ПРОБЛЕМА МЕТОДУ

Олів'є
Бульнуа

ЩО НОВОГО? СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ*

Нам відоме Гайдегерове запитання: «Що означає мислити?» *Was heisst denken?* Точніше: що називають думкою? Що є тим, що ми називаємо думкою? Я доповню: що нас спонукає думати/мислити *сьогодні*? В чому полягає нагальність нашого мислення сьогодні? Найочевидніша відповідь криється вже у самому запитанні: це те, що нас спонукає, це сучасна епоха. Кінець ідеологій спонукає нас мислити сучасність. Необхідно мати мислення, сумірне із сьогоднішнім, модерне мислення.

Однак не виключено, що звернення до модерності буде порожнім, тією ж мірою невизначеним, як «тут і тепер» чуттєвого досвіду. Не виключено, що модерності не буде там, де ми її очікуємо, — в актуальності та сьогоднішні. А проте вона вимагає серйознішого ставлення до минулого й неактуального.

Я хочу сказати, що немає нічого нагальнішого, ніж серйозне дослідження Середньовіччя. Із двох причин: по-перше, те, що не на часі, є, можливо, необхіднішим, ніж сучасне, а по-друге, ми не можемо ігнорувати минуле. Відомо, що ті, хто витісняє своє минуле, приречені знову туди потрапити.

Утім, вся наша культурна традиція ґрунтована на ідеї неперервності нашої культури — сучасної європейської та античної культури, що розвивалася довкола Середземного моря два-три тисячоріччя тому. Здобутки античності значущі й

© О. БУЛЬНУА, 2010
© Переклад з французької
В. Омелянчик, 2010

* 2009, спеціально для «Філософської думки»

сьогодні. Сьогодні ми викладаємо філософію, розмовляючи з Платоном та Аристотелем, як із своїми сучасниками. Шарль Пегі зауважував, що «Гомер і тепер є новим». Однак ця неперервність не є щось дане саме по собі. Навпаки, це результат нашого неперервного зусилля щоразу наново засвоювати античне. Однак безпосередній контакт з античними джерелами — це фікція: нібито не існує ніякої опосередкованості між нами й нашими витоками. Це відвертає нас від посередницької епохи — від Середньовіччя. Виглядає так, ніби воно нічим не прислужилося в тому, якими ми є сьогодні — модерними.

Я хотів би викласти тут супротивну тезу: з одного боку, Середньовіччя є суттєвим чинником нашої сучасної ідентичності, власне тому, що завдяки йому — принаймні у філософії — ми засвоїли античне. З іншого боку, саме завдяки модерній схемі воно є незвіданим та недослідженим континентом. Ми тільки починаємо розуміти, в який спосіб воно прислужилося нашій модерній ідентичності. Вивчити це — є справою найближчого майбутнього.

Насамперед декілька зауваг стосовно поняття модерності, з огляду на те, що Середньовіччя є не *менш* модерним, ніж Модерність, але воно є модерним *по-іншому*. Мій виклад також можна розглядати як протилежну думку в дискусіях, що точаться починаючи від Гегеля й аж до книжки Блюменберга «Легітимність Нового часу» («Die Legitimität der Neuzeit», 1988), а крім того, як внесок у дискусію кінця ХХ століття щодо гуманізму, прогресу та модерності. Я також скористаюся нагодою спростувати декілька історіографічних загальників.

І. Що таке модерність?

Що таке модерність? Термін «модерний/сучасний» відсилає передовсім до спостерігача, означуючи таким чином сучасну епоху. Латиною *moderni* — це просто автори найбільш сучасні, найбільш наближені у часі до того, хто говорить. Модерність — насамперед абстрактний термін, що відповідає цій конкретній прив'язці. В ХІХ сторіччі Шатобріан уживає його в такому сенсі, протиставляючи «античності», щоб наголосити принизливий нюанс — вульгарність сучасної доби¹.

Далі. Модерність — це абсолютний термін, що означає певну етичну та естетичну настанову, певний спосіб буття: пошуки нового як самоціль. Бодлер, котрий жадав поринути в безмежність «для знаходження там нового», звертався в такий спосіб «до раціональної та історичної теорії пре-

¹ «Вульгарність, нововведення на кшталт паспортів і митниць контрастують зі зливою, готичним порталом, звуком мисливського рогу та гуркотом грому» [Chateaubriand, 2003: IV, p. 183].

красного, на протипагу теорії прекрасного як єдиного та абсолютного» [Baudelaire, 1976: t. 2, p. 685]. Модерність — це спосіб, у який дух та його витвори стверджуються в історії. «Модерність — це перехідне, плинне, випадкове, частина якого — від мистецтва, а інша частина є вічність та незмінність» [ibid.]. Модерність не протиставлено тут іншим епохам, як Новий час — Середньовіччю; вона є естетичною настановою. Звідси впливає, що кожен момент історії має свою форму модерного, власну манеру бачення краси світу. Вона протиставляється естетиці ідеалу, незмінних форм та шукає красу у множинності та становленні.

У подальшому цей термін стає аксіологічним, визначаючи певну мету естетичної та етичної дії. Фразу Рембо «треба бути відважно сучасним» («Сезон у пеклі») запозичили, як наказ, усі авангарди ХХ століття: сюрреалізм, марксизм та екзистенціалізм. У Рембо ця фраза не мала гуманістичних обертонів (у дусі Ренана), вона не передбачала жодної віри в прогрес — таке припущення відпадає, якщо звернутися до попередніх рядків поеми. Це не було колективне гасло, але волення поета, котрий проникає по той бік поезії загалом. Не йшлося і про аванпости історичних баталій, радше про необхідність наодинці протистояти долі, у трагічній самотності, позбавленого захисту навіть з боку вже опанованої поезики.

Проте для згаданих авангардів бути сучасним означало шукати ще більше сучасності, бажати неперервної модернізації, якщо не перманентної революції. Метою стає прогрес як такий. Модерність протиставляють традиції. Вона перетворюється на поєднання певного періоду із певною ментальною настановою, а також загальної категорії з культурним імперативом. Вона передбачає усунення всього, що заважає її розквітові, зокрема інституцій минулого, неминуче застарілих. Відтак, парадокс полягає в тому, що модерність стає постійною вимогою змін, що перетворює їх на незмінну цінність, тобто й собі стає традицією. В цьому сенсі модерність обертається «змовою» проти авангардів, мистецьких, філософських, політичних: бути сучасним — означає бути новатором в естетиці, але водночас перебувати на вістрі історичного прогресу та, зрештою, бути інтелектуальним предтечею на службі трудящих мас. Часопис, що його заснував Сартр, між іншим, має назву «Нові часи» (як фільм Чарлі Чапліна). Отже, настанова може слугувати розвінчанню естетик, практик і доктрин, кваліфікованих як реакційні, й перетворитися на терористичне гасло (що добре змальовує Мілан Кундера у книжці «Життя — не тут»). Те, що тут еволюціонує, — це нігілізм; свого роду *обов'язковий* нігілізм, коли вже ніщо не протистоїть знеціненню цінностей: чи не є все проминуле вже перевершеним? Отже, поняття модерності передбачає ототожнення двох характеристик: 1) модерність — це характер того, що є модерним, тобто того, що є сучасним для нас; 2) модерність позначає період, найбільш наближений до цьо-

го ідеалу: сучасний період. За Нових часів людина мусить мислити якимось по-новому, відповідно до епохи, завжди дедалі модернішої.

Модерність: чи є це тільки ідеологічним гаслом, чи вона має певний концептуальний фундамент, що робить її легітимною? Чи існує ідеал Нових часів — ідеал, зумовлений прогресом історії, але не підвладний дії закону прогресу й не приречений зникнути із плином часу? Чи існує поняття або структура, здатна уникнути деструктивної екзальтації модернізації? Таким є виклик, що його Г. Блюменберг спромігся проголосити у своїй ґрунтовній праці. Яким може бути концептуальний фундамент такої інтерпретації?

У різних теоретичних формах поняття модерності передбачає, що сутність сучасного — модерність — досягає завершеності, по суті, за сучасних часів і що вони й становлять вищий шабель історії, період, що надає цілковитої легітимності сьгоднішнім інтелектуальним починанням. Словом, це означає, що ми мали б увійти в модерність за сучасних часів, понад те, там і залишатися.

Поняття модерності, як його розвивали Бодлер і Рембо, є естетичним поняттям, але воно спирається на філософський аналіз Кантової думки. У статті «Відповідь на запитання: Що таке Просвітництво?» викладено відповідь Канта: «Вихід людини зі своєї незрілості, за яку вона сама несе відповідальність»; «Май мужність послуговатися власним розумінням — таким є девіз просвітництва». Тобто, обстоюючи автономію мислення, людина сягає свого повноліття, а звідси своєї сутності. Знову ж таки, це поняття пов'язане з певним періодом — XVIII століттям та пануванням Фридриха II, котрий уможливив його реалізацію. Модерність пов'язана з певною філософією історії, що передбачає поняття прогресу, довершення його у певній сутності (здатності мислити самому), а також із періодом, коли починається це довершення (Фуко).

Аналогічну філософію історії розвинув Гегель, побудувавши її довкола ідеї, за якою розум досягає самого себе не інакше як у теорії суб'єкта. Великий розрив починається з Декарта, в котрого «я» і «моя свідомість існування» становлять Архімедову точку опертя для завоювання світу. Гегель пов'язує модерність з інтерпретацією людини як вільного суб'єкта. Таке прочитання, відтак, спирається на когерентний метафізичний субстрат — первинність суб'єктивності. «Насправді, ми маємо дві Ідеї: суб'єктивну ідею як знання та субстанційну, конкретну ідею; розвиток та розроблення цього принципу, з тим щоби він дійшов свідомості мислення, і становить інтерес сучасної філософії... Знати — це бути вільним для себе, — таким є принцип сучасної філософії» [Hegel, 1954: р. 220]. Звідси випливає висновок: «У цілому, ми маємо дві філософії: 1) грецьку філософію; 2) германську філософію» [ibid. : р. 221). Грецьке мислення зрозуміло ідею свободи,

модерне мислення (декартівське, а також німецьке) її зреалізувало. Ця подвійна теза інтерпретує філософію як зорієнтовану в напрямі прогресу; але покладаючи ці два ключові моменти, вона тим самим унеможлиблює існування середньовічної філософії. І надалі історії філософії сліпо наслідували його [Гегеля] в цьому.

II. Новітність Нових часів?

Модерність претендує на те, що «утворює цілу епоху», тобто покладає певний розрив зі старим порядком, без зволікань кваліфікованим як традиційний. Проте що саме утворює епоху з приходом Нових часів?

Насамперед зазначмо, що Відродження та Середньовіччя є співвідносними поняттями.

Насамперед, історично. Ми приписуємо такому собі А. Бюсі винайдення у 1469 року терміна *media tempestas* (проміжна доба). Проте цей термін позначає тільки сучасний йому період. Він формує свій поняттєвий сенс тільки щодо протилежного терміна *rinascita* (відродження), що його вжив Вазарі у книзі «Життєписи найславетніших живописців, скульпторів та архітекторів» (1550). Отже, сучасність постає як повернення до світлої Античності після темного періоду варварів: «реакційне» (у власному, а не політичному сенсі) поняття *Відродження* є власне само-легітимацією митців та письменників XVI сторіччя. Френсисові Бейкону залишиться сформулювати теорію Середньовіччя як періоду незнання на противагу Новим часам.

Отже, далі. Зазначмо, що ця періодизація має сенс тільки в межах латинського Заходу. Ідея японського Середньовіччя або ж Середньовіччя американських індіанців видається абсурдною. Годі говорити про Середньовіччя арабське чи візантійське. Не тому, що всі вони поступалися за своїм багатством тодішній середньовічній культурі, — просто ці культури не переживали феномен Відродження у буквальному сенсі. Бо «відродження» мистецтв, зокрема красного письменства, а значить, і розуму, не може відбутися, якщо не постулювати тим самим певний темний період, певний розрив у трансляції культури, розуму та свободи, або певну перепону для їх поширення. Ще важче пояснити запізнення розвитку цих засадничо тотожних здатностей людської природи. Чому природне світло розуму для свого розквіту мало чекати Просвітництва? Що заважає розумові сягнути розквіту в раціоналізмі? Отож, необхідно постулювати певний протиборний принцип, що заважає розквітові прогресу: це Середньовіччя². Ось чому (реальне) відродження XIV сторіччя постане в самому акті самоозначення;

² Для XIV сторіччя. Ту саму роль буде відведено Церкві в XVIII сторіччі та єврейству наприкінці XIX та на початку XX сторіч. IV, р. 183].

воно вимагатиме постулювання (міфічних) темних часів, проміжної ери, що розділяє, замість об'єднувати: *medium aevum*. Як наслідок, Новітні часи логічно *потребують* Середньовіччя, щоб бути самими собою. Як зазначає Блюменберг, модерність зародилась у перформативному акті: настанова, котра стверджує, що ніколи не слід триматися за вже усталену культуру та науку, а отже, імпліцитно, треба бути модерним, — це також є актом народження Модерних часів.

Однак відродження давньогрецької літератури є завершенням Середньовіччя, котре було нічим іншим як ланцюгом *ренесансів*: каролінгське відродження, відродження XII та XIII сторіч, що набуло вираження в розквіті (дехто, й це дивно, називає його «осінню») Триченто та Кватроченто [Ladner, 1982: р. 1—33]. Для Блюменберга це пояснення є знову ж таки однією з анахронічних проєкцій Нових часів, що переймаються пошуками своїх попередників. Натомість ми можемо припустити, що цей присуд істориків є своєрідним «витісненням» у підсвідомість. Сьогодні вже неможливо ігнорувати праці із тривалої історії в її матеріальному та кількісному вимірах, згідно з якою для Заходу Середньовіччя було довгим періодом демографічного росту, повільних технологічних та суспільних змін, періодом накопичення багатств — своєрідного накопичення капіталу.

У царині інтелектуальній можемо піти далі й нагадати, що ніколи не існує чистого витoku: Європі завжди властиво *повертатися до своїх витоків*, тобто зазнавати нових поштовхів до вивчення дедалі інших джерел і набирати нової потуги завдяки знанню інших культур (грецької, юдейської та арабської). Витлумачений у такий спосіб Ренесанс XVI сторіччя є лише завершенням і досягненням середньовічного проєкту. Тим часом, коли Середньовіччя поступово віднайшло всі праці Аристотеля та деякі діалоги Платона й у такий спосіб відновило свій інтелектуальний потенціал, — Відродження вивершується, коли все суттєве з грецьких джерел є вже доступним, з виданням усіх діалогів Платона та латинського перекладу «Еннеад» Плотина, що його здійснив Марсиліо Фічіно (1492). Відродження завершує, і добре завершує, середньовічний проєкт. Між цими двома співвіднесеними термінами існує тією ж мірою неперервність, як і розрив.

Ми можемо просто заперечити перервність, стверджуючи, що Відродження починається вже в Середньовіччі. В певному сенсі наше пояснення припускає таку відповідь. Однак усі сучасні історичні праці настійливо відновлюють неперервність там, де автори XVI сторіччя добачали *Instauratio Magna* («велике відновлення», згідно з формулою Френсиса Бейкона). Проте в іншому сенсі навіть наша інтерпретація передбачає радикальну перервність, тією мірою, якою інтеграція зовнішнього джерела (грецького) породжує для латинського світу радикально нову ситуацію. «Між падінням Гренади і «реконкістою» грецькомовного Аристотеля існує щось спіль-

не: арабську — людину та мову — було викинуто зі спадщини. На цьому не можна поставити крапку. Вигнання євреїв загрожує Толедо. *Зовнішній борг* не чинний. Візантія — мертва. Греція — ось вона тут, незаймана» [Libera, 1993: р. 487]. Тепер Греція повністю інтегрована, вона не є більше далекою та давньою чужиною: може скластися ілюзія, що вона *відродилася*. Відродження може це стверджувати, бо воно має безпосередній доступ до античного мислення, яке його надихає. Точніше, ця безпосередність (що була, хоч як це парадоксально, результатом багатьох опосередкувань) є новою ситуацією, невідомою Середньовіччю. В Італії її супроводжує національна гордість з приводу відродження величі Риму. Натомість Середньовіччя не мало іншого доступу до грецьких джерел, як тільки через складне опосередкування (арабські та єврейські переклади). Поштуркування Середньовіччя є глухим кутом, ігноруванням десяти століть культури, із внеском арабської культури, юдаїзму й надбань теологів. Забуття десяти століть — одні з найбільших дужок в історії мислення.

Отож, позірний розрив, пов'язаний із Новими часами, залишається загадкою. До Блюменберга було запропоновано декілька пояснень. Цей розрив приписували почергово гуманізму, відкриттю людської гідності та протестантизму.

Гуманізм?

Розрив, сповіщений Відродженням, можна прочитати як внутрішній розрив, притаманний схоластиці. Якщо ми розуміємо схоластику у власному сенсі, згідно з етимологією [Quinto, 2001], — як множину навчальних курсів в університетських школах, що спираються на логічну аргументацію та характеризуються формою *quaestio*, — то це підмурівок схоластичного мислення, що мав би вибухнути під дією декількох внутрішніх сил: «Якщо взяти під сумнів загальний підхід з огляду на зміну теологічної раціональності... витворюється замикання теології (та філософії) на самій собі» [Bianchi, Randi, 1993: р. 143]. Коли панівна наука — теологія — замкнулася в собі, давши спокій філософії, остання, своєю чергою, теж замкнулась у собі. Тобто цей трикутник, сформований з теології, логіки та філологічного гуманізму, зруйнувався. Тоді як XV сторіччя мало на меті витворити справжню «логічну теологію», у XVI сторіччі логіка полишає цікавитись теологією. Вона стає об'єктом усіляких атак гуманізму, на неї одностайно нападали Еразм, Лютер, Томас Мор, Рабле. Відтоді філософія розвивається на літературному ґрунті у формі трактатів: вона полишає ризиковані спроби діалектичної аргументації, керовані строгими логічними правилами.

Це можна пояснити інституційними причинами: перенесення місць навчання з університетів до дворів (князівських чи понтифікових). «У XV сторіччі політика захоплює Університет, а Університет — політику ... Рене-

сансний філософ протистоїть професорові» [Libera, 1993: p. 474, 486]. Розвиток філософії поза університетами — найхарактерніша ознака філософії Відродження, як і модерної доби (візьмімо, наприклад, Декарта або Спінозу). Зникнення схоластики — це, передовсім, полишення філософією Школи.

Однак за цією проблематикою прихований анахронізм: історики приписують поняттю «гуманізм» інший сенс, ніж наданий йому в XVI сторіччі. Цей хибний зміст подибуємо, наприклад, у Сартра, котрий стверджував: «Екзистенціалізм — це гуманізм». Насправді, саме слово «гуманізм» (засвідчене у XVIII сторіччі у сенсі «філантропія») набуває нового змісту тільки у XIX сторіччі під впливом Ренана: ним позначають «культ усього, що стосується людини» [Renan, 1949 : p. 809]³, у формі, що відсилає розпливчато, але вельми показово, до всього, що стосується людини та результатів її діяльності. Втім, давні позначали терміном *humanitas* — гуманізм (у множині) — літературні дисципліни. Італійський термін *umanista*, витворений за моделлю *artista* (ті, хто студіює вільні мистецтва, тобто граматику й логіку) та *jurista* (ті, хто студіює право), позначав попросту учня або вчителя з риторики. Ця дисципліна існувала від часів Середньовіччя. Витворюючи сучасний сенс слова наприкінці XIX сторіччя, Ренан та історики Відродження піддалися подвійному ідеологічному стереотипові: звести дослідження цих літературних студій до Відродження і до «віднайдення» людської гідності [Boulnois, 1993: p. 293—295].

Утім, як перше, так і друге є хибним. Існує форма середньовічного гуманізму. Твори Петрарки (XIV ст.) переконливо це доводять: існує культ літератури поза схоластичним навчанням; його було поставлено на службу етичному вихованню та вихованню християнської моралі (див.: [Pétrarque, 2000])⁴. Інший приклад — Св. Бернард, відчайдушний супротивник схоластики, але чудовий стиліст. Натомість в епоху Відродження гуманізм охоплює навчання частково: за його межі виходять юриспруденція, медицина, теологія, філософія. Філософія породжує велику кількість літератури, що її недооцінили історики, жертви згаданого забобону, — вони, звертаючись до Відродження, вивчають тільки гуманізм і вбачають у ренесанс-

³ «Релігія майбутнього буде чистим “гуманізмом”, тобто культом усього, що стосується людини». Зазначмо, що в цьому випадку цей термін стосується не Відродження, а ідеалу людини майбутнього. Схоже, тут присутній певний германізм, використаний (після 1808-го) для захисту класичної культури в університетських курсах. Ренан звертається до гуманності 1798 року, за часів Французької революції. Завважмо також, що це поняття прогресу (західного) має за корелят расизм: «нерівність рас встановлено», що врешті-решт сягне свого завершення: «буде час зупинитися» (див. передмову 1890 року: [Renan, 1949: p. 723]).

⁴ Я спираюсь на свою передмову: «Scolastique et humanisme, Pétrarque et la croisée des ignorances» [Pétrarque, 2000: p. 5—43]).

ній схоластиці нав'язливе та прикре наслідування старих традицій, що відкинуті самим розвитком історії, тож цим законно можна знехтувати. А проте це навчання збереглося, демонструючи подекуди непересічне багатство змісту в сучасній схоластиці, чиїм яскравим прикладом є схоластика єзуїтів [Schmutz, impres.].

Гідність людини?

Друга заувага Ренана відсилає нас до іншого джерела розриву Нових часів: твердження про людську гідність. Історія естетики подає чудовий приклад цієї інтерпретації.

Побутує думка, що ренесансне малярство замість підносити погляд людини до неба спрямувало його до землі. Тобто художники Відродження мали зображувати людське, а не божественне. Ця інтерпретація сягає, принаймні, естетики Гегеля і відобразилась у деяких істориків: «Відтепер мистецтво присвячують людині, а не Богові» [Charles, 1996: t. 8, p. 818]⁵. Отож, відомий малюнок Леонардо да Вінчі, що зображає людину, вписану в коло та квадрат, з вивіреними пропорціями, можна розуміти як уславлення людської могутності (саме в такому розумінні він став емблемою Mappower). Але це — не більш як намагання розв'язати античну проблему канону та людських пропорцій (середньовічні формулювання цієї проблеми ми знаходимо в «Альбомі» Вілара д'Онекура). Зайве нагадувати про теологічні теми у творах да Вінчі. Розрив середньовічної й модерної естетики є витонченішим.

Твердження про людську гідність — аж ніяк не винахід XVI сторіччя; воно є так само давнім, як і грецька думка. Це твердження запозичує християнська теологія, представлена патристикою і середньовічною теологією [Boulnois, 1993: p. 316—323]. Насправді, полеміка навколо постаті Піко делла Мірандоли дає більше інформації щодо прихованих ідеологічних думок інтерпретаторів, ніж про його праці. Стосовно позірною розриву, що його засвідчив Мірандола, відомі інтерпретації раціоналістичні, марксистські та екзистенціалістські. Однак підхід Мірандоли суто класичний. У своїй «Розмови про людську гідність» він вводить численні філософські, патристичні та схоластичні цитування. Мірандола — тією ж мірою схоласт, якою і гуманіст. Він спирається на поглиблене прочитання найбільших схоластичних теологів (Альберта Великого, Томи Аквінського, Дунса Скота й інших, за винятком Окама, тобто, знову ж таки, за винятком логіки). У цьому сенсі гуманізм не був привілеєм власне гуманістів, тобто ремісників *humaniores litterae* [Garin, 1938; Lubac, 1974]. Під таким кутом зору альтернатива схоластики і гуманізму є хибною. Навіть якщо кінець Середньовіччя позначений деградацією професіоналізму й політизацією філософії, це не озна-

⁵ Йдеться саме про коментовані тут зображення.

чає внутрішнього занепаду схоластики. Ідея, що гуманізм був фундаментально новим філософським рухом, базується на хибному сучасному сенсі цього терміна.

Людська гідність укорінена, згідно з Біблією, у творенні людини «за образом та подобою Бога» (Буття, 1, 26). Августин розрізняє ці два терміни: образ Бога відображає Його сутність і не може бути втраченим. Утім, подобу втрачено через гріх і відновлено через благодать. Тут присутній історичний та драматичний опис людської природи, зорієнтований на доктрину Спасіння. Історики вагаються щодо значення цього тлумачення. Одні роблять наголос на витоках, вбачаючи там знищення людської гідності. Справді, опус Лотера де Конті (майбутнього Інокентія III) «*De miseria humanae conditionis*» (1195—1196) подає разючу картину слабкостей та страждань людини⁶. Проте інші наголошують те, що це тлумачення витоків має з лишком компенсуватися очікуванням на кінець світу, оскільки обіцяна гідність є вищою за гідність суто тварної природи.

Суть проблеми — в іншому. Йдеться про те, щоб спитати себе, яке тлумачення краще роз'яснює цей феномен: те, що на підставі історичного аналізу відображає певний стан людської природи, стан природи гріховної, що має шанс стати станом природи спасенної, чи те, що відображає сутність людини на підставі поняттєвого аналізу. Таке концептуальне визначення розрізняє сутнісну частину від удосконалюваної за іншими параметрами частини. Після нового відкриття Аристотеля, котрий визначає людину як *розумну тварину*, філософія надає цій загальній формі концептуальний зміст, що дає змогу помислити єдність її субстанції, безсмертя, соціальності й теоретизувати з приводу її радикальної свободи.

Накладання цих двох смислових сіток є так само старим, як і поєднання філософії і теології. Це дістало вираз у власне «модерних» припущеннях XIII сторіччя. Метри з гуманітарних наук підкреслюють, що людська гідність збігається з *perfectio hominis*, поняттям, запозиченим із прологу Аверроеса до його коментаря на «Фізику» Аристотеля (в латинському перекладі): довершеність людини являє себе в опануванні теоретичних наук, в якому полягає найвищим щастя. Тому ті, хто не є компетентним у науках, не є людьми, хіба що не в прямому сенсі [Averroès, (1572)]. Підлаштовуючи ці ремарки на основі Нікомахової етики (кн. X) застосовно до розумового життя, ці метри показують, що людина знаходить своє найвище щастя у добродієчному житті й інтелектуальній діяльності. Велика різниця у християнському та філософському питаннях полягає в тому, що християнську благодать обіцяно всім людям, котрі приймають Одкровення, тоді як філософське блаженство доступне тільки мудрим, тобто небагатьом, і до того

⁶ Див., наприклад : [Faue, 2002].

ж, після чималих зусиль і за постійного ризику помилитися, як каже Маймонід, цитуючи Тому Аквінського. Людськість людини полягає в мисленні. Оскільки сутність людини — в інтелекті, Тома Аквінський намагається засвідчити, що душа безсмертна й може існувати без тіла. Інші, як-от Окам чи Буридан (у латинському світі) або Герсонід (у світі провансальських юдеїв), заперечують значущість доказу безсмертя душі. В епоху Відродження П'єтро Помпонаці також заперечуватиме правильність такого доведення, з чого випливатиме, що рівень блаженства, доступного душі, буде пропорційний рівню науки, засвоєної у долішньому світі. Цей погляд знайомий усім читачам Спінози⁷.

Чи можна з цього виснувати, що твердження про досконалість, або гідність людини є «достеменно модерним»? Це значить забути, що філософська проблема щодо гідності присутніла у *теологічних* міркуваннях, найплідніших за часів Відродження — стосовно гідності людини в її надприродному призначенні. Варіації гуманістичних сюжетів мають певну модель: людина є образом Божим. Це універсальна одиничність, одиничність, котра завдяки своїй свободі стає універсальною. Як наслідок, людська трансценденція є трансценденцією свободи.

Відома прозопопея «Розмови про людську гідність» слугує цьому доказом: «Я не даю тобі ні певного місця, ні власного обличчя, ні надзвичайного дару, о Адаме, аби своє місце, своє обличчя, свої дарування ти домагався би, завойовував би сам. Природа утримує інші види в межах мною встановлених законів. Але ти, хто не обмежений жодною межею, завдячуючи своєму власному виборові, в чії руки я передаю тебе, ти розкриваєш себе сам. Я тебе поставив у центр світу, аби ти міг краще споглядати навколо себе те, що є у світі. Я не створив тебе ні небесним, ні земним, ні безсмертним, ані смертним, аби ти, як суверен себе самого, довершив свою власну форму вільно, як це робить маляр або скульптор. Ти зможеш виродитися у приземлені форми, у ті, що їх мають тварини, або ж відродитися, досягти вищих форм, божественних» [Mirandole, 1993: р. 5—7]. Цей чудовий опис містить, окрім літературного («гуманістичного») красномовства, декілька метафізичних («схоластичних») тверджень: усяка істота має свій вид, або ж скінченну сутність; кожний скінченний вид є образом скінченної ідеї Бога. Проте людина не є творінням, як інші, оскільки її взіреть — це не ідея Бога, а сам Бог. Отож, власне завдяки нескінченності своєї свободи, людина є образом нескінченного Бога. Бо саме завдяки своїй свободі людина може ототожнювати себе з будь-якою природою, що нею вона стає, так само, як Бог є тотожним усякій субстанції, котру споглядає.

⁷ Див. зокрема: [Spinoza opera, 1924: Bd. 2, prop.29]; див. також: [Wolfson, 1936; Nadler, 2002].

Людська свобода потенційно містить у людині будь-яку природу, тобто людина є нескінченною і може вповні піднятися до трансценденталій: від гранично малого добра (від зла) до добра найвищого. Отож, нескінченність людини трансцендує всяке одиничне буття і всяке окреме мислення. Людина, *не підлягаючи жодному визначенню*, є образом *нескінченного* Бога.

У своєму новому та проникливому викладі цей текст містить три цілком класичні тези Середньовіччя: 1) людина є образом Божим (у цьому суголосні Біблія, патристика та середньовічна думка), 2) сутність людини радше характеризується її свободою, аніж інтелектом (Григорій Ниський, Бернард Клервоський, Дунс Скот, Окам); людині не притаманна здатність втілювати те і те водночас (Майстер Екхарт, Микола Кузанський). Як бачимо, Піко делла Мірандола далекий від образу «нігіліста», що його нав'язали йому деякі інтерпретатори. Він не схоплює людську трансценденцію в межах суто антропологічного визначення. Людська свобода має певний взірць, навіть якщо той не приписує людині той чи той зміст. Відтак, свобода є образом Бога — нічим іншим, аніж Його. Отож, Піко делла Мірандола не впадає у скептичний або цинічний прометеїзм, він дотримується епіметейського означення людської гідності: Прометей є тільки одним із богів поряд з іншими; лишень Епіметей є справжнім уособленням людини⁸. Отже, піднесення людської гідності, тієї, що дає свободу, неможливе без середньовічних рефлексій стосовно свободи.

Протестантизм?

Схоже, буде доречнішим розбити проблему на частини. Кожне питання, кожна дисципліна має свій ритм. Філософія не еволюціонує в тому ж ритмі, що трипільна система землеробства чи капіталізм, чи то мистецтва, зокрема література. Одначе в аспекті мислення принципів зміни рамок філософії, а певніше, розрив рамок, що дав їй змогу зреалізуватися, постали з приходом протестантизму.

Середньовічна теологія спиралася на гармонію між природним пізнанням Бога і вірою, або ж між природною жагою Бога і благодаттю вірного. Для більшості середньовічних людей, добре знайомих із творами Платона, Аристотеля та Цицерона, прагнення щастя природно завершується наслідуванням божественного. Одначе Лютер жорстко наполягає на марності філософських спекуляцій у пізнанні Бога. Він звертає увагу на суперечність: «Людина не може природно бажати, щоб Бог був Богом; навпаки, вона б хотіла бути Богом і хотіла б, щоби Бог не був Богом» [Luther, (1517): thèse 17]. В інші крайнощі впадає Ніцше (як добрий лютеранин), зробивши з цього твердження рішучіші висновки: «Якби боги існували, як би я стер-

⁸ Епіметей, брат Прометей, котрий одружився на Пандорі, попри перестороги Прометей. — *Прим. пер.*

пів те, що я не бог! Отож, богів немає». Тому для людини не залишається нічого, як тільки творити або ідолів, або ж надлюдину: «Божество, чи змогли б ви його створити? ... Проте створити надлюдину — на це ви здатні» [Nietzsche, 1971: р. 110—111]. З огляду на лютеранську позицію, добре становище філософії в будівлі знання ґрунтовно змінилося. Однак завдяки Лютерові вона укорінилася в багатьох європейських університетах.

Проте ця новація має витoki — теологію XIV сторіччя, а надто номіналізм: Окам не перестає повторювати, що «Бог нікому нічого не винен». Вочевидь, це примат благодаті; власне, ця формула є нічим іншим як поверненням до Августинового мислення, що виходить за межі інтеграції, асиміляції й занепаду аристотелізму. Відтак, позиція Лютера виглядає як певний результат першості теології над філософією, іншими словами, цілковито просякнута духом середньовічної епістеми.

Отож, для періодизації історії філософії можна визначити, враховуючи її складні зв'язки з теологією, дві теологічні межі. Одна відокремлює середньовічне мислення як таке, що розвивається між народженням ісламу, коли філософія має провадити діалог з трьома теологічними раціональностями (єврейською, християнською, арабською), і народженням протестантизму. Фактично, починаючи від цієї епохи християнське мислення розмежоване, і це розмежування нездоланне і на підставі авторитету. Філософське й релігійне мислення частково було привласнено різними державними й політичними силами (згідно з принципом *cuius regio, eius religio*). Зрештою, зустріч з інакшістю набуває форми орієнталізму (відкриття мов і культур Сходу) та етнографічних порівнянь між західною культурою і культурами американськими (від Франсиско де Віторія до Мішеля де Монтеня). Європейська культура набирає свого сучасного об'язу: вона вже не є *universitas*, але є водночас розмежованою, відносною щодо інших та глобалізованою.

III. Модерність Середньовіччя?

Г. Блюменберг уґрунтовує модерність на трьох поняттях, чию генеалогію він чудово відстежує: секуляризація, надання значущості допитливості та ідеал нескінченного прогресу. Чи є вони власне модерними?

Діалектика секуляризації

Ось чому модерність (як сутність Нових часів) завжди перебуває у діалектичному стосунку до Середньовіччя. Цей процес позначений «секуляризацією». Якщо нинішній час є, передусім, експропріацією церковної власності, то застосовно до проблем інтелектуальних, це є процес, за допомоги якого модерні часи незмінно віддавали людині те, що раніше становило надбання кліриків.

Проте аж ніяк не безперечно, що таке поняття вможливує емансипацію від теології, якої прагнули ті, хто відносить себе до філософії. Секуляризація завжди ризикує обернутися надмірностями. Завжди трапляються мислителі й історики, котрим потрібно нагадувати, що те чи інше секуляризоване поняття (як-от «права людини») попервах і по праву належало теології.

Чи не є компромісом претензія спорядити розум та дію новими й раціональними засадами, позаяк суттєвий зміст модерних уявлень є нічим іншим як множиною секуляризованого юдейсько-християнського спадку? І навзаєм: якщо розум має розширити свої межі з огляду на всі виміри людського існування (вкупі з життям і чуттєвістю) — чи не знищує він власних основ, засвідчуючи неможливість проекту повної раціоналізації життя? Такою є діалектика Просвітництва, що її виголосили Адорно та Горкгаймер: розширений до своїх крайнощів проект просвітництва обертається на романтизм [Adorno, Horkheimer, 1974].

Отже, секуляризація завжди може бути «перелицьована» у християнство, надаючи філософським поняттям те місце, яке вони посідають або мали б посідати у теології, зрештою у відповіддюючи їх їхній сутності й зосереджуючи та тому, що їй найбільше відповідає. Над цим застановився такий теолог, як Фьогелін; а втім, уся теологія ХХ сторіччя більш-менш свідомо працює над цією проблематикою.

Ці труднощі рівною мірою властиві історії філософії. Наприклад, метафізика з часів Дунса Скота дедалі більше наполягає на автономії сутностей, що є обґрунтованими самі по собі, з огляду на їхню несуперечність, не будучи продукувані за божественним велінням (пор.: [Bardout, Boulnois, 2002]). У ХVІ сторіччі такий теолог, як Васкез, припускає, що ці сутності зберігали би свою обґрунтованість, навіть якби Бога не існувало або якби він не був їхнім всесильним творцем. Бог, у певному сенсі, — тільки їхній споглядач. За першого прочитання можна вбачати тут тенденцію до вилучення сутностей з царини божественного знання, тобто певну секуляризацію: встановлення сутностей поза Богом. Труднощі зумовлені тим фактом, що цю думку розробляють найвідоміші теологи епохи, а не філософи: Декарт потверджує протилежну тезу — творення вічних істин. Отож, тут, аби бути послідовним, слід добачати певну «детеологізацію», що її розвинули самі теологи з метою позбутися уявлень, недостойних Бога в його абсолютній трансцендентності. Тобто саме в ім'я теології відбувається автономізація філософії (певніше, логіки). Будучи далекими від того, щоб бачити в історії процес секуляризації, ми потверджуємо тут емансипацію розуму на вимогу раціональності самої теології!

Стосовно самого поняття, слід нагадати, що діалектика секуляризації ґрунтується на парадоксі. Якраз Середньовіччя (західне) винайшло тео-

рію (і практику) секулярності, розділивши, згідно з теорією «двох мечів», світську владу від влади духовної (у спосіб, дуже відмінний від «симфонії влад», властивий Візантійській імперії). Секуляризація, обертаючи супроти Середньовіччя одне з найбільших його досягнень, має перед ним невідплатний борг, бо завдячує йому своїм народженням і навіть існуванням.

Понад те, обґрунтовуючи поняття секуляризації, Блюменберг говорить про кінець Середньовіччя як про теологічний абсолютизм. Навіть якщо в XVI сторіччі ми справді маємо піднесення теології всемогутності, це не заперечує раціональності та Божої милості. Фактично, Дунс Скот та Окам наполягають на тому, що Бог не може робити суперечливі речі (тобто potwierджує принцип несуперечності) і що він не може вчиняти безладні дії (див.: [Craemer-Ruegenburg et al., 1994]). У середні віки, навіть найбільш теологічно забарвлені, ані засади несуперечності, ані засади божої милості не піддавали сумніву. Філософія Нового часу (згадаймо Ляйбніца) не заперечує ці засади, а обґрунтовує. Тобто вони зберігаються від Абеяра до Ляйбніца. Проте слід визнати, що наприкінці XIV та у XV сторіччі існує супротивна течія, менш відома, згідно з якою Бог може нас обманювати. Утім, треба зауважити, що гіпотеза Бога-брехуна — одна з найпрозоріших спроб упокорення незаперечності та природній достеменності в рамках теології всемогутності, або всемогутності теології, — є, по суті, відправним пунктом картезіанських медитацій, вочевидь модерних; а також те, що вона залишається умовою їхньої можливості.

Допитливість та жага знання

Блюменберг вважає модерним картезіанський проєкт статі «паном та володарем природи» (*Дискурс про метод*), тобто (якщо вийти за межі технічного та медичного контекстів цього проєкту) підкорити природу завдяки математизованій науці, строго технічно застосовуваній до свого об'єкта. Тобто він наполягає, що в Середньовіччі наука не розвивалася *для самої себе*. Таку настанову майже одностайно засуджували як «порожню допитливість».

Однак не забуваймо, що Середньовіччя засуджує *марну* допитливість, що перебуває в пошуку елементів науки поза тим, щоб вони могли наблизити до Бога, і розпорошує у множинності замість скеровувати до єдності. І навпаки, навчання та дослідження часто схвалюються. Гуго Сен-Вікторський близько 1140 року виходив з того, що всі люди мають за обов'язок навчатися. «Більш ніж потрібно опікуються справами та клопатами цього світу, поринаючи в розпусту та чуттєві задоволення, закопуючи в землю Божий дар і не помишляючи отримати з цього ані зиск мудрості, ані вигоду доброї справи ... Для інших же чи то нещаслива доля, чи то скромні статки — ось те, що обмежує їхню спроможність навчатися. Ми не вважаємо,

що можемо їх повністю пробачити, бо бачимо багато інших, хто збирає плоди науки, при цьому страждаючи від голоду, спраги та злиднів» [Hughes de Saint-Victor, 1991: p. 62]. Гуго розглядає небажання вчитися як гандж, що не виправдовується жодними чинниками — чи то суспільними, чи то особистими. Цей твір закінчується такими словами: «Не недооцінюй жодну науку, оскільки всі науки є добрими» [ibid., p. 146], «Розсудливий учень [...] не припускається зневаги щодо жодного твору, жодної особи, жодного навчання» [ibid.].

Звісно, розшукувати похвалу експериментальним наукам (опріч як у Роджера Бейкона) до XVII сторіччя — анахронізм. Однак інтелектуальну настанову дослідження середньовічні теологи оцінюють *тією мірою, якою ми думаємо, що наука загалом звернена до свого принципу, наближає до Бога та дає змогу краще пізнати Його*.

Концепція прогресу

Одне з основних домагань модерності — монополія на усвідомлення прогресу. За Блюменбергом, цю свідомість засвідчує Паскаль, проголошуючи у праці «Про дух геометрії», що людство загалом прогресує подібно до людини, тобто переходить від дитинства до зрілості. З огляду на це, середньовічне християнство мусило б мати тільки одне протистояння — між есхатологією (тобто відкиданням часу світу) і секуляризацією в певному гомогенному, не зорієнтованому на прогрес, часі, що поступово занепадає тією мірою, якою віддаляється від витоків.

Однак ця ідея колективного прогресу — не модерний винахід. Середньовіччю вочевидь відомі ідеї про старіння світу, які, до речі, можна зіставити з тим, що казав Аристотель⁹. Проте на цьому радше літературно-філософському тлі йому також відомі теології історії, згідно з якими людство наближається шаблями до свого останнього кінця (Йоахим Флорський, Бонавентура, спіритуалісти з-поміж францисканців XIII сторіччя¹⁰). Навіть відома формула Бернарда Шартрського: «Ми карлики, що стоять на плечах велетнів» [Salisbury, 1991: p. 116], що передбачала критику на адресу його сучасників, стверджує прогрес людства: попри нашу слабкість, ми бачимо далі, ніж наші попередники.

Однак, що найважливіше, у більшості філософів із кола теологів це усвідомлення загострюється. Ми регулярно стикаємося із цим у Св. Томи. Ось, наприклад, фрагмент із Прологу до Коментаря на Йова:

«Так само, як для речей, що виникли природно, ми переходимо потроху від недосконалого до досконалого, так само приходять людина до піз-

⁹ «Доконане передеє недоконаному» [Аристотель. О небе, I, 2, 269 а 19—20]; «майже все вже було винайдено» [Аристотель. Политика, II, 5, 1264 а 3].

¹⁰ Див.: [Ratzinger, 1988; Burt, 1997].

нання істини. Справді, на початку вона приходить до невеличкої частки істини, але потім, крок за кроком, вона приходить до більш повної міри істини. Ось чому попервах, з огляду на недосконалість знання, люди переважно доходили хибних думок щодо істини. Ті поміж них, хто заперечує божественне провидіння, приписували все таланові та випадкові... Одначе зусилля пізніших філософів, більш проникливих у пошуках істини, виявили, виходячи з очевидних доказів і міркувань, що природу скеровує Провидіння» [Thomas Aquinas, 1965]¹¹.

Зазначмо, що стосовно такої проблеми, яка перебуває на перетині філософії й теології, якою є проблема Провидіння, Св. Тома не звертався до авторитету Одкровення. Джерело прогресу перебуває глибоко в людському розумі, що поступово прогресує у розкритті істини. Отже, прогрес людства якщо й можна виявити, то у філософському вимірі розуму. І стосовно багатьох інших проблем у Св. Томи можна знайти усвідомлення історичної еволюції та прогресування філософії.

Як зауважує У. Еко, середньовічна культура «нібито ніколи не виражає нічого нового. Це хибна думка, середньовічній культурі притаманна інноваційність; а втім, вона, аби це залишилося непоміченим, докладає неабияких зусиль, зодягаючись у старе вбрання повторювання (на відміну від модерної культури, що удає оновлення, а натомість тільки те й робить, що вдається у повторення)» [Еко, 1997: р. 12].

Теорія модерності позначена подвійним парадоксом. По-перше, якщо модерність — наслідок цивілізаційної кризи, понад те можна сказати, вбачає у кризі та в еволюції певну цінність, в чому полягає суперечність: бажаючи відповідати еволюції суспільства загалом, вона перетворюється, своєю чергою, певною традицією. По-друге, ми завжди можемо віднайти її джерело у Середньовіччі. Розрив виявляється певною абстракцією, що її історики сконструювали на неперервному історичному тлі. Отож, Середньовіччя подають як матрицю історичного прогресу, як період прогресивного накопичення певного капіталу, що згодом має стати всесвітнім здобутком. Тому Ле Гоф каже про «тривале Середньовіччя», що тягнеться аж до XVII сторіччя. А. Буро добачає в ньому «період зародження і побудови завойовницької Європи, колиску індустріального виробництва та всезагального [товарного] обміну» [Bougeau, 2002: р. 950—953]. Поняття Середньовіччя походить від європоцентричного бачення історії. Одначе справедливо й те, що в кількісному сенсі жодний інший період, жодне інше суспільство не накопичили послідовно таких інтелектуальних, технічних та економічних досягнень, як ті, що поширилися по всьому світу вже після відкриття Америки: розвиток сільського господарства, опанування енергії тварин, на-

¹¹ Коментар цього тексту див. у: [Dahan, 2003: р. 171—184].

ймана праця, урбанізація, постання університетів, держави і права. Тому Середньовіччя як культурна сутність не зводиться до своїх власних просторових та часових меж. До просторових — позаяк без діалогу і постійної взаємодії з арабською, юдейською та візантійською культурами вона не була б сама собою. До часових — адже Середньовіччя не перестає жити від перервного часу Античності, збереженої частково, знову втраченої і заново відкритої у фрагментах.

Хоч би про що йшлося — чи то про секуляризацію, чи то про допитливість і прогрес, ми знаходимо в Середньовіччі свідчення інтелектуального «злету» Заходу. Середньовіччя та Нові часи співвідносні, позаяк середньовічний ідеал *вже* був у своїх інтелектуальних здобутках (щоправда, визнаймо це, для зовсім невеликого кола міської еліти) модерним. Однак якщо існує модерність у Середньовіччі, то чи не втрачає сенс поняття модерності?

IV. Постмодерн і премодерн: хто наші сучасники?

Можна обмежитися історіографічними заувагами, що відновлюють рівновагу між Середньовіччям і Модерністю. Можна обмежитися віднайденням рис сучасності у Середньовіччі або з'ясуванням, чим йому завдячує сучасність. Однак цього недостатньо. Необхідно проаналізувати дієві передумови такої інтерпретації. Також треба спитати, що ліпше для думки — бути своєчасною чи несвоєчасною?

Хто є раціональним?

Перша передумова полягає в пошуку певного міфічного витоку. Хоч би під яким кутом зору ми розглядали Середньовіччя, все залежить від орієнтира, з огляду на який ми визначаємо часову неперервність. Будь-яким витокам властиво губитися в часі. Отож, усе залежить від того, де ми вбачатимемо витоки: якщо вважати, що абсолютним витоком є християнство, то вони напевне мають віддалитися. Узasadнюватися на середньовічному християнстві — значить підсвідомо прийняти часову шкалу, спрямовану до секуляризації.

Однак під його власним кутом зору християнство не є витоком — починаючи зі Св. Павла, котрий говорить про два витоки — еллінізм та юдаїзм (див.: [Brague, 1993]). Воно є вторинним по суті. На противагу Ісламові (для якого правдива релігія Авраама відкрилася тільки в Корані), воно не прагне добачати у своїх попередниках фальсифікації. Звідси патристичний і середньовічний міф, згідно з яким Платон пізнав юдейську мудрість для узasadнення гармонізації мудрості. Для християн прихід Христа є осередком історії, а не її кінцем чи початком, що пояснює християнську систему літочислення. У підґрунті інших систем відліку — від заснування Афін, від заснування Риму або ж, для юдаїзму, від створення світу — той чи той недо-

сяжний і завжди непевний початок [Maier, 2002]. Тільки фундаменталісти гадають, що християнство є цільним і не має інших, поряд із суто християнськими, витоків.

На відміну від юдаїзму та язичництва, християнство з'являється як відмінний момент в історії людства, що виростає з уже наявної культури й етики, що її воно суттєво змінює. Йдемо далі: ця зустріч не є властивою ознакою Середньовіччя. Її радше завершили в християнській античності Отці Церкви. Те, що характеризує християнство, — це конфронтація з іншими монотеїстичними раціональностями (Іслам), а також присутнє використання логіки, що має наслідком існування теології як науки, котра сперечається і провадить діалог з філософією. Таке подвійне відокремлення — від філософії перед лицем християнської теології та від християнської теології перед лицем арабської і юдейської думки — є характеристикою Середньовіччя як феномена множинних раціональностей.

Однак навіть якщо ми чутливі до недомовок і неявних припущень європоцентричної історії, мабуть, не слід відмовлятися від поняття Середньовіччя. Легітимність цього періоду полягала в тому, щоб розглянути всі раціональності, поза тим не заперечуючи глибинний релігійний вимір людини. Конфронтація християнства й раціональностей аж ніяк не була грою з нулевою сумою — коли виграш одного автоматично обертається програшом іншого.

В чому полягає сенс?

Друга передумова полягає в нашій, сучасних спостерігачів, настанові. У сфері філософії марно розігрувати протистояння Середньовіччя та сучасності. Це означало б попросту перемістити на інший об'єкт «модерну» настанову. Бажати за будь-яку ціну «осучаснити» Середньовіччя — значить знову визнати, що модерність є мірою всіх речей, поза-як поняття модерності завжди передбачає завершення істини в якійсь одній епосі радше, ніж в іншій. Воно передбачає фіналізовану історію, зорієнтовану в напрямі прогресу. Однак ніщо не переконує нас у тому, що наявне кількісно поза дискусією в історії європейської цивілізації, виправдовує себе в царині мислення (теологія, філософія, логіка, естетика та етика). В такому разі, чому ми маємо надавати привілей одному періодові, а не іншому?

Є лишень один поміркований вихід — систематизувати питання. Якщо ми розуміємо під Середньовіччям те, що нас розділяє, те, що породжує справжні дебати щодо темряви, неуттва й забуття, то змагання проти такого «Середньовіччя» — Середньовіччя, що вже не є історичним періодом, але зворотним боком нашої вибіркової пам'яті, — є необхідним виміром усякого мислення. І навпаки, актуальне — не завжди є сучасним. Існують «сучасні» проблематики, що віддаляють нас від справжніх дебатів.

Відкрите ставлення до сучасного світу неможливе, якщо ми не шукаємо генеалогії «забуття», яке характеризує нашу епоху. Тож неактуальні роздуми, поза сумнівом, суттєвіші й нагальніші для звільнення мислення від «лушпиння», аніж відповіді на позірні сучасні дебати.

Серйозна історична робота передбачає періодизацію свого об'єкта в рамках цієї генеалогії. Наприклад, у трилогії про проблему універсалій Алан де Лібера стверджував з цього приводу, що Середньовіччя починається у XIV ст., а завершується в XIX ст. Сучасне питання емпіризму містить логічне й метафізичне питання про універсалії. «Середньовічний номіналізм, принаймні в Окама, не є філософією схожості, а його теорія універсалій не є завбаченням класичного емпіризму»; «питання універсалій, що його намагається розвинути Окам, не є питанням для Лока» [Libera, 1996: p.19]. Це питання заново відкриють тільки у XIX сторіччі такі логіки й метафізики, як Больцано, Майнонг та Фреге. З цього випливає, що «сучасне» мислення заслуговує статусу нового Середньовіччя в тому сенсі, в якому воно перериває певну традицію рецепції та відродження проблеми, успадкованої з Античності. Отож, нас запросили споглядати певний історіографічний крутий поворот.

Сам я захищаю тезу, згідно з якою структуру сучасної метафізики, тобто тієї, що домінує від Суареса до Канта, виробили на початку XIV ст. послідовники Дунса Скота.

Можна також стверджувати, що модерна естетика, інтерпретуючи репрезентацію, забезпечувану твором мистецтва, як абсолютну точність, пориває, близько XV—XVI сторіч, з естетикою середньовічною, що вона відсуває на задній план проблематику не-репрезентативного в мистецтві, щоб не повертатися до неї аж до початку XX віку. Отож, якщо ми поставимо питання під кутом зору теорій образу в естетиці, то Середньовіччя є більш модерним, ніж ми гадали, й Темні віки поширюються і на XVII—XIX сторіччя.

Мій сучасник: хто він?

Хто мій сучасник? Це запитання резонує з євангельським запитанням: хто мій ближній? Відома притча про Самаритянина дає таку відповідь: ближній — це не той, хто схожий на мене і кому я близький, але чужий і далекий, для котрого я роблю себе близьким. За аналогією, наш сучасник — це не той, хто присутній і близький, хто нав'язує себе нам, але далекий та інакший, котрий збагатить мою думку. Коли ми насправді є сучасниками чогось? І в чому саме? Привілей історика та філософа — вибирати своїх сучасників поміж «великих і зрозумілих», у діалозі з якими він власне й перестає бути для них чужинцем.

Скажемо інакше: ніхто нікого не примушує бути своїм сучасником; кожен вільний у виборі своїх сучасників.

Велика зміна сучасної філософії пов'язана з відкриттям філософського виміру Середньовіччя. Воно перестає бути «темною добою» не тільки в царині соціальної та естетичній, а насамперед, у царині концептуальній. У всіх сферах філософської рефлексії, де ми намагаємося мислити над конкретними питаннями, слід дуже обережно вживати історіографічні універсалії, доречні, але проблематичні, як-от «Середньовіччя», «Модерні часи». Історія не є телеологічною. Існують зміщення й повернення, що не вписуються в історичну односпрямованість. Історичних універсалій не існує. Універсаліями їх роблять окремішні практики.

Ця ситуація вочевидь пов'язана з актуальною ситуацією філософії, що називається «постмодерною». Хоч би що ми мали на увазі під цим нечітким терміном, він позначає відмову від «модерних» моделей і модерністських ідеалів. Неможливо мислити цю легітимність, не позбувшись забобонів, притаманних теорії модерності. Тільки будучи досліджуване у власних межах, а не як витоки Сучасних часів, тобто тільки вільне від *модерності* Середньовіччя може бути натхненно... *сучасним*.

Чи є запропонована інтерпретація чистим релятивізмом та суб'єктивізмом? Аж ніяк. Я не відкидаю ідею, що існують істини, або ж універсальні, об'єктивні й раціональні засади. Я визнаю, що вони реалізуються в історії. Я погоджуюсь також із тим, що «модерним» називається мислення, де присутній розвиток і розширення раціональності. Однак я гадаю, що історію визнання цих істин не можна розповідати як певний неперервний та універсальний поступ. В історії філософії треба відмовитися від фіналістського бачення. Саме філософи мають визначити для кожного поняття спосіб, завдяки якому воно поставало; це обумовлює відповідну проблематику періодизацію, котра надасть йому сенсу. Така робота вимагає чимало часу й терпіння, до того ж, вона складніша, ніж механічне застосування якоїсь історичної схеми. Проте вона є необхідною.

Фактично, модерність постає на противагу Середньовіччю. Однак ми тепер знаємо, що без нього вона не виникла б. Філософ тепер знає, що сучасні філософії свідомості, будучи далекими від того, аби здолати середньовічну метафізику, насправді спираються на метафізичні структури, розроблені в Середньовіччі. Отож, ми вивчаємо: 1) сховане обличчя нашої історії, «витіснення», що його завжди ховала від нас панівна історіографія; 2) те, що робить можливим власне модерність. Відтак ми можемо мати розкутіше ставлення до мислення, оскільки воно критичніше стосовно рамок та традиційних понять. Що нам дає середньовічна філософія, що захоче філософія модерна? Бути уважними до мови, бо, слідом за Аристотелем, середньовічна думка вважає, що філософія спирається на «мистецтво мови», що всі філософські тези належать певній теорії висловлювань. Підносячись над теоріями свідомості, ми віднайдемо один із великих кло-

потів аналітичної філософії: розгляд мислення як системи мовних ігор. Вивчати середні віки — означає не тільки займатися неактуальними концепціями, а й віднайти засоби для подолання кризи фундаментальних понять модерності, кризи власне сучасної філософії.

Ми почали із запитання: «Що ми називаємо думкою та мисленням?» Тепер можемо поставити інше, хоча, можливо, синонімічне запитання: «Що робить думку вільною?». Тепер ми можемо відповісти: Середньовіччя. Оскільки середньовічна філософія звільняє нас від тиранії мислення, вона видається нам нагальнішою саме сьогодні.

Платон сьогодні знову на часі. Піко делла Мірандола — також. Так само, як і Окам чи Майстер Еркхарт. Вони сьогодні, але трохи інакшим чином.

ЛІТЕРАТУРА

- Adorno T.W., Horkheimer M.* Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente; trad. fr. La dialectique de la raison. — Paris, 1974.
- Averroès.* Aristotelis Opera cum Averrois Commentaria. — Vol. IV. — De Physico auditu. Prologus (Venise, 1572).
- Bardout J.-C., Boulnois O.* (dir.). Sur la Science divine. — Paris, 2002.
- Baudelaire Ch.* Le peintre de la vie moderne // Œuvres complètes / éd. Cl. Pichois. — Paris, 1976.
- Bianchi L., Randi E.* Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age. — Fribourg; Paris, 1993.
- Blumenberg H.* Die Legitimität der Neuzeit. — Francfort, 1988.
- Boulnois O.* Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de la Mirandole. Postface à Pic de la Mirandole // Oeuvres philosophiques. — Paris, 1993.
- Boureau A.* Moyen Âge // Dictionnaire du Moyen Age. — Paris, 2002.
- Brague R.* Europe. La Voie romaine. — Paris, 1993.
- Burr D.* The persecution of Peter Olivi, 1976; trad. fr. F.-X. Putallaz, L'Histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté. — Fribourg; Paris, 1997.
- Charles D.* Esthétique // Encyclopaedia Universalis. — Paris, 1996.
- Chateaubriand F.-R.* Mémoires d'Outre-Tombe — Paris, 2003.
- Craemer-Ruegenburg A., Speer I., Speer A.* (Hrsg.). Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter (Miscellanea mediaevalia, Bd. 22). — Berlin; New York, 1994.
- Dahan G.* Ex imperfecto ad perfectum. Le progrès de la pensée humaine chez les théologiens du XIIIe siècle // Progrès réaction, décadence dans l'occident médiéval / Sous la dir. de E. Baumgartner, L. Harf-Lancner. — Genève, 2003.
- Eco U.* Arte e Belleza nell'estetica medievale; trad. fr. Art et Beauté dans l'esthétique médiévale. — Paris, 1997.
- Faye E.* Dignité de l'homme (Philosophie) // Dictionnaire du Moyen Age. — Paris, 2002.
- Garin E.* La dignitas hominis e la letteratura patristica // La Rinascita. — 1938. — 1. — P. 102—146.
- Hegel G. W. F.* Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction: Système et histoire de la philosophie. C.2: «La progression dans l'histoire de la philosophie» / Trad. G. Gibelin. — Paris, 1954.

- Hugues de Saint-Victor*. Didascalicon. Préface / Ed. C. H. Buttimer, Didascalicon, De studio legendi : A Critical Text. — Washington (DC), (1939) ; trad. fr. M. Lemoine. L'Art de lire. — Paris, 1991.
- Jean de Salisbury*. Metalogicon III, 4 / Ed. J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan. — Turnhout, 1991.
- Ladner G. H.* Terms and Ideas of Renewal // Renaissance and Renewal in the Twelfth Century / Ed. R.L. Benson, G. Constable. — Cambridge, 1982.
- Libera A. de.* La philosophie médiévale. — Paris, 1993.
- Libera A. de.* La Querelle des Universaux. — Paris, 1996.
- Lubac H. de.* Pic de la Mirandole. Etudes et discussions. — Paris, 1974.
- Luther M.* Disputatio contra scholasticam theologiam (1517) / Éd. de Weimar.
- Maier H.* Christianisme. Héritages et destins // Actes du colloque « 2000 ans après quoi ? » / Sous la dir. de C. Michon. — Paris, 2002
- Nadler S.* Spinoza's Heresy: Immorality and the Jewish Mind. — Oxford, 2002.
- Nietzsche F.* Also Sprach Zarathoustra; trad. fr. Ainsi parlait Zarathoustra ; trad. fr. M. de Gandillac. — Paris, 1971.
- Pétrarque F.* Sur mon ignorance et sur tant d'autres choses / Ed. et trad. C. Carraud. — Grenoble, 2000
- Pic de la Mirandole.* Oeuvres philosophiques / Ed. O. Boulnois, G. Togton. — Paris, 1993.
- Ratzinger J.* Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventuras. — München ; Zürich, 1959 ; trad. fr.: La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure. — Paris, 1988.
- Renan E.* L'Avenir de la science // Oeuvres III (1890). — Paris, 1949:
- Salisbury J. de.* Metalogicon, III, 4 / Ed. J. B. Hall, K. S. B. Keats-Rohan. — Turnhout, 1991.
- Schmutz J.* La scolastique moderne // Revue Thomiste (impres.).
- Spinoza opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften / Hrsg. von C. Gebhardt, C. Winter. — Heidelberg, 1924.
- Thomas Aquinas.* Expositio super Iob ad litteram // Opera omnia XXVI / Ed. A. Dondaine. — Rome, 1965.
- Quinto R.* Scholastica, Storia di un Concetto. — Padoue, 2001.
- Wolfson A.-H.* The Philosophy of Spinoza. — Cambridge, 1936

Олів'є Бульнуа — доктор філософії, професор Вищої школи практичних наук (Сорбонна), професор філософського факультету Католицького університету, директор Лабораторії з монотеїстичних студій (CNRS). Царина наукових інтересів — історія метафізики, дослідження можливостей ментальних систем Середньовіччя (доктрини образу, свободи тощо).

Сергій
Йосипенко

ПОКЛИКАННЯ І ПРОФЕСІЯ ФІЛОСОФА У СУЧАСНІЙ ФРАНЦІЇ

Pinto L. La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine.

Paris: Seuil, 2007. — 312 p.

«Філософія та соціологія довго жили в режимі розмежування, якому вдавалося приховувати їхнє суперництво лише завдяки відсутності будь-якого спільного для них майданчика, стримуванню їх розвитку та підтриманню їх взаємної незрозумілості...», констатує наприкінці 1950-х у своєму есе «Філософія та соціологія» Моріс Мерло-Понті [Merleau-Ponty, 1960: p. 97]. І сама ця констатація, і спроба віднайти спільний обом дисциплінам майданчик та зробити їх зрозумілими одна для одної, якій передують ця констатація, засвідчують важливу для розуміння жанру і значення книги Л. Пенто обставину: з самого моменту свого виникнення соціологія у Франції ніколи не була суто емпіричною наукою, найвідомішим та найзапитуванишим виразом якої є вивчення громадської думки. Французька соціологія завжди була передусім теорією, яка мислилась як рівноцінна філософії і мала той самий рівень амбіцій, що й філософія. Більшість класиків французької соціології (зокрема Е. Дюркгайм, Р. Арон, П. Бурдьє), були філософами за освітою і, не буде помилкою сказати, за покликанням: соціологія цікавила їх головним чином у якості загальної теорії людини чи, в Дюркгаймовій термінології, «Науки про людину». Те саме можна сказати і про такий специфічний різновид французької соціології, як антропологія — чи варто нагадувати, що К. Леві-Строс також був філософом за освітою, а його проект структурної антропології вигартувався в дискусіях з колегами-філо-

софами. З моменту виникнення соціології і аж десь до 1970-х років для багатьох філософів соціологія була передусім іншим способом філософування, про що свідчать інтелектуальні біографії згаданих вище соціологів та антропологів: звернення до емпірії (без якого все-таки неможлива ні соціологія, ні антропологія) здавалося їм прямішим шляхом до загальної теорії людини, аніж домінуюча в ту чи іншу добу філософська проблематика. Те саме можна сказати і про М. Фуко, якому звернення до історичної емпірії також здавалося прямішим способом дістатися того, чого, на його думку, філософії не вдавалося досягнути традиційними методами.

Тривале збереження у французькому інтелектуальному середовищі переконання у близькості філософської теорії та її прикладних застосувань пояснює ту легкість, з якою французькі філософи зверталися і звертаються до інших галузей знання, зокрема тих, які в принципі потребують емпіричних розвідок і дослідження в яких засадничо не можуть виконуватися лише традиційними засобами філософії. Завдяки цій близькості досвід емпіричних досліджень помітно підживлює чи коригує філософські теорії, водночас вона обертається тим, що філософи часто вважають соціологію, антропологію, політичну науку, історію думки доступними і «підконтрольними» їм (щонайменше в теоретичних аспектах) галузями, якими і в яких філософ завжди може легко розпоряджатися¹, не переймаючись спеціальними методами дослідження. Особ-

¹ Легкості, з якою французькі філософи поведуться у предметному полі соціології, присвячена наступна книга Л. Пенто [Pinto, 2009], яка наразі не є предметом аналізу.

ливі стосунки французької філософії та соціології зберігаються і сьогодні, коли соціологія вже утвердилася в якості самостійної і окремої дисципліни, значною мірою завдяки тому, що нинішнє старше покоління соціологів в більшості своїй все ще складається з людей, які отримали університетську філософську освіту, а разом з нею — і традиційні для французької філософії амбіції та схильність до критичності й саморефлексії. Відтак, коли соціологія береться «повертати борги» філософії, роблячи останню предметом дослідження, згадана близькість обертається також тим, що соціологи з філософськими дипломами не обмежуються вивченням філософів як однієї з груп чи категорій населення поруч з іншими, а академічних інституцій філософії — лише як однієї з академічних чи соціальних інституцій західного суспільства.

Зокрема «соціологія філософії та філософів», як її називає Л. Пенто (і яку цілком можна було б назвати також «філософією соціологів»), ставить перед собою філософські завдання аналізу тих передумов філософської думки, які, на думку П. Бурдьє — засновника і класика цього напрямку, «виводяться філософами в порядок дискурсу не стільки задля їх аналізу, скільки задля їх легітимації» [Bourdieu, 1997: р. 9]. Ця констатація є своєрідною філософською легітимацією соціології філософії: присвячуючи свої «Паскалівські розмірковування» «критиці вченого розуму», П. Бурдьє наголошує, що він, як соціолог, «вирішив поставити в них запитання філософського порядку саме тому, що філософія, яка ставить так багато запитань, ніколи не ставить саме ці запитання» [Bourdieu, 1997: р. 9]. Відтак, французькі дослідження з соціології філософії, здійснювані школою П. Бурдьє,

не задовольняються з'ясуванням соціального обличчя філософської професії, вони звертаються до способів конституювання, розвитку та використання філософських проблематик, філософських амплуа та зумовлених ними способів філософування — всього того, що в кінцевому підсумку (якщо дотримуватися логіки концепту, запропонованого М. Вебером) визначає покликання філософа.

Цей напрям аналізу став одним з провідних для Луї Пенто, відомого французького соціолога, який свого часу отримав філософську освіту в престижній Нормальній вищій школі Сен-Клу, після чого став учнем і близьким співробітником П. Бурдьє. Він присвятив соціології філософії чимало своїх робіт, зокрема книг «Філософи між лицем та авангардом» [Pinto, 1987] та «Племінники Заратустри. Рецепт Ніцше у Франції» [Pinto, 1995]. У «Покликанні та професії філософа» Л. Пенто пропонує альтернативне «вченій ідеології філософів» тлумачення філософської професії в сучасній Франції, засноване на протиставленні соціологічного аналізу умов професії тому, що самі філософи мислять про своє покликання. Гаслом дослідження, яке дуже добре виражає його теоретичну настанову, є теза П. Бурдьє про те, що «немає більш філософської діяльності, аніж аналіз специфічної логіки філософського поля та схильностей і вірувань, соціально визнаних «філософськими», що в ньому породжуються та довершуються» [Bourdieu, 1997: p. 48—49]. Така теоретична настанова пояснює відмінність цієї книги від тих соціологічних аналізів академічних інституцій, зокрема досліджень інституційного становища філософії, які розвиваються в останні десятиліття в інших європейських країнах.

Специфіка французького підходу в соціології філософії, добрим взірцем якого є робота Л. Пенто, стає зрозумілою в контексті згаданої взаємної близькості філософії та соціології, зумовленої, своєю чергою, інституційним становищем та інтелектуальними традиціями французької філософії.

Зокрема Л. Пенто наполягає на тому, що його соціологія філософії відрізняється від соціологій філософського знання, побудованих згідно з моделлю *Wissenschaftsoziologie*, які передбачають «опозицію між внутрішнім порядком дискурсу, цариною філософа, та зовнішнім порядком соціально-історичних зумовлень, які віддаються на відкуп істориків чи соціологів» [Pinto, 2007: p. 8]. Він відкидає подібний академічний «поділ праці», наголошуючи, що «соціологія філософії не є своєрідним соціологічним дублем філософії чи своєрідною «еретичною герменевтикою» філософії» [Pinto, 2007: p. 12]. Не заперечуючи сам поділ на «внутрішню» та «зовнішню» логіку філософії (які розкриваються відповідно історією філософії та соціологією філософського знання), соціологія філософії Л. Пенто не приймає його у якості принципу організації власного поля дослідження, бо ставить собі за мету розкрити внутрішній зв'язок цих логік. Через це, на мою думку, її не варто сприймати ні як дисципліну, що бачить лише поверхню філософського айсберга, ні як дисципліну, що розкриває «справжню» мотивацію філософського знання: сам Л. Пенто наполягає, що його «соціологічний реалізм немає нічого спільного з бажанням демістифікувати шляхетні і незацікавлені натхнення, він є лише нагадуванням про об'єктивні примуси та зумовлення, які беруть участь в орієнтації вибору філософа» [Pinto, 2007: p. 9—10].

Окрім того, одним з головних елементів французького підходу в соціології філософії є аналіз публічної та медійної присутності й діяльності філософів. Однак слід зазначити, що книга Л. Пенто не обмежується аналізом традиційної для французької гуманітаристики найрізноманітніших штибів теми *intellectuel engagé* — ролі філософів та інших представників наук про суспільство та людину в політичному та соціальному житті Франції; її предметом є дослідження реалізації філософського покликання в межах та за допомоги філософської професії, а отже не лише соціологічний аналіз використання символічного капіталу філософа в медійному просторі (до якого належить давно і плідно досліджувана Л. Пенто тема «філософської журналістики»), а й соціологічний аналіз самого його формування в академічному та публічному просторах, які у французькому контексті часто важко розрізнити. Таке розуміння предмета визначило коло запитань, якими автор задається у книзі: «Як створюється і відтворюється національне визначення професійної філософської діяльності (на протиположності профанним та альтернативним науковим визначенням)? Як в кожен з періодів визначити протистояння ортодоксії та гетеродоксії, охоронців порядку та підбурювачів? Які опозиції, властиві іншим соціальним універсумам (політичному, релігійному, науковому...) відтворюються у специфічному філософському полі? Як і наскільки інтелектуальні кон'юнктури визначають співвідношення сил між різними позиціями всередині самого поля?» [Pinto, 2007: p. 12].

Ці запитання, а також аналізи, здійснені у згаданих попередніх роботах, визначили структуру книги, яка складається з двох частин: «Філософська

ініціація» та «Структури і фігури національного філософського поля (1970—2000)». Перша частина охоплює проблеми інституційної історії французької філософії та зумовлених нею інтелектуальних традицій; зокрема написання статей і книг, викладання філософії в середній та вищій школах, складання та приймання іспитів, написання та оцінка кваліфікаційних робіт аналізуються в ній як єдиний комплекс філософської діяльності. Розділ I «Інкорпорована історія» присвячено окресленню національного філософського простору, визначеного специфічно французькими традиціями викладання філософії та зв'язком Французької республіки з філософією, точніше, тією цінністю, якою III Республіка наділила викладання філософії. Автор демонструє, як в перебігу подальшої емансипації філософії від цієї політичної місії (пов'язаної з втраченою Республікою власної ідеологічної визначеності) філософія зберігає зв'язок з життям громади та з широкою публікою, як політичні мотиви викладання філософії в середній школі змінюються гуманістичними міркуваннями, і як ці міркування позначаються на способах позиціонування філософії щодо (інших) наук. Розділ II «Дисертація², початок і кінець» присвячений тому, як цей науковий та громадянський статус філософії закріплюється на рівні шкільних практик — способів прочитання та тлумачення текстів, рефератів, курсових робіт тощо.

Друга частина починається розділом III «Новий спосіб відтворення», в якому аналізується позиціонування філософів у академічному та публічному

² У Франції дисертацією називають дидактичний жанр, аналогічний нашим шкільним «творам» з літератури.

просторі відповідно до їх особистих можливостей та схильностей (соціальне походження й адаптація, знання мов, спосіб робити кар'єру, вибір проблематики тощо). Розділ IV «Засади та ставки посідання позицій» присвячено механізмам розподілу сил в академічному середовищі, зокрема тому, як ті чи інші філософські проблематики починають розглядатись як «власне філософські» завдяки тому, що їх прихильники домінують в академічному просторі й отримують доступ до затвердження програм та цілей викладання, головують у предметних та конкурсних комісіях, керують редакціями часописів та видавничими серіями тощо; слід наголосити, що автор зосереджується не на описі довільного вибору філософськими «мандаринами» тих чи інших образів філософії, а на аналізі того, як ці вибори формуються впродовж інтелектуальної біографії та академічної кар'єри і залежать від особливостей їх перебігу.

Розділ V «Дванадцять уроків учителів (дослідження випадків)», присвячений окремим постатям провідних французьких філософів останньої третини ХХ століття, аналізує зв'язок між позиціонуванням цих філософів у академічному й медійному просторах та їхніми філософськими проблематиками і способами філософування. Класифікація, яку пропонує Л. Пенто на основі аналізу способів використання філософського капіталу 12 філософами, яким у 1982 році газета «Le Monde» запропонувала дати «відкритий урок» своїм читачам, складається з двох великих категорій: перша є категорією «академічної ортодоксії», друга — категорією «філософських пророків», чільними представниками якої є Мішель Сер та Жак Деріда. Порівняльний аналіз представників

цих двох категорій дає змогу, зокрема, зрозуміти, чому такий маргінальний з академічного погляду філософ, як Ж. Деріда, став широко відомим поза межами Франції, тоді як імена його добре вкорінених і визнаних в академічному середовищі колеґ нічого не говорять українському читачеві. Однак, як і кожна класифікація, запропонована у «Покликанні та професії філософа» класифікація передбачає особливу підкатегорію — «тих, хто не піддається класифікації». До неї належать «не дуже континентальний філософ» Венсан Декомб та «зовсім інший філософ» Емануель Левінас. На мій погляд, введення цієї додаткової підкатегорії позначає межі соціологічного аналізу філософії, які, зрештою, визнає і сам автор: соціологічний аналіз охоплює не всю філософію у всій повноті її виразів, а лише її окремі (хоча й дуже важливі для філософії) аспекти; він охоплює інтелектуальне поле філософії, визначене зовнішніми для філософії чинниками, які зумовлюють дослідницькі інтереси і способи філософування, і відступає перед «чистою» внутрішньою логікою філософії (яку не варто плутати зі способами філософування, що претендують бути «чистою» філософією), яку зовнішні чинники не здатні опанувати до кінця.

Демонструючи на цих прикладах, наскільки малому числу філософів вдається достатньою мірою емансипуватись від примусів та спокус згаданого інтелектуального поля, «Покликання та професія філософа» Л. Пенто доводить, наскільки важливим та неоднозначним є зв'язок «внутрішньої» та «зовнішньої» логік філософії: аналіз цього зв'язку відкриває несподівані аспекти філософської діяльності, на яку філософи традиційно дивляться лише крізь

призму її ідейної складової (визначеної як «ідейна» ними самими) та традиційно тлумачать як чисту творчість. В цьому і полягає, на мій погляд, головний філософський урок соціології філософії та філософів, яка не стільки розв'язує власне філософські проблеми, скільки демонструє непродуктивність чи обмеженість окремих філософських підходів. Зокрема, книга Л. Пенто допомагає зрозуміти феномен сучасної французької філософії: вона розкриває механізми, за допомогою яких специфічно французьке інституційне становище філософії стимулює ті способи філософування і філософські проблематики, які за кордонами Франції сприймають як особливу французьку версію філософії, перетворюючи «неперекладувані» іншими мовами французькі терміни та формулювання на філософські одкровення.

У цьому сенсі соціологія філософії, якщо скористатися ще одним концептом М. Вебера, здійснює вище покликання науки — вона розчаклює вчену реальність філософської творчості, спонукаючи філософів замислитися над закладами й умовами своєї роботи. Праця Л. Пенто дуже переконливо і на прикладі дуже авторитетної філософської традиції доводить ту обставину, яка наприклад для мене, філософа з такою академічною спеціалізацією, як «історія української філософії ранньомодерного періоду», завжди була очевидною — не буває «чистої філософії», яка твориться сама по собі, є люди, що філософують в дуже різних умовах, з дуже різними цілями і які дуже по-різному ставляться

до цієї своєї діяльності. Звичайно, модерні європейські суспільства відвели філософії й науці в цілому особливе місце, комфортність якого дає змогу нам, філософам, не лише забувати про зумовленість своєї діяльності, а й легітимувати своє становище як єдино можливе та вважати свої філософські проблематики та способи філософування єдино можливою філософією, яка заслуговує на таку назву. І лише такі «підбурювачі», як Луї Пенто (який саме так сприймається у французькому академічному філософському середовищі) дозволяють собі «нагадати про умови можливості філософського запитування», намагаючись «за допомоги уроків соціальної історії філософії спонукати філософів, як і інших спеціалістів, до більшої рефлексивності і, просто, до більшого реалізму в оцінці можливостей думки» [Pinto, 2007: p. 305].

ЛІТЕРАТУРА

- Bourdieu P.* Méditations pascaliennes. — Paris: Seuil, 1997.
- Merleau-Ponty M.* Eloge de la philosophie et autres essais. — Paris: Gallimard, 1960.
- Pinto L.* Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde. — Paris: L'Harmattan, 1987.
- Pinto L.* Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France. — Paris: Seuil, 1995.
- Pinto L.* La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine. — Paris: Seuil, 2007.
- Pinto L.* La Théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au 20^{ème} siècle. — Paris: Cerf, 2009.

Андрій
Дондюк

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ПСИХОЗІВ Спроби метафізичного наближення

Tatossian A. La phénoménologie des psychoses.

Paris: Le Cercle Herménetique, 2002. — 255 p.

«Феноменологія психозів» Артура Татосяна належить до найбільш значущих досліджень в історії феноменологічної думки. Вперше зазначена тема була окреслена у доповіді на Психіатричному та неврологічному конгресі 1979 року в Анже. У цьому відгукові ми хочемо насамперед схарактеризувати пошуки дослідника, який нібито початково не мав простору перетину для метафізичних смислів та медичного знання, але це проблема, на яку Татосян виходить у своїх подальших розмислах у контексті феноменологічного знання. Саме праця «Феноменологія психозів» стала для дослідника висновком його роздумів і розв'язанням практичних завдань у психіатрії.

Татосян свого часу раніше за інших відчув у психології та психіатрії той простір питань феноменологічного знання, що промовлятиме про повсякденність саме як відповідну структуру значень. Наші намагання побачити цей світ, інколи навіть в його прихованих формах, вимагають розуміння інтенційності, а саме інтенційності у відповідній сфері знання; власне, і раціональності цього вже пізаного у світі. Та й врешті чим для нас може постати саме намагання усвідомити феномен інтенційності сприйняття світу — застереженнями від нього або ж способом визначити межі його розумності? В межах поставлених проблем навіть і сама теоретична психіатрія у певній розгубленості — чи то теоретичне знання у сучасному світі має, в першу чергу, орієнтуватися на метафізику у феноменологічних пошуках, чи то залишатись у просторі знання практичного. Саме в контексті повсякденного світу постають проблеми структу-

ри смислової реальності, а саме поняття повсякденності стане у подальшому однією з головних тем у «Феноменології психозів» стосовно можливого аналізу структур реальностей досвіду, до яких Татосян наближався у багатьох своїх роздумах у сфері феноменологічного знання. Поняття повсякденного зазвичай перетинається з поняттям «життєвого світу» в розумінні Едмунда Гусерля, і це не може не бути зрозумілим, адже це не лише створені в людському досвіді смисли, але й те, що ми можемо визначити як відповідні «правила гри» (*règles du jeu*), певні закони соціального або ж певне не-усвідомлення людиною інтерпретованих моральних та наукових норм знання. Безперечно, що дослідник у просторі саме теоретичної психіатрії зазначає, що це є тією структурою значень, яка передбачає рефлексивне, а саме той момент, що Гусерль свого часу визначив як «рефлексивний акт» у свідомості. Татосян наголошує на рефлексивному, що в контексті феноменологічного знання дає змогу аналізувати цей «рефлексивний акт» ще й у потці суцільної об'єктивності реальності.

Смисл повсякденного імплікує знання і тих відповідних «правил гри», які вже нібито присутні в людському розумінні. Дослідник використовує поняття сприйнятого, смаку, чуттєвого, наголошуючи на здатності людського більш чітко та конкретно щось «виокремлювати» в сприйнятому і розуміти досвід уже як водночас проблему трансцендентального пізнання; це власне й має бути засадовим для самої здатності побачити речі репрезентованого Світу; не можна не відзначити, що для Татосяна роздуми стосовно кантівських проблем у «Феноменології психозів» постають ще й як проблема критеріїв класичного та сучасного смислу, принаймні

якщо враховувати саме методологічні проблеми феноменологічного досвіду. Кілька тем саме у метафізичному досвіді вже не дають змоги замислюватися над цими переживаннями саме у формі кантівського питання, адже наявність як форма контакту з реальністю вже втрачена, принаймні втраченим буде саме це відчуття реальності; саме так Татосян визначає проблему у «Феноменології психозів», говорячи про діючі, активні форми аномальної свідомості, які виявляють себе вже як моменти психологічного знання. Татосян безперечно має рацію в тому, що ми навряд чи змогли б тоді говорити про автентичність зв'язку, що поєднує нас з дійсністю. Сам розрив здійснився як розрив з дійсністю, а проте все це постає у подальшому ще як проблема самої структурованості знаку; пізнання речі — це у будь-якому разі досвід практичного, і саме його дослідження у «Феноменології психозів» Татосян визначить у назві розділу «Досвіди, їх репрезентування як емпіричного Я, трансцендентального Я та чистого Я», в якому й сформулює проблему смислової структурованості. У досвіді, який ми можемо визначити як природний та повсякденний досвід, ми повинні від початку взяти до уваги емпіричне Я як природне та вже власне Я у досвіді. Стосовно ж Татосяна, то це ще й рівень досвіду, який себе проголошує в почуттєвому, а тому й постає як проблема теоретико-психологічного дослідження в аналізі процесу сприйняття минулого, пережитого у досвіді, власне психічного минулого як проблеми пізнаного.

Гусерль ще не визначив усіх методологічних проблем інтенційного щодо самої «конкретності» свідомості, які у подальшому стануть безперечно необхідними та важливими для феномено-

логічної психології та психіатричного знання взагалі. Отже, зробимо застереження, що феномен інтенційного вимагає розгляду теоретико-методологічного в контексті філософського знання загалом, що власне й зупиняє нас перед іншими дискусійними темами інтенційного. Гусерль, ніби для себе, не дозволяє у цьому просторі обґрунтовувати інтенційне в контексті ще й фізичного процесу, принаймні не згадує про це у своїх працях, але, попри все, в його текстах згадано про певну співвідносність між *суб'єктивними пізнавальними актами* та їх *смысловим наповненням*. Варто відзначити, що саме близькість тієї структури знаку, перед якою і постає феноменологічний метод сприйняття цього зв'язку між *інтенційними актами* та їх *предметним наповненням*, давала змогу виявляти у феноменологічній теорії цю когнітивну проблему досвіду, нехай спочатку на рівні «регіональних аспектів», а також те, як *інтенційні акти* у своїй формальній структурі дають змогу чіткіше виходити на рівень саме реальної свідомості досвіду. Йдеться не про сам досвід практикуючого, співвідносний з реальністю як такою.

Не в останню чергу саме це постало для Татосяна у формі певної вимоги стосовно чистого досвіду. Гусерль, як ми бачимо принаймні у відтвореному пізніше тексті «Формальної та трансцендентальної логіки», наголошує значущість трансцендентального досвіду. Формальну структуру інтенційної свідомості, інтенційності як можливості наукового бачення феноменологія визначає не як позитивність, а як «провокацію до сумніву» або до незгоди зі Світом, що залишився перед нами непізнаним.

Утім, про який емпіричний досвід ми мали б право висновувати у межах фе-

номенологічного знання? Емпіричний досвід після здійснення редукції постає перед нами як результат цілісного конститутивного процесу, частково це механізми конституювання часу, які самі перетворюються на відповідні феномени переживання свідомості. Водночас Татосян отримує право говорити як про репрезентованість (або про протилежність) смислів, так і про можливі «зсуви» у пережитому: вбачаючи тут проблему виключно методологічну, це належить бачити в просторі як емпіричного Я, так і трансцендентального Я; останнє в дослідженні й постає як рівень психічного досвіду. Хіба ж ні? Принаймні це дає Татосяну змогу у межах психології означувати попереднє сторіччя як постійне вдавання до відповідної «відточеності та адекватності у досвіді», вдавання, яке знає себе у постійних пошуках «між» досвідом емпіричного та досвідом трансцендентального, і саме це «між» і означає себе як можливий простір чистого Я, що перебуває у постійних намаганнях віднайти себе в поті власного переживання та світу.

Визначені Татосяном форми емпіричного Я, трансцендентального Я та чистого Я вже знайомі як певні форми методологічної редукції. Але це дає змогу відзначити, що перехід на рівень редукції від початку знає себе як тему тілесності, як певну методологічну операцію у досвіді, але тілесності, яка вже «бачить» себе і вже у цьому є часткою «трансцендентального апіорі». Саме феноменологічна пізнавальність і переходить на рівень сутнісного знання як трансцендентального, якщо, звичайно, зможе знайти себе у цих пошуках «між», знаючи водночас себе поза внутрішнім досвідом і поза природним як таким.

Вдаючись до теми сутнісного у «Феноменології психозів», автор визначає її

як тему сутнісного знання в розумінні відповідного ейдосу, якщо брати до уваги саме Гусерлеві інтерпретації. Для автора саме це і є можливістю перейти від рівня редукції ейдетичного через інтенційне у свідомості до питань цілісного сприйняття, ілюзійності у досвіді, певних ефектів галюцинацій у свідомості, навіть своєрідного обману почуттєвого. Феноменологія у просторі сучасного знання визначає цю проблему як часово-просторову в кантівському сприйнятті реальності, але це вже не є проблемою класичного досвіду як питанням реальності. Дискусії у цьому просторі гуманітарного знання, зокрема у межах психології, ускладнюють теоретико-метафізичні тлумачення проблеми як такої. Це змушує Татосяна наголошувати: «Чому стосовно саме досвіду?» Чи знаємо ми у психіатрії «діалектичні тлумачення власне сучасного діалектичного досвіду» як «патологію волі» чи як редукцію можливості у досвіді? Для дослідника це дає змогу принаймні означити проблему — чи можлива психологія як простір рішень «між», але між редукційним феноменом та власне небажанням побачити щось інше саме по собі. Це дасть психології змогу інтерпретувати проблему як своєрідну форму «шизофренічного відчуження» у сприйняттю, а також як намагання нормальної свідомості уникнути «не вартого» уваги щодо Світу, пережитого не до кінця у свідомості. Безперечно, це дає змогу виходити на рівень феноменологічної психіатрії. Татосян говорить про феноменологічні критерії саме щодо істинності (адекватності) досвіду і можливості структурувати у цьому контексті критерії захворювання. Метафізичні наміри таких теоретиків, як Гусерль, Гайдегер, Сартр, дають Татосяну змогу вказувати на

принципове значення феноменології для психіатрії. Зроблені Гайдегером висновки щодо редукційного, інтенційного у досвіді саму теперішність сучасного світу перетворюють на досвід як певне «буття-до-смерті». Тому Татосян веде мову про рівень інтенційності, яка дозволяє спостерігати за собою і не може знати себе як певний рефлексивний досвід (або як самостійний раціональний момент досвіду). Як ми у цьому контексті можемо визначити простір феноменологічного? Для теоретика це простір тієї інтенційності, яка, спостерігаючи за свідомістю «Я-можу», пробуджує саме у моєму досвіді бажання тримати себе у межах внутрішнього сприйнятого, але ще не пережитого до кінця. Це, власне, й дає змогу спостерігати за світом «поруч», водночас залишаючись у просторі світу.

Чи не це дає дослідникові змогу постійно звертатися до гусерлівської теми «життєвого світу»? Адже це простір ще й тієї оновлюваності для психології, практичної психіатрії, який дає змогу за рахунок пізнаного минулого бачити саму «життєвість теперішнього». Плідні дослідження у цьому контексті Татосян виконав спільно з Полем Рикером. Вчений звертається до таких метафізичних питань, які є особливо цікавими у контексті феноменологічних пошуків мови і можливих вторинних інтерпретацій понять теоретичного у досвіді.

Проблеми, порушені Татосяном у рецензованій праці, у подальшому досліджуватимуть такі вчені, як Серж Валдиносі (сучасне когнітивне знання), Філіп Габестен (психологія та інтенційність, ідеї феноменологічної психології у працях Гусерля та Сартра), Жорж Лантері-Лаура (лінгвістичні розвідки щодо сучасної психіатрії) та інші дослідники.

*Олег
Хома*

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СЛОВНИК ФІЛОСОФІЙ

Презентація першого тому української версії

27 січня у приміщенні Польського культурного центру, що в Національному університеті «Києво-Могилянська академія», відбулася презентація першого тому перекладу Європейського словника філософій, що має промовистий підзаголовок: «Лексикон неперекладностей».

Оглядний волюм із незвичною для вітчизняних стандартів побудовою тексту, досить складною версткою і унікальним інформаційним навантаженням має всі шанси стати інтелектуальним бестселером.

Колектив, що працював над українським виданням, налічує майже три десятки дослідників, що нині створили повноцінну наукову спільноту, відкриту для всіх колег, що прагнуть працювати у відповідному напрямі.

Проблематика статей вельми різнопланова. Так, перший том містить рубрики: «Розмаїття мов», «Буття і онтологія», «Пізнання та епістемологія», «Мова і логіка», «Право і політика», «Час та історія», «Естетика і поезика», «Етика і прaxis», у другому томі до них додадуться рубрики «Людська природа» та «Мислити індивідуальність».

Різноаспектна діяльність дослідницького колективу, перспективи та проблеми подальшого розвитку проекту були висвітлені у доповідях Костянтина Сігова, директора видавництва «Дух і літера», що здійснило видання, Валентини Стукалової, Сергія Йосипенка, Андрія Баумейстера, Віктора Котусенка, Віктора Малахова, Олега Хома, Олексія Панича, Володимира Артюха, Андрія Васильченка, Вахтанга Кебуладзе, Дарини Морозової, Лесі Денисюк, Леоніда Фінберга. Захід не обмежився лише «зібранням громадськості»; важливою обставиною стала і присутність і активна участь Президента

Києво-Могилянської академії Сергія Квіта і Володимира Бугрова, Проректора Київського Національного університету імені Тараса Шевченка. (З коротким змістом виступів можна ознайомитись за репортажем Юрія Чорноморця, оприлюдненим на сайті РІСУ: <<http://www.risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/34157/>>.)

«Словник» є абсолютно новим текстом для української філософської спільноти. Унікальність його полягає, передовсім, у концепції французького оригіналу, що вийшов друком 2004 року. Барбара Касен, авторка ідеї та керівниця авторського колективу, спромоглася надати гідного втілення проблематиці, яка постійно виникала «в контекстах» філософування, але ніколи не набувала самостійного вигляду, проблематиці неперекладності філософських понять. Вона обрала своїм предметом таку манеру філософствувати, «яка не розглядає поняття без слів, тому що поняття без слів не буває. Амбітною метою «Словника» було створити картографію європейських філософських відмінностей з використанням досвіду перекладачів, і тих перекладачів (істориків, коментаторів, критиків, інтерпретаторів), якими ми є як філософи. Він є робочим інструментом нового типу, незамінним для розширеної наукової спільноти, яка прагне зорганізуватися, і водночас путівником філософською Європою для студентів, викладачів, дослідників і тих, хто цікавиться своєю власною мовою та мовами інших» (див.: Вступне слово, с. 16).

Певна річ, оригінал «Словника» присвячений переважно тим філософським термінам, для яких неможливо підібрати однозначні французькі відповідники. Автори статей докладно описують сюжети, які не можуть відтворити «од-

ним словом», бо такого слова не виявляється. Втім, значна кількість статей розв'язує зворотнє завдання: показати унікальну специфіку деяких власне французьких слів-термінів, що їх було би важко сприйняти не-французові.

Зрозуміло, що перед українськими перекладачами постало край складне завдання: не лише відобразити «французьку» неперекладанність чи неперекладанність «французькою», але й те, що не можна перекласти українською (зокрема, це стосується французької як метамови оригінальних статей, адже вона в українській версії не може претендувати на статус остаточного пояснювального засобу, а, навпаки, постає самостійним предметом критичного аналізу, а подекуди й реконструкції).

Варта уваги й та обставина, що більшість оригінальних статей є справжніми скарбницями фахової обізнаності й мовної ерудиції (не дивиною, наприклад, є цитування з 5—6 мов у межах однієї статті). Такі тексти важко перекладанні не лише з концептуальних міркувань, відзначених Барбарою Касен, але й із міркувань суто «технічних»: деякі мови, автори, терміни взагалі вперше потрапляють у поле філософування українською, що увиразнює істотні лакуни як нашої філософської мови, так і наших загальнофілософських стандартів. І не лише увиразнює, а й спонукає до заповнення, тобто до «творення мови» (хоч би як пафосно це звучало) на рівні повсякденного, «рутинного» перекладу. Нівроку ж-то «рутина»! Натомість, саме цей досвід долання вітчизняних лакун і робить «Словник» незамінним для будь-якого українського філософа, бо тільки реакція спільноти, міра її прийняття чи неприйняття, а не самі лише новаторські пропозиції, усталюють і розвивають мову.

Важливо зазначити, що робота над не-французькими версіями «Словника» сьогодні триває у США, Мексиці, Мароко, Ірані, Бразилії, проте лише українська версія вже сьогодні набула формату реального видання, а не лише амбітного і потенційно цікавого проекту. Дуже важливо також, що перший том містить три статті, написані українськими авторами. Надалі кількість таких статей не зменшуватиметься. Це є особливо значущим з огляду на міжнародні перспективи «Словника»: згодом плановано об'єднати всі різномовні версії в межах веб-ресурсу, подібного до «Вікіпедії», тобто з гіпер-переходами від однієї мовної версії тексту до іншої, а також, що ще важливіше, передбачається продовження перекладів за рахунок не-французьких статей, у тому числі й перекладів французькою. Понад те, саме оригінальні статті з часом стануть пріоритетом для всіх учасників проекту, відтак, українська неперекладаність, а разом із нею й українська філософія мають шанс надійно і плідно увійти в один із найновіших напрямів міжнародних досліджень. Тому «Словник» — не справа лише перекладачів і коментаторів. Він відкритий для будь-якого вітчизняного філософа, здатного працювати у межах відповідних стандартів і гідно представити той матеріал, який є предметом його власних пошуків.

Хотілося б зазначити й таке. Цей масштабний проект знову було здійснено поза межами офіційних академічних структур. І це при тому, що всі учасники є співробітниками або університетів, або науково-дослідницьких закладів. Це свідчить, що суто людський потенціал вітчизняної філософії починає виразно перевершувати рівень формально-інституційної організації філо-

софської спільноти. Іншими словами: інертність інституцій набула таких масштабів, що не може переналаштуватися навіть на ті міжнародні проекти, що їх із власної ініціативи вже здійснюють окремі групи вітчизняних науковців. Ця обставина, як на мій погляд, є приводом для окремої фахової дискусії.

Андрій Баумейстер: ВИКЛИК НАМ, УКРАЇНСЬКИМ ГУМАНІТАРІЯМ

Мені дуже приємно з такої доброї нагоди — оприлюднення першого тому «Європейського словника філософій» — поділитися з вами особистими враженнями та думками, що виникли у мене під час читання і редагування цієї книги. Спробую звести їх до трьох основних аспектів.

По-перше, вихід «Словника» — значна подія для української гуманітарної культури. Бо словники, енциклопедії та лексикони завжди є показником наукових стандартів, красномовним свідченням про рівень інтелектуального життя наукової спільноти. Такий словник — це, безумовно, серйозний крок до нових стандартів. Сам факт появи такого словника — виклик усім нам, українським гуманітаріям. Це вимога до якості думок, до якості текстів і наукових дискусій. Прозорішими стають критерії: як уже не можна писати й думати, і як це треба робити.

По-друге, «Європейський словник філософій» — просто цікава книга; його цікаво читати. На читачів чекають несподівані відкриття: нових тем, нових контекстів, нових концептів та імен. Словник підтверджує ту істину, що філософія — далеко не тільки заняття у наукових кабінетах та університетських аудиторіях. Філософія — це цікава інте-

© А. БАУМЕЙСТЕР, 2010

лектуальна пригода, пригода слів і понять, пригода, що виражає наше прагнення стати досконалішими.

Це захопливий процес — спостерігати за мандрівками «усії» та «субстанції», дивуватися несподіваним значенневим трансформаціям «принципу» і «суб'єкта», розбирати смислові тонкощі таких слів, як «любити» або «пробачати». Тут філігранний філософський аналіз поєднується з головними питаннями людської екзистенції.

Не менш захоплює те, як латина, німецька або англійська виробляють, у властивий їм спосіб, свої словники філософії. Ми є ніби свідками становлення філософського дискурсу в різних мовних просторах.

Стає зрозумілим: *філософська традиція є процесом перекладу, що завжди триває, завжди «на шляху»*. Лише грека створює мову філософії, користуючись своїми власними, внутрішніми ресурсами. Однак і тут, навіть саме тут, виникають ситуації смислового напруження, непорозуміння та «неперекладності». Такі ситуації Платон назвав «діалогами». Ті, до кого Сократ адресує свої питання («що є благочестя?», «що є краса?», «що є справедливість?»), найчастіше виявляють здивування і нерозуміння. Певною мірою ми й досі не розуміємо ці питання... У таких ситуаціях-діалогах внутрішні ресурси мови закликані до максимальної мобілізації: *aporії мислення виражаються у лінгвістичних апоріях*. Сама мова ніби приходить до стану здивування і потрясіння. Платон називав такий стан початком філософії.

Перехід від однієї мови до іншої тільки посилює цю апоретичність. Як перестрибнути від *oysia* до *substantia*, від *hypostasis* до *persona*? Як *mens* перетворюється на *esprit*, а *intellectus* на *Verstand* чи *Vernunft*? За допомоги таких «стриб-

ків» і «розривів» розвивається наше розуміння дійсності. Через такі апорії проходить шлях філософії.

По-третє, «Словник» є викликом українській мові як «мові філософії». Саме українська мова є *метамовою* нашого «Словника». Вона є простором, у якому європейські мови вступають у непростий і вельми цікавий діалог. Цей діалог виявив ще один парадокс: *щоб зрозуміти проблему неперекладності, ми повинні перекладати*. Ми завжди змушені йти на ризик: усвідомлювати власні межі й намагатися їх долати. У зв'язку з цим, перекладачі та редактори були поставлені перед задачами, які до них ніхто не розв'язував. Справа вимагала неабиякої мовної й фахової компетенції.

Мені здається, що на цей виклик було дано достойну відповідь...

Сергій Йосипенко: МОВИ ФІЛОСОФІЇ ТА ПОЛІТИЧНИЙ ДОСВІД: уроки «Лексикона неперекладностей»

Незаперечним досягненням «Словника європейських філософій» є оприявлення того, що зазвичай залишається за межами перекладів іншомовних творів: самої ситуації перекладу. Зазвичай читач отримує результат перекладу, однак досвід і проблеми перекладу, особливо тоді, коли перекладач добре зробив свою роботу, залишаються невисловленим — добре перекладеним твором можна користуватися так, ніби він написаний твоєю власною мовою. «Словник» став місцем висловлювання та аналізу цього перекладацького досвіду та проблем, блискуче засвідчивши, що «неперекладності» з'являються лише в межах перекладу, в тому числі й «неперекладності» власної мови — їх можна помітити, лише перекладаючи нею.

© С. ЙОСИПЕНКО, 2010

Статті «Словника» політично-правової тематики нагадують також, що переклад відбувається не лише в царині «вченого знання» — універсальні філософські принципи, ідеї та концепти підлягають також випробуванню політичного життя, яким живуть не лише професійні спільноти, а й широкий загал. Тому концепти політичної філософії, покликані, за висловом Ф. Рено, «пов'язувати філософію та нефілософський досвід», часто є неперекладними не лише з огляду на мовну різноманітність Європи, а й з огляду на різноманітність її політичних досвідів. Неперекладності політично-правового характеру виникають у разі спроб трансляції політичних досвідів, які завжди відбуваються або шляхом запозичення тих чи тих концептів, що їх наділяють здатністю організовувати політичний досвід, або ж через надання концептові власної мови значення, характерного для чужого політичного досвіду — такими є й текстуальні стратегії перекладів, однак тут переклад не є суто лінгвістичним явищем. Через це переклад текстів політично-правової проблематики стає індикатором, проявником політичної ситуації тієї країни та спільноти, мовою якої роблять переклад, бо перекласти якийсь концепт означає віднайти відповідник, не лише у мові, а й у політичних та правових практиках (іноді відсутніх чи суттєво відмінних), або ж окреслити, знову таки в межах уже відомих практик, нові елементи правової чи політичної культури. Відтак уроком «Словника», попри розуміння різноманітності політичних досвідів та їх концептуалізації має стати усвідомлення того, що український переклад «Словника європейських філософій» стане справжньою інтелектуальною подією лише тоді, коли він буде задіяний у наших власних практиках,

інтелектуальних і політичних.

Ще одним уроком «Словника» може стати усвідомлення того, що неперекладність окремих термінів для нас зумовлена не лише обмеженістю власного досвіду чи мовних ресурсів; вона часто є результатом закритості цього досвіду, бажанням бачити його самотождним і самодостатнім. На мій погляд, «Словник» переконливо демонструє, що будь-яку культуру, традицію і, зрештою, мову, можна вважати самотождними системами лише умовно, оскільки ситуація перекладу є звичною для Європи; її культурний та політичний досвід постійно творився і твориться в опозиціях та взаємодіях — грецького світу та варварів, християнства та античності, Старих та Нових, зрештою, Європи та «не-Європи». Відтак, розкриваючи різноманітність європейських традицій, «Словник європейських філософій» розкриває саму природу європейської культурної ідентичності та її національних ідентичностей, які ніколи не бувають гомогенними.

Віктор Малахов. ФЕНОМЕН «СЛОВНИКА»: про переклад і контрпереклад

Радий привітати всіх учасників роботи над «Словником» із виходом першого тому. Це чудовий подарунок усім українським гуманітаріям: видання захопливе і, водночас, високопрофесійне. Приємно, коли фахівці — філософи, філологи — отримують таку вдячну нагоду робити свою професійну справу.

Що сказати про своєрідність інтелектуальної потуги, втіленої у «Словнику»? На мій погляд, ця своєрідність визначається унікальним у нашій нинішній літературі поєднанням власне перекладу зі здійснюваною в його рамках

© В. МАЛАХОВ, 2010

протилежним чином спрямованою літературною практикою — сказати б, із *контрперекладом*. Таке поєднання, така взаємодоповняльність видаються мені знаменними. Річ у тім, що переклад як такий — це все ж у будь-якому разі певна тоталізація сенсу: ми замінюємо іноземне слово його відповідником з рідної мови, виходячи з припущення, що в обох випадках ідеться про «те саме». При цьому ті чи ті нюанси, смислові відмінності неминуче лишаються в зацінці; до того ж щоразу доводиться переконуватися, що далеко не всі концептуальні елементи, артикульовані іншими мовами, засобами рідної мови можна відтворити з однаковою виразністю. Слід брати до уваги існування деякої межі мовної асиміляції: навіть за умови формальної відповідності вимогам певної мови щось може в ній просто «не вимовлятися», звучати неприродно, неорганічно. Так, викладаючи концептуальні засади сучасної етики засобами української мови, важко щось вдіяти з тим, що, скажімо, «вільна людина» звучить у ній краще, природніше, ніж «свобідна», «сумління» — краще за «совість» (дарма, що останнє слово теж знаходимо в українських словниках), «сором» — краще за «стид», «жаль» природніше за «співстраждання» тощо. На такі обмеження, спричинені органічним побутуванням мови, варто, на мій погляд, зважати.

До речі, якби мені зараз довелося переробляти свій власний посібник з етики, я неодмінно постарався б повніше підпорядкувати виклад у ньому не тільки вимогам, а й налаштуванням та очікуванням узвичаєної української мовної практики.

Але що в такому разі, справді, робити з принципово значущим концептуальним змістом, який у межі даної лексики-

ної системи, принаймні на нинішньому етапі її розвитку, не вписується?

Отут, як мені видається, і постає проблема (і практична необхідність) *контрперекладу* як процедури повернення до оригінального мовного середовища, в якому вишталтовувався той чи той концептуальний зміст, до процедури, сказати б, вивільнення рідної мови від непритаманних їй і через те лише по-верхово нею засвоєваних і лише примусово вживлюваних у неї смислових елементів — і, відповідно, до експлікації цих елементів у первинно властивому їм мовному опорядженні.

Безперечно, зазначена процедура залишається лише однією з можливих альтернатив поведінки в окресленій проблемній ситуації. Зусилля перекладу, зусилля «натуралізації» іншомовних здобутків завжди лишається настійною потребою розвитку будь-якої мови. Попервах таке зусилля може бути не позбавленим присмаку штучності, примусовості, проте врешті-решт воно в переважній більшості випадків приводить до збагачення мови, зростання її внутрішніх ресурсів. Цілком очевидним на сьогодні є й нагальний характер потреби в гарних перекладах для сучасної української філософії, і те, який істотний внесок роблять такі переклади у розвиток української філософської мови. Проте я хотів би наголосити інший бік справи, який я теж вважаю важливим.

Так от, за будь-яких обставин варто, на мою думку, пам'ятати про внутрішню межу засвоєваності, неодмінно властиву будь-якій мові як організмові, що живе й розвивається. Там, де ця межа дається взнаки, може, краще не силувати мову з претензійним наміром засвідчити її всеохопність, а подбати про її системну відкритість, її здатність

співіснувати зі значущими елементами інших мов, долучати їх до простору власного побутування?

Людям, достатньою мірою знайомим чи то з сучасною західною філософською літературою, чи то з дореволюційними російськими філософськими виданнями, не може не впадати у вічі незвично велика для нашого сучасного сприйняття кількість — ні, не безглузких запозичень, якими рясніє нинішня «новомова», а коректних, здійснених із чітким відчуттям дистанції включень іншомовної лексики — термінів, афоризмів, цитат... Такі включення не руйнують своєрідність мови викладу, а саме засвідчують її відкритість; по суті справи, у таких випадках ми подибуємо взаємовисвітлення, взаємоувираження контрастуючих мовних планів, що належить оцінювати як подію власне діалогічну. У цьому сенсі, фігурально кажучи, дужки у тексті — це вікно у великий світ, у простір міжкультурного спілкування.

Ведучи мову про діалогічну герметичку, Михайло Бахтін наполягав свого часу на необхідності «доброзичливого розмежування» сторін, які прагнуть взаєморозуміння, — аж ніяк не «бійок на межі». Гадаю, до проблеми, про яку йдеться, це висловлювання класика філософії діалогу має прямий сто-

сунок. Принаймні, цілком зрозуміло, що навіть із суто формального погляду безпосереднє залучення якогось іншомовного виразу свідчить про більш високий рівень уваги до його присутнього змісту і довіри до тих, хто ним послуговується, ніж «амбіційне», як гордовито кажуть сьогодні, прагнення покрити все розмаїття світового мисленневого ландшафту суто засобами своєї рідної мови.

Так само має бути зрозуміло, що право на існування мають обидва взаємодоповняльні шляхи розвитку і збагачення мови, зокрема, української філософської мови: шлях перекладу з відповідним нарощуванням власних лексичних ресурсів, з актуалізацією слів і виразів-відповідників тощо — і шлях розвитку здатності до діалогу, здатності дотримуватися культурної дистанції, реагувати на тонкі нюанси думки іншого, повертати цю думку до її власних витоків. Про такий шлях я і сказав би, що це шлях *контрперекладу*.

У цьому сенсі не тільки сам «Словник» як завершена праця, а й безпосередній досвід роботи над ним видається мені дуже важливим, своєчасним і повчальним для нас усіх, для української філософської спільноти. Щира подяка колегам, причетним до цієї корисної справи.

«ГУСЕРЛЕВИЙ ІНТУЇТИВІЗМ І ФРАНЦУЗЬКА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ»

Доповідь Ганни Ямпольської на засіданні Українського феноменологічного товариства

11 лютого 2010 року в приміщенні Національного університету «Кієво-Могилянська академія» відбулося чергове засідання Українського феноменологічного товариства при Українському філософському фонді. Співорганізатором цього заходу виступив Центр міжкультурної комунікації Національного університету «Кієво-Могилянська академія». У засіданні брали участь члени Українського феноменологічного товариства, представники видавництва «Дух і літера», викладачі, аспіранти та студенти Національного університету «Кієво-Могилянська академія» і Київського національного університету імені Тараса Шевченка, працівники й аспіранти Інституту філософії НАН України ім. Г. Сковороди.

Засідання присвячене обговоренню доповіді кандидати філософських наук, викладачки Російського державного гуманітарного університету (Москва) Ганни Ямпольської на тему «Гусерлевий інтуїтивізм і французька феноменологія».

В основу доповіді було покладено такі тези:

1. Проблема інтуїції пов'язує між собою цілу низку ключових для думки Гусерля тем.
2. Критика так званого «інтуїтивізму» посідає помітне місце у французькій феноменологічній традиції.
3. Аналіз цієї критики дає змогу виявити деякі «больові точки» в думці самого Гусерля.
4. Можна умовно виокремити два різні підходи до критики Гусерлевого інтуїтивізму у французькій феноменології — школу Левінаса—Деріда (старші) і школу Анрі (молодші).

5. Перша школа зосереджена на критиці «метафізики присутності» (Деріда).

6. У центрі критики Анрі та його послідовників опиняється не споглядання як таке, а роль предметності в цілому.

7. Обидва напрямки французької критики об'єднує поняття афектації. Причому афектація відіграє тут роль противаги схемі «інтенція — наповнення спогляданням».

8. Акцентуація афектації призводить до знецінення предметної сфери й, ширше, феномена (Левінас—Деріда) і сенсу (Анрі—Маріон). Доводиться офірувати або світом, або сенсом, утім хотілось би зберегти і те, і те.

Після доповіді відбулася жвава дискусія, яку модерував науковий секретар Українського феноменологічного товариства Вахтанг Кебуладзе.

Володимир Приходько: Чи не можемо ми назвати поверненням, так би мовити, «боргу» французької феноменології Німеччині у вигляді феноменології простору Вальденфельса?

Ганна Ямпольська: Ні, адже Вальденфельс стоїть окремо, не належачи до жодної школи.

Володимир Приходько: А чи можна взагалі казати про школу у феноменології?

Ганна Ямпольська: Як на мене, то можна з огляду на французьку феноменологію.

Володимир Приходько: Мені здається, що це суперечливе твердження. Особливо зважаючи на позиції Рикера і Мерло-Понті щодо неможливості школи саме у феноменології, бо феноменологічна філософія від самого початку є вільним мисленням, яке не може створювати жорстких канонів і процедур дослідження.

Ганна Ямпольська: Тоді прийнятною для усіх формулою буде феноменологічний рух, а не школа. Але все ж таки

канонізм могло би бути Гусерлеве «Назад до самих речей!»

Володимир Приходько: Але не всі його поділяють, особливо через надмірність теоретико-гносеологічних домагань.

Ганна Ямпольська: Згодна. Отже, справді краще говорити про рух, а не школу.

Володимир Приходько: Тоді повернімося до мого першого запитання про «повернення боргу».

Ганна Ямпольська: Зв'язок феноменології Вальденфельса з ученням Мерло-Понті очевидний, але наскільки він глибокий, я не певна.

Ксенія Дмитренко: Складається враження, що Ви посилаєтесь на ті праці Гусерля, що залишаються в рамках філософії суб'єктивності, порівнюючи їх із доробком французьких філософів, які розвивають тему інтерсуб'єктивності. Чи є коректним переносити окремі поняття з концепції свідомості Гусерля в цілковито інший контекст без попередніх методологічних застережень?

Ганна Ямпольська: До мого дослідження залучена й інтерсуб'єктивна концепція Гусерля, адже в одному з обговорюваних у доповіді творів Деріда звертається саме до «П'ятої картезіанської медитації», яка містить класичну теорію інтерсуб'єктивності.

Сергій Григоришин: Чи не могли би Ви уточнити, про що йдеться, коли Ви говорите про «феноменологію без феноменів» у французькій феноменології?

Ганна Ямпольська: Французька традиція (Деріда, Левінас, Анрі, Маріон) окреслює коло феноменів, які уникають типового феноменологічного розгляду, оскільки не мають реального відповідника. У підґрунті такого підходу лежить спроба переосмислення поняття феномена і феноменологічного предмета. У такий спосіб розгортається феноменологія без предметів, або неінтенційна

феноменологія. До таких переосмислених феноменів належить, наприклад, «дар». Такий «дар» не даний для опису феноменологічними засобами, але, водночас, вирізняється серед інших як важливий для розв'язання проблем предметності, виразу і значення.

Костянтин Сігов: Левінас і Койре з великою зацікавленістю зверталися до поняття «нескінченність» із «Третьої медитації» Декарта. Проте інше поняття Декарта — «неперервність» — привертає увагу Койре, а Левінас не звертається до нього. В чому причини цієї розбіжності?

Ганна Ямпольська: Койре, на відміну від Левінаса, мав фундаментальну математичну освіту. А такі знання є плідним ґрунтом для уваги до поняття «неперервність». Вихід осмислення цього поняття за рамки математики — справа майбутнього.

Лариса Карачевцева: Моє питання пов'язане зі «Щорічником із феноменологічної філософії», де опублікована Ваша стаття. Однак я б хотіла згадати не Вашу роботу, а ту, що їй передує — статтю Івана Шкуратова про феномен настрою. Одна з тез цієї статті полягає в тому, що поняття самості (Я) і свідомості не є рівнозначними. У Гусерля самість концептуалізується тільки в горизонті сві-

домості. Однак уже в Гайдегера все інакше: тут досвід самості є ширшим за досвід свідомості. Чи можна цю тезу докласти до Вашої доповіді?

Ганна Ямпольська: Безперечно. Власне, моя доповідь і вибудовується навколо цієї думки, точніше імпліцитно її містить.

Лариса Карачевцева: Чи можете Ви також коротко сказати про поняття субституції в Левінаса?

Ганна Ямпольська: Якщо коротко, це взяття мною відповідальності іншого. Окрім того, субституція має смисл розщеплення Я. Поняття дуже складне. Раджу подивитись книгу Ясуїко Муракамі, в якій він аналізує це поняття.

Вахтанг Кебуладзе: Як на мене, французька критика Гусерля, принаймні у тому вигляді, в якому вона постала у доповіді, спирається на деякі поняттєві нерозрізненості, а саме:

1. Нерозрізненість понять інтелектуальної й емпіричної інтуїції.
2. Нерозрізненість інтенції воління й інтенції споглядання.

Ганна Ямпольська: Я погоджуюся з цими заувагами, але, незважаючи на це, критика Гусерля у французькій феноменології виявляє деякі дуже важливі вразливі моменти феноменологічної філософії в цілому.

Abstracts

Oxana Yosypenko — Research fellow at the Department of the History of Philosophy, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine. The research interests are: history of philosophy, philosophy of language, social philosophy, methodology of humanities, epistemology, and contemporary French philosophy.

Dialogue without reconciliation. Continental and analytical tradition in contemporary France

The paper is devoted to the study of the controversy between analytical and continental philosophies in contemporary France. Being far from becoming a problem of history, this controversy in the contemporary French philosophy gains the form of debate of post-modernists (J. Derrida, F. Liotard) and French admirers of the analytical philosophy (J. Bouveresse, P. Angel, S. Logier). The paper investigates the historical origins of the controversy reaching the first half of the 20th century, when the basic subjects of French philosophy were formed as such that excluded any attention to the problems raised by English-Austrian and then by English-American thought. The French philosophy has gone through the “linguistic change” only in the 60’s of the 20th century, but semiologic version of the language philosophy differed radically from the semantic and further linguistic philosophy developed by the analytic tradition. The author studies the attempt of French philosophers of the analytical trend of the 80–90’s of the 20th century to renounce the ideas of philosophy and style of the thought used by the “vanguard philosophers” of the 60–70’s and the differences between the “continental” and analytical philosophy articulated by them which rather belong to the stylistic level (clearness, argumentation, dialogue), than the content level of the theses and methods.

Keywords: continental philosophy, analytical philosophy, semiologic philosophy, post-analytical philosophy, oikumenism, the thought style, discursive style, unthinkable, in-most, unprecedented, argumentation, dialogue, clearness.

Jacques Bouveresse — a French philosopher, Professor at the *Coollège de France* (the Department of the philosophy of language and philosophy of cognition). The research interests are: philosophies of language, philosophy of perception, philosophy of cognition, philosophy of logic and mathematics.

Difference without distinction

The paper is devoted to the problem of difference without distinction between the analytical and continental philosophies which cannot be formulated at the level of certain metaphilosophy but remains absolutely real and sufficiently perceptible at the level of the method used by philosophers in studying philosophy. Being far from the position of ecumenism and the idea of overcoming the distinctions of two traditions in post-analytical

philosophy, the author emphasizes that, in spite of the divergences in education, style and interests which tend, to a more or less extent, to the history of philosophy, one gains an impression that the question is in two different disciplines which difference is reduced to the variation in the rules of the same (philosophic) game. The author does not think that the dialogue between representatives of those positions, which retains the latter unchanged, may be useful and will favour the rapprochement of the two philosophic traditions.

Keywords: analytical philosophy, continental philosophy, linguistic philosophy, descriptive and normative levels of philosophy, style, argument, refutation, analytical canon, heroic and vanguard conception of philosophy.

Catherine Malabou — a French philosopher, Assistant professor of Paris X-Nanter University. The research interests are: contemporary German and French philosophy, critical theory.

Difference of severance. Heidegger and Levi-Strauss

The paper is devoted to the comparison of notions of difference by Heidegger and severance by Levi-Strauss. A possibility of comparison is caused by a broader context of the notion of structure however it is used by Heidegger and Levi-Strauss in various intellectual projects: *Dasein* analysis by the former and anthropologic investigations by the latter. The author proves that most contemporary French philosophers address the problem of structure by Heidegger through a prism of structural anthropology of Levi-Strauss.

Keywords: difference, severance, structure, distinguishing, spacing.

Frederic Nef — Professor at the *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS), Research fellow at the Jean Nicot Institute (Paris); Member of the Editorial Board of the journal *Metafizika*. The research interests are: analytical metaphysics, ontology, philosophy of social sciences.

Ontological structures, cohesions and modalities de re. Structural realism

The paper deals with the nature of ontological structures. The metaphysical assumption of the existence of ontological structures allows explaining both the singularity of things and cohesion between them. The author adheres to the standpoint of structural realism, according to which ontological structures exist independent of our representation ability. He suggests that things are made up from tropes, and that these tropes are connected with each other by a strong cohesion, which goes beyond the relations of copresence. It is confirmed that the cohesion is grounded in ontological necessity, and that adequate understanding of ontological structures thus requires an appeal to the modality *de re* which cannot be reduced to the modality *de dicto*. In this way modal ontology plays a central role in the investigation and description of ontological structures.

Keywords: structural realism, ontological structures, ontological modalities.

Sergiy Yosypenko — Doctor of sciences in philosophy, Head of the Department of the History of Ukrainian Philosophy, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine. The research interests are: the history of philosophy, political philosophy, philosophy of history.

Europe as a philosophic theme and political problem

Europe is defined in the paper as one of the leading subjects of neo-European political philosophy which cannot be thought beyond its practical dimension; in theoretical aspect the core of the European problem is the universal character of European values, while in the practical one that is the realization of those universal values in the political order. The problem of the unity and diversity of Europe in the both aspects is a motive power of the modern European history; in political aspect it passes from the unity of European nations in a single civilization to deny the values and belongings in favour of a single civilization. The author also analyses the problems of formation of the young European nations, Ukraine in particular, in the present conditions.

Keywords: Europe, culture, policy, nations, civilization.

Marc Crepon — a French philosopher, Leading research fellow of the Husserl Foundation (CNRS/ENS, Paris), the translator from German, the publisher of G. W. Leibniz, F. Nietzsche, J. Patočka in French translation. The research interests are: philosophical anthropology, philosophy of language, philosophy of culture.

European othernesses

The author proposes to consider Europe rather from the viewpoint of its cultural and political othernesses than from the viewpoint of its cultural and political identity; i.e. to analyze a network of relations upheld by the European nations between themselves, constituting on the basis of their opposition and identification with other nations and upheld by Europe as a whole with those which are not Europe. The paper outlines the trends of studying the European othernesses in two determining, in the author's opinion, fields: the linguistic one — a field of national languages and their inter-relations and the historical one — a field of the national histories and their interrelations, which are implemented by the author in his book of the same title.

Keywords: Europe, identity, otherness, national memory, national language.

Pierre Manent — a French philosopher, Professor at the *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS, Paris). The research interests are: political philosophy, social philosophy.

Sergiy Yosypenko — Doctor of sciences in philosophy, Head of the Department of the History of Ukrainian Philosophy, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine. The research interests are: the history of philosophy, political philosophy, the philosophy of history.

“The question is whether we find the uniting themes for new Europe”

The exchange of opinions between the author and Ukrainian translator of *Popular Statement of Political Philosophy* touches specificity of this work and political philosophy stated in it, in particular, political philosophy and life of the community, role of politics in human life, specificity of French philosophy, place in it of the method of philosophizing personified by P. Manent following R. Aron. The problem of European modernism is one of the central problems for today's political philosophy in the opinion of both interlocutors; its solution, with respect to the specificity of each European country, should propose all the European countries a certain political perspective,

which search is now the cause of not only politics but also intellectuals and all the European community.

Keywords: political philosophy, European modernism, French philosophy of the 20th century.

Olivier Buolnois — a French philosopher, Doctor of sciences in philosophy, Professor of the EHESS, Director of the Laboratory of Monotheism studies, CNRS, and Professor of the Faculty of Philosophy of the Catholic Institute of Paris. The research interests are: the history of metaphysics and study of possibilities of the mental system in the Middle Ages (doctrine of image, liberty, etc.).

What is the news? The Middle Ages

The author defends the thesis according to which the Middle Ages time is an essential element in the creation of our modern cultural identity due to the fact that just this intermediate epoch prepares conditions that permit in Modern Times to absorb the legacy of Antiquity. It is stressed that only now, having liberated ourselves from the modernist attitude toward the Middle Ages, we start to understand their role in our cultural and intellectual development.

Keywords: the Middle Ages, Modern Times, Antiquity, cultural identity.