

НАЦІОНАЛЬНА  
АКАДЕМІЯ НАУК  
УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

---

# ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

---

УКРАЇНСЬКИЙ  
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ  
ЧАСОПИС

# 3' 2011

ЗАСНОВАНИЙ  
У СІЧНІ 1927 РОКУ  
ВИХОДИТЬ  
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ  
КИЇВ

---

**Аналітична  
філософія:  
метод, традиція,  
проблематика**

---

#### РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ  
Олег БІЛИЙ  
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)  
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)  
Анатолій ЄРМОЛЕНКО  
Ваханг КЕБУЛАДЗЕ  
Барбара КАСЕН (Франція)  
Микола КИСЕЛЬОВ  
Саймон КРИЧЛІ  
(Велика Британія)  
Анатолій ЛОЙ  
Віталій ЛЯХ  
Мирослав ПОПОВИЧ  
Сергій ПРОЛЕЄВ  
Марина ТКАЧУК  
Олег ХОМА  
Петер ШТОМПКА (Польща)

#### НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО  
Ігор БИЧКО  
Тарас ВОЗНЯК  
Ірина ДОБРОНРАВОВА  
Анатолій КОЛОДНИЙ  
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ  
Василь КРЕМІНЬ  
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  
Андрій ВАСИЛЬЧЕНКО,  
Олексій ПАНИЧ

#### РЕДАКЦІЯ

Головні редактори  
Мирослав ПОПОВИЧ,  
Сергій ПРОЛЕЄВ  
Відповідальний редактор  
Світлана ІВАЩЕНКО  
Відповідальний секретар  
Алла СТРАТЬЄВА  
Редактори  
Оксана ЗОРИЧ,  
Оксана ТИМОШЕНКО  
Коректор  
Валентина ЛУКОНІНА

#### 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 00.00.2011  
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.  
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.  
Ум. друк. арк. 11,86. Обл.-вид. арк. 11,46  
Наклад 000 прим. Зам. № 0000

Видавець і виготовлювач  
Видавничий дім «Акалемперіодика»  
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи  
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

© Інститут філософії НАНУ, 2011

© Філософська думка, 2011

# Зміст

---

<b>До читачів</b>	<b>4</b>
<b>АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: МЕТОД, ТРАДИЦІЯ, ПРОБЛЕМАТИКА</b>	<b>5</b> <i>Андрій Васильченко (Київ), Олексій Панич (Донецьк)</i> Аналітична філософія в Україні: quo vadis? <b>10</b> <i>Ярослав Шрамко (Кривий Ріг)</i> Що таке аналітична філософія?
<b>Аналітична філософія як спосіб мислення</b>	
<b>Історичні витоки аналітичної філософії</b>	<b>28</b> <i>Олексій Панич (Донецьк)</i> Джон Стюарт Міл і традиція аналітичної філософії <b>47</b> <i>Майкл Потер (Кембридж)</i> Народження аналітичної філософії
<b>Аналітична філософія мови</b>	<b>68</b> <i>Олексій Вєдров (Київ)</i> Фіаско програми екстенсійної мови та його значення для соціальних наук <b>79</b> <i>Ігор Алексюк (Київ)</i> <i>Грайс: у пошуках прихованих значень</i>
<b>ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ</b>	<b>94</b> <i>Тарадайко Сергій (Запоріжжя)</i> Методом «тику»
<b>ДОТОРК: УСНІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ</b>	<b>103</b> <i>Тетяна Чайка (Київ)</i> Бесіди з Кримський. Читаючи Гегеля і Маркса
<b>СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ</b>	<b>112</b> <i>Світлана Матвієнко (Київ)</i> Інтерв'ю з Рендалом Колінзом
<b>ЛАБОРАТОРІЯ НАУКОВОГО ПЕРЕКЛАДУ</b>	<b>120</b> <i>Олег Хома (Вінниця)</i> Пізнавальні інстанції в Декартовій термінлогії
<b>ПРО КНИГИ Кнжкова полиця</b>	<b>133</b> <i>О. Грива</i> Terra incognita вітчизняної філософії освіти <b>137</b> <i>Е. Гансова</i> Мистецтво з погляду інонаукової символології <b>139</b> <i>В. Віфлянцев</i> Секція філософії та соціології Малої академії наук України розпочинає роботу
<b>Abstracts</b>	<b>141</b>
<b>Вимоги до авторів</b>	<b>145</b>

## ДО ЧИТАЧІВ

---

*Аналітична філософія не надто відома в Україні. У багатьох вона викликає природні асоціації з іменами Фреге, Расела, Вітгенштайна, Карнапа, Квайна, Девідсона, Даміта, Крипке. Ті, хто обізнаний в її історії глибше, згадують також континентальну аналітичну традицію: Больцано, Brentano, Майнонга, Львівсько-Варшавську школу. Однак аналітична філософія — це насамперед не перелік імен, а метод мислення. Для когось цей метод, так чи інакше пов'язаний з раціоналізмом і аналітичним емпіризмом, є лише сторінкою в історії філософії Нового часу. Для інших він є точкою відліку, системою координат, орієнтиром в океані сучасної думки, противагою різноманітним формам ірраціоналізму та догматизму.*

*Потреба у більш докладному вивченні цього методу на наших теренах пов'язана з тим, що українській гуманітарній культурі, треба визнати, загалом децю бракує аналітизму. Багато глибоких і цікавих (зокрема сучасних) українських мислителів більше схильні до широких концептуальних узагальнень чи довільних філософсько-художніх нарисів, ніж до строгого та послідовного раціонального аналізу. Але в Україні завжди були й мислителі, які міцно поклалися саме на аналітичні здібності людського розуму — починаючи хоча б з Петра Могили та його численних послідовників з Києво-Могилянського Колегіуму.*

*Теперішнім тематичним випуском з аналітичної філософії редакція «Філософської думки» прагне зробити крок і в подальшому розвитку вітчизняної культури філософського аналітизму, і у формуванні спільноти українських дослідників, котрі безпосередньо працюють у галузі історії та подальшого творчого розвитку аналітичної філософії. Крім того, звернення до аналітичної традиції, як і завжди, сприятиме поживленню дискусій довкола філософського методу (чи методів), що також буде позитивним чинником розвитку сучасної української філософської культури.*

*Що до наступного, четвертого числа, то цей випуск не має аналогів у практиці філософської періодики. Він міститиме результати спільної роботи українських і російських філософів у форматі круглого столу та низки статей, присвячених єдиній тематичній — «Єдність світу та багатоманіття культур». Один і той самий зміст вийде друком одночасно українською мовою як тематичний блок «Філософської думки» та російською — на сторінках «Вопросов философии» (№ 9).*

# АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: МЕТОД, ТРАДИЦІЯ, ПРОБЛЕМАТИКА

---

## Аналітична філософія як спосіб мислення

*Андрій Васильченко,  
Олексій Панич*

### АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ В УКРАЇНІ: *quo vadis?*

---

Історія української філософії природним чином віддзеркалює історичний розвиток тієї території, яка врешті-решт об'єдналася під національним прапором української держави. Як у політиці, так і в філософії та культурі загалом українці більшу частину своєї історії не стільки торували свій власний шлях, скільки зазнавали й адаптувалися до різноманітних зовнішніх політико-культурних впливів.

У царині філософії можна виділити три найважливіші хвилі таких впливів: це вплив греко-візантійської філософії за часів Київської Русі, вплив полонізованої схоластики упродовж XVI—XVII століть і, нарешті, вплив зрусифікованої німецької філософії упродовж XIX—XX століть. Третій з цих впливів, зокрема, позитивно відбився на сучасних українських студіях у галузі феноменології (див., наприклад, ФД, 2009, № 1); другий саме зараз починає виринати з історичної пам'яті відродженням якісних українських перекладів схоластичних текстів (насамперед в Українському католицькому університеті та Інституті Святого Томи Аквінського). Потроху відроджуються й українські студії та переклади греко-візантійської спадщини.

З аналітичною філософією ситуація в сучасній Україні склалася менш однозначно саме тому, що на жодному попередньому історичному етапі ця філософська традиція не була складовою зазначених українцями макрокультурних зовнішніх впливів.

---

© А. ВАСИЛЬЧЕНКО,  
О. ПАНИЧ, 2011

Але сама множинність і навіть строкатість такого роду впливів, зумовлена відповідними історико-географічними факторами, дає українцям певний «люфт» у плані того, яку саме з наявних у Європі філософських традицій ми можемо й хочемо взяти собі як відправний пункт наших власних подальших філософських пошуків.

Отже, аналітична філософія в Україні є одним із можливих світоглядно-філософських виборів; одним із голосів, які можуть і мають звучати всередині української філософської спільноти, яка зараз має всі шанси продуктивно змоделювати загальноєвропейський діалог філософських традицій на власному національному рівні.

Але що, власне, означає зробити вибір на користь аналітичної філософії? Це питання не таке просте, як здається на перший погляд, бо саме визначення аналітичної філософії досі є предметом жвавого обговорення і навіть палких дискусій — як усередині самої аналітичної традиції, так і за її межами. У цьому числі ФД ми публікуємо два відлуння тих дискусій: статтю кембриджського філософа Майкла Потера «Історичні витоки аналітичної філософії» і статтю українського філософа Ярослава Шрамка «Що таке аналітична філософія?». Дискусійним є й питання історичних джерел аналітичної філософії, що також знайшло відображення у запропонованій нами тематичній добірці: в цьому аспекті матеріал того ж таки Майкла Потера доповнюється статтею Олексія Панича, що прагне вписати традиційну історію аналітичної філософії від часів Фреге—Расела—Мура у значно ширший історичний контекст, де ключову методологічну роль відіграє філософська спадщина Аристотеля та Бейкона.

Не підмінюючи й не повторюючи тези всіх зазначених матеріалів, скажемо лише, що складність окреслення змісту терміна «аналітична філософія» безумовно пов'язана з тією невизначеністю вододілів у сучасній філософії загалом, яка склалася на початку ХХІ століття під впливом низки соціально-історичних, культурних та інституційних чинників. Долати цю невизначеність, певна річ, можна і треба, бо саме в цьому й полягає сучасний творчий процес особистого та колективного філософського самовизначення; але робити це можна у досить різні способи. Так, одна з версій того, чим є аналітична філософія сьогодні, полягає у ствердженні, що це не стільки дослідницький або світоглядний напрямок і навіть не сукупність певних засадових ідей, але насамперед *стиль* та *метод* філософування: стиль, що орієнтується на ясність формулювань і точність викладення, та метод, що понад усе цінує раціональність і логічність філософської аргументації. І саме задля того, щоби досягти відповідності цим стильовим та методологічним стандартам, аналітична філософія активно залучає сучасну формальну логіку, вдається до аналізу мови, спирається на досягнення сучасного природознавства тощо.

Звичайно, таке розуміння аналітичної філософії залишає місце для альтернативних тлумачень. По-перше, як зазначав Бертран Расел, точність не завжди вдається об'єднати з ясністю, тож рано чи пізно доводиться обирати між першою і другою. По-друге, методологічне співвідношення логіки, аналізу мови та залучення позитивних наук може бути доволі різним: деякі різновиди аналітичної філософії практично не застосовують формальну логіку, інші спираються радше на інтуїції повсякденної свідомості, ніж на науку, тощо. По-третє, аналітична філософія набуває відмінних історичних форм у різні часи та в різних культурах, здебільше визначаючи себе через критику конкретних напрямків «не-аналітичної» філософії.

Аналітична філософська традиція, яка склалася у ХХ столітті в англословянських країнах, становить найвідомішу історичну форму аналітичної філософії та її засадову модель. Серед ключових постатей цієї традиції — Готлоб Фреге, Бертран Расел, Джордж Едвард Мур, Людвіг Вітгенштайн, Рудольф Карнап, Вілард Ван Орман Квайн, Дональд Дейвідсон, Сол Крипке, Джон Ролз, Майкл Даміт, Пітер Фредерик Стросон [The Philosophical Gourmet Report, 2009]. Однак навіть ця аналітична філософія у вузькому сенсі є надзвичайно неоднорідною не лише світоглядно чи тематично, а й методологічно. До того ж упродовж ХХ століття ця традиція зазнала низки радикальних зсувів. Згідно з А. Престоном [Preston, 2006], в її межах можна виокремити періоди домінування квазіплатоністичного реалізму (приблизно 1900—1910), парадигми логічного атомізму та ідеальної мови (1910—1930), логічного позитивізму (1930—1945), аналізу повсякденної мови (1945—1965) та постлінгвістичного плюралізму (з середини 60-х). Останній період характеризується поверненням до метафізики, а також розщепленням аналітичної філософії на окремі філософські дисципліни: аналітична метафізика, епістемологія, теорія свідомості, теорія дії та етика, політична філософія, філософія мови, філософія науки, філософія релігії. В результаті, зберігаючи вірність своїм методологічним засадам, за тематикою аналітична філософія значною мірою зблизилася з «континентальною» традицією. Як зазначає Пітер Саймонс, аналітична революція виявилася не такою радикальною, як гадали спочатку [Simons, 1991: р. 31]. Відмова від радикального розриву з «традиційною філософією», як це трапляється, виявилася більш плідною, ніж сам цей розрив, і зокрема привела до появи таких цікавих напрямків досліджень, як аналітичний марксизм, аналітичний томізм, аналітичні реконструкції середньовічної філософії тощо. Вийшовши за вузькі межі логічного позитивізму та лінгвістичної філософії, сучасна «острівна» аналітична традиція стала більш відкритою до споріднених із нею течій «континентальної» думки. Адаже на європейському континенті з часів Больцано, Brentano та Майнонга існує власна аналітична філософія, однією з яскравих гілок якої є Львівсько-Варшавська школа.

Залишаючи осторонь діяльність щойно зазначеної школи (яка, безумовно, є предметом окремого обговорення), можна стверджувати, що активний розвиток сучасної аналітичної філософії в Україні почався у 60-х роках ХХ століття. Важливим сприятливим чинником цього розвитку став наукоцентричний рух «логіка та методологія науки», який поширювався в ті часи на території СРСР, створюючи певну інтелектуальну альтернативу офіційній марксистській філософії. Іншою особливістю власне української аналітичної філософії є інтерес до інтелектуальної спадщини Києво-Могилянської Академії та, внаслідок цього, тісна співпраця з українськими дослідниками схоластики, що плідно триває й понині. Ще однією важливою рисою є зрозумілий інтерес українських дослідників до тієї ж Львівсько-Варшавської школи та, разом із нею, до «філософії та логіки у Центральній Європі від Больцано до Тарського»<sup>1</sup>. Зі сказаного вище також впливає природна відкритість українських прибічників аналітичної філософії до ідей феноменології, антропології, екзистенціалізму, комунікативної філософії та інших новітніх загальноєвропейських філософських парадигм.

Українські аналітичні філософи вже мають досвід спільних публікацій під обкладинками провідних філософських часописів. Так, українській аналітичній філософії були присвячені спеціальні випуски журналу «Synthese» (vol. 100, №1, 1994) р. і «Theoria» (№1, 1999). У 2008 році в Україні було створено Аристотелівське товариство, першим друкованим результатом діяльності якого став спільний історико-філософський спецвипуск журналів «Філософська думка» та «Sententiae» (№1, 2010), присвячений античній і середньовічній філософії. У добірці, що публікується в теперішньому числі ФД, аналітичні студії українських філософів сьогодення представлені матеріалами Ігоря Алексюка «Грайс: у пошуках прихованих значень» та Олексія Ведрова «Фіаско програми екстенсійної мови та його значення для соціальних наук».

Ми щиро сподіваємося, що це число ФД стане першим, але далеко не останнім з випусків, тематично присвячених історії та сучасному розвитку аналітичної філософії як в Україні, так і в загальноєвропейському філософському просторі.

#### ДЖЕРЕЛА

Preston A. Analytic Philosophy // Internet Encyclopedia of Philosophy. — 2006, URL = <<http://www.iep.utm.edu/analytic/>>

Simons P. Analytic Philosophy // Handbook of Metaphysics and Ontology / Ed. by H. Burkhardt, B. Smith. — Munich: Philosophia Verlag, 1991. — Vol. 1. — P. 27–32.

<sup>1</sup> Взята в лапки фраза є назвою книги Пітера Саймонса [Simons, 1992]. Тим самим ми хочемо підкреслити загальноєвропейський характер сучасного інтересу до цієї складової нашої спільної філософської спадщини.



*Simons P.* Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski : Selected Essays. — Dordrecht: Kluwer, 1992.

The Philosophical Gourmet Report, 2009: Analytic and Continental Philosophy / Ed. by B. Leiter. — Blackwell, 2009, URL = <<http://www.philosophicalgourmet.com/analytic.asp>>

---

*Андрій Васильченко* — кандидат філософських наук, доктор філософії Манчестерського університету. Старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, старший викладач кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — логіка, аналітична метафізика, теорія свідомості та дії. Головний редактор українського видання Європейського словника філософії.

*Олексій Панич* — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, професор кафедри філософії і релігієзнавства Державного університету інформатики і штучного інтелекту. Сфера наукових інтересів — історія західноєвропейської філософії та культури, епістемологія, історія російської літератури XIX сторіччя.

---

Ярослав  
Шрамко

## ЩО ТАКЕ АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ?

### 1. Вступ

У книзі «Витоки аналітичної філософії» було запропоновано загальне визначення однієї з найвпливовіших течій сучасної філософської думки — *аналітичної філософії*. Згідно з цим визначенням, «аналітичну філософію в її різноманітних проявах відрізняє від інших шкіл положення, що, по-перше, філософське пояснення (*account*) мислення може бути здійснене через філософське пояснення мови, по-друге, всебічне пояснення (мислення. — *Я. Ш.*) може бути реалізовано тільки у такий спосіб» [Dummett, 1993: р. 4]<sup>1</sup>. Автор книги характеризує це твердження як «фундаментальну аксіому аналітичної філософії» [Dummett, 1993: р. 128] та вважає, що практично всі філософи, які працювали в рідній аналітичній традиції, певною мірою дотримувались зазначеної аксіоми.

Значний інтерес викликає вже сама спроба сформулювати точне і вичерпне визначення такого неоднорідного явища, як аналітична філософія. А тим паче, якщо таку спробу здійснює один із провідних та активних філософів-аналітиків. Тож не дивно, що це визначення спричинило жваву дискусію [Monk, 1996].

У літературі неодноразово зазначалося, що відповідь на запитання «Що таке аналітична філосо-

<sup>1</sup> Це визначення відсилає до іншої, більш ранньої праці того самого автора — статті «Чи може і чи повинна аналітична філософія бути систематичною?» [Dummett, 1978: р. 441].

фія?» пов'язана зі значними труднощами (див., напр.: [Føllesdal, 1997: р. 1; Hacker, 1998: р. 4; von Wright, 1993: S. 61]). І хоча це твердження є справедливим для будь-якого філософського напрямку<sup>2</sup>, доводиться визнати, що ситуація з аналітичною філософією виглядає особливо заплутаною.

Почнемо з того, що термін «аналітична філософія» ввійшов до активного обігу порівняно пізно, майже через сторіччя після фактичного виникнення самої течії як такої. Зародження аналітичної філософії традиційно відносять до 1870-х років, коли побачили світ перші праці Готлоба Фреге з логіки і засад математики. Як зауважує видатний фінський філософ [von Wright, 1993: S. 55], сама назва «аналітична філософія» поширилася з початку 1950-х років після виходу книг Артура Папа «Елементи аналітичної філософії» [Pap, 1949] та «Аналітична теорія пізнання» [Pap, 1955]<sup>3</sup>. Таким чином, ні сам Фреге, ні, наприклад, автор «Логіко-філософського трактату», ні деякі інші видатні представники науково орієнтованої філософії ХХ сторіччя ніколи не визначали свої погляди як «аналітична філософія», що не може не ускладнювати проблему їх філософської ідентифікації.

Проте існує широкий консенсус щодо питання, кого з мислителів ХХ сторіччя слід зараховувати до аналітичних філософів [Hacker, 1998: р. 4]. Крім Фреге до них зазвичай відносять Мура та його колег по Кембриджу періоду міжвоєнної, автора «Логіко-філософського трактату», провідних представників Віденського гуртка (Шліка, Карнапа, Нейрата), Львівсько-Варшавської школи (Твардовського, Лукасевича, Тарського), Оксфордської школи мовного аналізу (Райла, Стросона), а також більшість повоєнних американських філософів<sup>4</sup>. Генеза і розвиток аналітичної філософії подані у низці оглядових праць історико-філософського характеру (див., напр.: [Шрамко, 2005]). Також не бракує досліджень, присвячених викладу філософських поглядів окремого мислителя або ж філософської концепції певної конкретної школи аналітичного напрямку. Незважаючи на це, доводиться визнати дефіцит узагальнених досліджень, де аналітичну філософію розглядали б із концептуальної точки зору як цілісне явище в його взаємозв'язку з головними філософськими течіями сучасності (такими, як феноменологія або, скажімо, неомарксизм). І це при тому, що аналітична філософія давно вже досягла такого ступеня зрілості, коли її специфіка порівняно

<sup>2</sup> Щоб переконатися в цьому, досить запитати себе, чи маємо ми стислу і водночас «ясну і чітку» відповідь на запитання «Що таке екзистенціалізм?» або «Що таке феноменологія?».

<sup>3</sup> Слід зазначити, що хоча й не Пап винайшов цей термін, який можна зустріти і в більш ранніх працях інших авторів (див., напр.: [Nagel, 1936]); проте, очевидно, саме Пап надав цьому терміну того парадигмального звучання, яке й набуло в подальшому систематичного поширення.

<sup>4</sup> Цей перелік, звичайно ж, не є вичерпним.

з іншими напрямками сучасної філософії може (і повинна) стати предметом компетентного і повномасштабного теоретичного дослідження.

Слід враховувати, що термін «аналітична філософія», як і майже кожен узагальнену назву, цілком можна застосовувати (і часто дійсно застосовують) як свого роду ярлик, тобто своєрідний полемічний прийом у суперечках між представниками різних філософських напрямків. На жаль, нерідко доводиться зустрічатися з таким специфічним способом ведення дискусії та дискредитації точки зору опонента, як «навішування ярликів». У статті [Føllesdal, 1997: р. 1–2] цей прийом описується доволі вичерпно. Спочатку вводять сам ярлик, а роблять це з таким розрахунком, щоб точку зору, яку під нього підводять, було досить легко заперечити<sup>5</sup>. Згодом такий ярлик довільно застосовують до широкої групи філософів. Потім критиці піддають уже не справжні погляди тих чи тих мислителів, а абстрактну «ярликову концепцію» без огляду на те, якою мірою справжні погляди філософів, яких критикують, відповідають тій уявній концепції (і чи відповідають вони їй взагалі).

У вітчизняній філософській літературі (здебільшого навчального характеру) роль такого ярлика давно, і з успіхом, відіграє «позитивізм»<sup>6</sup>. Зокрема, склалася стійка традиція позначати як «неопозитивізм» будь-яку раціоналістичну і науково орієнтовану філософську концепцію ХХ сторіччя. По суті, неопозитивізм тлумачать тут у неприпустимо широкому значенні і підмінюють ним аналітичну філософію загалом. Як наслідок, маємо парадоксальну ситуацію: донині у багатьох наших підручниках (див., напр.: [Філософія, 2000] і, для порівняння, працю відомого російського дослідника [Зотов, 2001]) як «позитивісти» стандартним чином фігурують такі мислителі, як Фреге, Мур і багато інших, чий погляд не лише не вкладається в позитивістські рамки, а й явно протистоять будь-яким доктринам позитивістського гатунку<sup>7</sup>. Необхідно враховувати, що такого роду

<sup>5</sup> Автор статті не без іронії зазначає, що іноді навіть вдається знайти філософа, який колись реально існував або існує нині, чий погляд, хоча б приблизно, підпадає під таку «ярликову» точку зору. Проте, як правило, чим абсурдніші положення приховують за певним ярликом, тим менше наводять доказів на користь того, що їх насправді хтось підтримує.

<sup>6</sup> Часто-густо цю характеристику довільно доповнюють різними префіксами і визначальними словами (типу «нео-», «пост-», «логічний» тощо), що вносить більшу плутанину в процес розгляду сутності проблеми.

<sup>7</sup> Достатньо нагадати, що для позитивізму будь-якого штибу обов'язковими є установка на «заперечення філософії» (у тій чи тій формі), послідовний емпіризм у теорії пізнання та індуктивістська методологія. Жодну з цих позицій ніколи не поділяли ні Мур, ні інші мислителі, яких у нас зазвичай зараховують до «позитивістів». Див. про це також у вступній статті О.Ф. Грязнова до книги [Аналитическая философия, 1998] та у [Грязнов, 2006: с. 14–15].

аберація є досить шкідливою, оскільки вона не лише серйозно спотворює загальну картину розвитку філософії ХХ сторіччя, але й значно ускладнює розуміння сутності розглядуваних філософських концепцій. І якщо за радянських часів такий спрощений підхід був зумовлений ідеологічними вимогами<sup>8</sup>, то його застосування у наш час пояснюється виключно силою інерції та недостатнім знанням суті справи.

Автор зазначеної статті підкреслює: якщо ми прагнемо уникнути «дурної ярликовості», то наші оцінки й характеристики філософських позицій повинні ґрунтуватися на ретельній (і сумлінній) інтерпретації досліджуваних концепцій [Føllesdal, 1997: р. 1–2]. Це особливо актуально для аналітичної філософії, враховуючи окреслену вище багатоманітність і різнорідність цього явища, що робить завдання встановлення її концептуальної єдності зовсім не простим. Складно, і навряд чи взагалі можливо, точно визначити якусь сукупність конкретних філософських положень, яку беззаперечно поділяли б усі представники численних шкіл і відгалужень аналітичної філософії. Так, серед аналітичних філософів, які працюють або працювали у галузі теорії пізнання, можна зустріти як емпіристів, так і раціоналістів. У сфері аналітичної онтології поруч із яскраво вираженими реалістичними концепціями знаходиться крайній номіналізм. В аналітичній теорії свідомості проблему співвідношення душі й тіла можуть розв'язувати як у дуалістичному, так і в матеріалістичному аспекті.

Незважаючи на таку багатоманітність окремих філософських позицій, можна стверджувати, що поглядам більшості філософів, яких зазвичай відносять до аналітичного напрямку, певною мірою притаманні деякі спільні риси, що забезпечують єдність усього руху загалом. Проте таку єдність слід шукати не в концептуальній, а здебільшого в методологічній площині. Те, що об'єднує філософів аналітичного напрямку, знаходить своє вираження головним чином у певному *способі* постановки і розгляду філософських проблем, а також у специфічній дослідницькій установці, що зумовлює характерний для аналітичної філософії стиль філософствування, дотримання якого відрізняє його представників від послідовників інших філософських течій (пор.: [Шрамко, 2005: с. 5]).

У пропонованій статті розглянуто певні важливі особливості аналітичної філософії, які дають змогу визначити її як оригінальний і цілком самодостатній напрямок сучасної філософської думки.

<sup>8</sup> Відповідно до яких практично будь-який напрямок зарубіжної філософії автоматично належало кваліфікувати як «буржуазну ідеалістичну філософію» з обов'язковим вписуванням у доволі жорстку схему «боротьби матеріалізму з ідеалізмом на сучасному етапі».

## 2. Лінгвістичний поворот і критика психологізму

Повернемося до наведеного на початку попереднього параграфа визначення, аби розглянути його більш детально. На перший погляд, воно має певний недолік, спираючись, по суті, на досить вузьке розуміння самого предмета філософії. Адже виходить, що головною метою будь-якого філософського дослідження має бути «всебічне пояснення мислення» [Dummett, 1978: р. 458]. Іншими словами, відповідно до цього визначення, предметна галузь філософії начебто зводиться до *філософії свідомості*. Принаймні саме філософія свідомості постає тут як центральна філософська дисципліна.

На думку деяких авторів, таке розуміння предмета філософії не може не викликати певного «занепокоєння» [Hacker, 1998: р. 10]. І справді, існують різноманітні розділи філософії, а також окремі філософські дисципліни (етика, естетика, філософія математики тощо), у центрі уваги яких знаходяться питання «У чому сенс життя?», «Що таке добро?», «Якою є природа числа?» і багато інших, які лише з великою натяжкою можуть бути підведені під загальне поняття філософії свідомості, а відповідь на такі питання навряд чи можна знайти в ході «аналізу мислення». З цього приводу Ганс-Йоган Глок зазначає: «Ми цілком можемо погодитись, що мислення є однією з важливих тем у філософії свідомості, але чому це має бути *головною* темою філософії взагалі?» [Glock, 1997: р. 151]. Таким чином, якщо виходити з буквального прочитання визначення, що обговорюється, нескладно отримати враження, що через нібито вузьке тлумачення самого предмета філософії воно може мати лише обмежене застосування.

Проте таку дещо прямолинійну інтерпретацію наведеної позиції не можна визнати адекватною. Важливо враховувати, що автор визначення є одним із визначних сучасних представників *епістемологічного антиреалізму*, а отже він формулює своє визначення саме в межах цієї концепції. Антиреалізм загалом, і зокрема епістемологічний антиреалізм, заперечує саму можливість безпосереднього пізнання об'єктів «зовнішнього світу» такими, якими вони «існують насправді». У Новий час ця концепція бере свій початок від «коперніканського перевороту» Канта, який стверджував, що дійсно наукова (трансцендентальна) філософія повинна займатися «не стільки предметами, скільки видами нашого пізнання предметів» [Kant, 2006: S. 78.]. Іншими словами, згідно з антиреалістською позицією, будь-яке філософське дослідження має справу не безпосередньо з «об'єктивною реальністю» самою по собі, а з тим, як ця реальність відображена в свідомості. Якщо розглянути визначення під таким кутом зору, то стає очевидним, що «всебічне пояснення мислення» цікавить його не як самоціль і він не виокремлює його як особливий (нехай навіть центральний) розділ філо-

софії, а тлумачить як єдиний філософськи виправданий спосіб досягнення будь-якого знання взагалі. У свою чергу аналітико-філософський підхід передбачає, що адекватна експлікація структур мислення можлива тільки за рахунок усебічного *аналізу структур мови*.

Таким чином, як найважливішу характерну ознаку аналітичної філософії автор книги «Витоки аналітичної філософії» виокремлює особливу методологічну настанову, відповідно до якої аналіз філософських проблем може і повинен здійснюватися головним чином через аналіз мови. Саме мова постає тим унікальним середовищем, завдяки якому (і в якому) отримують своє оформлення результати мислення, а значить і результати пізнання. Мова є засобом об'єктивзації цих результатів. Будучи оформленими у мові, вони (результати) стають доступними для теоретичного розгляду. Це означає, що будь-яке філософське дослідження багато в чому зводиться до вивчення та пояснення смислу і значення мовних виразів, а також виразних засобів мови загалом. Із часу виходу однойменної збірки праць за редакцією Річарда Рорті [Rorty, 1967] подібну настанову в сучасній філософії прийнято позначати як «лінгвістичний поворот»<sup>9</sup>.

Лінгвістичний поворот не слід тлумачити у тому розумінні, що центральним розділом аналітичної філософії нібито є філософія мови. Аналіз мови постає тут перш за все як *засіб* об'єктивного аналізу філософських проблем *по суті*. Такий підхід уперше був висунутий і послідовно реалізований Фреге у книзі «Засади арифметики» (1884), присвяченій проблемі визначення поняття числа. Поставивши питання «що є числом» і якою є «природа законів арифметики», Фреге доходить висновку, що єдиним засобом успішної відповіді на це питання є дослідження мови математики. У § 62 цієї праці Фреге, зокрема, зазначає: «Яким же чином повинно нам бути дано число, якщо ми не можемо мати про нього жодного уявлення або споглядання? Тільки в межах речення слова щось означають. Отож, завдання полягатиме в поясненні смислу речення, до якого входить слово, що позначає число» [Frege, 1988: S. 71]. Тобто якщо ми хочемо отримати *поняття* числа, нам необхідно встановити значення мовних виразів (мовного контексту), де застосовуються знаки чисел (цифри)<sup>10</sup>. Те ж саме є слушним для будь-яких філософських понять і проблем.

Подібний підхід характерний для багатьох шкіл і течій аналітичної філософії. Так, члени Віденського гуртка вважали головним завданням філософії не отримання нового, а пояснення вже наявного знання, яке досягається через аналіз мови. У такому розумінні вони істотно спиралися на

<sup>9</sup> Рорті зазначає, що сам цей термін належить Густаву Бергману, який використовує його у своїй книзі «Логіка і Реальність» (1964).

<sup>10</sup> Для чисел таким контекстом можуть бути, наприклад, математичні рівняння.

деякі ключові ідеї «Логіко-філософського трактату», зокрема, що вся філософія є «критикою мови» (4.0031). Дійсно, якщо метою філософії є «логічне пояснення думок» (4.112), а думка — ніщо інше як «осмислене речення» (4), то філософія, очевидно, в першу чергу повинна займатися «поясненням речень» (4.112). Онтологічним підґрунтям для такого висновку є певна концепція співвідношення мови і дійсності, а саме тлумачення речення як особливої «моделі дійсності, як ми її собі осмислюємо» (4.01). А отже, як зазначається у передмові до «Трактату», межі мислення, по суті, визначаються межами мови<sup>11</sup>.

Іншим типовим зразком філософствування у річищі лінгвістичного повороту є праці Оксфордських аналітиків другої половини ХХ сторіччя Гілберта Райла, Пітера Стросона та інших. Згідно з Райлом, більшість філософських проблем можна розв'язати шляхом виявлення та *переформулювання* виразів нашої мови, які «систематично вводять в оману» (*systematically misleading expressions*), тобто таких виразів, синтаксична чи граматична форма яких радикально не відповідає тим станам справ, які вони повинні виражати чи описувати [Ryle, 1992: p. 87]. Як результат, такі вирази, попри абсолютну істинність із позиції повсякденної мови, призводять до хибних наслідків філософського характеру. Типовим прикладом у цьому випадку є так звані «квазі-онтологічні твердження» («Бог існує», «Кентаври не існують») чи «квазі-платоністські твердження» («Непунктуальність неприпустима») або «квазі-дескриптивні чи квазі-референційні твердження» («Пуанкаре не є королем Франції»). Неконтрольоване використання подібних тверджень у філософському дискурсі спричиняє прийняття певних «онтологічних зобов'язань» та призводить до «категорійних помилок», зокрема, до постулювання різних «логічних фікцій» чи «привидів». Для усунення таких помилок і необхідний ретельний аналіз виразів нашої мови та виявлення їхньої фактичної логічної форми. Як зазначає Стросон, хоча філософ і не повинен обмежуватися буквальним описом мовної практики, проте «актуальне застосування мовних виразів залишається єдиним та істотним пунктом, де відбувається його (філософа. — Я. Ш.) контакт із реальністю, яку він бажає зрозуміти, реальністю понять; оскільки тільки у цьому пункті ми маємо можливість спостерігати справжній спосіб оперування поняттями» [Strawson, 1967: p. 320].

Лінгвістичний поворот аналітичної філософії тісно пов'язаний з її *антипсихологізмом*, що також чітко простежується у працях Фреге, який піддав різкій критиці традиційне для багатьох філософів ХІХ сторіччя «психо-

<sup>11</sup> Слід зазначити, що багато дослідників пов'язують лінгвістичний поворот аналітичної філософії в першу чергу саме з «Логіко-філософським трактатом» [Glock, 2004: p. 428; Hacker, 1998: p. 19].



логічне» тлумачення предмета логіки (як нібито науки про «закони» чи «форми» «правильного мислення»). Фреге підкреслював: «У логіці слід відкидати всі розрізнення, що робляться з психологічних позицій. А те, що зазвичай називають психологічним поглибленням логіки, — не що інше, як психологічна фальсифікація» [Frege, 1990: S. 59]<sup>12</sup>. З цією метою спочатку необхідно відокремити (чисту) думку як таку від психологічного процесу мислення чи «думання». Для Фреге думка є чимось об'єктивним, особливим абстрактним (і за своєю природою ідеальним) об'єктом, що може бути визначений як *смысл стверджувально-розповідного речення* [Frege, 1990: S. 42]<sup>13</sup>: «Думками є, наприклад, закони природи, математичні закони, історичні факти; всі вони знаходять своє вираження в стверджувально-розповідних реченнях» [Frege, 1990: S. 42]. Цим абстрактним об'єктам (і лише їм) може бути надане істиннісне значення, тобто саме думка постає в ролі *носія істини*. У такому розумінні, думки і відношення між ними створюють те, що Фреге (див. також: [Porrege, 1979: ch. 3]) називав «третім світом», тобто сферу *об'єктивного змісту* мислення, яка різко відрізняється від психічних актів окремих людей, їхніх уявлень, сприйняття, переживань тощо. Філософське дослідження мислення, про яке йшлося вище, належить здійснювати через аналіз цих об'єктивно існуючих ідеальних структур, *як вони подані нам у мові або через мову*. А в ролі головного інструменту такого аналізу постає *логіка* як наука про «найбільш загальні закони буття істини» [Frege, 1990: S. 39].

### 3. Логічний і мовний аналіз

Привертає увагу те, що в запропонованому визначенні аналітичної філософії не задіяне одне з ключових понять, яке, власне, дало назву всьому рухові загалом — поняття *аналізу*. У книзі «Витоки аналітичної філософії» йдеться про «філософське пояснення» та «пояснення мови», проте залишається відкритим питання про *метод* такого пояснення. Водночас не можна не помітити, що автор книги, особливо на початку своєї, доволі рідко і немовби неохоче застосовує сам термін «аналіз», натомість віддає перевагу «вивченню» (*study*), «дослідженню» (*enquiry, investigation*) тощо<sup>14</sup>. Навряд чи це випадково, але можливо, що для автора є

<sup>12</sup> Доцільно також навести аналогічне твердження видатного представника Львівсько-Варшавської школи Яна Лукасевича: «Хибно, що логіка — наука про закони мислення. Досліджувати, як ми насправді мислимо, чи як ми повинні мислити, — не є методом логіки... Те, що називається «психологізмом» у логіці, — ознака занепаду логіки в сучасній філософії» [Lukasiewicz, 1957: p. 12—13].

<sup>13</sup> Це визначення доцільно порівняти з наведеним вище п.4 «Логіко-філософського трактату».

<sup>14</sup> Проте у передостанній главі («Мислення і мова») автор обирає таке формулювання для своєї «фундаментальної аксіоми аналітичної філософії»: «Єдиний шлях до аналізу (курсив мій. — Я. Ш.) мислення пролягає через аналіз мови» [Dummett, 1993: p. 128].

зрозумілим, начебто трюїзмом, положення, що в аналітичній філософії саме аналіз постає (чи повинен поставати) як головний метод філософського дослідження.

Проте питання про місце і роль аналізу в аналітичній філософії зовсім не таке просте, як це може здаватися на перший погляд. Сама по собі виразна і прозора характеристика аналітичної філософії як такої, «в якій аналіз відіграє центральну роль» [Beaney, 2006: р. 203]; див. також: [Hylton, 1998: р. 37—55; Monk, 1996: р. 1—22], якщо її не доповнити необхідним уточненням — а що, власне, слід розуміти під «аналізом», залишається не більш ніж малозмістовною декларацією. Обмежуючись лише таким узагальненим формулюванням, ми ризикуємо позбавити аналітичну філософію її специфіки, оскільки активне застосування аналізу було притаманне більшості (класичних) філософських концепцій минулого, починаючи від Аристотеля. Крім того, категорію аналізу широко застосовують у багатьох сучасних як філософських, так і загальнонаукових напрямках, які жодним чином не належать до аналітичної філософії, наприклад, у теорії систем (системний аналіз), теоретичній лінгвістиці (аналіз дискурсу), психоаналізі тощо.

Слід також враховувати, що в самій аналітичній філософії можна зустріти різні тлумачення аналізу як особливого методу розв'язання філософських проблем. Водночас можна виокремити низку особливостей цього методу, властивих аналітико-філософській традиції від її початку. Найголовніше — це активне застосування як ефективного інструменту філософського аналізу апарату *сучасної символічної логіки*. В першу чергу мається на увазі класична логіка предикатів першого порядку, розробка якої в піонерських працях Фреге<sup>15</sup> ознаменувала собою справжню революцію в логіці. Така нова логічна теорія одразу ж продемонструвала свою надзвичайну продуктивність для аналізу засадових проблем метафізики та епістемології — парадигмальною в цьому відношенні є, наприклад, фундаментальна праця «Principia Mathematica» (1910—1913), де нова логіка була представлена у своїх головних рисах, які зберігаються й понині. Широке застосування в аналітичній філософії знаходять також різні *некласичні логіки*, серед яких можна виокремити модальну логіку, часову логіку, епістемічну логіку, паранесуперечливу логіку тощо.

Таким чином, в аналітичній філософії на перший план виходить *логічний аналіз*. Водночас традиційне редуccionістське тлумачення аналізу як поділу (розкладення) певної проблеми чи поняття — залежно від того, що саме аналізують — «на стільки частин, скільки необхідно» [Декарт, 1989: с. 260], хоча і зберігається, проте відіграє лише допоміжну роль. Логічний

<sup>15</sup> Починаючи з відомого «Запису у поняттях» (Begriffsschrift, 1879).

аналіз у межах аналітичної філософії зазвичай становить різновид так званого *трансформативного* (чи *інтерпретаційного*) аналізу, обов'язковою передумовою якого є виявлення адекватної логічної форми аналізованої сутності через її «переклад» чи трансформацію на відповідну формально-логічну мову (див.: [Beaney, 2009]). Тобто аналіз будь-якого твердження, проблеми чи поняття здійснюють шляхом певної інтерпретації з допомогою обраної з цією метою логічної системи: «Логічний аналіз окремого виразу полягає в конструюванні певної мовної системи та зануренні даного виразу в цю систему» [Carnap, 1936: S. 143].

Класичні зразки логічного аналізу можна знайти в працях Фреге. Фреге неодноразово підкреслював, що повсякденна мова є логічно недосконалою (неточною), тому якщо при розв'язанні філософських проблем не критично (буквально) йти за граматичною формою (структурою) мови, то не уникнути серйозних помилок. Логічний аналіз усуває такі помилки завдяки виявленню справжньої логічної форми мовних виразів, прихованої за їхньою зовнішньою (граматичною) оболонкою. Типовими у цьому відношенні є, наприклад, висловлювання про числа та про існування.

Згідно з Фреге, граматична форма тверджень, що містять числові характеристики, створює ілюзію приписування названих характеристик безпосередньо тим чи тим предметам, що, в свою чергу, призводить до хибного висновку про наявність у предметів таких властивостей, яких вони в принципі не мають. Насправді твердження про числа стосуються не самих предметів, а *понять* про предмети, точніше, *обсягів понять*. Наприклад, коли ми говоримо: «Юпітер має чотири супутники», то неправильно вважати, що ми нібито приписуємо Юпітерові властивість «мати чотири супутники». Юпітер має такі характеристики, як маса, колір, щільність тощо, число ж «чотири» характеризує зовсім не Юпітер і навіть не супутники Юпітера, а обсяг поняття «супутник Юпітера». Тобто це твердження слід розуміти як «Під поняття «супутник Юпітера» підпадають чотири предмети» або «Обсяг поняття «супутник Юпітера» включає рівно чотири предмети» [Beaney, 2009]. У виразі «четверо породистих коней» тільки слово «породисті» репрезентує властивості самих коней, а слово «чотири», як і в прикладі з Юпітером, стосується *поняття* «породистий кінь», вказуючи, що під це поняття у даному випадку підпадають чотири предмети [Frege, 1988: S. 64]. Такий логічний аналіз дав Фреге змогу пояснити природу числа і вперше сформулювати визначення числа (через абстракцію) як особливої друго-порядкової множини, тобто множини всіх таких множин, які мають однакову кількість предметів.

Аналогічною є ситуація з висловлюваннями про *існування*, які, згідно з Фреге, також виражають певну *властивість понять*, зокрема властивість наявності чи відсутності елементів у їхніх обсягах: «Адже ствердження

існування є не що інше, як заперечення нуля (*Verneinung der Nullzahl*)» [Frege, 1988: S. 64]. І справді, якщо точно йти за граматичною формою виразів, то доведеться визнати, що, наприклад, у висловлюванні «Кентаври не існують» певним об'єктам, зокрема «кентаврам», надається властивість «неіснування». Такий підхід спричиняє значні філософські труднощі, на які звернув увагу Алексіус Мейнонг [Meinong, 1988], — надавати об'єкту будь-яку властивість можна лише у тому випадку, якщо цей об'єкт уже існує, а отже, виходить, що кентаври якимось чином існують і не існують одночасно. Так само, в онтологічному доведенні буття Бога спроба приписати властивість існування безпосередньо Богові (а не поняттю Бога) вже *заздалегідь передбачає* існування відповідного об'єкта, що є типовим випадком *petitio principii*.

Підхід Фреге дає змогу уникнути небажаних онтологічних зобов'язань у вигляді необґрунтованого прийняття об'єктів, існування яких заперечується або ж перебуває під сумнівом. За такого підходу у наведеному вище висловлюванні про кентаврів насправді не йдеться про реальні властивості таких об'єктів, як «кентаври». Воно тлумачиться у значенні «Поняття «кентавр» є порожнім (має порожній обсяг)». Також і твердження «Бог існує» не означає нічого більшого, ніж «Поняття “Бог” є непорожнім». Останнє твердження потребує окремого доведення, проте у будь-якому випадку перехід від простої констатації існування поняття до висновку про його непорожність є логічно некоректним. Отож, за словами Фреге, «оскільки існування являє собою властивість поняття, то онтологічне доведення буття Бога не досягає своєї мети» [Frege, 1988: S. 64]. Зазначимо, що аналіз Фреге багато в чому є співзвучним з висновками Канта, який також відкидав онтологічне доведення, оскільки існування не може бути властивістю «реальних речей». Проте, на відміну від Канта, який взагалі заперечував статус властивості для існування<sup>16</sup>, Фреге вдалося експлікувати предикат існування саме як певну властивість, але властивість *другого порядку*. Це стало можливим завдяки ефективному застосуванню сучасної логічної техніки.

Фреге першим переконливо продемонстрував, яким чином точний логічний аналіз мови дає змогу при дослідженні філософських проблем подолати жорсткі обмеження, зумовлені поверховою граматичною формою мовних виразів, та розробив надійні технічні засоби для вияву їхньої «справжньої» логічної форми, що дає змогу уникнути багатьох традиційних помилок. Цю установку не меншою мірою, ніж «лінгвістичний поворот»,

<sup>16</sup> «Зрозуміло, що буття не є реальним предикатом, тобто воно не є поняттям про таке, що могло би бути додане до поняття речі... У логічному застосуванні воно є лише зв'язкою в судженні» [Kant, 2006: S. 770]. Із точки зору сучасної логіки, це твердження Канта є досить вразливим, що не може не підірвати його критику онтологічного аргументу загалом.

можна вважати «аксіомою аналітичної філософії». У такому розумінні можна навіть вважати, що «кожна філософська проблема, що підлягає необхідному аналізу та поясненню, виявляється або взагалі не філософською, або ж, у певному розумінні, логічною» [Russell, 1995: p. 42].

Звісно, це не означає, що будь-який твір, який виходить з-під пера «дійсно аналітичного» філософа, обов'язково повинен бути насичений логічною символікою (хоча широке застосування різного роду символів і формул є примітною ознакою значної частини аналітико-філософських текстів). Багато визнаних класиків аналітичної філософії, таких як Мур, Райл, зовсім не були професійними логіками та намагалися не заторкувати у своїх дослідженнях безпосередньо логічної проблематики. Проте їхні дослідження пронизані духом аналізу, хоча в них і спостерігається явне зміщення інтересу від безпосередньо логічного до власне поняттєвого і мовного аналізу, що виражено у підвищеній увазі до аналізу *мовної практики*, тобто до аналізу *застосування* мовних виразів, а не до вивчення їхньої внутрішньої логічної структури як такої. Мета аналізу залишається, по суті, тією самою — розв'язання філософських проблем шляхом пояснення понять, тобто через «уточнення розмитих або не зовсім точних понять» [Carnap, 1947: p. 7–8].

У цьому контексті цікавою виявляється концепція *конективного аналізу* Стросона, протиставленого ним традиційному «редуктивному» аналізу. Завдання конективного («такого, що пов'язує» — *connective*) аналізу полягає у виявленні структурних і логічних взаємозв'язків між поняттями. Стросон закликає відмовитися від розуміння аналізу лише як пояснення «складних значущих одиниць способом зведення їх до простих, ізольованих елементів значення» [Strawson, 1992: p. 17]. На його думку, дослідник, як правило, має справу не з окремими поняттями, а з досить розгалуженою поняттєвою мережею, а отже, аналізу повинна підлягати вся «система взаємопов'язаних одиниць, понять, таких, що функція кожної одиниці, окремого поняття може, з філософської точки зору, бути зрозумілою тільки через осягнення їхнього взаємозв'язку з іншими одиницями та поняттями» [Strawson, 1992: p. 19]<sup>17</sup>.

#### **4. Аналітичний стиль постановки й розв'язання філософських проблем**

У передмові до книги «Витоки аналітичної філософії» аналітична традиція (поряд із феноменологією) характеризується як особливий *стиль* у філософії [Dummett, 1993: p. ix]. Не розкриваючи

<sup>17</sup> Про передумови такої концепції аналізу в історії філософії (зокрема в античній філософії) див.: [Byrne, 2001: p. 405–423].

детально цієї теми, він залишає відкритим питання про специфіку аналітичного філософського стилю. Проте в літературі неодноразово звертали увагу на яскраво виражену *стилістичну своєрідність* аналітичної філософії, яка, на думку низки авторів, є її важливою категоріальною ознакою, що дає змогу сформулювати визначення аналітичної філософії загалом. Так, на думку О. Грязнова, «в широкому розумінні аналітичну філософію можна тлумачити як певний стиль філософського мислення» [Грязнов, 2006: с. 13]. На його погляд, цьому стилю притаманні «строгість, точність використання термінології, обережне ставлення до широких філософських узагальнень і спекулятивних міркувань. Для філософів аналітичної орієнтації сам процес аргументації важливіший не менше, ніж результат, якого за його допомоги досягають. При цьому аргументованій переконливості ідей надають перевагу над їхнім емоційним впливом» [Грязнов, 2006: с. 13].

Таким чином, ми отримуємо свого роду «стилістичне визначення» аналітичної філософії, згідно з яким останню вирізняє передусім прагнення до доказовості та ясності [Glock, 2004: р. 432]. Як зазначає Цезаре Козо, таке визначення вимагає від філософа, який працює в аналітичному ключі, дотримання суворих методологічних вимог. Аналітичний філософ зобов'язаний оперувати тільки чіткими, однозначними твердженнями й поняттями, застосовувати для їх обґрунтування точні доводи, використовуючи як інструмент формальну логіку; крім того, науковому аналізу фундаментальних філософських понять повинно передувати їх неформальне, «до-теоретичне» роз'яснення [Cozzo, 1999: р. 55—63].

Подібно розв'язує питання про специфіку аналітичної філософії й відомий норвезький філософ, коли пише: «Що вирізняє аналітичну філософію — це радше особливий спосіб *нідходу* до філософських проблем, хоча... такий підхід не варто ототожнювати з будь-яким конкретним методом аналізу філософських понять» [Føllesdal, 1997: р. 4]. Сутність такого підходу виражається тут з допомогою двох слів — «аргументація та обґрунтування» (*argument and justification*). Аналітичний філософ повинен не лише проголошувати різні філософські положення, але й передусім висувати чіткі доводи (підстави) для цих положень, що передбачає експлікацію їхніх логічних взаємозв'язків і випробування на міцність з точки зору їхньої можливої спростовуваності. Саме тому в аналітичній філософії таке важливе місце відводять аналізу мови: «Мовний аналіз необхідний, аби уникнути невизначеності й неясності, які можуть бути вирішальними для обґрунтування того чи того міркування» [Føllesdal, 1997: р. 8].

Загалом прагнення до ясності, обґрунтованості та доказовості філософських побудов можна вважати характерною ознакою, що виражає принципову орієнтацію аналітичної філософії на ідеали *раціональності* та *науковості*. Багато аналітичних філософів розглядають себе як продовжувачів

раціоналістичної традиції у світовій філософії, репрезентованої такими іменами, як Аристотель, Фома Аквінський, Декарт, Кант; саму ж аналітичну філософію тлумачать як втілення раціоналістичної парадигми філософської думки на сучасному етапі. У свою чергу, установка на науковість зовсім не означає ототожнення філософії з наукою чи поширення на філософію методологічних стандартів природничих наук. Швидше йдеться саме про особливий науковий стиль у філософії, який дає змогу говорити про аналітичну філософію як про безумовно *наукову філософію*.

Рорті сказав про це так: «Аналітичну філософію можна приблизно визначити як спробу поєднати перехід від обговорення досвіду до обговорення мови — те, що Густав Бергман назвав «лінгвістичним поворотом» — з черговою спробою професіоналізувати цю дисципліну шляхом дедалі більшого її наближення до науки. Лінгвістичний поворот властивий для всієї філософії ХХ сторіччя... Вирізняє аналітичну філософію від інших філософських ініціатив ХХ сторіччя ідея, що такий поворот, разом із застосуванням символічної логіки, робить можливим, або принаймні більш простим, перетворення філософії на наукову дисципліну. Можна сподіватися, що філософи зможуть завдяки кропітким та узгодженим дослідженням додати й свої цеглинки в спорудження знання» [Rorty, 1999].

## 5. Підсумкові зауваги.

### Аналітична філософія і «подолання метафізики»

У цій статті були розглянуті деякі характерні риси аналітичної філософії як особливої течії сучасної філософської думки. Вихідним пунктом нашого дослідження стало визначення аналітичної філософії автором книги «Витоки аналітичної філософії» і його критичне обговорення у низці праць останніх двох десятиріч. Підводячи деякі попередні підсумки цього обговорення, наголосимо, що хоча це визначення загалом досить точно виражає специфіку аналітичної філософії, воно потребує уточнення через залучення певних додаткових ознак. Узагальнюючи, можна стверджувати, що для аналітичної філософії так чи інакше є обов'язковими: 1) прагнення розглядати й розв'язувати власне філософські проблеми через філософський аналіз мови (лінгвістичний поворот); 2) активне використання методів і засобів сучасної логіки, а також зв'язок із певною точною філософською термінологією, яку належить вводити у логічно коректний спосіб; 3) високі вимоги до ясності та чіткості аргументації, використовуваної для обґрунтування філософських положень.

Слід пам'ятати, що будь-яка спроба дати визначення такому складному й багатогранному явищу, як аналітична філософія, неминуче буде значною мірою умовною. Справді, якщо спробувати сформулювати щось на кшталт стандартної дефініції з жорстким набором необхідних і достатніх

умов, то в результаті доведеться виключити з аналітичних філософів ряд мислителів, які тісно асоціюються з цією течією, у творчості яких певна ознака виражена недостатньо чітко. Якщо ж тлумачити аналітичну філософію як широке поняття, утворене за принципом «сімейної подібності», то важко уникнути зворотного ефекту, а саме: тлумачення як «аналітичних» таких філософів, яких навряд чи доцільно сюди відносити (наприклад, того ж Аристотеля, Декарта та ін.) [Nacker, 2006]. Тому будь-яку такого роду «таксономічну активність» слід розглядати не як інструмент проведення раз і назавжди заданих вододілів і меж, але як привід для подальших роздумів, що допомагають прояснити історичне коріння аналітичної філософської традиції, її методологічні особливості, а також її взаємодію з іншими напрямками сучасної філософії й філософськими концепціями минулого [Glock, 2004: p. 426].

На завершення заторкнемо ще одну важливу тему, без хоча б короткого обговорення якої розмова про аналітичну філософію буде суттєво неповною. Йдеться про відоме «подолання метафізики», яке часто розглядають як ще одну із найважливіших ознак аналітичної філософії. Зазвичай його пов'язують із діяльністю Віденського гуртка, точніше — з іменем Рудольфа Карнапа і його блискучою статтею «Подолання метафізики логічним аналізом мови» [Carnap, 1932]. У цій статті Карнап характеризує речення традиційної метафізики як «несправжні», як «псевдоречення» й відстоює тезу про їхню суцільну беззмістовність. Зокрема, беззмістовними (тобто такими, що нічого не означають) є переважна більшість специфічно метафізичних термінів, таких як «абсолют», «буття щого», «еманація», «субстанція», «Бог» тощо. Спираючись на здійснений ним логічний аналіз, а також на принцип верифікації як метод встановлення смислу, Карнап стверджує, що «осмислених метафізичних речень взагалі не може бути» [Carnap, 1932: S. 235], а отже будь-які претензії метафізики на яке-небудь *знання* повинні бути відкинуті. Тим самим Карнап не тільки виражає позицію Віденського гуртка й автора «Логіко-філософського трактату», згідно з якою завданням філософії є не відкриття нових істин, а пояснення змісту висловлювань конкретних наук й повсякденної мови, але й продовжує давню традицію *критики метафізики*, класичні зразки якої можна віднайти, наприклад, у працях Канта і англійських емпіриків Нового часу<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> За влучним зауваженням Віндельбанда, «Кант завдав удару філософії, наголосивши на тому, що «філософське» (метафізичне) знання про світ, поряд із конкретними науками чи над ними, — неможливе... Після цього власна галузь філософії як особливої науки обмежується критичним самопізнанням розуму» [Windelband, 1993: S. 3]. Відомі ж завершальні рядки «Дослідження про людське пізнання» цілком можна використати як епіграф для всього аналітичного руху: «Візьмемо, наприклад, в руки



Ця настанова на «подолання метафізики» тісно поєднана з боротьбою Мура проти містифікованої філософії гегельянського типу, яку вони розгорнули на межі XIX—XX сторіч. Мур критикував гегельянство з позицій повсякденної мови, стверджуючи, що воно «не більш обґрунтовано, ніж припущення, що химера живе на Місяці» [Moore, 1962: p. 545]. Натомість його колега по Кембриджу вважав, що «метафізичне віровчення — помилковий результат, породжений емоціями» [Russell, 1918: p. 12]. Таку позицію не слід тлумачити як відмову від філософії загалом. Під «метафізикою» у цьому випадку розуміють *спекулятивну філософію езотеричного типу*, що має форму своєрідної «релігії й теології інтелектуалів, посвячених і мудрих» [Porrege, 1947: p. 28]. У такому розумінні саме Гегеля зазвичай розглядають як типового метафізика. Ставлення аналітичних філософів до «системи та методу» Гегеля переважно збігається з оцінкою гегелівської філософії, яку дав Шопенгауер і яку з явною симпатією цитує автор книги «Відкрите суспільство та його вороги»: «Ці жахливі нагромадження слів, що анулюють одне одного та суперечать одне одному, що примушують розум мучитися в марних спробах взагалі думати про що-небудь, пов'язане з ними, доки він не самозруйнується від абсолютного виснаження» [Porrege, 1947: p. 74]).

В історичному плані критика такої «містичної метафізики» стала одним із джерел аналітичної філософії, проте можна стверджувати, що така «антиспекулятивна» установка зберігається в ній до теперішнього часу. Більшість представників різноманітних відгалужень аналітичної філософії сходяться на думці, що філософія як така не може й не повинна продукувати ніякого апріорного («абсолютного») знання про дійсність, а тим більше претендувати на роль всеосяжного вчення «про світ загалом» та його «всезагальні закони».

#### ДЖЕРЕЛА

*Аналитическая философия*: Становление и развитие (антология). Общая редакция и составление А.Ф. Грязнова. — М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998.

Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. — М.: Высшая школа, 2006.

Декарт Р. Рассуждение о методе... // Сочинения : В 2-х т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1.

Зотов А.Ф. Современная западная философия. — М.: Высшая школа, 2001.

*Філософія*: Підручник / За ред. М.І. Горлача, В.Г. Кременя, В.К. Рибалко. — Харків: Консул, 2000.

---

якусь книгу з богослов'я чи шкільної метафізики і запитаємо: чи містить вона якийсь абстрактне міркування про кількість або число? Ні. Чи містить вона будь-яке міркування, про факти та існування, ґрунтоване на досвіді? Ні. Так киньте її у вогонь, оскільки в ній не може бути нічого, крім софістики й омани».

- Шрамко Я. Очерк истории возникновения и развития аналитической философии // Логос. — 2005. — № 2.
- Шрамко Я. Некоторые проблемы аналитической эпистемологии // Логос. — 2006. — №1.
- Beane M. Analytic philosophy // Encyclopedia of Language and Linguistics / Ed. by K. Brown. — Oxford: Elsevier. — 2006. — Vol. 1.
- Beane M. "Analysis", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition) / Ed. by E. N. Zalta. URL — <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/analysis>>.
- Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy / Ed. by R. Monk, A. Palmer. — Thoemmes Press, 1996.
- Byrne P.H. Connective analysis: Aristotle and Strawson // British Journal for the History of Philosophy. — 2001. — Vol. 9. — № 3.
- Carnap R. Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache // Erkenntnis. — 1932.
- Carnap R. Die Methode der logischen Analyse // Actes du huitieme Congres international de philosophie, a Prague 2—7 Septembre 1934. — Prague: Orbis, 1936.
- Carnap R. Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic. — Chicago: University of Chicago Press, 1947.
- Cozzo C. What is analytical philosophy? // In Search of a New Humanism / Ed. by R. Egidi. — Dordrecht: Kluwer, 1999.
- Dummett M. Can analytical philosophy be systematic and ought it to be? // Truth and Other Enigmas. — Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Dummett M. Origins of Analytical Philosophy. — London: Duckworth, 1993.
- Føllesdal D. Analytic philosophy: what is it and why should one engage in it? // The Rise of Analytic Philosophy / Ed. by H.-J. Glock. — Blackwell Publishers, 1997.
- Frege G. Die Grundlagen der Arithmetik. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
- Frege G. Logik // Frege G. Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
- Glock H.-J. Philosophy, Thought and Language // Thought and Language; Proceedings of the Royal Institute of Philosophy Conference / Ed. by J. Preston. — Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Glock H.-J. Was Wittgenstein an analytic philosopher? // Metaphilosophy. — 2004. — 35. — № 4.
- Hacker P.M.S. Analytic philosophy: what, whence, and whither? // The Story of Analytic Philosophy / Ed. by A. Biletzki, A. Matar. — London; New York: Routledge, 1998.
- Hacker P.M.S. Analytic philosophy: beyond the linguistic turn and back again // The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology / Ed. by M. Beney. — London: Routledge, 2006.
- Hylton P. Analysis in analytic philosophy // The Story of Analytic Philosophy / Ed. by A. Biletzki, A. Matar. — London; New York: Routledge, 1998.
- Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe. — Band II — Teilband II.1. — Moskau: Nauka, 2006.
- Lukasiewicz J. Aristotle's syllogistic. From the standpoint of modern formal logic. — Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
- Monk R. What is analytic philosophy? // Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy / Ed. by R. Monk, A. Palmer. — London: Thoemmes Press, 1996.

- Moore G.E.* The Refutation of Idealism // Philosophy in the Twentieth Century. An Anthology. — Vol. 2. — New York: Random House, 1962.
- Nagel E.* Impressions and appraisals of analytic philosophy in Europe // Journal of Philosophy. — 1936. — Vol. 33.
- Pap A.* Elements of Analytic Philosophy. — New York: Macmillan, 1949.
- Pap A.* Analytische Erkenntnistheorie. — Wien: Julius Springer, 1955.
- Popper K.R.* Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. — Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Popper K.* The Open Society and Its Enemies. — Vol. II. — London: Routledge, 1947.
- Rorty R.* Analytic philosophy and transformative philosophy (1999), URL — <<http://evans-experientialism.freewebspace.com/rorty02.htm>>.
- Ryle G.* Systematically misleading expressions // The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method / Ed. by R. Rorty. — Chicago: University of Chicago Press, 3d ed., 1992.
- Russell B.* Mysticism and Logic and other Essays. — London: George Allen & Unwin, 1918.
- Russell B.* Our Knowledge of the External World. — London; New York: Routledge, 1995.
- Strawson P.F.* Analysis, science and metaphysics // The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method / Ed. by R. Rorty. — Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- Strawson P.F.* Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy. — Oxford: Oxford University Press, 1992.
- The Linguistic Turn:* Essays in Philosophical Method / Ed. by R. Rorty. — Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- Wright von G.H.* “Analytische Philosophie” — eine historisch-kritische Betrachtung // Erkenntnis als Lebensform. — Wien; Köln; Weimar: Böhlau Verlag, 1993.
- Windelband W.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. — Mohr Siebeck, 1993.

---

**Ярослав Шрамко** — доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету. Сфера наукових інтересів — логіка та аналітична філософія.

---

# Історичні витoki аналітичної філософії

Олексій  
Панич

## ДЖОН СТЮАРТ МІЛ І ТРАДИЦІЯ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Історію аналітичної філософії традиційно розпочинають з виходу перших творів Мура (*The Nature of Judgment*, 1899; *The Refutation of Idealism*, 1903) і Рассела (*The Principles of Mathematics*, 1903; *On Denoting*, 1905) та/або співзвучних з їхніми пошуками й дещо більш ранніх студій Фреге. Але, крім цієї канонічної історії, у аналітичної філософії була також і власна *передісторія*, наскрізною темою якої можна вважати поступове осмислення ролі, світоглядної значущості та методологічних настанов філософського аналізу. Головним осередком цієї передісторії є британська філософія XVII — XIX століть, хоча деякі принципові витoki її виразно аналітичної традиції сягають ще філософії Аристотеля. Мета цієї статті — довести наявність такої передісторії, розглянувши її крізь призму творів Джона Стюарта Міла, який відіграв важливу (й досі не оцінену коментаторами) роль у культивуванні того британського ґрунту, на якому згодом проросла відома всьому світові «аналітична філософія».

### Мілова класифікація філософських позицій

На самому початку свого «Дослідження філософії сера Вільяма Гемілтона» Міл змальовує вельми показову «мапу» існуючих теорій пізнання, на якій знаходиться місце, зокрема, й для його власної теорії. Приводом для опису стала згадана Мілом поширена думка, згідно з якою Гемілтон, серед усіх тодіш-

ніх філософів, найбільш палко обстоював теорію «відносності людського знання», у протистоянні з «трансценденталізмом найновіших французьких та німецьких метафізиків» [Mill, 1979: р. 4]. Останні, відповідно, захищали ідею «абсолютності людського знання» як природну складову «філософії Абсолюту» (яку Міл неодноразово згадує, але жодного разу не піддає скільки-небудь докладному аналізу). Що ж до «відносності людського знання», то ця формула, резонно зауважує Міл, допускає кілька різних тлумачень.

Досліджуючи їх, Міл пропонує головним чином зосередитися на «фізичних або, як їх зазвичай називають, матеріальних об'єктах. Ці об'єкти ми, звісно ж, знаємо через чуття. Все, що ми дізнаємося про них, ми дізнаємося саме цими каналами і ніяк інакше... Це, в очевидному значенні термінів, не заперечує ніхто, хоча є такі мислителі, які більш охоче висловлюють те саме іншою мовою» [Mill, 1979: р. 5]. Відповідно, «усі атрибути, які ми приписуємо об'єктам, полягають у силі цих об'єктів викликати той чи той різновид відчуттів у наших розумах», тож «об'єкт для нас — це лише те, що впливає на наші чуття у певний спосіб». Отже, «наше знання об'єктів, і навіть наших фантазій щодо цих об'єктів, полягає виключно у відчуттях, які вони викликають в нас, чи то насправді, чи то лише в нашому власному уявленні» [Mill, 1979: р. 6].

Саме такою, переконаний Міл, і є «доктрина відносності знання стосовно розуму, що знає, у найбільш простому, чистому, і, я вважаю, найбільш доречному значенні цього вислову. Втім, існують дві форми цієї доктрини, які істотно відрізняються одна від одної.

Згідно з однією з її форм, відчуття, які ми, говорячи звичайною мовою, отримуємо від об'єктів, є не лише всім, що ми можемо знати про ці об'єкти, але й усім, стосовно чого ми маємо підстави вважати [believe], що воно існує. Те, що ми називаємо об'єктом, є лише складною концепцією, утвореною за законами асоціації, з ідей різноманітних відчуттів, які ми зазвичай отримуємо одночасно. У цьому процесі немає нічого реального, крім тих-то відчуттів» [Mill, 1979: р. 6]. Оскільки відчуття ми отримуємо з певною закономірністю та впорядкованістю, ми формуємо ідею «субстрату або прихованої причини відчуттів», але ця ідея є «суто умоглядним витвором, щодо якого ми не маємо жодних підстав думати, що відповідна до нього реальність існує десь зовні наших розумів» [Mill, 1979: р. 6].

Найцікавішим у цьому описі є вельми різнобарвний перелік тих, кого Міл зараховує до складу прибічників цієї доктрини: «Про тих, хто дотримується такої думки, говорять, що вони піддають сумнівові або заперечують існування матерії. Іноді їх називають ідеалістами, іноді, скептиками — залежно від інших їхніх поглядів. Сюди увіходять послідовники Барклі та

послідовники Х'юма<sup>1</sup>... Ці філософи стверджують відносність наших знань у найбільш крайній формі розуміння вказаної доктрини, оскільки вони твердять не лише що все, що ми можемо знати про будь-що, — це спосіб, яким воно впливає на людські здатності сприйняття [human faculties], але й що крім цього нам немає чого знати; що впливи на людські чи якісь інші розуми — це все, про існування чого ми можемо знати» [Mill, 1979: p. 6—7].

Отже, з точки зору питання про можливість достеменно знати сам факт існування фізичних/матеріальних речей заперечна відповідь об'єднує для Міла всі різновиди скептицизму та «ідеалізму». Втім, під останнім тут насправді слід розуміти лише монособстанціалізм у дусі філософії Барклі, відкинувши не лише всі версії визнання й пізнання матеріальних речей під проводом і за посередництва Бога (зокрема у Декарта чи Мальбранша), але навіть і монособстанціалізм Спінози (адже його єдина субстанція має атрибути як мислення, так і протяжності). Простіше кажучи, Мілу насамперед йдеться саме про об'єднану у цьому вимірі спадщину його співвітчизників Барклі та Х'юма — на протигагу спадщині, скажімо, Гобса та Лока. Погляди цих останніх, на подібному ж високому рівні узагальнення, вочевидь слід віднести до другої форми «доктрини відносності знання стосовно розуму, що знає», яку Міл вважає значно більш поширеною серед філософів.

З цієї другої точки зору, «різниця між Я та не-Я не стосується лише мови, і не є формальним розрізненням двох аспектів тієї самої реальності, але денотує дві реальності, кожна з яких має окреме існування і які не залежать одна від одної. Висловлюючись термінами, запозиченими у схоластів німецькими трансценденталістами, вони (прибічники цієї позиції. — *О. П.*) розглядають ноумен як відмінний в собі від феномена і так само реальний; багато з них сказали б — набагато реальніший, такий, що є перманентною реальністю, стосовно якої феномен є лише її побіжним проявом. Вони вірять, що є реальний світ „речей у собі” і що щоразу як щось впливає на наші чуття, це і є „річ у собі”, яка стоїть за феноменом і є його причиною» [Mill, 1979: p. 7]. Щоправда, факт існування є єдиним, який ми знаємо про ці «речі в собі» незаперечно і достеменно; все, що ми знаємо про їхнє «в собі», є «лише відносним стосовно нас» і звідне саме до їхньої «сили впливати на нас певними способами». Отже, «про остаточні реальності як такі ми знаємо існування й більше нічого. Але враження, які ці реальності справляють на нас... — це ми можемо знати, і це все, що ми знаємо стосовно них» [Mill, 1979: p. 7].

---

<sup>1</sup> Вживаю таке написання відповідно до власних правописних переконань, докладно вмотивованих у: [Панич, 2007: с.24—28].

Більше того: за логікою цієї позиції, будь-яке майбутнє й узагалі будь-яке можливе знання речей — навіть якщо воно здобує іншими істочниками, здатності яких перевершують наші власні — все одно завжди залишатиметься «суто феноменальним. Речі, як вони є в собі, ми знатимемо не більше, ніж сьогодні, а лише знатимемо більшу кількість стосунків між ними і нами... Якщо речі мають внутрішню природу, окремо не тільки від тих вражень, які вони викликають, а й від усіх тих, які вони взагалі можуть викликати у будь-якої істоти, здатної відчувати [sentient being], ця внутрішня природа є незнаною, непроникною й незбагненою, не лише для нас, а й для кожної іншої істоти. Казати, що цю природу може знати Творець, — це вживати слова, які для нас не мають жодного значення, бо ми не маємо здібностей, за допомоги яких ми могли б збагнути, що для нього там взагалі є що знати» [Mill, 1979: p. 7–8].

Цей опис, безумовно, охоплює різні філософські теорії та школи (включно з Гобсом, Локом та Рідом<sup>2</sup>), що загалом визнає і сам Міл, хоча у цьому разі він обходить без жодного їхнього огляду чи бодай побіжного переліку. Виняток Міл робить лише для оригінальної версії цієї доктрини, згідно з якою атрибути, що їх ми приписуємо «речам у собі», зумовлені не цими речами, а устроєм нашої здатності їх сприймати — простіше кажучи, для «доктрини відносності нашого знання, як її обстоював Кант, якого у цьому наслідували багато мислителів у Німеччині, Англії та Франції» [Mill, 1979: p. 9].

Здавалося б, набір можливих пізнавальних позицій тим самим уже повністю вичерпано: людське знання є або абсолютним, або відносним і, якщо воно є відносним, воно залежить від чуттів як єдиного каналу наших знань про зовнішній світ, щодо якого ми або знаємо, або не знаємо, що в ньому є матеріальні об'єкти, справжня природа яких нам все одно за жодних умов невідома. Але тут-то й починається найголовніше. Поряд із цим усім, каже Міл, є ще одна філософія, «старіша за походженням»; і, хоча Кантова версія тимчасово затьмарювала її й ставилася до неї презирливо, на сьогодні видається так, що вона здатна пережити це презирливе ставлення. «Погоджуючись із Кантом щодо непізнаваності речей у собі і також погоджуючись із ним, що ми подумки наділяємо об'єкти наших сприйнятів атрибутами, які... у певних випадках створені за законами самого розуму, ця філософія, втім, не вважає за необхідне приписувати розумові певні вроджені форми, в яких об'єкти неначе переформовуються у явища, а стверджує, що місце, протяжність, субстанція, причина та решта подібного — це концепції, складені з ідей відчуттів за відомими законами асоціацій. Ця доктрина, якої дотримувалися Гартлі, Джеймс Міл, професор

<sup>2</sup> Вживаю таке написання відповідно до власних правописних переконань, докладно вмотивованих у: [Панич, 2007: с. 30].

Бейн та інші провідні мислителі *і яка є сумісною і з прийняттям, і з запереченням теорії Барклі* (курсив мій. — О. П.), є крайньою формою одного типу доктрини відносності (знання. — О. П.), як доктрина Канта є крайньою формою іншого» [Mill, 1979: р. 9—10].

Варто звернути увагу, що в цій цитаті повторюється ім'я Барклі, згадав Мілом кількома сторінками раніше у переліку «тих, хто піддає сумніви або заперечує існування матерії», але при цьому *не* повторюється згадане у тому ж переліку ім'я Х'юма.

Найближча причина такої фігури умовчання є цілком очевидною: про доктрину, яку щойно описував Міл і яка, безперечно, є також його власною філософською твердинею, ніяк не можна сказати, що вона «є сумісною і з прийняттям, і з запереченням теорії Х'юма» — адже Х'юм, на відміну від Барклі, не заперечував існування «матеріальної субстанції», а лише викривав нашу неспроможність достеменно знати про існування чи неіснування останньої (це утворює між нами та зовнішнім світом своєрідний пізнавальний розрив, який ми, згідно з Х'юмом, долаємо за допомоги не знання, а *belief*), а отже, «заперечення теорії Х'юма» означало б... автоматичне повернення до тези про незаперечне існування матеріальних об'єктів, з якою обстоювана Мілом доктрина в жодному разі не є сумісною. Навпаки, Міл не лише фактично приєднується до тези Х'юма, що ми, знаючи лише зміст і послідовність (тобто впорядкованість) наших відчуттів, відтак не можемо знати не лише «справжні» властивості, але й сам факт існування у зовнішньому нам світі якихось матеріальних об'єктів, а й творчо розвиває цю тезу (зокрема у своєму аналізі людської чуттєвості). Крім того, Міл вочевидь розвиває думки Х'юма і у деяких інших вимірах (наприклад, у своєму описі «прикладної математики»), причому далеко не завжди посиляючись на останнього.

Що ж тоді заважає Мілу солідаризуватися з Х'юмом цілком відкрито?

На це запитання Міл не дає у своїх творах жодної відповіді. Втім, можна припустити, що у філософській позиції Х'юма його найбільше відштовхував неприкритий скептицизм, який відверто дисонує з оптимістичними заявами Міла про дедалі ширші успіхи сучасного йому природознавства. Не кажучи цього прямо, Міл явно тяжіє до того, аби елімінувати як однаково недоречні і ствердження, і заперечення, і *навіть сумніви* щодо існування зовнішніх стосовно розуму матеріальних об'єктів; його ідеалом натомість є цілковито нейтральна позиція, яка, замість обговорювати питання про існування матеріальних об'єктів у зовнішньому світі, має повністю зосередитися на обговоренні того, як саме і на якій досвідній підставі ми формуємо свої уявлення — і навіть цілі розгалужені теорії! — щодо цих об'єктів, хоч би що там «насправді» було причиною фактично отриманого нами чуттєвого досвіду.



Ця збудована Мілом картина кватернарного (а не тернарного!) світоглядного вибору (ідеалізм-скептицизм-матеріалізм-феноменалізм) добре показує різнобічну вкоріненість його філософського самовизначення в попередній британській філософській традиції. Але відповідний світоглядний вибір для Міла був також і принциповим методологічним вибором: адже методологічною основою теорії «відносності людського знання», в межах якої зосереджено всі подальші пошуки Міла, майже в усіх зазначених ним випадках є індукція (виняток доводиться зробити лише для Канта, який спромігся сполучити обидві теорії на загалом дедуктивному ґрунті, подавши людське знання як «відносне» та «абсолютне» водночас). Відтак, за протиставленням доктрин «абсолютності» та «відносності» людського знання в кінцевому підсумку постає вибір між двома альтернативними способами подолання тотальної кризи постренесансної свідомості, запропонованими свого часу Декартом та Бейконом, які в сучасній історії філософії загалом осмислюються як, відповідно, методологічні настанови ранньомодерного «раціоналізму» та «емпіризму». Міл, звісно ж, робить вибір на користь Бейкона, зауваживши з приводу Декарта, що припис останнього «починати з припущення, що досі ще нічого не було встановлено», був «добрим за намірами, але практично нездійсненим», оскільки «багато одноманітностей, що існують між феноменами, настільки постійні й настільки відкриті для спостереження, що змушують визнавати себе навіть мимовільно» [Mill, 1974: p. 318].

Саме тому, каже Міл, людство перейнялося спонтанним переконанням щодо одноманітності природи задовго до того, як почало філософувати з цього приводу. Але первинне усвідомлення цього процесу стародавніми філософами призвело лише до обмеженого розуміння його сутності. У цьому плані «індукцію древніх добре описав Бейкон, назвавши її „Inductio per enumerationem simplicem, ubi non reperitur instantia contradictoria” („індукція через простий перелік, доки не трапиться суперечливий випадок”). Вона полягає у приписуванні статусу загальних істин усім твердженням, які є істинними в усіх випадках, про які нам довелося знати. Цей різновид індукції є природним для розуму, що є необізнаним у наукових методах» [Mill, 1974: p. 312]; його ж справжнім психологічним підґрунтям є схильність (продиктована чи то інстинктом, чи то законом асоціацій) «виводити майбутнє з минулого, відоме з невідомого» внаслідок «простої звички очікувати, що те, що виявилось правильним одного разу чи кілька разів і жодного разу не виявилось хибним, виявиться істинним знову» [Mill, 1974: p. 312]. Лише значно пізніше з'являється ідея пошуку чи експериментального дослідження істини, тобто «допитування природи [*interrogating nature*] (користуючись висловом Бейкона)» [Mill, 1974: p. 312]. Цей останній, уперше перетворивши індукцію на по-справжньому науковий метод, тим самим заслужив титул

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 3 33

«фундатора індуктивної філософії», хоча теперішні досліди природи вже «значно перевершили Бейконову концепцію індукції» [Mill, 1974: p. 313].

### Аналіз як передумова індукції

Говорячи про «перевершення Бейконової концепції індукції», Міл, безумовно, мав на увазі не лише фактичні успіхи сучасного йому природознавства, але й власний досвід розвитку та систематизації індуктивного методу, всебічно викладений ним у «Системі логіки»<sup>3</sup>. Але принаймні одна істотна риса в Міловому та Бейконовому описах індуктивного методу залишилася практично незмінною. Обидва філософи виходять з того, що першим кроком застосування індуктивного методу неодмінно має бути систематично виконана процедура *аналізу*.

Сам Бейкон наголошував на цьому аспекті значно менше, ніж на аспекті власне індукції, обстоюючи який він і заслужив почесний титул «фундатора індуктивної філософії». Але тексти Міла добре показують, що «аналітичний» аспект Бейконової спадщини не тільки не залишився поза увагою його британських нащадків, а й породив серед них цілу наскрізну традицію осмислення аналітичності як засадничого для філософії методологічного принципу.

На початку статті Міла 1842 року, присвяченої філософській спадщині Барклі, можна знайти цікаву згадку про ще один спосіб структурування попередньої історії британської філософії, про який ми не мали нагоди згадати раніше. Виняткове значення висунутої Барклі теорії зору, вважає Міл, полягає в тому, що вона виявилася прийнятною для *обох* ворогуючих між собою британських філософських таборів; «і коли настільки багато інших висновків *аналітичної школи філософії свідомості* (курсив мій. — *О. П.*) (*analytical school of mental philosophy*), школи Гобса і Лока, були несамовито відкинуті *супротивною школою здорового глузду чи вроджених принципів* (курсив мій. — *О. П.*), ця єдина доктрина була визнана й підтримана провідними мислителями обох шкіл однаковою мірою. Адам Сміт, Рід, Стюарт і В'ювел (не виходячи за межі нашого власного острова) зробили цю доктрину так само своєю власною і доклали так само багато зусиль, аби запровадити й пояснити її, як і Гартлі, Браун, чи Джеймс Міл» [Mill, 1978: p. 247].

Як бачимо, «аналітична школа філософії» в Британії не лише існувала, але й відкрито проголошувала своє вже принаймні двохсотрічне<sup>4</sup> існування ще у першій половині XIX сторіччя!

<sup>3</sup> Повна назва твору: «Система уможливної та індуктивної логіки, що є систематизованим оглядом принципів унаочнення і методів наукового дослідження».

<sup>4</sup> Якщо вести відлік від творів Гобса 1640-х років. Якщо почати відлік британської «аналітичної школи філософії» від самого Бейкона (для чого, як ми зараз побачимо, є серйозні підстави), її вік слід буде вважати ще більшим

Уважний розгляд того, як саме Міл поєднує у своїх епістемологічних рекомендаціях методологічні принципи індукції та аналізу, показує, що Раселу та Муру тут також було чого повчитися — незалежно від того, запозичили вони (без посилань) відповідні принципи саме у Міла чи увібрали їх у себе разом із загальним «духом» успадкованої ними британської модерної філософської традиції.

Отже, «першим кроком індуктивного дослідження» Міл називає не що інше, як «умоглядний (mental) аналіз складних явищ на їхні елементи». Цей крок є першим етапом складної операції з пізнання природних причинно-наслідкових ланцюжків, яку Міл загалом також називає «аналітичною». «На перший погляд, природний порядок щомиті видається хаосом, за яким йде інший хаос» — розмірковує Міл. Аби позбутися цього враження, «ми мусимо розкласти (decompose) кожний хаос на одиничні факти. Ми мусимо навчитися бачити в хаотичному антецеденті (chaotic antecedent) множину окремих антецедентів (a multitude of distinct antecedents). Цей крок, якщо його вдасться здійснити, сам по собі ще не розкаже нам, яка попередня подія неодмінно пов'язана з якою наступною подією. Аби визначити це, ми мусимо спробувати від'єднати факти — один від одного — не тільки у наших розумах, а й у природі. Втім, спершу мусить відбутися умоглядний аналіз» [Mill, 1974: p. 379] і лише після цього, наступним кроком, можна вже перейти й до «дійсного роз'єднання (actual separation) цих елементів складних явищ» [Mill, 1974: p. 381].

Аби гідно оцінити ці міркування Міла, слід врахувати, що йому йдеться не просто про здійснення загальної логічної процедури аналізу, чого було б явно недостатньо, аби називати відповідну філософську школу «аналітичною». Йдеться про те, що *лише аналіз може надати нам первинний матеріал для подальшого здійснення індукції*, необхідною передумовою якої, коли вона набуває значення провідного філософського принципу, є *первинність окремих простих складових стосовно кожного складеного з них цілого*.

Виділені курсивом тези можна вважати формулою поєднання не лише методологічних настанови аналізу та індукції, але заодно й цілої «аналітичної магістралі» в усій британській філософській традиції. Адже по суті (якщо не за формою вислову) під ними, безумовно, підписалися б чи не всі провідні британські філософи *від Бейкона і Лока до Мура і Расела включно*.

Зокрема, саме цей спосіб поєднання аналізу та індукції впроваджує у своїй *Instauratio Magna* Бейкон, застосовуючи його одночасно і до аналізу людського розуму, що пізнає природу, і також до власне пізнання природи, як його має здійснювати той-таки людський розум. «У природі, — наголошує Бейкон, — насправді не існує нічого крім індивідуальних тіл, які

закономірно здійснюють чисті індивідуальні дії» [Васон, 1968: р. 228]<sup>5</sup>; у свою чергу, ці тіла можна розглянути як «скупчення чи поєднання простих природ» [Васон, 1968: р. 230]<sup>6</sup>. Дістатися ж цих «простих природ» ми можемо не інакше як послідовним застосуванням процедури аналізу: «що більше дослідження наближається до простих природ, то більше все буде викладене ясно й прозоро; справа переходить від складного до простого, від несумірного до сумірного, від глухого до того, що підраховується, від нескінченного й хиткого до визначеного й певного — як це трапляється з елементами письма і тонами співзвучності» [Васон, 1968: р. 234—235]<sup>7</sup>.

І лише після того, як інтелекту, для кожної так відокремленої «природи», будуть подані «всі занотовані приклади, що сходяться у цій природі», можна, нарешті, «застосувати законну й правильну індукцію, яка є самим ключем тлумачення» [Васон, 1968: р. 236]<sup>8</sup>.

Не завжди помічають, що паралельно з природою Бейкон у цьому самому творі поводить так само і з людським розумом, який у його початковому (до філософського втручання) стані є «якоюсь сумішшю й хаосом багатьох вірувань і багатьох уявлень, що їх ми випадково набули навіть ще й від самого дитинства» [Васон, 1968: р. 201]<sup>9</sup>. Аналізом цього «хаосу антецедентів» є, власне, уся перша частина «Нового Органону»; первинними ж складовими, які є вихідною точкою для всіх подальших індукцій, є, звісно ж, коректно сформовані «аксіоми», як-от «приписи чи аксіоми перетворення тіл» [Васон, 1968: р. 230]<sup>10</sup>, які відіграють роль первинних настанов правильно (тобто індуктивно) зорієнтованого процесу пізнання.

З іншого боку, ті самі патерни індуктивно-аналітичного мислення з повною очевидністю проступають і в хрестоматійній для «ранньої аналітичної філософії» ХХ сторіччя статті Дж. Е. Мура «Природа судження». Жорстко опонуючи Бредлі, який цілком традиційно розглядав істину та хибу як залежні «від стосунків наших ідей та реальності» [Moore, 1993: р. 1], Мур,

<sup>5</sup> Licet enim in natura nihil vere existat praeter corpora individua, edentia actus puros individuos ex lege («Новий Органон», друга книга афоризмів, афоризм II).

<sup>6</sup> ... turmam sive conjugationem naturarum simplicium (друга книга афоризмів, афоризм V).

<sup>7</sup> ... quo magis vergit inquisitio ad naturas simplices, eo magis omnia erunt sita in plano et perspicuo; translato negotio a multiplici in simplex, et ab incommensurabili ad commensurabile, et a surdo ad computabile, et ab infinito et vago ad definitum et certum; ut fit in elementis literarum, et tonis concentuum (друга книга афоризмів, афоризм VIII).

<sup>8</sup> ... super naturam datam primo facienda est comparentia ad intellectum omnium instantiarum notarum, quae in eadem natura conveniunt (...) adhibenda est inductio legitima et vera, quae ipsa clavis est interpretationis (друга книга афоризмів, афоризми X, XI).

<sup>9</sup> ...ratio illa humana, quam habemus, ex multa fide, et multo etiam casu, nec non ex puerilibus, quas primo hausimus, notionibus, farrago quaedam est et congeries (перша книга афоризмів, афоризм XCVII).

<sup>10</sup> ...praeseptum sive axioma de transformatione corporum (друга книга афоризмів, афоризм V).

навпаки, тлумачить істину та хибу як властивості, внутрішньо притаманні самому судженню, чим прагне покласти край будь-яким настановам бредлівського холізму. Для цього треба, знов-таки, спершу аналітично розкласти судження на їхні прості й первинні складові — якими у цьому разі є «поняття» (concepts), що ними Мур, із посиланням на «Кантовий опис його “*Begriff*”», пропонує повністю заступити звичні для Бредлі «ідеї» [Moore, 1993: р. 2]. В логіці цієї статті Мура світ і речі складені з понять точнісінько так само, як у Бейкона природа складена з тіл, а ці останні — з «простих природ»: «Отже, видається необхідним розглянути світ як сформований з понять. Вони є єдиними об'єктами знання. Вони не можуть бути розглянутими як за суттю абстракції чи то від речей, чи то від ідей, оскільки те й інше, якщо стосовно них взагалі щось може бути істинним, складені ні з чого іншого, як із понять. Річ стає зрозумілою (intelligible), коли вона аналітично розкладається на свої складові поняття (is analysed into its constituent concepts). Матеріальне розмаїття речей, яке зазвичай беруть за відправну точку, є лише похідним; а тотожність поняття у кількох різних речах<sup>11</sup>, яке за вказаного припущення (про первинність “матеріального розмаїття речей”. — *О. П.*) видається проблемою для філософії, тепер, якщо воно натомість буде взято за відправну точку, зробить подальше виведення легким (will... render the derivation easy)» [Moore, 1993: р. 8].

Як бачимо, риторичні наголоси у Мура відчутно пересуваються з «індукції» на «аналіз», але загальна схема міркування, заповідана «аналітичної філософії» Бейконом і передана їй транзитом зокрема й через Міла, не зазнає жодних серйозних змін. Ту ж саму аналітичність і ту ж саму первинність простих складників перед будь-якими комплексами Мур ще раз підкреслює на самому завершенні його безумовно програмного для «аналітичної філософії» тексту: «З нашого опису судження, отже, мусять зникнути всі посилання чи то на розум (mind), чи то на світ. Ні той, ні той не можуть надати „ґрунт” для будь-чого, хіба лише тією мірою, якою вони є складними судженнями. Природа судження є більш остаточною, ніж природа кожного з них, і менш остаточною, ніж лише природа його складових — природа поняття чи логічної ідеї» [Moore, 1993: р. 18]<sup>12</sup>.

Органічна належність Міла до цієї наскрізної британської традиції — маємо повне право сказати: особливой британської *філософської культури* — не викликає жодних сумнівів. Понад те, Мілу вдається ще оздобити цю

<sup>11</sup> Ідеально точне відтворення «простих природ» Бейкона!

<sup>12</sup> Можна додати, що в «Трактаті» Вітгенштайна цілком подібну конструкцію (див. 2.01) складають стани речей чи справ (Sachverhalten; англ. states of affairs) та їхні складові, предмети/речі (Gegenständen, Sachen, Dingen; англ. objects, things), що прекрасно вписує його роздуми в річище саме британської «аналітичної» філософської традиції.

традицію деякими особливими відтінками, яких ми не знаходимо у його щойно згаданих наступників та попередників. Зокрема, Міл знаходить не лише дотепне, а й глибоке пояснення того, де і коли нам варто покласти край власним зазіханням і на осягання всесвіту як цілого, і також на проникнення у його найдрібніші деталі: «Встановити стан усього всесвіту в кожний конкретний момент неможливо, але це також було б марно. Роблячи хімічні експерименти, ми не вважаємо за потрібне занотувати розташування планет, оскільки досвід показує, і для цього достатньо вже найбільш поверхового досвіду, що у таких випадках ця обставина не є істотною для результату. І навпаки, за часів, коли люди вірили в таємні впливи небесних тіл, було б неправильним для філософії не встановити точні умови цих тіл на момент експерименту. Що ж до міри детальності розумового розділення (*mental subdivision*), якби ми були зобов'язані розкласти те, що ми спостерігаємо, на його *найпростіші елементи, тобто буквально на одиничні факти* (курсив мій. — О. П.), складно було б сказати, де б ми їх здобули: адже навряд чи ми можемо колись стверджувати, що наше розділення будь-чого досягло остаточних одиниць. Але, на щастя, це також непотрібно. Єдина мета розумового розділення — це підказати потрібне фізичне відокремлення, яке ми можемо або здійснити самі, або шукати у природі; і ми вже зробили достатньо, коли довели розділення до того моменту, коли ми можемо бачити, яких спостережень чи експериментів ми потребуємо. Єдине, що необхідно, — щоб ми, хоч би в який момент наразі зупинилося наше розумове розділення фактів, були готовими і спроможними просувати його й надалі, як потребує ситуація, і не дозволяли ув'язнити свободу нашої здатності розрізнення (*freedom of our discriminating faculty*) клаптиками і смужками звичайної класифікації» [Mill, 1974: p. 380—381].

Цим простим і дотепним прийомом Міл не лише перевершує всіх його щойно згаданих співвітчизників у гнучкості визначення постульованих ними всіма «першоелементів індукції» (адже він не визначає їх раз і назавжди, а пропонує щоразу «призначати» такими ті чи ті досвідні знахідки залежно від конкретної практичної потреби), а й доволі вправно ухиляється від другої антиномії Канта: адже загальнотеоретичне питання про те, чи є у світі щось «просте» (*einfach*), з чого складена кожна «складна субстанція» (*zusammengesetzte Substanz*), просто втрачає актуальність, коли межа простого та складного виявляється плинною, але не до абстрактної «нескінченності», а щоразу залежно від наших завжди конкретних і завжди обмежених практичних потреб.

Натомість з проблематикою четвертої антиномії Канта, що випробовує пізнавальну спроможність людини у застосуванні вже не до природи, а до Бога (псевдонімом якого в самій антиномії є *schlechthin notwendiges Wesen*, «цілком необхідна сутність»), ситуація у Міла склалася не настільки

вдало. Як ми зараз побачимо, цей аспект Мілової епістемології розкриває не лише її силу, а й пов'язану з нею «вроджену» обмеженість, зокрема й історико-філософського гатунку.

### Історичні межі аналітичної традиції

Почнемо з того, що Міл беззастережно приєднується до свого опонента Гемілтона у відкиданні тези про інтуїтивне пізнання людиною Бога, що її обстоював головний опонент Гемілтона Віктор Кузен. На думку останнього (як її подає Міл), у кожному акті свідомості є три елементи: скінченний, складений з усвідомлення себе й розмаїття скінченних істот навколо себе; нескінченний, який і є усвідомленням Бога як нескінченної причини та абсолютної єдності, що перевершує й охоплює собою все розмаїття скінченних істот; а також останній, третій елемент, що полягає у встановленні стосунків між скінченим та Богом [Mill, 1979: р. 35—36]. Міл цілком підтримує Гемілтона, який з цих трьох елементів свідомості визнає лише перший; від себе Міл також додає, що доктрину «безпосереднього чи інтуїтивного знання Бога» він вважає «поганою метафізикою, що спричиняє хибне розуміння природи та меж людських здібностей і ґрунтована на поверховій та помилковій психології» [Mill, 1979: р. 36]. Але на цьому згода Міла з Гемілтоном вже й завершується. Міл вважає, що Гемілтон, слушно відкинувши ідеї Кузена, по суті не спростував ці останні, по-перше, тому, що не менше хибними є й думки з цього приводу самого Гемілтона, а по-друге, тому, що для спростування взагалі будь-якої доктрини, що посилається на інтуїцію, необхідно «продемонструвати, що вона є хибною інтерпретацією фактів» — що, у свою чергу, можна зробити лише «показавши, яким іншим шляхом могли виникнути ті наявні сприйняття, які хибно вважають інтуїтивними» [Mill, 1979: р. 59]<sup>13</sup>.

Гемілтон же, на думку Міла, марно витратив чимало зусиль на доведення неможливості знати «Абсолют» (інтуїтивно, а втім, і у будь-який інший спосіб), хоча б тому, що не здогадався замінити «метафізичну абстракцію „Абсолют” більш зрозумілим конкретним виразом „щось абсолютне» — хоча другий не лише є цілком легітимним як такий, але й вказує єдино можливий спосіб хоч якось осмислити цю першу [Mill, 1979: р. 45]. Справді, «коли нам говорять про Абсолют взагалі, чи про Абсолютну Істоту, навіть якщо її називають Богом, ми можемо, і — аби дізнатися, про що йдеться, насправді мусимо — спитати: абсолютну *в чому*? Чи йдеться, приміром, про абсолютне благо, чи абсолютне знання? чи раптом ви маєте на увазі абсолютне невігластво, або ж абсолютну злісність? адже

<sup>13</sup> В останній репліці чується прозорий натяк на фірмове Мілове пояснення психологічних феноменів із посиланням на дію «закоу асоціацій».

кожне з цього є так само Абсолютом, як і інше. А коли ви говорите про щось абстрактне, що називається Абсолют, ви маєте на увазі одну чи кілька названих якостей? або ж, можливо, їх усі?» [Mill, 1979: p. 45—46].

Міл вочевидь знаходить тут нове поле для продовження своєї непримирної боротьби з нелегітимними абстракціями й намагається шосили «дотиснути» на цьому полі свого супротивника. Будь-яке слово, продовжує він, «позбавлене сенсу (is devoid of meaning), якщо воно не посилається на якісь предикати. Абсолютне мусить бути абсолютно чимось — абсолютно тим чи абсолютно цим. Відтак, Абсолют (як такий. — *О. П.*) мусить бути родом, який охоплює все, що є абсолютно будь-чим — хоч би що там характеризувалося будь-яким предикатом у довершеній повноті. Отже, якщо нам кажуть, що є одна Істота, яка є Абсолютом — не чимось абсолютним, але самим Абсолютом, — це твердження можна зрозуміти лише так, що ця гадана Істота має в абсолютній повноті *всі* предикати: вона є абсолютно гарною й абсолютно поганою, абсолютно розумною й абсолютно дурною тощо. Концепція такої істоти — я не скажу: „такого Бога” — є гіршою, ніж купа заперечень; це купа протиріч, і наш автор (Гемілтон. — *О. П.*) міг би не завдавати собі клопоту доведення, що ця річ є невідомою, бо єдиний спосіб її словесного опису вже спричиняє неможливість її існування. Наполягати на цьому трюїзмі не зайве, оскільки були й філософи, які бачили, що таким мусить бути значення „Абсолюту”, і все ж визнавали його реальністю. „Що ж це за Абсолютна Істота, — питав Гегель, — якщо вона не містить у собі всього дійсного, включаючи навіть зло?”<sup>14</sup>. Безперечно, так; а отже, необхідно визнати або те, що Абсолютної Істоти не існує, або те, що закон, за яким суперечливі твердження не можуть обидва бути правильними, не стосується Абсолюту. Гегель обрав цю другу альтернативу, і цим, серед іншого, справедливо заслужив честь, яку, ймовірно, нададуть йому нащадки: а саме, честь логічного винищення трансцендентальної метафізики через серію *reductiones ad absurdissimim* (доведень до найвищого абсурду)» [Mill, 1979: p. 46—47].

Вітчизняний читач, обізнаний в історії європейської філософії, безумовно вже оцінив не лише дотепність, але й історико-філософську обмеженість цих міркувань Міла. Зокрема, Міл чи то не знає, чи то свідомо ігнорує цілком традиційну для середньовічного богослов'я доктрину, згідно з якою всі перераховані Мілом негативні властивості (погане, дурне, зле тощо) є не більше ніж браком відповідних позитивних властивостей (гар-

<sup>14</sup> Цю цитату Міл наводить із посиланням на Менсела, який переклав її з Гегелевих «Лекцій по історії філософії», посилаючись на: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Carl Ludwig Michelet, in *Werke*, 20 vols. (Berlin: Duncker and Humboldt, 1834—54), Vol. XV, p. 275 (посилання відтворене за: [Mill, 1979: p. 47]).



не, розумне, добре тощо). Приміром, у Псевдо-Діонісія знаходимо: «Добро походить від єдиної й загальної причини, а зло — від багатьох і часткових нестач. Бог розглядає зло як добро, й перед ним причини зол є силами, що творять добро... Залишається [вважати], що зло є неміччю й нестачею добра» [Διονυσιος, 1978: π. 88]<sup>15</sup>.

З цього погляду можна було б стверджувати, що Міл вдається до неприпустимого кроку, приписуючи Богові водночас абсолютну наявність і абсолютний брак *тієї самої* властивості (а не протилежних властивостей, як може видатися з наведеної вище цитати). І навіть якщо визнати цей крок Міла в якомусь розумінні легітимним, його і в цьому разі можна було б довести до теологічного ладу, згадавши на додачу до Псевдо-Діонісія ще й добре відомого Гегелю Миколу Кузанського, з його принципом *coincidentia oppositorum* і ретельною ієрархією теологічних стверджень та заперечень — коли у заперечній теології «більш істинними за інші» виявляються ті заперечення, «які вилучають з найдосконалішого недосконале, як-от „Бог не є каменем” більш істинне, ніж „Бог не є життям чи розумністю”, і „Бог не є оп’янінням” правильніше, ніж „Бог не є чеснотою”», натомість у стверджувальній теології, навпаки, «більш істинним є ствердження, що називає Бога розумністю й життям, а не землею, каменем чи тілом» [Cusanus, 2008]<sup>16</sup>. З іншого боку, втім, варто визнати й те, що до модерного переосмислення і, у певному розумінні, розмивання цієї середньовічної традиції долучився, безумовно, і сам Гегель — хоча б тим, що на власний ризик переосмислив зло не як брак, а як заперечення, ввівши його у такому вигляді у свій «Абсолют» і тим самим емансипувавши цей Абсолют настільки, що сторонньому спостерігачеві було вже надзвичайно важко впізнати у ньому традиційного Бога християнства.

На відміну від Гегеля, Міл намагається будь-що втриматись у межах тих міркувань і ідей стосовно Бога, які вписувалися б у межі, по-перше, традиційної британської розсудливості, по-друге, його власних засад філософського емпіризму. Тому його боротьба проти хибних, на його думку, уявлень про Бога є насправді боротьбою за адекватне уявлення про людські можливості пізнання, а зовсім не боротьбою проти Бога на знищення (як можна подумати по деяких вирваних із контексту цитатах). Тому в суперечці Кузена і Гемілтона, де перший стверджує, а другий заперечує можли-

<sup>15</sup> Τὸ ἀγαθὸν ἐκ μιᾶς καὶ τῆς ὅλης αἰτίας, τὸ δὲ κακὸν ἐκ πολλῶν καὶ μερικῶν ἐλλείψεων. Οἷδεν ὁ θεὸς τὸ κακὸν, ἢ ἀγαθόν, καὶ παρ’ αὐτῷ αἱ αἰτίαι τῶν κακῶν δυνάμεις εἰσὶν ἀγαθοποιοί. (...) Λείπεται ἄρα τὸ κακὸν ἀσθένεια καὶ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι.

<sup>16</sup> ...nihilominus, quod negationes removens imperfectiora de perfectissimo sunt veriores alii; ut quia verius est Deum non esse lapidem quam non esse vitam aut intelligentiam, et non esse ebrietatem quam non esse virtutem (...) verior est affirmatio Deum dicens intelligentiam ac vitam quam terram, lapidem aut corpus (кн. 1, гл. 26).

вість пізнання людиною «нескінченного» і «абсолютного», Міл не приєднується до жодного з них, а натомість холоднокровно зауважує, що ці два поняття є зовсім неоднорідними: якщо «нескінченне», принаймні у таких сполученнях як «нескінченний простір» чи «нескінченна тривалість», є цілком зрозумілим і не потребує пояснень, «Абсолют» може розумітися досить по-різному. «Приміром, стверджувати абсолютний мінімум матерії — це заперечувати її нескінченну подільність. Або ж ми можемо казати про абсолютно, але не нескінченно, чисту воду» — маючи на увазі «абсолютну межу» її чистоти «у думці, якщо не в реальності» [Mill, 1979: p. 37]. У цьому розумінні «абсолютне» радше контрастує з «нескінченим», відтак ми не можемо одночасно приписувати Богові (як і взагалі жодному атрибуту) як одне, так і інше. Але в іншому розумінні «абсолютне» також може «означати *ціле* того, до чого воно застосоване, але не вимагаючи, аби це ціле було скінченим. Якщо, наприклад, припустити істоту із нескінченими здатностями, знання цієї Істоти, будучи досконалим, мусить бути нескінченим; а отже, у припустимому значенні терміна, воно може називатися водночас нескінченим і абсолютним. У цьому розумінні немає неспіковності чи недоречності у приписуванні обох цих слів Богові» [Mill, 1979: p. 37—38].

Подібне ж аналітичне «розчищення» уявлень про Бога знаходимо і в іншому місці: «Варто зазначити, що сумнів у тому, чи зберігають застосовані до Бога слова своє людське значення, відчувається лише тоді, коли ці слова стосуються його моральних атрибутів. Це ніколи не стосується його сили. Ми ніде не чуємо, щоби нам казали, що всемогутність Бога не має розумітися як нескінченний ступінь сили, яку ми знаємо в людині та природі, і, напевне, вона не означає, що він спроможний вбити нас чи присудити нас на довічне пекло. Божественна сила завжди тлумачиться у цілком людському розумінні, проте Божественна доброта і справедливість мусять розумітися як такі лише у якомусь незбагненному значенні. Чи буде несправедливо припустити, що причиною цього є потреба тих, хто говорить від імені Бога, у людській концепції його сили, бо ідея, яка може вселяти благоговійний страх і примушувати до покорі, мусить звертатися до реальних почуттів?» [Mill, 1979: p. 104].

При всій позірній антиклерикальності подібних заяв Міл і тут цілком послідовно зберігає свою головну епістемологічну настанову: судити не стільки про сам «потойбічний» предмет, скільки про прийнятність тих шляхів, якими розум намагається дістатися тієї чи іншої думки про нього. Тому Міл у принципі не виключає, що «світом править істота, чії атрибути нескінченні, але якими вони є — ми не можемо дізнатися, як і про те, якими є принципи її правління», — крім хіба того, що ці принципи правління *не* збігаються з нормами людської моралі. Міл, певна річ, далекий від

того, щоб захищати ідею існування такої істоти від власного імені; але подібний опис принаймні є внутрішньо послідовним, і тому Міл демонстративно готовий сприйняти його з усією серйозністю: «переконайте мене у цьому, і я бути вірити у цю істоту як можу. Але коли мені кажуть, що я мушу вірити у це і водночас називати цю істоту іменами, які виражають і стверджують найвищу людську моральність, я чітко відповідаю, що не буду цього робити. Хоч би яку силу така істота мала наді мною, одне вона не зможе зробити: вона не змусить мене поклонятися їй. Я не називатиму доброю цю істоту інакше ніж у тому розумінні, в якому я застосовую цей епітет до своїх ближніх; і якщо така істота прирече мене до пекла за відмову так її називати, до пекла я й піду» [Mill, 1979: p. 103].

Отже, або ми вважаємо Бога справді «абсолютною» і «незбагненою» істотою — але тоді нам слід позбавити його образ будь-яких залишків антропоморфності; або ж, навпаки, ми змальовуємо собі Бога за нашими людськими мірками, але тоді нам слід облишити будь-які зазіхання на розуміння його сутності, *незалежно від того, вважаємо ми її збагненою чи незбагненою*. Природно, що саме другий, по суті цілком феноменалістський, шлях подобається Мілу найбільше. Що Міл справді готовий сказати про Бога від себе, і сказати цілком щиро — так це те, що «все, що стосується Бога, я вважаю проблемою (доречності. — *О. П.*) висновків; я додав би — висновків *a posteriori*» [Mill, 1979: p. 36], що, між іншим, повністю узгоджується із поглядами на цю проблему Лока [Панич, 2007: с. 97—99]. В іншому місці ту саму думку Міл висловлює значно більш поширено і переконливо: «Ми не маємо жодного іншого знання про Бога, ніж таке саме, яке ми маємо про людину чи матерію... Я знаю щось про людину та природу, не як вони є в собі, але як вони є стосовно нас; і так само стосовно нас, але не як він є в собі, я припускаю в собі певне знання про Бога. Атрибути, які я приписую йому, такі як доброта, знання, сила, всі є відносними... Все, що я претендую приписувати Богові, — це ці відносні атрибути, кожен з них у нескінченному ступені. Якщо я відкидаю доктрину як несумісну з Божественною природою, це тому, що вона несумісна не з тим, яким Бог є в собі, а з тим, яким він явив себе нам. Якщо моє знання Бога лише феноменальне, відкинуті мною заяви щодо нього є також феноменальними... Існують ті самі підстави відкидати якийсь приписуваний факт як не гідний Бога, як і відкидати інший приписуваний факт як не гідний Тюрго чи Вашингтона — яких я також не знаю як ноумени, а лише як феномени» [Mill, 1979: p. 100].

Феноменалізм Міла черговий раз підтверджує тут свою засадничу епістемологічну нейтральність: оскільки все, що ми взагалі знаємо, ми рівною мірою знаємо лише феноменально, у нас існує не більше підстав зазіхати на розуміння сутності Бога, ніж зазіхати на розуміння сутності матерії чи

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 3 43

людини (по суті, всі ці зазіхання однаково марні), але у нас також і *не більше підстав заперечувати існування чи певні властивості Бога, ніж ми маємо для заперечення існування чи певних властивостей матерії або інших представників людського роду*. Ось що мав на увазі Міл, коли казав, що обстоювана ним доктрина «є сумісною і з прийняттям, і з запереченням теорії Барклі»!

Історико-філософська «короткозорість» Міла, який, приділяючи ретельну увагу античній та модерній філософії, цілком та повністю ігнорує геть усю спадщину філософії середньовіччя, інколи виглядає як прикрий недолік. Приміром, коли Міл, погоджуючись із Гемілтоном, що «все знання стосується множинних і різних речей», відтак «річ є знаною для нас лише як відмінна від чогось ще», додає до цього, що «це одне з глибоких психологічних спостережень, яким світ завдячує Гобсу» [Mill, 1979: р. 50—51], це знову виглядає як скандальне забуття Миколи Кузанського, який висловлював цю саму думку на цілих триста років раніше: «Отже, будь-який дослід полягає у більш легкому чи більш важкому порівнянні сумірного; тому нескінченне як нескінченне, що уникає всякої сумірності, є невідомим» [Cusanus, 2008]<sup>17</sup>, — з чого для Кузанського якраз і випливає, що єдиного й незрівнянного Бога ми можемо досягти лише парадоксальним способом «вченого незнання». Але не будемо забувати, що й забуття (бодай тимчасове) інколи також буває корисним — ба більше: буває й *необхідним* для подальшого розвитку культури. Тож перед тим, як засуджувати Міла за його очевидну історико-філософську «забудькуватість», дослухаємося до застереження його молодшого німецького сучасника Фридриха Ніцше: «Забуття потрібне для будь-якої дії, як для будь-якого органічного життя потрібне не лише світло, але й темрява. Людина, яка хотіла б геть усе пережити історично, була б схожа на особу, змушену утримуватися від сну, або на тварину, зобов'язану жити постійно повторюваним реміганням» [Nietzsche, 1874]<sup>18</sup>.

У цьому разі, «забуваючи», умисно чи несвідомо, про багатівікову спадщину середньовічної філософської думки, Міл безумовно полегшує собі завдання прощання з її пізніми й, у такій формі, вочевидь уже віджилими залишками. Адже, відмовляючись мислити Бога водночас і антропоморфним і незбагненним, Міл тим самим остаточно розриває ту саму напруженість думки між позитивним та негативним богослов'ям, яка більше тисячі років була джерелом і неспокою, і натхнення для багатьох генера-

<sup>17</sup> Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit; propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est (кн. 1, гл. 1).

<sup>18</sup> Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört. Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafens zu enthalten gezwungen würde, oder dem Thiere, das nur vom Wiederkauen und immer wiederholten Wiederkauen leben sollte.

цій християнських мислителів (а для декого залишається такою ще й до сьогодні) і відлуння якої (нехай дуже слабке й викривлене) можна ще відчутти у його опонентів Кузена та Гемілтона.

Ще більшу іронію історії, мабуть, можна побачити в тому, що силою, яка у філософії Міла тим самим рішуче бере гору над середньовічним богослов'ям (точніше, над тими рештками, що залишилися від нього у творах деяких Мілових сучасників), виявилася... Аристотелева логіка, яка у такий спосіб неначе реваншувалася за багатовікове переборення її засад різними представниками християнської богословської та філософської думки — від Тертуліана з його знаменитим «*credibile est, quia ineptum est... certum est, quia impossibile*»<sup>19</sup> і до Гегеля з його «діалектичною логікою», прибічникам якої (зокрема й за радянських часів) так і не вдалося переконати адептів класичної Аристотелевої логіки, що Гегелева новація не знищує, а лише діалектично «зберігає/скасовує» (*aufheben*) цю останню. Аби переконатися, що саме класична логіка зіграла тут вирішальну роль, достатньо послухати самого Міла: «той, хто щиро вірить в абсолютно доброго правителя світу, не має достатніх підстав відкидати приписування йому якоїсь дії, оскільки нам відома надто невелика частина усіх обставин такої дії, аби виправдати подібну недовіру. Але якщо сказане мені про цього правителя світу є таким, що його правдивість не можна підтвердити додаванням до моїх знань жодного факту, який тільки можна припустити; якщо його гадані способи поводження зі світом такі, що жодна уявна гіпотеза стосовно речей, відомих йому й невідомих мені, не може зробити ці способи сумісними з добром та мудрістю у моєму розумінні цих термінів, тож ці способи залишаються у прямій суперечності з їхнім значенням; тоді, *якщо закон суперечності є законом людської думки* (курсив мій. — *О. П.*), я не можу водночас вірити у ці речі й вірити, що Бог є доброю і мудрою істотою» [Mill, 1979: p. 104].

Як видається, Ніцше таки мав рацію — принаймні в тому розумінні, що жодна філософія не може рівною мірою «пам'ятати» й успадковувати всі попередні філософські традиції одночасно. З цієї точки зору можна вбачати глибоку історичну закономірність у тому, що філософський ланцюжок, який простягнувся від ранньої християнської патристики до філософії Гегеля, практично повністю обминув Бейкона і започатковану ним потужну англomовну школу індуктивно-аналітичного філософського емпіризму. І навпаки: ланцюжок, що простягнувся від Аристотеля до Бейкона (попри все критичне ставлення другого до першого) й далі до всіх його англomовних нащадків, практично повністю обминув і християнську патристику, і післякантівську філософію німецького ідеалізму.

<sup>19</sup> ... «заслугує віри, бо безглуздо... певно, бо неможливо» (De carne Christi V, 4).

ДЖЕРЕЛА

- Панич О.О.* Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології: Частина перша: британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід). — Донецьк: ДонНУ, 2007. — 524 с.
- Bacon F.* Francisci de Verulamio Instauratio Magna // The Works of Francis Bacon : In 3 vol. / Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath / Reprinted from the Longmans and Co., Ltd. Edition. First published London 1857—1874. — New York: Garrett Press, 1968. — Vol. 1. — P. 125—365.
- Cusanus N.* De docta ignorantia // Nicolai de Cusa Opera Omnia. — Vol. I: De docta ignorantia / Ediderunt: E.Hoffmann/R.Klibansky. — Lipsiae, 1932; Novam editionem curavit Burkhard Mojsisch, 2008. — <[http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Cusa/cus\\_doct.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Cusa/cus_doct.html)>.
- Λιονύσιος Αρεοπαγίτης.* Περί Θεῶν Ονομάτων. — Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1978. — 149 π.
- Mill J.S.* An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings // Collected works of John Stuart Mill. — Vol. IX. — Toronto: University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1979. — CVIII, 625 p.
- Mill J.S.* A System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation // Collected works of John Stuart Mill. — Vol. VII—VIII. — Toronto: University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1974. — CXVII, 1251 p.
- Mill J.S.* Bailey on Berkeley's Theory of Vision // Collected works of John Stuart Mill. — Vol. XI (Essays on Philosophy and the Classics). — Toronto: University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1978. — P. 245—270.
- Moore G.E.* The Nature of Judgment // Moore G.E. Selected Writings / Ed. by Tomas Baldwin. — London, New York: Routledge, 1993. — P. 1—18.
- Nietzsche F.* Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben [1874]. — <<http://gutenberg.spiegel.de/nietzsch/unzeit/unzeit.htm>>.

---

*Олексій Панич* — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, професор кафедри філософії і релігієзнавства Державного університету інформатики і штучного інтелекту. Сфера наукових інтересів — історія західноєвропейської філософії та культури, епістемологія, історія російської літератури XIX сторіччя.

---

*Майкл  
Потер*

## НАРОДЖЕННЯ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ<sup>1</sup>

У момент свого народження аналітична філософія була спробою відійти від попередньої традиції, започаткованої Кантом. Цей відхід почався з царини математики. Кант стверджував, що математика виходить не з досвіду і не з логіки, а з просторово-часової структури, яку ми самі накладаємо на досвід. Отож, спершу Фреге намагався спростувати підхід Канта на ґрунті арифметики, виводячи її з логіки, а потім Расел поширив цей проект на всю математику загалом. Обидва зазнали невдачі; але, розмірковуючи над проблемами, що їх було порушено у цьому проекті, вони винайшли те, що сьогодні називають «аналітична філософія» або, можливо доречніше, «аналітичний метод у філософії». Втім, подібний стислий опис приховує неабияку складність формулювання того, в чому, власне, полягає цей аналітичний метод. Окреслюючи момент його народження, ми спробуємо визначити деякі з його характерних ознак.

© М. ПОТЕР, 2011  
© Переклад з англійської  
О. Панича, 2011

<sup>1</sup> Переклад здійснено та опубліковано з дозволу автора та видавництва «Routledge» за виданням: *Potter M. The birth of analytic philosophy // The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy / Ed. by D. Moran. — S. l.: Routledge, 2008. — P. 43—75.*

## 1. Фреге

### 1.2. Grundlagen<sup>2</sup>

...Мета Фреге у «Die Grundlagen der Arithmetik» («Основи арифметики», 1884) була тією самою, що й Дедекінда: показати, що арифметика є незалежною від простору та часу. Збігався й підхід: спершу Фреге визначив аксіоматичну базу, з якої можна було дедукувати властивості натуральних чисел; потім спробував логічно довести, що існують об'єкти, які задовольняють ці аксіоми; і нарешті він потребував принципової підстави ігнорувати будь-які властивості об'єктів, обраних на попередній стадії, що не впливають з їхніх аксіоматичних характеристик, визначених на першій стадії.

Проте, збігаючись із Дедекіндом у самому визначенні трьох стадій запланованої програми, Фреге істотно розійшовся з ним у способі їхнього виконання. Почати з того, що у своїй аксіоматичній характеристиці натуральних чисел Фреге розглянув їх як обмежені кардинальні числа й визначив кардинальні числа за допомоги того принципу, що кардинали двох понять,  $F$  та  $G$ , є рівними, якщо й тільки якщо існує взаємно-однозначна відповідність всіх  $F$  та всіх  $G$  (або, як інколи кажуть, якщо  $F$  та  $G$  є «рівнопотужними»). Цю еквівалентність, яку сучасна література з теми, з незначною історичною довільністю, визначає як «принцип Х'юма»<sup>3</sup>, можна застосувати для виведення властивостей натуральних чисел майже у такий спосіб, як це можливо із аксіомами Пеано. На другій стадії, доводячи наявність об'єктів, що задовольняють «принцип Х'юма», Фреге скористався поняттям обсягу поняття — тобто логічним об'єктом, пов'язаним із поняттям у такий спосіб, що два поняття мають один і той самий обсяг лише у разі, якщо вони цілковито вказують на одні й ті самі об'єкти. Фреге визначив число  $F$  як обсяг поняття другого порядку, в який увіходять усі поняття, що є рівнопотужними із певним поняттям  $F$ .

Визначивши таким чином числа в термінах обсягу, Фреге потребував певного пояснення, чому можна ігнорувати додаткові властивості, що їх випадково набувають числа внаслідок такого визначення. Він вочевидь вважав, що певну роль у цьому відіграє «контекстуальний принцип»: методологічний принцип, за яким слова означають будь-що лише у контексті речення. Вага, якої Фреге надавав цьому принципу, підтверджується тим, що

<sup>2</sup> Для публікації у цьому числі «Філософської думки» були обрані окремі підрозділи статті, які найбільше відповідають контексту цього тематичного випуску. Повністю текст статті Майкла Потера «Народження аналітичної філософії» буде надруковано в журналі «Sententiae», № 1 за 2011 рік.

<sup>3</sup> Щодо цього написання, див. примітку 1 до статті О.Панича «Джон Стюарт Міл і традиція аналітичної філософії» в цьому числі «Філософської думки».



він згадує про нього і у вступі, і в основному тексті, і також у висновках «Grundlagen». Але в чому саме полягає ця вага — це вже визначити складніше.

Інколи насправді видається, що ваги контекстуальному принципу надав не стільки сам Фреге, скільки його пізніший визначний коментатор Майкл Даміт. На думку останнього, проголошення Фреге контекстуального принципу ознаменувало собою радикальний поворот у філософії — так званий «лінгвістичний поворот», що за своєю значущістю порівнянний із «коперніканським поворотом» Канта, який відбувся на сторіччя раніше.

Проблема, втім, полягає в тому, яку саме роль має відігравати цей принцип у Фрегевій теорії чисел. Якщо Фреге прагнув розглядати «принцип Х'юма» як контекстуальне визначення чисел, ця роль є цілком зрозумілою: тоді контекстуальний принцип мав заспокоїти будь-які побоювання з приводу того, що контекстуальне визначення терміна не вказує, на що посилається введений ним термін, а лише дає нам значення цілих речень, в яких з'являється цей термін. Але Фреге відкидає ідею розгляду «принципу Х'юма» як контекстуального визначення чисел, оскільки цей принцип визначає умови істинності не всіх, а лише деяких стверджувальних тотожностей, в яких може з'явитися числовий термін. (Посилаючись на найбільш відомий «грубий приклад» самого Фреге, цей принцип не пояснює, чому Юлій Цезар — це натуральне число.) Натомість, як ми побачили, Фреге розглядає «принцип Х'юма» лише як контекстуальне обмеження — тобто як умову, що будь-яке коректне визначення натуральних чисел мусить його задовольняти. Але якщо ми врешті-решт дамо явне визначення чисел і покажемо, що так визначені числа справді задовольняють вказане обмеження, зовсім неясно, яку ще роль може відіграти контекстуальний принцип.

Наступною (і, як з'ясувалося, значно гіршою) проблемою для Фреге стало відкрито прийняте ним визначення чисел через ідею обсягу поняття. Але що це означає? Найбільшим досягненням, про яке він звітував по завершенні «Grundlagen», було зведення його початкової проблеми пояснення, як нам дані числа, до радше простого питання, як нам дані обсяги понять.

Насправді ж подібність цих проблем, як про них мислив Фреге, була більш ніж поверховою. Адже «принцип Х'юма» — контекстуальне визначення умов тотожності чисел — має форму принципу абстрагування: тобто він стверджує логічну еквівалентність, з одного боку, тотожності двох термінів (наразі числових), з іншого боку, наявності стосунків еквівалентності (наразі рівнопотужності) між відповідними поняттями. Але завважте, що пояснення, яке ми дали ідеї обсягу поняття, — що поняття мають той самий обсяг лише у разі, якщо вони охоплюють ті самі об'єкти, — також є принципом абстрагування. Якщо проблема Юлія Цезаря ставить хрест на ідеї введення чисел за допомоги першого принципу абстрагування, хіба

вона не ставить хрест також і на ідеї введення обсягів за допомоги другого принципу?

На це питання Фреге ніколи не дав задовільної відповіді. В «Grundlagen» він його навіть не заторкнув, зауваживши лише (у примітці), що він вважає загальновідомим, що таке обсяг поняття (§ 68). Після такого залишається додати вже небагато; але, коли він намагається щось додати в «Grundgesetze der Arithmetik» (1893—1903), він задовольняється розглядом ідеї обсягу поняття в межах формальної мови *Begriffsschrift*.<sup>4</sup> Цією мовою він справді вводить обсяги за допомоги щойно згаданого принципу абстрагування (який він називає «Основний закон V»<sup>5</sup>), але при цьому він не мусить звертатися до проблеми Юлія Цезаря, оскільки тут він має справу з формальною мовою, яка не має термінів для позначення римських імператорів.

Вочевидь, це є не розв'язанням проблеми, а тільки її відтермінуванням. Врешті-решт, Фреге чітко вказував, що будь-яка задовільна теорія арифметики має пояснити можливість її застосування до світу, і він шкодував про неспроможність формалізму впоратися саме з цією проблемою. Отже, у певний момент він мав поширити формальну мову і на позначення римських імператорів, аби їх можна було порахувати, і зробити це так, аби при цьому владнати питання, чи є Юлій Цезар натуральним числом (або ж обсягом поняття).

...

## 2. Мур і Расел

### 2.1. Об'єктивні твердження

Другий виток народження аналітичної філософії бере початок у 1898 році. Пізніше Расел описував, як він виник у розмові між ним та Муром. У будь-якому разі, ясно те, що першими публікаціями, які засвідчили цей факт, стали статті Мура «Природа судження» і «Спростування ідеалізму».

Загальний обрис революції є ясним: Мур вважав, що може опиратися спокусам ідеалізму, розглядаючи твердження як складні об'єктивні сутності.

«Щойно буде однозначно визнано, що твердження не денотує переконання (у психологічному розумінні), стає самоочевидним, що воно жодним чином не відрізняється від реальності, з якою воно начебто лише співвідноситься — тобто та істина, що *Я існую*, ніяк не відрізняється від відповідної до неї реальності *мого існування*» (Moore, «Truth», див.: [Dictionary, 1901: p. 20—22]).

<sup>4</sup> Українською цю назву твору Фреге найбільш буквально можна було б перекласти як «Поняттєве письмо». — Прим. перекладача.

<sup>5</sup> «Основний закон V» насправді більш загальний, але надлишок його загальності не стосується обговорюваної тут проблеми.

Іншими словами, в центрі цього проекту було те, що зараз можна назвати «тотожнісною теорією істини». Але якщо загальні риси цього проекту ясні, цього не можна сказати про деталі. Хоча статтю «Природа судження» написано жвавим стилем, який яскраво контрастує з нарколептичним педантизмом пізніших творів Мура, все ж важко визначити напевно, у чому саме полягають її аргументи. Об'єкти критики Мура розкидані досить широко: хоча головним з них є пост-Гегелева теза Бредлі, що абсолютна істина є взагалі недосяжною, інколи Мур атакує також Барклівське *esse est percipi*<sup>6</sup> або переконання Канта, що взаємини об'єктів досвіду постачаються самим розумом.

Мурове розуміння твердження втілюється у дві його засадові доктрини. Перша наголошує, що одиниці, з яких складене твердження (він називає їх «поняттями»), є тими сутностями, про які говорить це твердження. Він протиставляє цю думку погляду Бредлі, що коли я маю ідею чогось, сама ця річ є частиною моєї ідеї. Вочевидь таке протиставлення не вичерпує всіх можливостей, але, завершивши свою (безумовно слухну) критику Бредлі, Мур, здається, не відчуває жодної потреби доводити слушність власної позиції. А проте ця доктрина посідає центральне місце у спростуванні ідеалізму, як його бачить Мур. Твердження є об'єктами судження, тож поняття, з яких складені твердження, є частиною того, про що ми судимо; і втім, цей погляд є реалістичним, оскільки це не є «їхнім визначенням»; «для їхньої природи», каже Мур, «немає різниці, мислить їх хтось чи ні» [Moore, 1899: p. 4]. Отож, поняття є об'єктивними сутностями.

Друга засадова доктрина полягає в тому, що між поняттями немає внутрішніх зв'язків — стосунки між поняттями не є складовою їхньої природи. Істинність твердження зумовлює певний спосіб зовнішніх стосунків між поняттями, що увіходять до його складу. Знов-таки, головною мішенню тут є Бредлі, який взагалі заперечував реальність зовнішніх стосунків. Якщо знання розуміється як внутрішні стосунки між знавцем і знаним ним твердженням, сам акт знання твердження вже змінює це останнє, оскільки тепер його внутрішньою властивістю стає те, що воно є знаним, а отже, воно вже не є таким, яким було до того, коли я його дізнався. Відповідно, для Бредлі жодне судження не є цілковито істинним; судження завжди перекручене. З іншого боку, для Мура акт судження встановлює лише зовнішні стосунки між твердженням та суб'єктом судження, а отже, він не змінює те, що є предметом судження. Але значно менш зрозуміло, чому у протистоянні поглядам Бредлі Мур мусив поринути у протилежну крайність і стверджувати, що між поняттями взагалі не існує внутрішніх стосунків. І

<sup>6</sup> «Бути — значить сприйматися» (лат.). — Прим. перекладача.

так само, як і з першою доктриною, Мур (принаймні на цій стадії), здається, геть забув надати аргументи на підтримку власної позиції.

### 2.3. Про денотацію

1901 року, коли Расел вже завершив чернетку «Принципів математики», він відкрив знаменитий парадокс, що має його ім'я. А саме: він показав, що денотуюче поняття «клас всіх класів, що не належать до самих себе», не денотує взагалі нічого (адже, якби воно денотувало, денотований ним клас належав би до самого себе, якщо й тільки якщо він би не належав до самого себе, що є абсурдом).

Роками двома раніше цей парадокс вже був винайдений математиком Цермело в Геттінгені (а інші дещо подібні парадокси були відомі Кантору). Але у його новому відкритті Раселом важливим є той спосіб, яким порушені у ньому проблеми тепер вплинули на філософію. Найбільш безпосередньо вплив цього парадокса на Расела відбився у тому, що він зосередив свою увагу на таких денотуючих поняттях (як-от нині знамените «теперішній король Франції»), які не денотували нічого. Звісно ж, не можна сказати, що він досі не усвідомлював, що його теорія передбачає існування подібних понять; але парадокс показав йому необхідність кращого розуміння засад їхнього функціонування. Расел стояв на тому, що твердження, в якому з'являється денотуюче поняття, «стосується не поняття, а терміна, який є у певний особливий спосіб пов'язаним із цим поняттям». Далєбі, якщо терміна, про який йдеться, взагалі не існує, спосіб його зв'язку із поняттям мусить і справді бути особливим.

Але момент одкровення для Расела настав тоді, коли він побачив, що зв'язок є особливим навіть тоді, коли цей термін *існує*. Адже якщо існує зв'язок між поняттям та річчю, яку воно денотує, мусить існувати істинне твердження, яке висловлює цей зв'язок, і предметом цього істинного твердження буде поняття. Згадаймо, втім, що денотуюче поняття визначається як таке, що з'являється у твердженні, але вказує на щось інше, що є предметом цього твердження. То як же *будь-яке* твердження може мати об'єктом саме денотуюче поняття? Якого роду одиниця мусить з'явитися у твердженні, аби воно, скажімо, мало об'єктом денотуюче поняття, висловлене реченням «перший рядок Елегії Грея»? Безумовно, цією одиницею не може бути саме це денотуюче поняття, оскільки у своїй функції «покажчика прошостності» воно гарантує, що, в остаточному підсумку, твердження матиме об'єктом не поняття, а те, що воно денотує, — а саме фразу «The curfew tolls the knell of parting day». Так само це не може бути і денотуюче поняття «значення першого рядка Елегії Грея», оскільки це було б твердження про значення фрази «The curfew tolls the knell of parting day», а це знов-таки не те, чого ми прагнули.

Дещо у цьому міркуванні може видатися читачеві загадковим. Аргумент начебто має довести, що не може існувати інформативного твердження про поняття, висловлене фразою «перший рядок Елегії Грея». Але це останнє речення, здається, висловлює твердження, що має об'єктом саме це поняття. Расел змушений визнати, що це не те, чого він прагнув. Чому? Бо у цей момент він вводить наступне обмеження. Стосунок між поняттям та його денотатом (якщо такий існує) не є, каже Расел, «лінгвістичним через речення». Він вочевидь вважає, що поняття існують незалежно від того, чи винайшли ми засоби висловити їх у мові. Тоді стосунок між поняттям та його денотатом існує незалежно від мови, і це ж стосується твердження, яке його висловлює. Таким чином, будь-яке речення, в якому мовна одиниця, як-от фраза «перший рядок Елегії Грея», не вживається, а лише згадується, не може бути тим, чого ми шукали, оскільки висловлене у ньому твердження буде твердженням про мову, натомість твердження, яке ми намагалися висловити, мало б — якби воно існувало — бути незалежним від мови.

Кожен першокурсник, що пише про Раселову теорію дескрипції, вказує на те, що вона має справу з випадком визначених дескрипцій, які ні на що не посилаються; але це, хоча і є правдою, становить лише невелику частину проблеми. Зрозуміло, що Раселова рання теорія денотації визнавала існування денотуючих речень, які нічого не денотують. Безумовно, в таких випадках можна казати про загадкову роль відповідного денотуючого поняття: якщо воно мислиться як своєрідний показчик, то денотуюче поняття, яке нічого не денотує, є показчиком, що показує в нікуди. Але заперечення Расела щодо цієї теорії так само стосувалося й випадків, коли денотуюче поняття таки справді щось денотує.

Аргумент, який ми щойно виклали (відомий як «аргумент Елегії Грея», бо Расел, пояснюючи проблему, вживає саме цей приклад), змусив Расела зректись теорії денотації, яку він висунув у «Принципах...». Натомість він висунув іншу теорію, згідно з якою справжню структуру твердження, висловленого у реченні, можна виявити, перетворивши його на предикативне обчислення з тотожністю. Наприклад, речення «Я зустрів людину» мусить бути перекладене як  $(\exists x)(Mx \ \& \ Rax)$ , де  $Mx$  означає, що  $x$  має властивість людяності,  $Rxu$  означає, що  $x$  зустрів  $u$ , і  $a$  означає мене. (Словами: «я зустрів дещо, що має властивість людяності».) Денотуюча фраза «людина» зникла, поступившись місцем сполученню квантора та змінної. І, як це вивчають першокурсники у своєму початковому курсі логіки, фраза «Теперішній король Франції лисий» може бути перекладеною як  $(\exists x)(Kx \ \& \ (\forall y)(Ky \supset x=y) \ \& \ Bx)$ , де  $Bx$  означає, що  $x$  є лисим, а  $Kx$  означає, що  $x$  наразі є королем Франції. (Словами: «Наразі існує такий лисий король Франції, що йому дорівнює кожний король Франції».) Знов-таки, у перекладі денотуюча фраза зникла, поступившись місцем обчислюваним змінним.

#### 2.4. Логіцизм

...Метою Вайтгеда і Расела в «Principia Mathematica» був розвиток теорії Фреге. Вони прагнули охопити логікою не лише арифметику, але й усю математику. Якби вони досягли успіху, вони б, напевне, не розв'язали повністю епістемологічного питання, як ми знаємо математичні істини, але принаймні підпорядкували його відповідній проблемі для логіки. Але успіху вони не досягли. Їхньою принциповою проблемою стало те, що засоби уникнення парадоксу коштували їм надто дорого. Аби охопити теорією класів традиційну математику, нам потрібно бути спроможними розглянути як легітимні багато термінів класів, які є *непредикативними* — тобто такими, що властивості, які їх визначають, посилаються на самі ці класи, а отже, є невиправно коловими. Для легітимації подібних термінів класів довелося застосувати аксіому зведеності, яка стверджує, що кожна така колова пропозиційна функція може бути заміщеною логічно еквівалентною не-коловою функцією. Але якщо метою «Principia Mathematica» був показ того, що математика є частиною логіки, Вайтгед і Расел мали довести не лише те, що аксіома зведеності є істинною, але й те, що вона є істиною логіки. Їхній захист цієї останньої тези виявився вельми непереконливим. Наступна складність полягала в тому, що для виведення з логіки вищої математики вони мали припустити ще й аксіому нескінченності, яка стверджує існування нескінченної кількості об'єктів. Оскільки вони не поділяли погляд Дедекінда на думки як об'єкти, вони не могли застосувати його «доказ» цієї аксіоми. Тому їхній підхід, здається, ставив істинність вищої математики в залежність від неперифікованої фізичної гіпотези.

Зважаючи на ці складнощі з аксіомами зведеності та нескінченності, спробу Вайтгеда і Расела звести математику до логіки загалом вважають невдалою. Але значно впливовішим у філософії виявився метод логічного аналізу, який був застосований ними у цій спробі. Метою цього методу, у застосуванні до будь-якого предмета розмови, був пошук істинної логічної форми тверджень, висловлених у цій розмові. Його рушійною силою, безумовно, залишалася надія, що врешті-решт, завдяки розгляду твердження як складеного з речей, про які у ньому йдеться, цей пошук виявить сутності, обізнаності в яких вимагає ця розмова. Відтак засадовим для всього процесу було припущення, яке Расел здебільшого не вважав потрібним доводити, що розмова, у цьому розумінні, насправді *має* якість-то визначене епістемологічне підґрунтя. Расел (1911) назвав це ставлення «аналітичним реалізмом».

## 2.7. Багатостосункова теорія судження

Твердження, згідно з Раселом і Муром, є певним комплексом, складеним з різноманітних сутностей — *sensibilia*, ідей чи універсалій. Якщо я, приміром, позначу два пережитих мною чуттєво даних як  $a$  і  $b$ , речення « $a$  є вищим за  $b$ » може висловити твердження, яке складається з  $a$ ,  $b$  і певного просторового стосунку (універсалії) вищості. Але для того, щоб  $a$  справді було вищим за  $b$ , мусить існувати комплекс, що складається з  $a$ ,  $b$  і цього просторового стосунку. Можна сказати, що твердження стверджує існування певного факту. Тоді у разі, якщо твердження істинне, воно тотожне з фактом, чиє існування воно стверджує. Але що відбувається у разі, якщо твердження хибне? На відміну від попереднього випадку, тепер немає відповідного факту. Важко зрозуміти, як може існувати комплекс, що містить  $a$ ,  $b$  і вищість, якщо насправді  $a$  не є вищим за  $b$  — бо, якби цей комплекс існував, ця вищість  $a$  над  $b$  якраз би й мала місце.

Расел дійшов висновку, що ця проблема розв'язується шляхом усунування тверджень з опису формування судження. І його логічний метод, здається, надавав йому потрібні важелі. У вислові « $A$  висновує, що  $p$ » вислів, який позірно посилається на твердження  $p$ , належить розглядати як неповний символ, що усувається аналітично, так само як «теперішній король Франції». У результаті виявляється, що судження складається не з бінарного стосунку між особою  $A$ , що виносить судження, та твердженням, що підлягає судженню, а з численних стосунків між  $A$  та різноманітними компонентами первинного твердження. Наприклад, аналіз виявляє, що «Я вважаю  $a$  вищим за  $b$ » висловлює стосунки між чотирма складниками:  $Я$ ,  $a$ ,  $b$  та вищість.

Може видатися, що ця теорія ризикує поринути у нескінченний регрес: вона, певна річ, усуває твердження  $p$  з аналізу « $A$  висновує, що  $p$ », але хіба « $A$  висновує, що  $p$ » не є іншим твердженням, яке також потребує аналізу? Втім, можна припустити, що Расел пропонував аналіз не твердження « $A$  висновує, що  $p$ », а лише самого судження — тобто факту (коли є такий факт), що  $A$  висновує, що  $p$ . Оскільки складність, що змусила його прийняти цю теорію, стосувалася лише хибних тверджень, а не фактів, на цьому кроці ніякого сумнівного регресу не виникає.

Разом з тим тут виникає інша проблема. Завважте, що стосунок судження, відповідно до цієї теорії, не лише є множинним, але й має різну арність: у щойно розглянутому прикладі він є кватернарним, але це лише тому, що аналізоване твердження складалося з трьох компонентів. В інших випадках усе може бути інакшим. Понад те, складові судження при цьому можуть бути різнорідними (чуттєві дані, універсалії абощо). Тому стосунок судження мусить вважатися дуже толерантним стосовно різноманітних прийнятих ним аргументів. Звісно ж, на першому місці у нас завжди

буде особа *A*, яка виносить судження; але в усіх інших позиціях стосунків судження мусить толерувати будь-які види комбінації окремих складників. Через це важко побачити, як форма стосунку може визначити, чи є різні складники у цих позиціях такими, що взагалі є сенс припускати, що *A* робить щодо них якесь судження. Наприклад, з погляду цієї теорії видається можливим зробити судження, що стіл олівецькає книгу.

Вітгенштайн, який на той час ще офіційно був студентом Расела в Кембриджі, вказав йому на цю складність влітку 1913 року. «Кожна правильна теорія судження, — сказав Вітгенштайн, — мусить унеможливити для мене судження про те, що цей стіл олівецькає книгу. Теорія Расела не задовольняє цю вимогу» [Wittgenstein, 1913: 3rd MS]. Понад те, оскільки це заперечення стосувалося не деталей Раселової теорії, а лише її загального вигляду, воно мало бути справді разючим. Принаймні воно настільки вразило Расела, що той одразу припинив писати книгу («Теорія знання»), в якій ця теорія відігравала центральну роль.

### 3. «Трактат»

#### 3.3. Сказати й показати

Раніше ми бачили, яку загрозу для атомізму Расела становила його неспроможність задовольнити подвійну вимогу, що прості сутності мусять бути водночас безсумнівними та необхідними. Рішенням Расела стала відмова від ідеї можливості. Вітгенштайнові загрожувала та сама подвійна вимога, але він не міг відмовитися від ідеї можливості, бо та була засадовою для його розуміння експресивності твердження. Натомість він відмовився від пропозиційного ставлення. Іншими словами, він дійшов думки, що «*A* переконаний, що *p*» і «*A* сумнівається, що *p*», а також всі подібні висловлювання не є твердженнями. Зокрема, «Я сумніваюся, що *a* існує» не піддається стандартному Раселовому аналізу, тож ми не маємо підстав припускати, що прості сутності є речами, чиє існування ми не в змозі піддавати сумніву, — а отже й не маємо підстав ототожнювати їх із чуттєвими даними.

Якщо «*A* переконаний, що *p*» не є твердженням, то чим воно є? Афористична відповідь Вітгенштайна звідна до того, що його форма збігається із «*r*» каже *p*» [Wittgenstein, 1922: 5.542]. Його ідея полягала в тому, що для *A* вважати, що *p*, означає тримати в свідомості належного роду символ, який каже, що *p*. Отож, ключовим елементом переконання є приписування сенсу певному символу. Але це приписування *не* є твердженням. Та й загалом, твердженням не може бути жодна спроба висловити експресивність символу. Приміром, ми не можемо сказати, що ім'я «*a*» посилається на *a*.

Аби зрозуміти, чому Вітгенштайн висунув цю тезу, нам треба ретельно відокремити її від іншої, позірно подібної до неї тези. Вітгенштайн



проводив розрізнення між знаком, який є розташуванням слів (або, у мінімальному випадку, окремим словом), та символом, який є тим, чим стає знак, коли я розглядаю його як такий, що говорить мені щось. Те, що *знак* «snow is white» говорить, що сніг є білим, є вочевидь випадковою особливістю англійської мови: адже, приміром, слово «white» могло б означати «чорне». Але всі, хто володіє англійською, побачивши це речення, одразу прочитають у ньому те, що воно каже англійською: вони, як сказав би Вітгенштайн, вбачатимуть у знакові конкретний символ. І те, що *символ* каже, що сніг є білим, вже зовсім не є випадковістю: якби він казав щось інше, він просто не був би тим самим символом.

Гадаю, це доволі легко показує, що «символ “*p*” каже, що *p*» не є твердженням, що має сенс — тобто не є таким, що є істинним в одних можливих світах і хибним в інших. І так само можна зрозуміти, чому «ім’я “*a*” посилається на *a*» також не є твердженням, що має сенс.

Важче зрозуміти, чому вони не є тавтологіями. Аби побачити це, порівняймо їх із «дощ зараз або йде, або не йде».

Цей вислів не виражає жодного сенсу: в термінах Вітгенштайна, він не розділяє можливі світи на два класи. Але це лише тому, що він вмішує всі світи в один клас: він має правильну загальну форму, аби бути твердженням, що має сенс, але його частини скасовують одна одну, тож в остаточному підсумку воно не каже нічого. Ми можемо побачити це, завваживши, як ми можемо дедалі більше наблизити сказане ним (тобто ніщо) до тверджень, які справді мають сенс. Наприклад: «зараз або дощ, або сніг», «зараз або дощ, або сніг, або сутінки», «зараз або дощ, або сніг, або сутінки, або сонячно» тощо.

Якщо ми продовжимо в тому ж дусі, ми зрештою перелічимо всі варіанти можливої погоди, отримавши таким чином диз’юнкцію, яка не каже про погоду взагалі нічого, тобто є тавтологією.

Тепер повернемося до нашого попереднього прикладу: «ім’я “*a*” посилається на *a*». Неважко переконатися, що тут ми не можемо зробити нічого подібного, аби наблизити цей вислів до тверджень, що мають сенс. Тут ми змушені сказати, що таке висловлювання є не позбавленим сенсу, а *нісенітним*. Це не щось таке, що має належну форму, аби мати сенс, але врешті-решт скасовує себе й не каже нічого — не граничний випадок твердження, що має сенс, як-от «дощ зараз або йде, або не йде»; радше це щось таке, що не має належної форми, аби мати сенс узагалі.

...

### 3.5. Реакції на «Трактат»

Безумовно, в погляді Вітгенштайна на невимовне було щось дуже містичне. Не дивно, що на це не схильні були звертати серйозну увагу ні кембриджські атеїсти на зразок Расела, ні віденські наукові

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 3 57

позитивісти на зразок Карнапа. Значно серйозніше вони одразу сприйняли Вітгенштайнове відкидання логіцистської редукції математики до теорії класів. Він відкинув це, оскільки, за його словами, «теорія класів у математиці цілком зайва. Це пов'язане з тим, що загальність, яка нам потрібна в математиці, не є акцидентальною загальністю» [Wittgenstein, 1922: 6.031; переклад Є.Поповича зі змінами].

Згадаймо, що для Вітгенштайна математичні теореми (наскільки він взагалі розглядає останні) самі по собі не є тавтологіями, але мають форму заяв про те, що інші різноманітні символи є тавтологіями. Видавалося, що з цієї точки зору навряд чи можна пояснити щось більше, ніж елементарну арифметику.

Таким чином, для спростування позиції Вітгенштайна потрібне було доведення того, що теореми теорії класів справді були просто більш витонченими тавтологіями. Здійснити це спробував Рамсі у своїй розвідці «Підвалини математики» (1926). Він стверджував, що теорію класів справді можна розглядати як частину логіки за допомоги логічного винаходу, який він називав «поширена пропозиційна функція». Вітгенштайн розумів пропозиційну функцію як те, що ми отримуємо, якщо візьмемо твердження й замінимо в ньому деякі символічні елементи змінними. Приміром, твердження «Сократ мертвий» породжує пропозиційну функцію « $x$  мертвий». Якщо тепер замінити цю змінну в пропозиційній функції на інше ім'я, наприклад «Платон», ми отримуємо твердження «Платон мертвий», яке у негайно зрозумілому сенсі каже про Платона те, що попереднє твердження казало про Сократа. Натомість новим винаходом Рамсі була просто функція (в математичному розумінні), яка вводила об'єкти у твердження. Наприклад, ми могли б задати таку поширену пропозиційну функцію, що

$\phi(\text{Сократ}) = \text{Королева Анна мертва}$   
 $\phi(\text{Платон}) = \text{Айнштайн є великою людиною.}$

Ідея Рамсі мала усунути наступну складність: якщо ми поєднаємо розуміння Вітгенштайна, відповідно до якого  $\phi a$  каже про  $a$  те саме, що  $\phi b$  каже про  $b$ , з ідеєю Вайтгеда і Расела, що розмову про класи слід звести до розмови про пропозиційні функції, ми дійдемо висновку, що єдиним видом класу, про який ми можемо розмовляти, є, в термінології Вітгенштайна, *акцидентальний клас* — тобто клас речей, які мають певну спільну властивість. Ми не можемо розмовляти про *сутнісні* класи, які потрібні нам у математиці, як-от класи, визначені переліком, на зразок  $\{a, b\}$ . Іншим способом можна було б назвати перший вид класу *de dicto*, а другий *de re*, оскільки вони відрізняються тим, як вони змінюються у можливих світах. У світі, де трапилося так, що  $a$  і  $b$  мають спільними всі свої властивості, ідея класу *de dicto* не зможе потягнути за собою клас *de re*  $\{a, b\}$ . Навпаки, з винаходом Рамсі ми можемо розмовляти про клас  $\{a, b\}$ , задавши поширену

пропозиційну функцію, яка висловлює тавтологію, якщо  $x = a$  або  $x = b$ , і висловлює суперечність в усіх інших випадках.

Якби ідея поширеної пропозиційної функції Рамсі справді була, як він стверджував, «зрозумілим позначенням», ми цілком могли б повернутися до відродження логіцистської програми Расела. На жаль, насправді все виявилось інакшим. Якщо ми хочемо стверджувати, що математика складається з тавтологій, немає сенсу розглядати рівняння як просто скорочені втілення призначених їм застосувань: єдиним можливим рішенням є розгляд їх як самочинних тавтологій, тавтологічність яких не розглядається як виведена з їхнього застосування. Міркування Рамсі вочевидь є прикладом цієї загальної стратегії. Але якщо ми зробимо це, ми зрештою мусять пояснити, як все ж таки застосовуються ці тавтології: тобто нам доведеться встановити зв'язок між введеними таким чином новими та старими способами висловлювання сенсів. Але тепер наша складність полягає в тому, що ми вже розірвали зв'язок із докорінно важливим аспектом Вітгенштайнового погляду на тавтології, описаного вище, — а саме, що їх можна розглянути як граничні випадки справжніх тверджень, тобто тривіальні випадки форм, здатних виражати нетривіальні сенси. Без цього зв'язку математика відривається від решти мови і її опис перетворюється на певну версію формалізму.

Невдача Рамсі має свою філософську причину (деталі див. у: [Potter, 2000: ch. 8]). Є також і технічна причина, яка була відкрита Геделем невдовзі після передчасної смерті Рамсі у 1930 році. Одним зі способів виразити те, що доводять теореми неповноти Геделя, є теза, що арифметика (і загалом математика) має складність, якої не мають тавтології. Це показує, що математику не можна розглядати просто як сукупність більш складних тавтологій: різниця тут не в ступені, а в роді. Іншими словами, теореми неповноти змушують нас визнати відмінність суто математичного розуміння необхідності від логічного розуміння тавтології, яке обговорював Вітгенштайн.

... Для сучасних дослідників Вітгенштайна стала вже трюїзмом теза про те, що «Філософські розвідки» не становлять такого великого розриву із «Трактатом», як це припускали раніше: подібності між першим та другим є настільки ж важливими, як і їхні розбіжності. Одним з прикладів цього у його пізнішому творі є наскрізно важлива ідея, що експресивність твердження є істотно порівняльною, відтак щось може мати сенс, лише якщо його заперечення також має сенс. Зокрема, там неодноразово розробляється думка про те, що ми не можемо розцінити якусь свою дію як правильну, якщо не маємо уявлення про те, що у цьому разі було б хибним.

Ця тяглість думки між раннім та пізнім твором є особливо виразною у випадку ідеї невимовного. Ніяковість, яку навіює нам Вітгенштайн з

приводу питання, що означає дотримуватися правила, не можна усунути, ввівши наступне правило, бо воно спричинить таку саму ніяковість. Але Вітгенштайн не має на увазі, що наша ніяковість є нескінченною: адже ми постійно застосовуємо правила цілком коректно. Коли він посилається як на розв'язання проблеми на те, що він називає «нашою формою життя», він наділяє це майже такою самою роллю, яку відіграє метафізичний суб'єкт у «Трактаті». Завданням міркувань стосовно дотримання правил є звільнити нас від концепції, яку він вважає хибною: а саме, що коли ми вважаємо застосування певного правила коректним, можливе ще наступне питання про те, чи *справді* воно є таким. Але це та сама картина, позбутися якої Вітгенштайн рекомендував нам у «Трактаті», аби «розчинити» протистояння реалізму та ідеалізму.

У філософії ХХ сторіччя ця тема виринає постійно: приміром, значну чутливість до неї виявив Патнем [Putnam, 1981]. Використання ним так званого «аргументу перестановки» має багато спільного з тим способом, яким Вітгенштайн використовує свої міркування стосовно дотримання правил: він прагне не піддати сумніву, чи справді слово «кішка» посилається на кішок, але відкинути центральну ідею теорії, названої ним метафізичним реалізмом, що існує така перспектива, з якої ми можемо осмислено спитати, так воно чи не так.

## 4. Аналітична філософія

### 4.1. Чим вона не є

Наш огляд тематики періоду народження аналітичної філософії є безумовно вибіркоким, чого неможливо уникнути в матеріалі подібного обсягу. А проте існує, я гадаю, широка згода стосовно того, що описане мною становить принаймні *деякі* з джерел аналітичної філософії. Факт такої згоди сам по собі є значущим: не всі інтелектуальні течії мають так добре розпізнаване і так чітко локалізоване народження. Але, коли ми намагаємося визначити філософські погляди, що характеризують аналітичну філософію, картина затьмарюється: виявляється, дивовижно важко визначити послідовний набір поглядів, якого дотримувалися б всі ті філософи ХХ сторіччя, яких вважають такими, що належать до аналітичної традиції.

Ідея, яка надала традиції її ім'я, — що аналіз речень може виявити справжню структуру тверджень, які вони висловлюють, а відтак і справжню природу світу, — виринала у багатьох формах і досі не є цілком мертвою, хоча й безумовно не викликає широкої згоди. Послідовники Квайна, приміром, вважають, що жоден аналіз, який зосереджено на реченнях, не може претендувати на пояснення того, що ми говоримо. Навіть фундатори цієї традиції, не кажучи вже про їхніх нащадків, не мали згоди щодо того,

як правильно розуміти стосунки між мовою та світом. А відоме філософії з давніх-давен припущення, що існує щось таке, що ми іменуємо *данім*, якась невіддатна аналізу субстанція, з якої складено світ, сьогодні вже навряд чи поділяє будь-хто з прибічників аналітичної традиції.

Однією з безумовно спільних рис усіх аналітичних філософів була віра в те, що природознавство, як його практикували впродовж останніх двох сторіч, загалом відповідає нормам раціональності і що його очевидні успіхи багато в чому завдячують застосуванню у ньому саме цих норм. Але цього навряд чи достатньо, аби відрізнити аналітичних філософів від решти. Багато з них також тяжіли до протилежного ходу думки: використати практику природознавства задля визначення цих норм, а його успіх задля їхнього виправдання. Але теза про те, що норми, втілені в практиці природознавства, є єдиними наявними у нас раціональними нормами, є вже наступним кроком, з приводу якого безумовно немає загальної згоди.

Раніше я згадував про «лінгвістичний поворот» Фреге. Щонайменше його складовою було усвідомлення, що для аналізу структури думки у нас немає іншого шляху, як вдатися до аналізу мови, — з тієї очевидної причини, що, за можливим винятком думок від першої особи, нашим головним засобом доступу до думки є саме мова. Більш спірним є питання про те, чи є складовою лінгвістичного повороту також і теза про те, що мова є нашим єдиним засобом доступу до думки. Цю сильнішу тезу неодноразово висловлював Даміт, який навіть стверджував [Dummett, 1993], що її визнання є необхідною умовою, аби вважатися аналітичним філософом.

Звісна річ, не є дивним, що точна делімітація досі неясно зрозумілої межі може розташувати пару випадків з несподіваного боку огорожі, тож Даміт безумовно має право зберігати спокій, коли виявляється, що його визначенню аналітичних філософів не задовольняють Гарет Еванс і Кристофер Пікок. Але як бути з Раселом? На тій великій ділянці своєї роботи, яку ми обговорювали вище (з 1898 по 1914), Расел незмінно вважав предметом філософії абстрактні конфігурації частин, з яких складається світ. Як ми бачили, він змінював свою думку щодо того, якими є ці конфігурації (факти, твердження, судження), а згодом для нього стало глибоким прозрінням відкриття його власної теорії описів, що поверхова граматики речення може значно збити нас з пантелику стосовно тієї частини реальності, з якою воно співвідноситься. Але, хоча це відкриття призвело його до більшої обережності у розумінні особливої структури мови, воно не привело його до лінгвістичного повороту в розумінні Даміта. Лише після 1918 року Расел зрікся погляду, що логіка є прозорою [Russell, 1959: p. 145], й зацікавився стосунками між мовою та фактом.

Втім, навіть і у його пізнішій філософії Расела все ж таки не вважали б аналітичним філософом за мірками Даміта, оскільки досліди значення

призвели його безпосередньо до відкидання тієї форми антипсихологізму, яку Даміт вважає іншою істотною характеристикою аналітичної філософії: тобто Расел відкинув погляд, за яким «вивчення думки слід чітко відрізнити від вивчення психологічного процесу *мислення*» [Dummett, 1978: p. 458].

У руках Фреге антипсихологізм був тезою про логіку із нормативним змістом: логіка є вивченням не тих законів, за якими ми думаємо фактично, а тих, за якими ми маємо думати; і нормативність цього «маємо», на думку Фреге, не зводилася до простого переліку переваг, які зростуть, якщо ми у своєму міркуванні будемо дотримуватися саме цих правил, а не якихось інших.

Карнап, принаймні у певний момент, відкрито відкидав цю нормативність. «У логіці, — казав він у [Carnap, 1934], — немає моралі», оскільки те, що вважають логічною істиною, залежить від прийнятої нами лінгвістичної структури, а цей вибір визначено не нормативними, а лише прагматичними чинниками. Карнап не дотримувався цієї жорстко прагматичної лінії надто довго, але навіть у цей період він не позбавляв логіку нормативності повністю: залишалось те, що коли ми вже обрали структуру, надалі істинне та хибне визначається тим, що впливає з чогось у межах цієї структури.

Щось подібне можна сказати й про пізнього Расела. Впродовж свого найбільш психологістичного періоду він вважав, що «нементальний світ теоретично може бути повністю описаним без використання... термінів логіки» [Russell, 1938: p. 43]. Він вважав, що такі поняття, як диз'юнкція та заперечення, потрібні лише завдяки «таким ментальним явищам, як сумнів чи вагання». Водночас він не казав, і це не впливає зі сказаного, що коли ми вже здобули ці поняття, ми вільні визначати їхні властивості.

Найбільш крайню позицію обійняв пізній Вітгенштайн, чиї спроби з'ясувати сутність нормативності логічного міркування призвели його до повної деконструкції цієї нормативності. Але навіть і в цьому разі його метою було відкидання неадекватних уявлень про нормативність, а не надання нам дозволу казати в процесі аргументації все що нам заманеться.

Іншою ознакою, яку висували як відмітну рису аналітичної філософії, є те, що можна назвати однорівневим поглядом на мову — тобто поглядом, за яким весь когнітивний зміст є фактуальним змістом [Skorupski, 1997]. Мої коментарі до «Трактату» вище мали показати з усією ясністю, наскільки мало я співчуваю цій ідеї — а отже й думці про те, що ця ідея може бути істотною для аналітичної філософії. Поза сумнівом, з неї вийшов впливовий напрямок у логічному позитивізмі, й багато послідовників Квайна, здається, вважають натуралізм певним визнанням чогось подібного до неї; але цю ідею не поділяв Вітгенштайн, ранній чи пізній, і сьогодні вона є не дуже поширеною за межами Квайнового кола.

Колишня впливовість цього погляду насправді може пояснити неспроможність його прибічників гідно оцінити роль метафізичного суб'єкта у

філософії Вітгенштайна. Те, що моя мова є *моєю*, робить її нормативною у такий спосіб, який не вловлюється простим переліком її правил. Остання теза є досить загальною: якщо ми визнаємо будь-який процес складовою нашої раціональності, ми мусимо погодитися, що простого опису цього процесу буде завжди недостатньо, аби пояснити його сутність, оскільки цей опис завжди залишатиме поза увагою той факт, що зазначений процес є нашим. Нерозуміння цього є помилкою, якої припускалися не одні лише позитивісти: наприклад, його ж можна знайти і у популярних віднедавна аргументах на користь фізикалізму. Навіть якби сучасна фізика була нашою найкращою теорією устрою світу, залишався б ще факт, який не є складовою цієї теорії: а саме, що це справді наша найкраща теорія.

З цього може виникнути спокуса проголосити, що аналітична традиція насправді є не більше ніж традицією — тобто що її прибічників поєднує лише те, що вони погоджуються щодо історичних джерел, з яких пішли їхні вкрай різноманітні підходи до філософії. Такий крок безумовно корисний, але врешті-решт він також виявляється надто грубим — і не стільки через наявність філософів за межами цієї історичної традиції (як-от Больцано), яких ми все ж таки хотіли б вважати аналітичними, скільки через наявність у ХХ сторіччі багатьох філософів, які надихалися працями обговорюваних тут авторів, але загалом розглядаються як постаті поза межами цієї традиції.

Інший спокусливий метод — визначити аналітичну філософію через те, чим вона не є. В цьому також є своя рація. Так само як протестантизм, історично й певною мірою теологічно, визначався його протиставленням римському католицизму, аналітична філософія безумовно набула своєї ідентичності частково й через її протиставлення спершу тому, що невдало узагальнювалося як континентальна філософія (Гегель, Ніцше, Гайдегер, Сартр), а більш нещодавно постмодернізму. Але це протиставлення, хоча й говорить нам дещо про природу аналітичної філософії, говорить не надто багато — хоча б тому, що ні континентальну філософію, ні постмодернізм визначити зовсім не легше, ніж саму аналітичну філософію.

#### 4.2. Чим вона є

Втім, якщо жодна з цих ідей не схоплює самісіньку сутність аналітичної філософії, в кожній з них є своя правда. Принаймні існує набір якщо не переконань, то бодай робочих методів, які поділяють багато з тих, хто вважає себе аналітичними філософами, і які, взяті разом, можуть прояснити дещо особливе в їхньому підході. Насамперед, гадаю, ми можемо наголосити на тому, що сам термін «аналітична філософія» не є цілковито недоречним: хоча загальна згода, що й для чого аналізується, відсутня, аналітичний метод все ж таки справді передбачає аналіз.

Найбільш відома дискусія тут стосується холізму Квайна, який, замість речення, звернувся до теорії як доречної одиниці, яку належить препарувати. Іншими словами, згідно з Квайном, аналіз окремих речень є марним. Широко відомим є пояснення Квайном цієї ідеї [Quine, 1960: 3] за допомоги метафори Нейрата: наша теорія є кораблем, який ми мусимо збудувати наново, залишаючись на плаву. (Сам Квайн називав це не кораблем, а плотом — можливо, щоб підкреслити його тендітність.)

Іншою провідною ідеєю була важливість у філософії раціональної аргументації, і не лише як засобу, але й як того, що ми неодмінно маємо осмислювати, критикувати та пояснювати. Раніше я посилався на погляд, притаманний певному різновиду натуралізму, що раціональні норми дорівнюють науковим нормам. Сьогодні більш поширеним є інший, але подібний погляд: що раціональна аргументація дорівнює логічній аргументації. Я не зовсім переконаний, що це ототожнення правильне, але ясно принаймні, що правдоподібність йому могли надати лише ті зрушення в логіці, які розпочалися із винаходом Фреге символічного запису для кванторів та змінних 1879 року. Іншими словами, не є випадковим, що аналітична філософія зародилася невдовзі після цієї події.

Таким чином, аналітичну філософію можна розглядати як спадкоємицю дебатів XVIII сторіччя між традиціями раціоналізму та емпіризму. Упродовж певної частини XX сторіччя аналітичні філософи справді сподівалися, що сучасна логіка зможе владнати цю суперечку. З цієї точки зору, раціоналісти посилалися на розум як джерело знань, відмінне від чуттєвого досвіду, лише тому, що вони вважали логіку істотно тривіальною; сила ж сучасної логіки наново пробудила, бодай на певний час, сподівання на те, що певна версія емпіризму має надати нам якщо не все, чого ми бажаємо, то принаймні все, чого ми потребуємо у сфері знання.

Інший спільний елемент в аналітичному методі певним чином пов'язаний із невідворотністю структурних ознак певної позиції, яку хтось обирає як відправний пункт своєї аргументації. Але сутність цієї риси важко сформулювати так, аби з цим погодилися всі аналітичні філософи. Можливо, найкраще формулювання належить Віттгенштайну: ми мусимо визнати те, що він називає жорсткістю логічного «мусить» [Wittgenstein, 1953: § 437].

Коріння цього явища сягає значно глибше за логіку. Засадовим, і не лише в логіці, є розрізнення між тим, що є істинним, та тим, що вважають істинним. Безумовно, між аналітичними філософами немає згоди щодо сутності цього розрізнення. Немає згоди навіть і щодо того, чи є сенс припускати, що наша найкраща теорія світу може бути хибною: один з різновидів антиреалізму полягає саме у тезі, що таке припущення не має сенсу. А проте спільним для аналітичних філософів, які звертаються до питань



вибору теорії, є переконання, що існують критерії для прийняття чи відкидання теорії, які не є цілком внутрішніми для цієї самої теорії.

Іншими словами, є принаймні дискусійним, чи є сенс припускати, що ми всі можемо помилятися стосовно всього; але не є дискусійним, що деякі з нас можуть помилятися стосовно чогось. Погляди, які унеможливають похибки, виринають час від часу, але тільки як пропозиції щодо поводження з конкретними проблемними сферами дискусії (приміром, Вітгенштайн у середній період свого розвитку ставився так до математики), і безумовно без великих претензій.

Останнім переконанням, яке є спільним для багатьох аналітичних філософів, є те, чого дійшли Расел і Мур у їхній спробі подолання гегельянства: а саме, що зміст судження не змінюється самим актом такого судження. Отже, не просто існує різниця між тим, що є істинним, та тим, що вважають істинним, але й друге не змінює перше. (Важливо, між іншим, відрізнити цю тезу від іншої позірно подібної до неї тези, що коли ми дізнаємося про істинність чогось, цей акт не змінює його істинності. Як повідомляє квантова механіка, ця остання теза цілком може бути хибною.) Наполягання на цьому є для аналітичних філософів засобом опору певному різновиду цілком загального песимізму, поширеного в континентальній традиції, який доходить висновку, що ми ніколи не можемо точно репрезентувати будь-що стосовно світу, оскільки сам акт репрезентації гарантує, що ми неодмінно схибимо. Безумовно, це частково зумовлює зазначену раніше ворожість до постмодернізму, що є особливо сильною серед аналітичних філософів.

#### 4.3. Чому вона є

Якщо тепер ми маємо певне відчуття головних рис, притаманних аналітичній філософії, наступне нагальне питання — чому вона виникла. Тут треба пояснити два факти. З одного боку, аналітична традиція досягла вражаючого панування на англомовних філософських кафедрах: на деяких з них представників інших традицій (Сартра, Деріда) згадують так рідко, що першокурсники вважають їхню філософію чимось на зразок порнографії. З іншого боку, це панування двічі обмежене: воно стосується лише філософських кафедр і здебільшого (хоча зараз ситуація змінюється) суто англомовного світу.

Як і з іншими інтелектуальними течіями, певні причини її визнання чи відкидання знаходяться поза межами самої дисципліни, в переплетенні історичних, культурних та мовних фактів. Приміром, важливим чинником впливовості в Америці логічного позитивізму стала втеча з окупованої Європи упродовж 1930-х років багатьох філософів (здебільшого єврейського походження). Брак впливу деяких континентальних авторів у Бри-

танії може бути частково зумовлений проблемами британців із володінням відповідними мовами. Популярний серед аналітичних філософів підхід до текстів минулого, коли з авторами останніх сперечаються як із сучасниками, забуваючи той незручний факт, що Кант вже не може опублікувати статтю у відповідь, з певних культурних позицій є надто нечепним. Популярність філософії повсякденної мови в Оксфорді після Другої світової війни, безумовно, почасти була зумовлена тим, що, на відміну від інших філософських підходів, цей принаймні могли компетентно застосувати тамтешні гуманітарії без найменшого знання сучасного природознавства та математики.

Одним з радше внутрішніх чинників визнання аналітичного підходу був, безумовно, його успіх: за перші п'ятдесят років після свого народження аналітична філософія досягла неймовірного прогресу, особливо у філософії математики, але також і в філософії мови, свідомості та науки. Знов-таки, тут нелегко повністю усунути зовнішні чинники. Статті, надруковані Раселом і Муром в «Mind» упродовж 1900-х років, явно є більш цікавими та глибокими, ніж майже все їхнє оточення, — але чи було це зумовлено набутих ними філософським методом або ж просто їхніми здатностями розумних та винахідливих мислителів?

Безумовно, аналітичні потужності прояснення понять і раціональної аргументації можна застосовувати й до проблем, які не є суто філософськими. (Принаймні так ми говоримо перспективним студентам, які вивчають філософію.) Але переваги, які має надати вивчення аналітичної філософії, — такі, як звільнення розуму від забобонів та загострення його здатності розпізнавати в проблемі найважливіше, — мають і свої межі; останнє може засвідчити будь-хто, відвідавши засідання відповідної філософської кафедри. Понад те, варто зазначити, що успіхи методу в одних царинах філософії є набагато видатнішими за успіхи в інших: аналітична філософія за останні сто років розповіла нам про природу математики та природознавства значно більше, ніж про природу мистецтва. Тому, напевне, немає нічого дивного, що нею загалом мало цікавляться літературні критики.

Більш глибока й загальна теза є наступною. Аналітичне мислення — мислення відповідно до норм аналітичної філософії — може видатися тому, хто належить до цієї традиції, просто тим самим, що ясне мислення. Наші складнощі із визначенням того, якою є сутність аналітичного мислення, можуть викликати підозри, що таке враження є не зовсім правильним. У цій статті я намагався наголосити на тому, як аналітичний метод розвивався у конкретний час, у конкретних місцях, у відповідь на конкретні проблеми. Те, що постмодерністи кажуть про природу читацького відгуку на літературний текст, цілком може бути страшенно заплутаним;

але звідси не випливає, що будь-що сказане з цього приводу аналітичною філософією, будучи менш заплутаним, відтак краще прояснюватиме сутність питання.

ДЖЕРЕЛА

- Carnap R.* Logische Syntax der Sprache. — Vienna: Springer, 1934.
- Dedekind R.* Was sind und was sollen die Zahlen? — Braunschweig: Vieweg, 1888.
- Dictionary of Philosophy and Psychology* / Ed. by J. Baldwin. — London: Macmillan, 1901.
- Dummett M.* Truth and Other Enigmas. — S. l.: Duckworth, 1978.
- Dummett M.* Origins of Analytical Philosophy. — S. l.: Duckworth, 1993.
- Frege G.* Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. — Halle: Nebert, 1879.
- Frege G.* Die Grundlagen der Arithmetik. — Breslau: Koebner, 1884.
- Frege G.* Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet. — Jena: Pohle, 1893—1903.
- Frege G.* Die Gedanke // Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus. — 1918. — 1: 58—77.
- Makin G.* Making sense of «On denoting» // Synthese. — 1995. — 102: 383—412.
- McCarthy T., Stidd S.C.* Wittgenstein in America. — Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Moore G.E.* The nature of judgment // Mind. — 1899. — 8: 176—93.
- Oliver A.* A few more remarks on logical form // Proc. Aristot. Soc. — 1999. — 99: 247—272.
- Peirce C.S.* On the algebra of logic: A contribution to the philosophy of notation // American Journal of Mathematics. — 1885. — 7: 180—202.
- Potter M.* Reason's Nearest Kin: Philosophies of Arithmetic from Kant to Carnap. — Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Putnam H.* Reason, Truth and History. — Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Quine W.V.* Word and Object. — Cambridge: MA, MIT Press, 1960.
- Ramsey F.P.* The foundations of mathematics // Proceedings of the London Mathematical Society. — 1926. — 25: 338—384.
- Russell B.* The Principles of Mathematics. — S. l.: Allen & Unwin, 1903.
- Russell B.* The Problems of Philosophy. — Oxford: Oxford University Press, 1912.
- Russell B.* The philosophy of logical atomism // Monist. — 1918. — 28: 495—527.
- Russell B.* Logical atomism. Contemporary British philosophy, personal statements (first series). — S. l.: J. H. Muirhead, Allen & Unwin, 1924.
- Russell B.* The relation of psychology to logic // Proceedings of the Aristotelian Society: Supplementary Volume. — 1938. — 17: 42—53.
- Russell B.* My Philosophical Development. — S. l.: Allen & Unwin, 1959.
- Skorupski J.* Why did language matter to analytic philosophy? // The Rise of Analytic Philosophy / Ed. by H.-J. Glock. — Oxford: Blackwell, 1997.
- Whitehead A.N., Russell B.* Principia Mathematica. — Cambridge: Cambridge University Press, 1910—1913.

Майкл ПОТЕР

---

*Wittgenstein L.* Notes on Logic // Notebooks 1914—1916 / Eds. G. H. Von Wright, G. E. M. Anscombe. — Chicago: University of Chicago Press, 1913. — P. 93—107.

*Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophicus. — London: Kegan Paul & Trubner, 1922.

*Wittgenstein L.* Some remarks on logical form // Proceedings of the Aristotelian Society: Supplementary Volume 9. — 1929. — P. 162—171.

*Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. — Oxford: Blackwell, 1953.

*Wittgenstein L.* Notebooks, 1914—1916. — Oxford: Blackwell, 1979.

---

*Майкл Потер* — викладач філософії математики в Кембриджі. Ступінь доктора філософії отримав в Оксфорді у галузі чистої математики. Проводив дослідження на кафедрі логіки та метафізики Університету Сент-Ендрю та на кафедрі філософії Гарвардського університету. Сфера наукових інтересів — історія аналітичної філософії (Вітгенштайн, Расел, Фреге), філософія математики та філософська логіка.

---

# Аналітична філософія мови

*Олексій  
Вєдров*

## ФІАСКО ПРОГРАМИ ЕКСТЕНСІЙНОЇ МОВИ ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ СОЦІАЛЬНИХ НАУК

Теоретики науки зламали чимало списів, сперечаючись про те, чи відрізняються принципово соціальні та гуманітарні дисципліни від природничих наук і якщо так, то чим саме. Серед можливих кандидатів називали специфіку наукової практики, певні особливості предмета та, не в останню чергу, мову, що нею послуговуються науковці. У цій статті йтиметься саме про один із важливих аспектів проблеми наукової мови.

У першій половині та середині ХХ сторіччя філософи запекло дискутували про проблему так званих інтенсійних речень, тобто речень «*A* гадає, що *p*», «*A* знає, що *p*» тощо.<sup>1</sup> Проект «єдиної науки», прихильники якого вважали, нібито соціальні науки мають наслідувати методи природничих наук, залежав значною мірою від того, чи вдасться запропонувати формалізовану мову, придатну для всіх наук. У такій формалізованій мові будь-яке речення можна було б звести до низки елементарних речень, кожне з яких піддається верифікації. Кожне «складене» речення в такому разі було би функцією від істиннісних значень його елементарних речень. Приміром, істинність речення «Жадан

<sup>1</sup> Термін «інтенсійність» у тексті (як і в сучасній філософській літературі загалом) вживається щодо неекстенсійних речень, а термін «інтенційність» — щодо характеристики свідомості чи диспозиції суб'єкта.

мешкає в Харкові та є автором роману “Ворошиловград”» залежить від того, чи є істинними елементарні речення «Жадан мешкає в Харкові» та «Жадан є автором роману “Ворошиловград”», з яких воно складається. Якщо обидва ці речення істинні, істинним є й ціле речення «Жадан мешкає в Харкові та є автором роману “Ворошиловград”»; якщо ж бодай одне з них є хибним, то й ціле «складене» речення також є хибним.

Не так з інтенсійними реченнями. Розглянемо такий приклад: «Прохасько вважає, що Андрухович є автором роману “Ворошиловград”». Яким чином істина цього речення залежить від істини речення «Андрухович є автором роману “Ворошиловград”»? Жодним: адже є чи не є Андрухович автором цього роману, самий факт гадки Прохаська про його авторство від цього прямо не залежить. *Істинність інтенсійного речення не є функцією істиннісних значень його елементарних речень.*

Розгляньмо інший приклад. Юрій Андрухович, автор роману «Таємниця», є тією самою особою, що й батько Софії Андрухович, авторки роману «Сьомга». Тому в реченні «Сергій Жадан є автором роману “Ворошиловград”, а Юрій Андрухович є автором роману “Таємниця” ми можемо спокійно замінити другу частину на еквівалентну їй, і істинність усього речення від цього не зміниться: «Сергій Жадан є автором роману “Ворошиловград”, а батько авторки роману “Сьомга” є автором роману “Таємниця”». Такий контекст, де елементарне речення можна замінити на еквівалентне йому без зміни істиннісного значення цілого речення, називають *екстенсійним* контекстом. А тепер припустімо: Тарас Прохасько не знає про те, що донька Юрія Андруховича Софія є авторкою роману «Сьомга», хоча знає про те, що сам Юрій Андрухович є автором роману «Таємниця». Тоді істинним є речення «Тарас Прохасько знає, що Юрій Андрухович є автором роману “Таємниця”», але хибним є речення «Тарас Прохасько знає, що батько авторки роману “Сьомга” є автором роману «Таємниця», хоча речення «Юрій Андрухович є автором роману “Таємниця”» і «Батько авторки роману “Сьомга” є автором роману “Таємниця”» цілком еквівалентні, бо йдеться про ту саму особу. Проблема лиш у тому, що Тарас Прохасько про це *не* знає. Такі контексти, в яких елементарне речення не можна замінити на еквівалентне йому речення без зміни істиннісного значення цілого речення, називають *інтенсійними* контекстами.

Озброївшись цим поняттєвим інструментарієм, перейдемо до розгляду самої дискусії про інтенсійні речення та спробуємо зайняти в ній недвозначну позицію.

Поштовх супереччі дали насамперед кілька тез «Логіко-філософського трактату» Вітгенштайна, які надзвичайно складно піддаються інтерпретації [Wittgenstein, 1984: S. 7—86]. Вже тому можна сказати, що роль Вітгенштайна тут полягає радше у формулюванні проблеми, ніж у послідовній пропозиції

щодо її розв'язання. Показово, що Ерик Штеніус у своєму коментарі до «Трактату» взагалі не приділяє уваги проблемі інтенсійних речень [Stenius, 1960], а Макс Блек називає вітгенштайнівський аналіз таких речень «не більше як натяком, що створює власні утруднення» [Black, 1964: p. 299].

Для подальшого розгляду процитуємо тезу, в якій Вітгенштайн подає свою інтерпретацію інтенсійних речень: «Але зрозуміло, що “*A* гадає, що *p*”, “*A* думає *p*”, “*A* каже *p*” мають форму “*p* каже *p*”: і тут ідеться не про узгодження факту і предмета, а про узгодження фактів через узгодження їхніх предметів» [Wittgenstein, 1984: S. 7].

Макс Блек тлумачить цю тезу так: речення «*A* каже *p*» можна записати як кон'юнкцію «*A* стверджує *S*. *S* каже *p*» [Black, 1964: p. 300], де *A* — це суб'єкт твердження, *S* — речення, яке він стверджує, *p* — стан справ, позначений реченням *S*. Тобто друге речення в кон'юнкції можна записати як “*p*” означає *p*».

Згідно з тезою Вітгенштайна, речення лише показує (але не «каже») свій сенс (умови, за яких це речення є істинним), тобто ми не можемо, не повторюючись, пояснити сенс елементарного речення в іншому реченні. Тож друге речення у власне вітгенштайнівському розумінні є «безглуздим», оскільки воно не стверджує той чи той стан справ у світі, а тільки «показує» сенс певного речення. Як тоді істинність усього речення може бути функцією речення «*S* каже *p*», тобто функцією речення, яке, у свою чергу, не може бути ні істинним, ні хибним, оскільки позбавлене сенсу, а позбавлене воно сенсу тому, що для нього немає умов істинності?

Проблематичною є й залежність істинності самого речення «*S* каже *p*» від істинності його частин, на що слушно вказує Макс Блек [Black, 1964: p. 299]. Адже те, що «“Жадан живе в Харкові” каже (означає), що Жадан живе в Харкові», ніяк не залежить від того, чи справді Жадан живе в Харкові. А відтак складно показати, яким чином ціла кон'юнкція «*A* стверджує *S*. *S* каже *p*» є функцією її елементарних речень. Насправді саме цей аргумент, а не попередній, є вирішальним, тому що він залишається чинним навіть за такої інтерпретації речень типу «*S* каже *p*», згідно з якою ці речення можуть бути істинними або хибними, можуть мати сенс, оскільки повідомляють щось про обраний нами конвенційний спосіб запису (подібну інтерпретацію див.: [Anscombe, 1959: p. 89—90]). У цьому разі йшлося би не про трансцендентальний відображувальний зв'язок між станом справ і реченням, а про певний спосіб функціонування випадкової знакової системи. Як сказано, навіть у цьому разі речення «*S* каже *p*» не буде функцією істиннісних значень його елементарних речень<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Розв'язання проблеми синонімії, що його запропонував Вілфред Селарс, також не дає жодних аргументів на користь можливості зведення інтенсійних речень до екстен-  
ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 3

Через показане фіаско спроби Вітгенштайна звести інтенсійні речення до екстенсійних можна погодитися з апелівською критикою вітгенштайнівського розуміння інтенсійних речень у її центральному пункті: позиція Вітгенштайна виключає проблематику розуміння як таку: «Конкретно-герменевтична проблема розуміння, звісно, звідна врешті-решт цією недіалектичною трансцендентальною філософією до абсурду. Адже в чистій мові трансцендентального суб'єкта, в якій може бути відображено світоконститутивні стани справ, усі людські суб'єкти перебували б у стані порозуміння вже відповідно до самої форми. Розуміння за цих передумов може стосуватися лише описуваних у кожному конкретному випадку станів справ, але не інтенцій як індивідуальних перспектив сенсу» [Ape1, 1973: S. 40] (пор. також: [Ape1, 1973: S. 335—348]).

Стверджуючи, що за вітгенштайнівських пресупозицій усі людські суб'єкти завжди перебували би вже в стані порозуміння, Апелъ випускає з поля зору важливу умову порозуміння: про порозуміння можна говорити не тоді, коли дві особи вважають ту саму пропозицію істинною, а тоді, коли вони знають, що їм ідеться про ту саму пропозицію й що кожен із них вважає її істинною. Перепишемо, що ми маємо на увазі, вітгенштайнівським записом інтенсійних речень<sup>3</sup>:

- 1) а) Тарас стверджує: «Іде дощ»;  
б) «Іде дощ» означає, що йде дощ.
- 2) а) Ганс стверджує: «Es regnet»;  
б) «Es regnet» означає, що йде дощ.

сійних у соціальних науках. У полеміці з Гіларі Патнемом Селарс [Sellars, 1955] доводить, що в інтенсійних контекстах ми можемо замінити вираз на еквівалентний, якщо йдеться про наш власний слововжиток: так, ми можемо спокійно замінити слово «грек» на слово «еллін» у реченні «Джонс гадає, що Джордж є греком», навіть якщо Джонс не знає про тотожність греків і еллінів, у тих випадках, коли для нас не важить коректність передання слововжитку Джонса. Ми просто замінюємо слово на синонім, наприклад, зі стилістичних міркувань, і без втрат отримуємо «Джонс гадає, що Джордж є елліном». Натомість у соціальних науках ми часто стикаємося з випадками, коли саме слововжиток Джонса буде для нас важливим. Так, якщо респондент Богдан вважає, що всі українські політики — москалі, соціолог втратить щось у змісті досліджень, якщо напише: «Респондент Богдан вважає, що всі українські політики — росіяни», хоча клас осіб, позначуваних словом «москалі», збігається з класом осіб, позначуваних словом «росіяни». (Звісно, тут багато чого залежатиме від тієї мети, яку ставить перед собою соціальний науковець у конкретному дослідженні, але в багатьох випадках важливим буде слововжиток не самого науковця, а тих осіб, чію поведінку він описує.) У такому разі контекст залишиться інтенсійним: вираз не можна буде замінити на еквівалентний.

<sup>3</sup> Точніше, тією експлікацією, яку пропонує Макс Блек. Апелъ у своїй експлікації обмежується лише другою частиною — «S означає „р“», тож експлікація Блека виглядає більш повною.



Сукупність речень (1a) — (2б) ще не є достатньою умовою для того, аби ми могли сказати, що Тарас і Ганс порозумілися.

а) Тарас знає: «Ганс стверджує: „Es regnet“»;

б) «Ганс стверджує „Es regnet“» означає, що Ганс стверджує: «Es regnet»;

в) Тарас знає: «„Es regnet“ означає, що йде дощ»;

г) «„Es regnet“ означає, що йде дощ» означає, що «Es regnet» означає, що йде дощ.

(4) а) Ганс знає: «Тарас стверджує: „Йде дощ“»;

б) «Тарас стверджує: „Йде дощ“» означає, що Тарас стверджує, що йде дощ;

в) Ганс знає: «„Йде дощ“ означає, що йде дощ»;

г) «„Йде дощ“ означає, що йде дощ» означає, що «Йде дощ» означає, що йде дощ.

Здається, тільки з (1a) — (4г) ми мали би повний опис порозуміння. Але саме речення на кшталт (3г) та (4г), згідно з вітгенштайнівським засновком про неможливість осмисленого метаопису відображувального зв'язку між реченням та станом справ (який визнає та на якому всіляко наголошує Апелъ), позбавлені сенсу. Отже, порозуміння між людськими суб'єктами в чистій мові трансцендентального суб'єкта якраз неможливе<sup>4</sup> — але це тільки доводить апелівську тезу про нерелевантність проблематики розуміння для «Трактату» Вітгенштайна.

Детальніше обґрунтував тезу про екстенсійність та докладно розробив проект мови «єдиної науки» Рудольф Карнап. Чи вдалося йому це зробити? У багатьох філософів успіх задуму справедливо викликає сумніви, навіть якщо їхня конкретна критика на адресу пропозицій Карнапа не завжди слухна. Критика ця стосується насамперед його праці «Meaning and Necessity» [Carnap, 1947] та короткої відповіді Алонсо Чорчеві «On belief sentences» [Carnap, 1954], де він і спробував викласти свої ідеї щодо об'єктної мови<sup>5</sup>.

Насамперед треба зробити важливе термінологічне застереження: під словосполучкою «інтенсійне речення» Карнап, на відміну від звичного

<sup>4</sup> Ця неточність Апеля, очевидно, пов'язана з неоднозначним вжитком слова «порозуміння». Наприклад, ту саму проблематику «ап'юорного порозуміння» в штучній універсальній мові Апелъ заторкує в тексті «Трансцендентально-герменевтичне поняття мови» і критикує спроби розробити універсальний синтаксис із редукованим прагматичним виміром мови за спрощену картину комунікації як приватного кодування, технічного перенесення та приватного декодування інформації про стани справ. Але ж ця апелівська критика передбачає, що порозуміння *per definitionem* не зводиться до простого кодування й декодування, а отже, що в «Трактаті» також насправді не може йтися ні про яке «ап'юорне порозуміння» [ApeI, 1973: S. 342]. Тут слововжиток Апеля увіходить у конфлікт з його історико-філософськими інтерпретаціями.

<sup>5</sup> Під об'єктною мовою я розумітиму мову, в якій речення гадки можна переформулювати в такі речення, що не містять пропозиції про гадку людського суб'єкта.

філософського слововжитку, розуміє таке речення, в якому один із десигнаторів можна замінити на L-еквівалентний йому десигнатор без зміни істиннісного значення цілого речення. («L-еквівалентний» означає «такий, чия еквівалентність визначена лише семантичними правилами певної мови»; наприклад, вираз «людина» еквівалентний, але не L-еквівалентний, виразові «двонога істота без пір'я», проте він L-еквівалентний виразові «раціональна тварина»). Отже, речення-гадки (*belief sentences*) в термінології Карнапа якраз не є інтенсійними реченнями. Проілюструємо це на прикладі Карнапа. У реченні «Джон гадає, що в Чикаго мешкає більше трьох мільйонів людей» ми не можемо замінити «три мільйони» на L-еквівалентний вираз « $2^6 \times 3 \times 5^6$ » без зміни істиннісного значення цілого речення, позаяк речення «Джон гадає, що в Чикаго мешкає більше  $2^6 \times 3 \times 5^6$  людей» буде хибним (у тому разі, коли нам важить не наш слововжиток, а слововжиток Джона).

Тому Карнап пропонує альтернативний концепт, більш сильний за L-еквівалентність. Це концепт «інтенсійної структури» та «інтенсійного ізоморфізму». Два речення є інтенсійно ізоморфними або мають однакову інтенсійну структуру, якщо їх «побудовано в однаковий спосіб із десигнаторів (або матриць десигнаторів) так, що будь-які два відповідні десигнатори є L-еквівалентними» [Carnap, 1947: p. 56]. Два речення в наведеному прикладі мають якраз різну інтенсійну структуру, хоча є інтенсійно еквівалентними (тобто виражають ту саму пропозицію).

Звернемося до іншого прикладу. Тому, хто опанував українську мову та бодай зі школи знайомий із українською літературою, відомо, що під Каменярем завжди мають на увазі Івана Франка; «Каменяр» та «письменник Іван Франко» — L-еквівалентні вирази. У реченні «Петрусь каже, що читає Франка» ми не можемо замінити «Франко» на L-еквівалентний вираз «Каменяр», тому що речення «Петрусь каже, що читає Каменяра» може бути хибним (знову ж таки, коли нам важить не наш власний слововжиток, а слововжиток Петруся). І це попри те, що обидва речення мають однакову інтенсійну структуру! (Речення побудовано так, що кожному десигнаторові одного речення відповідає L-еквівалентний йому десигнатор іншого речення.) Як же Карнап розв'язує цю проблему? Його хід цікавий і неочікуваний: якщо в нас є речення «Джон вважає, що  $D$ », то «у семантичній системі  $S'$  є таке речення  $S_i$ , що (a)  $S_i$  інтенсійно ізоморфне  $D$  і (b) Джон схильний дати ствердну відповідь на  $S_i$ » [Carnap, 1947: p. 62]. Зокрема, це дає змогу розв'язати проблему перекладу з однієї мови іншою.

Складно сказати, якою має бути коректна інтерпретація нашого прикладу в термінах карнапівської пропозиції. Але з певністю можна сказати, що чимало непроблематичних випадків вона справді дає змогу переформулювати об'єктною мовою. Речення «Петрусь каже, що читає Франка» звучало б тоді «Петрусь схильний дати афірмативну відповідь на речення

“Петрусь читає Франка”»; так само звучало би й переформулювання англійського речення «*Petrus says that he reads Franko*», навіть якщо Петрусь не розуміє англійської. Не зовсім зрозуміло, чи дав би Петрусь ствердну відповідь на речення «Петрусь читає Каменяра»; можливо ні, якщо «обмежені можливості» людського суб'єкта, як висловлюється Карнап, не дають йому змоги знати про L-еквівалентність виразів «Франко» та «Каменяра». Але, як сказано, ми завжди можемо переформулювати речення «Петро читає Каменяра» в інтенсійно ізоморфне йому речення «Петро читає Франка», на яке Петрусь дав би ствердну відповідь.

«Ствердна відповідь», проте, є доволі проблематичним концептом, і ми далеко не завжди можемо з певністю знати, чи дала би людина ствердну відповідь на певне речення. Пізніше Карнап пояснив, що припущення про ствердну відповідь (або, загальніше, певне «відношення *V*», як формулює Карнап у нотатці «Про речення гадки» [Carnap, 1954: p. 130] об'єкта дослідження на речення завжди є науковою гіпотезою, яка потребує перевірки та може бути хибною. Але ця непевність жодним чином не суперечить проективі єдиної науки в межах карнапівського фізикалізму, якраз навпаки. При цьому об'єкт дослідження зовсім не обов'язково має розуміти метамову дослідника, в якій той формулює дослідження про об'єкт. Підсумок свого проекту та його мету Карнап сформулював як можливість сконструювати таку мову, в якій «будь-який вираз завжди має однаковий сенс і... тому два вирази, що відповідають певному критерієві синонімії, є синонімічними у будь-якому контексті, включно з контекстами простої чи подвоєної непрямої мови» [Carnap, 1954: p. 131]. Із усього сказаного про проект Карнапа можна дистилювати кілька центральних тез:

1. Висловлювання про інтенційне відношення суб'єкта до пропозиції завжди можна переформулювати в наукову гіпотезу про диспозицію об'єкта дослідження.

2. Єдність мови суб'єкта та об'єкта дослідження не є необхідною умовою формулювання гіпотези про диспозицію об'єкта дослідження.

3. Можна та потрібно сформулювати таку наукову мову, в якій синонімія буде незалежною від контексту.

Трансцендентально-прагматична критика тези про екстенсійність багато в чому завдячує праці норвезького філософа Ганса Шервгайма «Об'єктивізм та студії про людину» [Skjervheim, 1959]. Грунтуючись на засновку, що будь-яка поведінка передбачає саморозуміння суб'єкта та можливість його вербальної експлікації, Шервгайм розігрує проти Карнапа такий приклад [Skjervheim, 1959: p. 27–28]<sup>6</sup>. Певний Джон кохається з

<sup>6</sup> Вважаю за потрібне детально навести цей приклад, оскільки він перекочував до трансцендентально-прагматичної літератури з теорії соціальних наук. Так, цей приклад в-  
ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 3

дівчиною на ім'я Єва. І Джон, і Єва — сироти, при цьому вони брат і сестра. Для того науковця, який хоче заборонити інтенсійні вислови в науці, за будь-яких умов буде коректною теза «Джон кохається з сестрою». Насправді ж це некоректно: оскільки Джон і Єва сироти, то дуже ймовірно, що Джон не знає, що кохається з сестрою, інакше він би утримався від такого вчинку, знаючи про його можливу негативну оцінку в суспільстві. Іншими словами, речення «Джон кохається з сестрою» описує ситуацію принаймні неповно, але неповнота тут зумовлює некоректність: адже для адекватного опису соціальної ситуації та мотивів дієвця важить, чи *зумисне* він вчинив саме так, чи *знав сам* Джон, що він кохається з сестрою. Отже, в соціальних науках не можна виключати інтенсійних висловлювань.

Насправді цей аргумент сам по собі нічого не говорить проти карнапівської програми екстенсійної мови. Адже два речення «Джон кохається з Євою» та «Джон кохається з сестрою» мають різну інтенсійну структуру: «Єва» — це константа, а сестра — вільна змінна, царина визначення якої обмежена жінками Джона, які в той же час є його сестрами. (Відповідно «Джон кохається з Євою» записують як  $ExEy(\text{John}(x)\&\text{Eve}(y)\&\text{Sleep}(x, y))$ , а «Джон кохається з сестрою» —  $Ex(\text{John}(x)\&\text{Brother}(x, y)\&\text{Sleep}(x, y))$ ). Тому в термінах Карнапа речення «Джон кохається з Євою» насправді не можна переписати як «Джон кохається з сестрою»; до того ж Джон, найімовірніше, не дав би афірмативної відповіді щодо останньої пропозиції<sup>7</sup>. Втім, неслухняність цього аргументу щодо карнапівської програми екстенсійної мови не позбавляє його певної ілюстративної сили в питанні про пов'язаність соціальної дії, мови та розуміння смислу.

Більш сильним, оскільки застосовним до *будь-якої можливої* програми екстенсійної мови, є інший аргумент Шервгайма: переклад прямої чи непрямої мови або загалом пропозиції, що міститься в інтенсійному контексті, мовою дослідника можливий лише за опосередкування інтенсійним реченням. Шервгайм ілюструє це на такому прикладі: аби утворити із речення «Джон каже: „Schnee ist weiß“» речення «Джон каже: „Snow is white“», ми маємо знати, що «Джон каже, що сніг білий», тобто знати інтенцію Джона. Карнапівський концепт «ствердної відповіді» або певного відношення об'єкта дослідження до пропозиції, коли це відношення розуміють як природничо-наукову гіпотезу, також мало чим може зарадити, оскільки будь-яке реальне наповнення виразу «ствердна відповідь», будь-яка

користовує як суттєвий аргумент проти екстенсійної мови Дитрих Бьолер [Böhler, 1985: S. 120—123].

<sup>7</sup> Понад те, не тільки обидва речення не перебувають у стосунку інтенсійного ізоморфізму; вирази «Єва» та «сестра Джона» не є L-еквівалентними, оскільки збіг обсягу цих десигнаторів не визначено семантичними правилами мови; для виявлення цього збігу потрібне додаткове фактичне знання.

спостережна поведінка, що її ми можемо розуміти як таку відповідь (наприклад, слово «так», кивання, відсутність експліцитного заперечення тощо), передбачає розуміння мови об'єкта дослідження [Skjervheim, 1959: р. 24—25]. І це розуміння має *передувати* формулюванню гіпотези; одним із засновків гіпотези про ствердну відповідь об'єкта дослідження на пропозицію має бути теза про ствердне значення мовних виразів об'єкта (незалежно від того, йдеться про експліцитне вербальне підтвердження чи невербальну дію, за якою приховано вербальне саморозуміння). Перевірити цей засновок, а отже, й цілу гіпотезу можна лише вступивши до безпосередньої комунікації з об'єктом дослідження<sup>8</sup>.

Для згаданих вище тез, центральних для програми «єдиної науки», з цієї критики випливає таке:

1. Іntenційне відношення суб'єкта до пропозиції не завжди можна пересформулювати в наукову гіпотезу про диспозицію об'єкта дослідження екстенсійною мовою, оскільки формулювання такої гіпотези передбачає розуміння інтенційного відношення суб'єкта до пропозиції.

2. Єдність мови суб'єкта та об'єкта дослідження (розуміння мови об'єкта дослідження суб'єктом дослідження та принципова можливість пересформулювати результат дослідження доступною до розуміння об'єктом дослідження мовою) є необхідною умовою формулювання гіпотези про диспозицію об'єкта дослідження.

3. Сформулювати таку наукову мову, в якій синонімія, тобто можливість замінити термін на L-еквівалентний йому, буде незалежною від контексту, неможливо з принципових причин. Цим підтверджено одну із засадових гіпотез реконструктивної прагматики Дитриха Бюлера: тільки рефлексивна інтенційна форма мовлення є адекватним засобом представлення дій [Böhler, 1985: S. 114].

З погляду трансцендентальної прагматики або пізнього Вітгенштайна, щоправда, можна закинути, що проблема інтенційних речень взагалі

<sup>8</sup> Здавалося б, ця ознака соціально-наукового дослідження має формальну схожість із природничо-науковим дослідженням, де окремі спостереження коригують теорію, в межах якої провадять дослідження, а теорія, у свою чергу, визначає рамки, що вперше уможливають спостереження чогось як чогось. Насправді ж відношення між спостереженою поведінкою об'єкта та теорією відрізняється, оскільки поведінка об'єкта за фізичним законом відрізняється від дотримання правила. Це стає наочним у ситуаціях відхилення: якщо річ поводить ся невідповідно до фізичного закону, ми мусимо переглянути свою гіпотезу про фізичний закон; якщо ж поведінка суб'єкта порушує правило, ми не доконечно мусимо переглядати правило, а натомість припустимо, що суб'єкт неознайомлений із цим правилом (наприклад, недостатньо опанував мову) або з певних мотивів свідомо порушує його (при цьому нас часто цікавитимуть ще й мотиви такого порушення). На цю відмінність звертав увагу, зокрема, Вольфганг Кульман.

нерелевантна, оскільки ігнорує прагматичний вимір мови та абстрагує речення від контекстів. Так, Дитрих Бьолер називає конструкт інтенсійних речень семантицистською редукацією. Та якби вдалося зсередини — розглядаючи проблему інтенсійних речень — показати, що її розв'язання неможливе без припущення контексту (можливого) порозуміння суб'єкта та об'єкта дослідження, що ми й намагалися зробити, цим було би зроблено релевантний внесок і до прагматичної теорії соціальних наук.

ДЖЕРЕЛА

- Anscombe G.E.M.* An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. — N. Y.: Harper Row Publishers, 1959. — 177 p.
- Apel K.-O.* Transformation der Philosophie: In 2 Bd.: Bd. 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. — 446 S.
- Black M.A.* Companion to Wittgenstein's «Tractatus». — Cambridge: Cambridge University Press, 1964. — 450 p.
- Böhler D.* Rekonstruktive Pragmatik. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. — 483 S.
- Carnap R.* Meaning and Necessity. — Chicago: University of Chicago Press, 1947. — 209 p.
- Carnap R.* On Belief Sentences // Philosophy and Analysis / Ed. by M. F. McDonald. — Oxford, Blackwell, 1954. — P. 128—131.
- Sellars W.* Putnam on Synonymity and Belief // Analysis. — 1955. — Vol. 15. — P. 117—120.
- Skjervheim H.* Objectivism and the Study of Man. — Oslo: Universitetsforlaget, 1959. — 77 p.
- Stenius E.* Wittgenstein's Tractatus. — Oxford: Basil Blackwell, 1960. — 241 p.
- Wittgenstein L.* Tractatus logico-philosophicus // Werkausgabe: In 8 Bd. — Bd. 1. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. — S. 7—86.

---

*Олексій Вєдров* — магістр філософії (Національний університет «Києво-Могилянська академія»), аспірант відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера фахових зацікавлень — трансцендентальна прагматика, дискурс-етика, філософія соціальних наук.

---

*Ігор  
Алексюк*

## **ГРАЙС: у пошуках прихованих значень**

За доби сухого закону... на пакунку [винних брикетів] фігурувала славетна засторога: ніколи не розчиняти в холодній воді, не додавати дріжджі й не давати бродити два тижні. Останній несформульований етап процесу не брати до рота.

*«Вино і філософія»*

Пол Грайс (Paul Grice) (1913—1988) — один з лідерів повоєнного філософського руху в Оксфорді. З 1967 до 1986 року — професор філософії Каліфорнійського університету у м. Берклі (США). Незважаючи на очевидну прихильність до згаданого руху, виявив серйозні сумніви з приводу розуміння сучасниками гасла «значення як вживання». Дослідження Грайса пов'язують із завершенням періоду так званої оксфордської школи повсякденної мови. У пропонованій статті ми розглянемо специфіку розбудови Грайсом інтенційної семантики, інференційної прагматики, а також деякі тенденції сучасних «постграйсівських» досліджень.

### ***Інтенційна семантика***

Інтенційна семантика (чи психосемантика) [Grice, 1989: р. 86—137, 213—233, 284—303]<sup>1</sup> — одна з найвпливовіших програм досліджень суб'єктивного значення (значення мовця, значення промовляння) в

<sup>1</sup> Репрезентована у статтях: “Meaning” (1957), “Utterer’s Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning” (1968), “Utterer’s Meaning and Intentions” (1969), “Meaning Revisited” (1982).

сучасній філософії мови, що є виявом комунікативно-інтенційної парадигми тлумачення природи мови. Зазначена програма узгоджується із гаслом пізнього Вітгенштайна («значення як вживання») і наголошує: «те, що слова означають, є справою того, що люди за допомоги слів мають на увазі» [Grice, 1989: p. 340]. Теоретичні наслідки зазначеної тези є такими: 1) «базовим» поняттям теорії значення є значення мовця (те, що мовець має на увазі, промовляючи або здійснюючи щось за певних обставин), натомість усі інші поняття значення треба тлумачити як похідні; 2) значення речення визначене значенням мовця, яке, своєю чергою, визначене комплексом зорієнтованих на слухача інтенцій мовця.

Вихідна ідея Грайса — розрізнення двох вимірів значення: природного (natural), або значення<sub>N</sub>, і неприродного (nonnatural), або значення<sub>NN</sub>. Розглянемо приклади: (1) «Ті плями означають кір»; (2) «Ті темні хмари означають дощ»; (3) «Ті три звуки автобусного дзвоника означають, що автобус переповнений»; (4) «Цей жест Сміта означає, що він ситий донеохочу». (1) — (2) — випадки значення<sub>N</sub>. Логічною характеристикою значення<sub>N</sub> є наявність слідування (entailment): із «*x* означає, що *p*» впливає «*p*» («*p*» має бути істинним для того, аби весь вираз був істинним; «*p*» не може бути хибним, коли увесь вираз є істинним). Значення<sub>N</sub> зобов'язує мовця до певного факту: не можна говорити «Ті плями означають кір, але у нього немає цього захворювання». У випадку значення<sub>N</sub> залучається відношення еквівалентності між станами справ (один факт заміщує або позначає інший факт), але не залучаються інтенції мовця: плями не мають наміру позначати кір, а темні хмари не мають наміру позначати дощ. Випадки (1) — (2) можна перефразувати за допомоги «той факт, що...»: «Той факт, що у нього були ті плями, означав, що він хворів на кір». Граматична характеристика випадків значення<sub>N</sub> унеможливорює переформулювання (1) — (2) із застосуванням лапок щодо виразів, які слідує за дієсловом «означає». (1) не можна переформулювати як «Ті плями означають кір». Згадувані (взяті у лапки) вирази передбачають мовця, який їх використовує, але у (1) — (2) один факт просто прирівнюють до іншого. Випадки (3) — (4) репрезентують значення<sub>NN</sub>. Логічною характеристикою значення<sub>NN</sub> є відсутність слідування (із «*x* означає *p*» не впливає «*p*»). Значення<sub>NN</sub> не зобов'язує мовця до певного факту. Автобус може не бути переповненим і все ж таки три дзвоника автобусного кондуктора можуть означати, що автобус переповнений (кондуктор просто помиляється). Іntenційна характеристика значення<sub>NN</sub> полягає у залученні намірів мовця. Хтось має щось на увазі (наміряється, хоче сказати, уміслює, задумує, передбачає), промовляючи (жестикулюючи або здійснюючи) щось. Мовець вживає вираз інтенційно, із наміром позначати або заміщувати деякий факт. Дієслово «означає» встановлює зв'язок між пропозицією та наміром мовця. (3) — (4)



не можна перефразувати за допомоги «той факт, що...». Висловлювання: «Той факт, що дзвоник тричі продзвенів, означає, що автобус переповнений» не буде переформулюванням (3), бо, на думку Грайса, хоча вони і можуть бути одночасно істинними, але не мають, навіть приблизно, одного і того ж самого значення. Граматична характеристика значення<sub>NN</sub>: вираз, що йде у (3) — (4) за дієсловом «означає», можна брати в лапки, таким чином вказуючи те, що мовець мав на увазі, промовляючи щось (наприклад: «Ті три звуки автобусного дзвоника означають, що автобус переповнений»). Значення<sub>NN</sub> — це значення, яке надається чомусь (виразу, жесту, події) за допомоги наміру мовця. Носієм значення<sub>NN</sub> може бути будь-який засіб, що передає інтенції мовця.

Пояснення випадків « $x$  означає<sub>NN</sub> щось» і « $S$  мав на увазі щось, промовляючи речення  $x$ » передбачає формулювання низки достатніх і необхідних умов, дотримання яких забезпечить наявність значення мовця. Грайс встановлює базову залежність, що містить чинники інформативного ( $i_1$ ) та комунікативного ( $i_2$ ) намірів [Grice, 1989: p. 217]:

« $x$  означає<sub>NN</sub> щось» рівносильне промовлянню  $x$  із наміром ( $i_1$ ) викликати у слухача  $H$  гадку (belief), що  $p$  (і, отже, сказати, якою була ця гадка, означає сказати, що  $x$  означало<sub>NN</sub>; запитувати про те, що мовець  $S$  мав на увазі, означає запитувати про встановлення задуманого мовцем впливу), а також із наміром ( $i_2$ ), що  $H$  розпізнає намір ( $i_1$ ).

Але ця умова не буде достатньою для розрізнення значення<sub>N</sub> і значення<sub>NN</sub>, не відображатиме факту дійсного зв'язку між викликанням мовцем у слухача деякої реакції і розпізнанням слухачем наміру мовця викликати саме це.  $H$  може розпізнати наміри ( $i_1$ ) і ( $i_2$ ) мовця  $S$ , але не мати, на підставі саме такого розпізнання, задуманої мовцем  $S$  реакції. У випадку читання книги з філософії розпізнання того, у що автор книги наміряється примусити читача повірити, не є підставою для виникнення у читача відповідної віри [Searle, 1970: p. 46—47].

Стросон [Strawson, 1979] збагачує аналіз Грайса метакомунікативним наміром третього порядку ( $i_3$ ): розпізнати намір ( $i_2$ ). З'являється нова залежність:

« $x$  означає<sub>NN</sub>» рівносильне промовлянню  $x$  із наміром ( $i_1$ ) викликати у слухача  $H$  певну реакцію (тобто здійснити на нього певний вплив), а також із наміром ( $i_2$ ), що  $H$  розпізнає намір ( $i_1$ ), а також із наміром ( $i_3$ ), що розпізнання слухачем  $H$  наміру ( $i_1$ ) буде підставою (принаймні частковою) для (задуманої мовцем) реакції слухача  $H$ .

Контрприкладом, що піддає сумнівові достатній характер пояснення комунікації за допомоги зазначених інтенцій, є уявна ситуація потрапляння у полон до італійців американського вояка під час Другої світової війни [Searle, 1970: p. 44—45]. Американець хоче примусити італійських військових

повірити, що насправді він є німецьким вояком. Те, що варто було б зробити, — звернутись італійською чи німецькою мовою і сказати, що він — німецький солдат. Але американець не володіє цими мовами. Тому, покладаючись на недостатнє знання німецької мови італійцями, він намагається розіграти виставу: каже італійцям про себе як про німецького офіцера, декламуючи єдиний відомий для нього рядок із німецької класики, що щасливо закарбувався у пам'яті зі шкільної лави: «Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?» Маємо ситуацію, коли всі три наміри наявні: ( $i_1$ ) викликати віру італійців у те, що полонений є німецьким вояком; ( $i_2$ ) розпізнання італійцями ( $i_1$ ); ( $i_3$ ) викликати у італійців хибну гадку, частково на підставі розпізнання італійцями ( $i_1$ ); але видається сумнівним, що американський полонений, промовляючи зазначене речення німецької мови, мав на увазі, що він німецький вояк, бо промовлені слова означають «Чи знаєш ти місцину, де квітнуть лимонні дерева?». Саме це значення складає частину того, що є причетним до виникнення у італійців гадки, що захоплений у полон є німецьким вояком.<sup>2</sup>

Приклади засвідчують складність більш загального характеру, від якої потерпає програма Грайса: недооцінка важливого розрізнення Остина [Austin, 1962] між ілокутивними актами (промовляннями висловлювань, що мають певну ілокутивну силу: прохання, вибачення, наказ, застереження, погроза тощо) і перлокутивними актами (здатністю викликати щось чи досягти чогось за допомоги промовлянь: переконувати, змушувати, лякати, вводити в оману тощо). Грайс визначає значення мовця в термінах умисного впливу (*intended effect*), який тлумачить як вплив на когнітивний стан слухача або як намагання примусити слухача виконати якусь дію, тобто як перлокутивний акт.

Але необхідно розрізнявати ілокутивне засвоєння (*illocutionary uptake*) і перлокутивний вплив (*perlocutionary effect*) [Серл, 1986; Searle, 1970: р. 43—50; Searle, 1979; Taylor, 1998: р. 317—319]. Ілокутивної мети (наміру) досягають, коли слухач розуміє, розпізнає її. Відбувається ілокутивне засвоєння. Але це не гарантує водночас досягнення перлокутивного впливу, бо розпізнання слухачем наміру мовця викликати у нього певну гадку не гарантує виникнення у слухача такої гадки. Тому, якщо встановлення значення мовця таки передбачає специфікацію задуманого мовцем впливу, цей вплив є радше ілокутивним, а не перлокутивним. Недооцінка зазначеного розрізнення, можливо, походить від специфічного тлумачення ілокутивно-перлокутивного розмежування, коли ілокутивну силу і перлокутивний вплив вважають не впливами двох різних типів, а радше різноступеневими ситуативними залученнями мовця і слухача на шляху від зміни

<sup>2</sup> Низку контрприкладів і відповідних ревізій розглянуто, зокрема, у: [Schiffer, 1972].

до завершення ситуації, тобто від засвоєння (uptake) до реакції (response) [Lanigan, 1977: p. 57].

Контрприкладі спонукали прихильників Грайса до неодноразових доповнень залежностей новими самореференційними або зворотними (backwardlooking) інтенціями<sup>3</sup>. Постійна поява нових контрприкладів і відповідні «поглиблені занурення» у наміри спричинюють занепокоєння щодо можливості зрештою колись зупинитись. Послідовники Грайса не вважають регрес інтенцій шкідливим, якщо увести «умову взаємного знання» [Schiffer, 1972: ch. II.2]. Але і цій умові притаманний регрес. Володіння учасниками комунікації таким складним, безмежним комплексом інтенцій або взаємним знанням видається інтуїтивно нереальним [Sperber, Wilson, 1995: p. 31]<sup>4</sup>. Складність побудов Грайса пов'язують ще й зі специфікою його розуміння «аналізу природної мови», «концептуального аналізу», який треба здійснювати за допомоги понять здорового глузду (common sense concepts), буденних (folk) інтуїцій і обмеженої бази елементів, таких, як інтенція і гадка [Taylor, 1998: p. 314; Devitt, Sterelny, 1993: p.123, 231—235].

Критику достатнього характеру аналізу Грайса доповнює критика його необхідного характеру (демонстрація випадків, коли значення мовця наявне, хоча умови Грайса не дотримано) [Avramides, 1997; Avramides, 1989; Blackburn, 1984; Davis, 1996; Devitt, Sterelny, 1987; Hanfling, 1999; Lycan, 2000; MacKey, 1972; Miller, 1998; Patton, Stampe, 1969; Platts, 1997; Schiffer, 1972; Schiffer, 1987; Taylor, 1998; Wright, 1975; Yu, 1979; Ziff, 1967]. Випадки, коли наявність значення мовця не потребує слухача: репетиція промови; внутрішні монологи; записи у щоденнику; записи нотаток з метою прояснення якоїсь проблеми; переказ; марення у лихоманці. Вагомість таких контрприкладів можна послабити або за допомоги уведення чинника гіпотетичного слухача (маючи щось на увазі, мовець таки має намір щодо уявного слухача; якби слухач був присутнім, то у нього виникла б задумана мовцем гадка), або вважаючи мовця своїм власним слухачем.

Захист від зазначених звинувачень може залучити посилення на різні інтерпретації методу концептуального аналізу: сильну або редукативну (reductive) інтерпретацію і послаблену або взаємну (reciprocal) інтерпретацію [Avramides, 1989: p. 19—26]. Якщо головним призначенням аналізу є прояснення і розуміння понять і якщо аналіз подавати у вигляді бі-умовного твердження (ліва сторона якого — це аналізоване поняття, а права — низка необхідних і достатніх, для аналізованого поняття, умов), тоді варто ставити

<sup>3</sup> Див. промовисту залежність із п'ятьма (!) намірами [Grice, 1989: p. 96—97].

<sup>4</sup> Закид можна послабити, посиляючись на неусвідомлений характер комунікативних намірів. Див., зокрема, розвідку: [Miller, 1997].

питання щодо наявності асиметрії/симетрії між поняттями, що згадуються з обох частин бі-умовного твердження. Йдеться про розрізнення між «аналізом нового рівня» («new-level analysis») та «аналізом того ж рівня» («same-level analysis»). Перший аналіз (редуктивний) прояснює поняття, виявляючи більш фундаментальні поняття, що можуть замінити аналізоване поняття. Другий аналіз (взаємний) продукує ясність завдяки розпізнанню місця, яке посідає певне поняття у системі взаємопов'язаних понять. З'ясовується взаємозалежність правосторонніх і лівостороннього понять без наголосу на їхній більшій чи меншій фундаментальності. Тлумачення грайсівського аналізу як взаємного, здається, звільняє його від зауважень, що виникають у випадку тлумачення його як редуктивного. Зокрема, знешкоджуються звинувачення у наявності кола у поясненнях понять значення і психологічних станів мовців, з огляду на наявність не стільки аналізу власне поняття значення, скільки аналізу взаємозв'язку між значенням та психологічними станами. Водночас виявлення кола у поясненнях не примушує до відмови від аналізу як засобу досліджень<sup>5</sup>, а вимагає лише уточнень його інтерпретації.

Розрізнення двох інтерпретацій аналізу разом із наголосом на його послабленій версії може принаймні пом'якшити (за допомоги вказівки на неадекватність) ще один різновид критики. Грайс вибудовує ланцюжок залежностей: намір — значення мовця — значення речення. Кожний наступний елемент треба пояснювати за допомоги попереднього, логічно первинного або більш фундаментального концептуально. Для Грайса характеристики «бути більш фундаментальним концептуально» і «бути теоретично вихідним», які насправді не є тотожними, збігаються у понятті наміру. Якщо застосування другої характеристики можна виправдати принаймні тим, що побудову семантичної теорії починають з інтуїтивного вибору певних вихідних понять і розрізень (хоча «власне інтуїція обтяжена теорією» Сааринен, 1986: с. 49)), то перша викликає сумніви. «Експлікативну бесіду» Грайса порівнюють [Yu, 1979] із видачею векселя, за яким буде сплачено після побудови завершеної теорії, з висоти якої здаватиметься, що вибір саме експлікативного ланцюжка Грайса є слушним. Але такий крок призводить до кола у доведенні: слушність запропонованого експлікативного

<sup>5</sup> Йдеться про непрямий підхід до проблеми значення, коли не залучають концептуальний аналіз, а ставлять питання щодо того, якою має бути теорія значення. Наявність такої теорії дасть змогу стверджувати, що значення — це те, про що теорія говорить. Відмова, або принаймні сумніви, від власне можливості аналізу на користь побудови теорій спирається на очевидну слабкість редуктивної версії аналізу, коли неясно де (і чи взагалі) можна буде зупинитись (обговорення цієї проблеми див. у: [Avramides, 1989: p. 7—19]).

ланцюжка понять виправдовують за допомоги теорії, яка побудована за його ж допомоги.

Подальший розвиток інтенційної семантики Грайс спрямовує до інференційної прагматики, де чільне місце займає явище імплікатур спілкування<sup>6</sup>, що, з одного боку, спирається на його теорію значення й уточнює її<sup>7</sup>, а з іншого — пом'якшує деякі критичні зауваження, зокрема звинувачення у нехтуванні важливістю чинника буквального значення речення для виявлення значення мовця.

### *Інференційна прагматика*

Імплікатури спілкування (conversational implicatures; IC) вивчають у зв'язку з поширеними випадками, коли людина говорить одне, але має на увазі (implies) щось більше (не йдеться про випадки іронії чи метафори). IC деякого твердження — це ті пропозиції, які не можна вивести з експліцитного буквального твердження, але можна вивести з факту його здійснення взагалі або зі способу його здійснення (вибір слів, інтонація тощо). Типовий приклад: професора просять написати листа-рекомендацію для студента-випускника, що є здобувачем посади викладача в університеті. Професор пише: «Джонс має чудовий почерк, і він завжди надзвичайно пунктуальний». IC — Джонс не вартий посади університетського викладача.

Завдання Грайса: зберігаючи поняття буквального значення, пояснити значення мовця як функцію виведення прагматичного типу, що відрізняється від виведень інших видів (зокрема, логічного впливання і пресупозиції). Започатковується програма інференційної прагматики.

Грайс пояснює значення мовця з точки зору погляду на дискурс як на вияв раціональної поведінки. Люди, що спілкуються, поведуться згідно із певною метою: кожна особа залучає до спілкування те, що є необхідним; робить це тоді, коли це є необхідним і згідно із напрямком розгортання спілкування; особа робить усе це, бо хоче спілкуватись із іншими особами. Зазначені умови репрезентують принцип кооперації Грайса. Максимами цього принципу є: максима кількості (інформативності) — кажи лише те, що необхідно сказати (не говори зайвого); максима якості (правдивості) — кажи лише те, що вважаєш істинним; максима способу (ясності) — говори ясно; максима доречності — дотримуйся теми, не залучай іррелевантну інформацію. Максими принципу кооперації ґрунтовані на раціональних підвалинах і тому не залежать від контексту тієї чи тієї культури. Водночас

<sup>6</sup> Статті “Logic and Conversation”, “Further Notes on Logic and Conversation” [Grice, 1989: р. 22–57].

<sup>7</sup> Характерною стосовно цього є розвідка: [Neale, 1992].

вони є не жорсткими правилами, а радше путівником-дорогоказом, порад якого варто дотримуватися.

Наявні різні способи виникнення і, відповідно, виведення імплікатур. У випадку дотримання максим, виведення ІС передбачає два етапи. На початковому — негативному — етапі виявляють факт розходження між значенням мовця і тим, що буквально промовлялось. Подальший — позитивний — етап передбачає виведення слухачем того, що мовець мав на увазі. Водій, звертаючись до перехожого: «У мене скінчилось пальне», — і отримуючи відповідь: «За рогом вулиці є гараж», — виводить ІС — гараж не зачинений і там дійсно можна придбати пальне. Таке виведення спирається на припущення водія щодо дотримання перехожим максими кількості і доречності.

ІС можна вивести завдяки розпізнанню порушення максим(и). Мовець, звертаючись до слухача із запитанням: «Де живе Андрій», — отримує відповідь: «Десь у центрі Києва». Мовець помічає порушення слухачем максими кількості (надається менше інформації, ніж мовець потребує). Яким чином промовляння-відповідь може бути кооперативним? Мабуть, порушуючи максимум кількості, слухач дотримується іншої максими — максими якості.

Поруч із впливанням (із «*p*» логічно впливає «*q*», якщо істинність «*p*» вимагає істинності «*q*», але хибність «*p*» не вимагає цього) і пресупозицією («*q*» є пресупозицією «*p*», якщо істинність/хибність «*p*» вимагає істинності «*q*»; за умови хибності «*q*», «*p*» губить значення істинності) існує прагматичний різновид виведення — імплікатура: мовець залучає (implicates) «*q*» за допомоги промовляння «*p*», якщо він керується максимами принципу кооперації і, здійснюючи це, може навмисно відкрито нехтувати якоюсь (якимись) з його максим. Грайс вважає важливою спроможність слухача виводити ІС із засновків про те, що мовець експліцитно говорить, а також додаткових засновків про конвенційні значення слів, контекст (лінгвістичний і позалінгвістичний) промовляння, фонові знання (зокрема, стосовно ймовірної мети і бажань мовця, максимум спілкування).

Зазначимо деякі критерії виокремлення ІС з-поміж інших семантичних/прагматичних явищ. ІС мають бути такими, що їх можна вирахувати (calculability), користуючись загальними принципами, які можна сформулювати, залучаючи конвенційне значення разом із контекстуальною інформацією. Можливість скасування (cancellability), виправлення або заперечення ІС: якщо стверджують, що «*p*», і імплікують, що «*q*», тоді «*q*» буде ІС, якщо можлива сумісність «*p*» і «не-*q*» (у випадку із рекомендаційним листом професора останній може додати: «Не зрозумійте мене хибно: Джонс — гідний кандидат на викладацьку посаду»). Пресупозицію і впливання, на відміну від ІС, неможливо скасувати подібним чином. Контекстна залежність ІС: вираз із одним, певним значенням (що виражає якусь певну пропозицію) може спричинити виникнення різних ІС у різних

контекстах. Не-відділеність (non-detachability): не втратимо ІС, якщо використаємо синоніми. Буквальні промовляння деяких висловлювань у певному контексті гарантують появу певних ІС (ситуація із рекомендаційним листом). Істинність буквального значення промовленого висловлювання не гарантує істинності відповідних ІС.

Конвенційні імплікатури (conventional implicatures; КІ) складають інший різновид імплікатур, пов'язаний із властивостями значень залучених виразів. Наприклад, твердження: «Ганна переконала Остапа відмовитися від небезпечної мандрівки» репрезентує Остапа таким, що мав намір кудись мандрувати, але відкрито не говорить, що він мав таку думку. Саме тому КІ також є імплікурами, але відрізняються від ІС тим, що їх не «вираховують», а «схоплюють» безпосередньо і, крім того, їх навряд чи можна скасувати. У висловлюванні «Петро — бідний, але гордий» слово «але» викликає КІ: контраст між інформацією про бідність та гордість; певні очікування заперечуються.

Дійовим способом дослідження природи імплікатур різних видів є вивчення санкцій, що виникають у випадках хибності того, що імплікується [Lycan, 2000: р. 198—199]. Якщо із «*p*» логічно випливає «*q*» і «*q*» є хибним, тоді «*p*» є хибним. Якщо «*p*» передбачає (presupposes) «*q*» і «*q*» є хибним, тоді «*p*» втрачає значення істинності. Якщо мовець промовляє «*p*» і цим породжує ІС «*q*», яка є хибною, тоді (навіть якщо «*p*» є істинним) промовляння мовця «*p*» є таким, що уводить в оману (misleading). Якщо «*p*» спричиняє КІ «*q*» і «*q*» є хибною, тоді «*p*» є невдало сформульованим (misworded). Зрештою, концептуальну географію поняття Грайса «те, що мовець мав на увазі» можна уявити так: I) те, що мовець конвенційно мав на увазі (семантичні імплікації), і II) те, що мовець неконвенційно мав на увазі (прагматичні імплікації). Різновиди I: Ia — те, що мовець сказав (what is said); тобто Ia\* — семантичне значення речення, що співвідноситься із контекстом промовляння, або пропозиція, виражена мовцем за допомоги промовляння певного речення, яка, на додаток до Ia\*\* — лінгвістичного значення речення, ґрунтованого на значеннях його складників та їх синтаксичній композиції, передбачає ще й, зокрема, референції власних імен, індексалій, демонстративів, місце і час промовляння; Ib — те, що мовець конвенційно імплікував (КІ). Різновиди II: IIa — те, що мовець імплікував у спілкуванні (ІС); тобто пропозиція, яку мовець прагнув передати за допомоги промовляння певного речення; IIb — те, що мовець неконвенційно і нерозмовно (noncon conversationally) імплікував (породження таких імплікатур можливе, зокрема, завдяки деяким соціальним або етичним максимам, наприклад: «Будь увічливим»).

Дослідники [Cruse, 2000; Davis, 1998; Grayling, 1997; Taylor, 1998; Lycan, 2000] привертають увагу до насамперед таких ускладнень.

(1) Проблема із максимою релевантності: наявність розмаїття способів «бути релевантним внеском» до спілкування на певному його етапі (можна намагатись спростувати твердження, запропонувати його уточнення, пояснення, оцінку твердження або щось висновувати із твердження). Що об'єднує зазначене розмаїття? Можлива відповідь: внесок у спілкування буде релевантним, якщо він зберігає тему (або фокус) спілкування. Але в ситуаціях спілкувань нерідко наявне зміщення фокусу, рух від одної теми до іншої. Чи кожна зміна фокусу порушує максимум релевантності?

(2) Проблема можливості різних пояснень «механізмів» дотримання принципу кооперації в деякому конкретному промовлянні: імплікатури можуть бути невизначеними та/або численними, що, здається, руйнує комунікацію.

(3) Проблема можливості конфлікту між максимами, коли постаємо перед необхідністю надання переваги якійсь максимі.

Незважаючи на зазначені складнощі, загалом ідея розрізнення «того, що сказано» / «того, що мали на увазі (хотіли сказати)», разом із відповідним концептуальним апаратом Грайса і результатами його досліджень, виявляються дійовими стимулами для розвитку сучасної аналітичної філософії мови<sup>8</sup>.

### *Постграйсівська прагматика*

Спадщину Грайса збагачують надбання так званої неограйсівської прагматики, що уточнює базові поняття і розрізнення, посилює очевидно проблемні тези. Водночас з'являються більш радикальні, ніж неограйсівські, програми досліджень (ідеться насамперед про такий впливовий сучасний напрямок когнітивної прагматики, як теорія достатності (relevance theory) [Sperber, Wilson, 1995; Blakemore, 1992; Carston, 2002]). Поруч із зазначеними мають місце дослідження спадщини власне Грайса разом із сучасними контекстами його критичного аналізу, що мають виразне філософське забарвлення [Atlas, 2005; Avramides, 1989; Davis, 2003; Davies, 2000; Neale, 1992; Recanati, 2003].

Важливим уточненням царини імпліцитних складових сповіщеного є наступне: «неекспліцитне» не завжди означає «те, що малось на увазі»; розрізнення між тим, що сказано, та тим, що малось на увазі, не є вичерпним. Різновидом «неекспліцитного» є імпліцитурі спілкування (conversational implicatures; IcC) [Vach, 1994], які, подібно до IC, не є експліцитними, не є частинами того, що було сказано, які також можна скасовувати, але

<sup>8</sup> Сучасні розвідки спадщини Грайса, а також висвітлення ролі доробку Грайса на широкому тлі лінгво-логіко-філософських розвідок ХХ сторіччя подано, зокрема, у: [Chapman, 2005; Meaning and Analysis, 2010].



усе ж таки не можна висновувати із сказаного таким способом, який при-  
таманий випадкам ІС. ІсС радше вибудовують зі сказаного, збагачуючи  
останнє, зокрема, логічним посиленням: «Я уже снідав {сьогодні}», логіч-  
ним послабленням: «Я ще не снідав {сьогодні}», уточненням: «Площа моєї  
квартири {точно} 76 м<sup>2</sup>». Очевидно, що ІсС мають стосунок до умов іс-  
тинності сказаного. Зазначені приклади ілюструють один спосіб — розши-  
рення (expansion) — експлікації ІсС, коли промовлені речення таки вира-  
жають якісь завершені пропозиції, але поза тим сповіщають ще й інші про-  
позиції, які є результатами застосування процедури розширення і які не  
обов'язково є ІС.

Виникнення ІС та ІсС під час промовляння деякого речення ілюструє  
приклад: «Марія має залицяльника». Можливою ІсС є існування точно од-  
ного залицяльника. Можливими ІС є, зокрема, те, що слухачу не варто за-  
прошувати Марію на побачення, або те, що Марія розлучається. Іншим  
способом експлікації ІсС є процедура завершення (completeness). Її засто-  
совують для отримання заведеної пропозиції у випадках семантичної не-  
довизначеності (semantic underdetermination), коли лінгвістичне значення  
промовлених речень не забезпечує пропозиційної повноти.

Дослідження імплікатур ввічливості (ІВ) [Leech, 1983] вивчає про-  
галину у дослідженнях Грайса, пов'язану із можливістю таких неконвен-  
ційних і нерозмовних виявлень «того, що мовець мав на увазі», що вини-  
кають завдяки певним етичним чинникам. Поруч із грайсівським принци-  
пом кооперації постулюють незалежний принцип ввічливості («Добирай  
вирази, які мінімально применшують статус слухача») разом із низкою  
відповідних специфічних максим (такту, великодушності, звеличення, скром-  
ності, згоди, симпатії, послужливості), які опікуються радше способом  
здійснення промовлянь, ніж їхнім змістом.

Дослідження скалярних імплікатур (СІ) [Horn, 2003; Hirschberg, 1991],  
разом із обговоренням кількісного та якісного складу максим, що обслу-  
говують принцип кооперації, призвели до появи нового способу виведення  
імплікатур. Якщо припустити існування двох вимог: мовець мусить га-  
рантувати адекватність наданої слухачеві інформації («Кажі стільки, скіль-  
ки можеш сказати»); мовець мусить бути економним («Кажі не більше  
того, ніж повинен сказати»), — тоді їхня взаємодія сприятиме вирахову-  
ванню імплікатур. Певні вирази мови створюють упорядковану шкалу  $\langle S, W \rangle$ ,  
де  $S$  є сильнішим виразом, ніж  $W$ . Наприклад:  $\langle$ усі, більшість, багато,  
кілька $\rangle$ ,  $\langle$ завжди, часто, інколи $\rangle$ ,  $\langle$ бути певним, вважати $\rangle$ ,  $\langle$ і, або $\rangle$ ,  $\langle$ га-  
ряче, тепле, холодне $\rangle$ . Впорядкованість забезпечує асиметричність від-  
ношення впливання: із  $S$  впливає  $W$ , але не навпаки. Коли мовець про-  
мовляє слабший вираз, тоді слухач, балансуючи разом із мовцем між згада-  
ними вимогами, може вивести СІ хибності сильнішого виразу, або те, що у

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 3 89

мовця відсутні належні підстави (наприклад, йому щось невідомо) для ствердження сильнішого виразу. Промовляння «Я знайомий з кількома статтями Доналда Девідсона» породжує СІ: «не з багатьма», «не з більшістю», «не з усіма». Методику вираховування СІ використовують для дослідження узагальнених імплікатур спілкування (УІС) [Levinson, 2000; Bezuidenhout, 2002] і таким чином поглиблюють запропоноване Грайсом розрізнення між УІС та індивідуалізованими (конкретними) імплікатурами спілкування (ПІС). УІС зазвичай виникають під час вживання певних слів і за відсутності якихось особливих, специфічних обставин. Наприклад, коли на запитання мовця: «Чи привітав ти брата і сестру?» слухач відповідає: «Я привітав брата», УІС буде непривітання сестри. ПІС виникають лише за наявності специфічних обставин. Наприклад, коли на запитання колеги: «Чи взяли до друку твої тези?» викладач відповідає: «Вони перевищили обсяг двох сторінок», виведення колегою ПІС неприйняття до друку тез викладача передбачає залучення специфічної інформації щодо зазвичай припустимого оргкомітетами конференцій обсягу тез.

Інколи зауважують різну вагу чотирьох максим Грайса у породженні імплікатур. Вважають, що більшу частину роботи виконують взаємозалежні максими інформативності (кількості) або *I*-максими і доречності (релевантності) або *R*-максими. Редукціоністські стратегії у постграйсівській прагматиці, представляють, зокрема, два підходи, що по-різному наголошують важливість і взаємозв'язок *I*-максими і *R*-максими. Перший вважає *I*-максиму підставою для нової теорії ІС (інкорпорує *R*-максиму до більш загального принципу) [Horn, 2004]. Другий — теорія доречності (ТД) — розробляє «технічне» поняття доречності як ключове для пояснення ситуацій розуміння та інтерпретації загалом, включно з розумінням імплікатур зокрема. ТД відкрито поділяє засадові ідеї Грайса: суттєвою рисою людської комунікації є вираження і розпізнання намірів; значення речення — це засіб для передання значення мовця, визначеного комплексом зорієнтованих на слухача намірів мовця; слухач висновує значення мовця, спираючись на очікування, що промовляння задовольняє певні специфічні стандарти. Водночас ТД чітко позиціонує свою альтернативність щодо поглядів Грайса та її численних розширень, поглиблень, посилень, уточнень, редукцій у неограйсівській прагматиці, незважаючи на привабливі намагання останньої поєднати інференційний підхід до комунікації з розвідками сучасної формальної семантики та генеративної граматики і спроби моделювання прагматики на кшталт формальної семантики [Kadmon, 2001]. Грайс наполягав на раціональному і кооперативному характері спілкування, коли мовці очікують один від одного дотримання певного стандарту — принципу кооперації. ТД по-іншому тлумачить характер очікувань і замість принципу кооперації вводить чинник очікування дореч-

ності (властивість вхідної інформації, якої потребуємо для здійснення когнітивних процесів), що скеровує слухача до значення мовця. Чим більший когнітивний ефект досягається і чим менші когнітивні зусилля для цього потрібні, тим більшою є доречність вхідної інформації. Поруч із когнітивним Принципом Доречності (загальною характеристикою пізнання людини є пошук доречності і схильність до її максимального збільшення) ТД маніфестує комунікативний Принцип Доречності (кожний акт відкритої комунікації передає припущення щодо своєї власної доречності).

#### ДЖЕРЕЛА

- Дегутис А.Ю.* Язык, мышление и действительность (Очерк теории значения в аналитической философии). — Вильнюс, 1984.
- Сааринен Э.* О метатеории и методологии семантики // Язык. Наука. Философия. Логико-методологический и семиотический анализ / Под ред. Р.Й. Павильониса. — Вильнюс, 1986. — С.36—54.
- Серл Дж.* Что такое речевой акт? // Новое в зарубежной лингвистике. — М., 1986. — Вып. 17 (Теория речевых актов). — С. 151—169.
- Серль Дж.П.* Современная философия в Соединенных Штатах // Путь. — 1995. — № 8.
- Atlas J.D.* Logic, Meaning, and Conversation. — Oxford, 2005.
- Austin J.L.* How to Do Things With Words. — Oxford, 1962.
- Avramides A.* Meaning and Mind: An Examination of a Gricean Account of Meaning. — Cambridge, Massachusetts, 1989.
- Avramides A.* Intention and Convention // A Companion to the Philosophy of Language / Ed. by B. Hale, C.Wright. — Blackwell, 1997. — P. 60—86.
- Bach K.* Conversational Implicature // Mind and Language. — 1994. — № 9. — P. 124—162.
- Bezuidenhout A.* Generalized Conversational Implicatures and Default Pragmatic Inferences // Meaning and Truth. Investigations in Philosophical Semantics / Ed. by J. K. Campbell, M. O'Rourke, D. Shier. — New York; London, 2002. — P. 257—283.
- Blackburn S.* Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language. — Oxford, 1984.
- Blakemore D.* Understanding Utterances: An Introduction to Pragmatics. — Oxford, 1992.
- Carston R.* Thoughts and Utterances. The Pragmatics of Explicit Communication. — Blackwell, 2002.
- Chapman S.* Paul Grice, Philosopher and Linguist. — Palgrave Macmillan, 2005.
- Cruse A.* Meaning in Language. An Introduction to Semantics and Pragmatics. — Oxford, 2000.
- Davis M.* Philosophy of Language // The Blackwell Companion to Philosophy / Ed. by E. James, N. Bunnin. — Oxford, 1996. — P. 115—146.
- Davis W.A.* Implicature. — Cambridge, 1998.
- Davis W.A.* Meaning, Expression and Thought. — Cambridge, 2003.
- Davies B.* Grice's Cooperative Principle: Getting the Meaning Across. — <<http://www.leed.ac.uk/linguistics/WP2000/Davies.pdf>> (2000).
- Devitt M., Sterelny K.* Language and Reality. An Introduction to the Philosophy of Language. — Cambridge, Massachusetts, 1987.

- Grayling A.C. *An Introduction to Philosophical Logic* (3d ed.). — Blackwell, 1997.
- Grice H.P. *Studies in the Ways of Words*. — Cambridge, Massachusetts, 1989.
- Hanfling O. *Philosophy and Ordinary Language*. — London, 1999.
- Harman G.H. *Tree Levels of Meaning // Semantics / Ed. by D. D. Steinberg, L. A. Jakobovits*. — Cambridge, 1971. — P. 66–75.
- Hirschberg J. *A Theory of Scalar Implicature*. — New York, 1991.
- Horn L.R. *Presupposition and Implicature // The Handbook of Contemporary Semantic Theory / Ed. by S. Lappin*. — Blackwell, 1997. — P. 299–319.
- Horn L.R. *Implicature // Handbook of Pragmatics / Ed. by G. Ward, L. Horn*. — Oxford, 2004. — P. 3–28.
- Huang Y. *Pragmatics*. — Oxford, 2007.
- Kadmon N. *Formal Pragmatics*. — Blackwell, 2001.
- Lanigan R.L. *Speech Act Phenomenology*. — Hague, 1977.
- Leech G. N. *Principles of Pragmatics*. — London, 1983.
- Levinson S.C. *Presumptive Meaning: The Theory of Generalized Conversational Implicature*. — Cambridge, Massachusetts, 2000.
- Lycan W. *Philosophy of Language. A Contemporary Introduction*. — London; New York, 2000.
- MacKey A.F. *Professor Grice's Theory of Meaning // Mind*. — 1972. — Vol. 81. — P. 57–66.
- McDowell. *Mind and World*. — Cambridge, Massachusetts, 1994.
- Meaning and Analysis. New Essays on Grice // Ed. by K. Petrus*. — S. 1., 2010.
- Miller A. *Tacit Knowledge // A Companion to the Philosophy of Language / Ed. by B. Hale, C. Wright*. — Blackwell, 1997. — P. 146–174.
- Miller A. *Philosophy of Language*. — London, 1998.
- Neale S. *Descriptions*. — Cambridge, Massachusetts, 1990.
- Neale S. *Paul Grice and the Philosophy of Language // Linguistics and Philosophy*. — 1992. — Vol. 5. — № 15. — P. 509–559.
- Patton T.E., Stampe D.W. *The Rudiments of Meaning: on Ziff on Grice // Foundations of Language*. — 1969. — Vol. 5. — № 1. — P. 2–16.
- Potts C. *The logic of Conventional Implicatures*. — Oxford, 2005.
- Platts M. *Ways of Meaning. An Introduction to a Philosophy of Language* (2d ed.). — Cambridge, Massachusetts, 1997.
- Recanati F. *Literal Meaning*. — Cambridge, 2003.
- Schiffer S.R. *Meaning*. — Oxford, 1972.
- Schiffer S.R. *Remnants of Meaning*. — Cambridge, Massachusetts, 1987.
- Searle J.R. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. — Cambridge, 1970.
- Searle J.R. *Introduction // The Philosophy of Language / Ed. by J. R. Searle*. — Oxford: Univ. Press, 1979. — P. 1–12.
- Semantics versus Pragmatics // Ed. by Z. G. Szabo*. — Oxford, 2005.
- Sperber D., Wilson D. *Relevance: Communication and Cognition* (2d ed.). — Oxford, 1995.

*Strawson P.* Intention and Convention in Speech Act // *The Philosophy of Language* / Ed. by J.R. Searle. — Oxford, 1979. — P. 23—38.

*Taylor K.* Truth and Meaning. An Introduction to the Philosophy of Language. — Blackwell, 1998.

*Wright R.A.* MeaningNN and Conversational Implicature // *Syntax and Semantics* / Ed. by P. Cole, J.L. Morgan. — New York; San Francisco; London, 1975. — Vol. 3 (Speech Acts). — P. 363—382.

*Yu P.* On Gricean Program About Meaning // *Linguistics and Philosophy*. — 1979. — Vol. 3. — № 2. — P. 273—288.

*Ziff P.* On H. P. Grice's Account of Meaning // *Analysis*. — 1967. — Vol. 28. — № 1. — P. 1—8.

---

**Гор Алексюк** — кандидат філософських наук, доктор гуманітарних наук (Литва), доцент кафедри логіки філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — філософія мови, філософська логіка, аналітична філософія.

---

# ОНТОЛОГІЯ І ГНОСЕОЛОГІЯ

---

Сергій  
Тарадайко

## МЕТОДОМ «ТИКУ»

---

Хто б хотів збагнути все людське, мав би до  
всього доторкнутися.

Ф. Ніцше.

Так казав Заратустра

Чи не в кожній слов'янській мові є напрочуд цікаве  
слівце, що має конче розбіжні значення, — слово  
«тикати», *tykati*. З одного боку, це дія, причому дія  
доволі груба. Хоча з іншого, повсякденна форма  
звертання, причому теж не дуже люб'язна. По суті,  
це не просто відмінні значення, адже йдеться про  
щось ґрунтовніше — про несумісні, сказати б, ви-  
міри. По-перше, то світ «об'єктів», або доступне  
саме на до-тик. А по-друге, дещо «людське», до  
чого можна лише поставитись як до *Ти*.

Звичайно, новітнє мислення зауважило цю двоїс-  
тість, і насамперед варто згадати Мартіна Бубера з  
головною його книгою «Я і Ти» (1922)(див.: [Бу-  
бер, 1993]). Там автор протиставляє дві дуже різні  
позиції. З одного боку, відзначену основним сло-  
восполученням *Я — Воно*, тобто це той-таки світ  
«об'єктів». Ясно, що йдеться про «речі», хоча то  
можуть бути і «люди», навіть «ідеї», головне, що  
сприймають їх як об'єкти. Втім, існує й інша мож-  
ливість, і позначена вона другим основним сло-  
воутворенням: *Я — Ти*. Тобто до всього тут можна  
ставитись як до *Ти*. Варто знову ж таки зауважити:  
це не просто різні позиції, бо йдеться про найсутте-  
віше протиставлення, що визначає бачення світу.

Повертаючись до вже згаданого слова «тика-  
ти», ми відчуваємо саме двоїстість. Адже в ньому  
ніби зішлись несумісні життєві сфери, і тому по-

---

©

---

© С. Тарадайко, 2011

94

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 3

стає питання: чи такі вже вони несумісні? Втім, і зблизити ці позиції, зрозуміло, дуже непросто. Бо пов'язані вони з прадавнім протистоянням «живого» та «неживого», «душі» та «тіла», згодом «суб'єкта» і «об'єкта». Головне полягає в тому, аби помислити світ «об'єктів» зовсім інакше, — передусім не відриваючи його від людини. Певним кроком у цьому напрямку може стати незвичне «поняття», запропоноване ще В. Дильтаєм у роботі «Щодо вирішення питання про джерело нашої віри у реальність зовнішнього світу та її правомірність». Ключову його думку досить прихильно наводить Гайдегер: «Реальність є *onip* (*Widerstand*), точніше опірність (*Widerständigkeit*)» [Хайдеггер, 2003: с. 240]. Ясна річ, ідеться найперше про сприйняття нашого світу, втім, цікаво відзначити інше — побудову самої думки, своєрідність ідеї «опору».

Треба визнати, що сучасна філософія вже не може задовольнятися парами типу «сутність — явище», «суб'єкт — об'єкт» і таке інше... «Деконструкція» цих опозицій — не просто модний мотив, а нагальна потреба мислення. Саме так варто сприймати згаданий «опір», адже нам уже не треба шукати «пару». Той «опір» одразу містить і те, «щоб», і те, «кому» щось опирається, хоч насправді це темне «щоб» наразі не назване. Тут позначено лише сам «опір», тільки «межу» між «одним» та «другим». Очевидно, це щось подібне до всім відомого *différance*, «розр-і-знення». Так само увагу спрямовано не на «щобійність», а на саму природу *відмінності*, первинну та визначальну.

Та все ж отой «опір» є перш за все відчуттям, просто до-*тиком* і торканням. Але, з іншого боку, зазначимо, що нині таке чуття видається ніби знеціненим, і надто в європейському, тобто «західному», світогляді. Всю увагу тут перенесено на бачення і на вигляд, адже «ми ставимо зір, можна сказати, понад усе...» [Аристотель, 2006: с. 5]. Цей висновок Аристотеля ще й сьогодні здається нам очевидним. Отже, справа не в Аристотелі, не в античному способі бачення, а в самій сутності Заходу, — коли бачення як таке стає визначальним. І справді: *panem et circenses*, «хліба й видовищ»!

Однак видимий бік життя має дуже цікаву властивість: усе «бачене» можна легко відособити від «об'єкта», від усього, що, власне, бачиться. Приміром, у нашій пам'яті, чи в уяві, чи в якихось «технічних засобах», урешті-решт у мистецтві образи можуть стати вагомішими за речі. Тож не дивно, що улюблені західні забавки — це театр і кіно, живопис і фотографія, телевізор і комп'ютер. У достоту подібний спосіб улаштована тут і думка. Бо, скажімо, Платонів *eidōs*, як відомо, головна західна знахідка, — давньогрецькою саме «вид» або «вигляд». Уже потім отой «вигляд» перетворюється на «образ», навіть «ідею», проте загальна схема не змінюється: цей «образ» або «ідею» відособлюють від «речі», більше того, протиставляють їй. Дещо схоже знову повторюється, коли Кант каже про «явище» чи

Гусерль про «феномен». Адже німецьке слово *Erscheinung*, або «явище», пішло від *Schein*, — тобто «видимість», інше значення: просто «світло». Що ж до «феномена», то давньогрецьке *φαῖνόμενον* — це «те, що себе показує», власне, «видиме» й «оче-видне». Саму «річ» при цьому забуто, й надалі вона лишається, по-кантівському сказати, «в собі» або, за Гусерлем, «виноситься за дужки». Безсумнівно, така «видовищна» цивілізація має добре знані досягнення. Втім, є тут і доволі суттєва втрата, бо забутою залишається сама «реальність». Отже, зовсім не випадково те, що вже в XIX сторіччі, коли класичне західне мислення почуває болючу кризу, виникають окремі спроби повернутися до життя. Зрозуміло, тут одразу треба назвати Ф. Ніцше. Запропоновані ним ідеї були нечувано радикальними, але саме ця радикальність і дозволила вторувати нові шляхи.

Головні висновки Ніцше відомі, проте мало хто каже про *вихідну* для нього проблему, проблему *тіла*. «Вихідна точка: *тіло* й фізіологія... Суттєво: виходити з *тіла* і користуватися ним як провідною ниткою» [Ніцше, 2005: с. 285, 303]. Саме тут можна побачити точку розриву з усією західною метафізикою. Недаремно ж її прихильників Ніцше прямо називає тими, «хто зневажає плоть» [Ніцше, 2003: с.33]. Але, відкинувши людське тіло, вони втратили саму можливість отого до-*тику* — живого торкання світу. «Ми знаємо, що коли в людини хвороблива подразливість шкіри, вона, торкнувшись чогось твердого чи відчувши найменший дотик, відсахується. І таку фізіологічну *habitus* (лат. «особливість». — Прим. перекладача) перетворили на остаточну логіку — інстинктивну ненависть до *будь-якої* реальності» [Ніцше, 2003: с. 379].

Для нас важливо зазначити, що новітня західна думка намагається поновити права «твердого», до-*тикового* зв'язку зі світом. Отже, згадане поняття «опору» виникає не випадково. Надалі його вживає й М. Шелер, адже він так само вважає, що «реальність» дана людині лише внаслідок переживання отого «опору»<sup>1</sup>.

Та, напевне, найцікавішим є розуміння цього питання у Гайдегера. По-перше, йому вдається знайти дуже важливе поняття, міцно пов'язане саме з «опором» і торканням, — «підручне» (*Zuhandene*). Або буквально: дещо таке, що знаходиться «під рукою», *zur Hand*. Як відомо, походить указана тема з трактату «Буття і час», особливої, чи не найкращої книги двадцятого сторіччя. При цьому оте «підручне» відіграє в ній винятково важливу роль. Якщо «опір» є відчуттям, отже, чимсь доволі відносним і нетривалим, то «підручне» — це, власне кажучи, самі речі. Втім, існують вони не «в собі», а (відповідно до тої назви) потрапляючи нам *під руку*. Пригадаймо, що розуміння буття на Заході вічно спиралося на таку собі

<sup>1</sup> Див., наприклад: [Шелер, 1988: с. 36, 38].



«чисту наявність». Очевидно, то була згадка про давно занедбані «речі». Хай там як, але саме такою «наявністю» й визначалося бачення сушого. Зовсім іншої думки Гайдегер. Він упевнений, що «наявне» вже не може більше сприйматись як основа бачення світу, бо самé воно визначається тільки *через* оте «підручне» [Хайдеггер, 2003: с. 92, 106]. Тоді треба нарешті сказати: світ відкритий нам саме в його «підручності». «Світ є те, із чого підручне є підручним (*Zuhandenes zuhanden ist*)» [Хайдеггер, 2003: с. 104]. Або в іншому місці: світ — це «*можливість* підручного взагалі...» [Хайдеггер, 2003: с. 216]. Отож отримуємо надзвичайно суттєвий висновок, адже ми знаходимо світ у «підручності», власне кажучи, — «під рукою», методом «тику».

Така думка тільки спершу здається новою, втім, існує вона давно, наче прихована в інтуїціях самої мови. Взяти, скажімо, давньоєврейське слово *Yada*, тобто «знати», «пізнати». Його корінь, а саме *Yad*, означає: просто «рука», — ми найперше вивчаємо світ саме рукою. Таким чином, ідеться радше про повернення до джерел. Але «підручне» — це не тільки фізичний дотик, адже Гайдегер, як відомо, каже дійсно саме про «речі». При цьому він сприймає їх як «засоби». Звичайно, речі потрібні нам не самі, так би мовити, по собі, а певніше «для-того-щоб» (*Um-zu*). Власне кажучи, саме звідси і походить ідея «підручного». Для Гайдегера все «підручне» лише спосіб існування «засобу» [Хайдеггер, 2003: с. 89]; зрозуміти це неважко: дещо здатне постати «засобом», якщо трапиться «під рукою».

Отже, засоби, за самою своєю суттю, вже скеровані на щось інше, тому зовсім не випадково надалі йдеться про «відсилення», *Verweisung*. «Структура буття підручного як засобу визначається через відсилення» [Хайдеггер, 2003: с. 95]. Отже: «Ми знову беремо вихідною точкою буття підручного, причому тепер із наміром точніше збагнути сам феномен *відсилення*» [Хайдеггер, 2003: с. 97]. І тут з'являється дещо нове. Відсилаючи до чогось іншого, це «підручне» має теж суттєво змінитися, бо, начебто таке саме, воно зараз уже не те. Воно вказує на щось «інше», по-значає його, постає тепер його *знаком*. Особливо слід зауважити саме таке, тобто «підручне» тлумачення знака. Тож Гайдегер наголошує: «Що береться за знак, стає вперше доступним через його підручність» [Хайдеггер, 2003: с. 101]. І це справді заслуговує на увагу. Адже західна метафізика здавна виходила з протилежності чуттєвого й раціонального, власне, такого, що відчують, і такого, що має смисл. Але ж куди слід відносити це «підручне»? З одного боку, воно «чуттєве», хоча з іншого, визначальне для «розуміння»; протилежність одного й другого видається тепер умовною, ніби розхитується й послаблюється. Так само, як у тому понятті «опору», про яке вже йшлося раніше. Там також важко сказати, куди відносити згадане явище: до «внутрішнього» чи до «зовнішнього», «суб'єктивне» воно чи насамперед «об'єктивне»? Ці добре знайомі пари видаються тут обмеженими й хиткими. Та

варто не забувати: саме вони були підґрунтям чи не всієї західної думки, тож «опір» і це «підручне», значно раніше за Дериду, вже взяли за «деконструкцію» тих опозицій. Імовірно, що саме звідти, від уявлення про дотик, і пішли ключові теми самого Жака Дериду. Скажімо, «слід», або «розр-і-знення», чи «письмо». Недаремно ж оте «письмо» ще зберігає тепло «підручності». Бо справді: «Наше письмо й наше читання ще й понині багато в чому визначаються рухами руки ...Підкоряючись порядку рухів руки» [Деррида, 2000: с. 478—479].

Саме до-тик є тою точкою, де ми реально (а не в самому лишень уявленні) зустрічаємося зі світом. Але дія ця виглядає надто «простою», щоб уважно до неї ставитись, отож західна метафізика не знаходила тут нічого вартого розгляду. Та й навряд чи могла знайти, бо від античності будувалась у цілковито іншому вимірі, досить уявному й умо-глядному. Проте дійсне підґрунтя нашого світобачення позначене саме дотиком. Отже, варто почати з нього. В уже цитованій книзі Гайдегера є на диво наочний приклад, який пояснює, що таке дотик. Уявімо простий стілець, якого присунуто до стіни. Можна спробувати наблизити їх якнайбільше, проте дотику тут не буде. І справа навіть не в тому, що, придивившись, можна завжди знайти шпарину. «Суще здатне доторкнутися до наявного всередині світу сущого, тільки якщо відразу має буттєвий образ буття-в (*des In-Seins*), — якщо з його буттям-ось (*Da-sein*) йому відразу відкрите дещо подібне до світу, з якого суще може розкритись у торканні...» [Хайдеггер, 2003: с. 74].

Таким чином, оте «торкання» не виникає тільки при зближенні та контакті. Необхідно, щоб хоча б одна сторона була наділена чимсь іше, якимось надлишком (і контекстом) — самою здатністю сприймати іншу. При тому треба підкреслити, це не просто жива чутливість. Адже дотик передбачає певну цікавість, якість очікування і, можна сказати, «відгук». Очевидно, йдеться про дещо надто широке, принаймні ширше, ніж сама ситуація дотику. Власне кажучи, це свідомість. Але варто тільки згадати про «свідомість», як ми знову потрапимо до лабетів уже знайомого типу мислення, де свідоме протиставлене предметному. Звісно, до-тик тоді зникає, бо природа його насамперед у з'єднанні.

Зрозуміло, що така побудова думки тут навряд чи буде корисною, треба спробувати щось інше. Ну, скажімо, розпочати з антропогенезу. При цьому можна згадати, що появи «людини розумної» (*Homo sapiens*) передувала «людина випростана» (*Homo erectus*). А постала вона тоді, коли певні групи приматів опинилися вже не в лісі, а на дуже відкритій місцевості, тож оточені невідомими досі загрозами, вони змушені були спинатися на задні кінцівки, щоб оглянути все навколо. Проте саме така постава відкрила дуже широкі можливості. Виявилось, що, піднявшись, наші предки раптом отримали головне: вільні кінцівки, тепер «передні». Дуже вправні й

досить гнучкі, вони розвинулися ще в лісі, де потрібно було хапатися за гілки. Але зараз, у незвичному середовищі, ці кінцівки здавалися ледве не зайвими — згадаймо оте «не знає, куди руки подіти». Виникає неначе збій, адже орган, який розвинувся завдяки певним діям, залишається без роботи. Власне, що тоді робитимуть оті вільні кінцівки, майже руки? Лише те, чого навчилися. Хапати все що завгодно, все що трапиться «під рукою», *zur Hand*. Отже, сталося ще небачене: за умов, коли звичні природні дії не знаходили застосування, їх продовжували виконувати, так би мовити, над-природно.

Можливо, що саме звідси й виникає отой над-лишок, який згодом стає свідомістю. Адже ці необов'язкові, так би мовити, рухи викликатимуть і такі самі необов'язкові відчуття. Втім, згадавши про відчуття, слід сказати, що, за звичним для нас розумінням, їх сприймають ніби зсередини, тобто перш за все суб'єктивно. Насправді ж у тому дотику відбувається дещо інше. Хоча й надане нам у внутрішньому досвіді, це чуття завжди спрямоване назовні. На відміну від оче-видного, його складно відділити від «об'єктів» і відтворити лише в уяві, воно міцно з'єдналося з речами. Саме звідси, власне, й походить засадова прикмета нашого світобачення: розуміння всього «буття» через «наявність». І без сумніву, то не просто «метафізична», сказати б, витівка. Бо така вже природа нашого бачення, коли дотик стає початком усвідомлювання. До речі, не випадково таким бентежним є почуття, яке назвали *horror vacui*, «жах порожнечі».

Треба ще раз підкреслити, що торкання відбувається наче «зовні»; просто кажучи, — відчувається сам «предмет», а не рука. «...Моя рука, — читаємо, скажімо, у Ж.-П. Сартра, — відкриває для мене опір об'єктів, їхню твердість чи м'якість, але не *саму себе*» [Сартр, 2001: с. 433]. Таку будову людського дотику зазначив і Л. Вітгенштайн: «Обстукуючи палицею предмет, я маю відчуття дотику на кінці палиці, а не в руці, що тримає її» [Вітгенштайн, 1995: с. 247]. Звичайно, ця властивість нашого дотику (адже йдеться про засади світосприймання) мала позначитись і на думці. Недаремно все, що мислиться, виглядає тут насамперед як «наявність». І не тільки, до речі, в мисленні. Навіть мова постійно в-казує на «предмети», невідповідно цю «називну» її сторону довго вважали визначальною.

Проте, з іншого боку, мова постає засобом спілкування. Хоч яким несподіваним це виглядає, така здатність іде знову-таки від торкання. Раніше вже відзначалося, що дотику передують певна цікавість: виконуючи цю дію, ми досліджуємо предмет, отже чекаємо на його «відповідь» або «відгук». Ясна річ, тут відразу впадає в око дещо схоже на спілкування. Найперше — дві сторони, причому одна діє на другу, а та певним чином озивається. Проте звідки ці очікування на «відгук»? Які підстави чекати «відповіді» від каменя або гілки? Тож маємо припустити, що первинним

об'єктом дотику стало справді щось особливе, власне, здатне реагувати. Що саме, здогадатися вже неважко — це могло бути лише *тіло*, тіло ще одної людини. Тільки тут звичайне торкання викликає миттєві наслідки. Враховуючи таку здатність, я не просто до тебе торкаюся, я *звертаюся*, адже дійсно чекаю на відгук. Але звертання тим і цікаве, що стосується вже не каменя чи гілок, а цілком інакшої сфери, позначеної словом *Ти*. Виявляється, що цю сферу відкриває той-таки дотик. Але й сам він стає «людським» (отже, спрямованим, усвідомленим і готовим відчутти відгук) лише у торканні людського тіла.

Певна річ, останнє твердження видається доволі дивним. Адже ми начебто бачимо, що «відразу» спроможні здійснити дотик і вже «потім» відчуваємо сам предмет. Окрім того, ми здебільшого торкаємося речей і набагато рідше — людей. Отже, припущення, що поява самого дотику була пов'язана з торканням іншого тіла, може декого спантеличити. А втім, якщо виходить не лише зі звичних уявлень, але звернутись і до архаїки, така думка вже не здивує. Що насамперед є прикметним у прадавньому світобаченні? Це глибока первісна впевненість у «живій» природі буття, причому з явно людськими рисами. Напевне, подібне бачення з'явилося саме тому, що первинну нашу «реальність» утворила людська тілесність. Очевидно, дотик до тіла тут і справді дався знаки.

На відміну від архаїчного світогляду, ми сьогодні виходимо з того, що перебуваємо в оточенні байдужих до нас «предметів». І лише потім, уже між ними, зустрічаємо ще й подібних до нас «істот». Але насправді відбувається протилежне. Бо найперше ми відкриваємо все ж «істоту» й залишаємося біля неї, ще не знаючи про «предмети». Зрозуміло, йдеться про *матір*. Окрім того, принаймні спершу, ми спілкуємося з нею справді саме на *дотик*. Адже поштовхи і торкання починаються ще з утробного періоду, коли інші наші чуття нерозвинені. Тобто дотик стає не просто чимось первинним, а будується на торканні саме до матері.

Зазначимо, що й саме слово «мати» ніби підтверджує таку думку: воно містить у собі «ти». Хоча стосунок до того дотику не здається тут очевидним, цей стосунок усе ж існує. Скажімо, чеською або польською, коли «мати» звучить як *matka*, тема дотику в цьому слові беззаперечна. Після *ma-* (див.: [Тарадайко, 2007]) чуємо *-tka*, близько споріднене саме з «тиком». Аби в тому переконатися, слід зауважити оте «тка» у слові «тка-ти» або «тка-нина». Звісно, ткати — це (про)-тикати нитки основи, просуваючи туди човника. Слово «ма-ти» і слово «ти» ніби несуть на собі ознаку живого до-*тику*. Вже пізніше наші торкання відкривають і світ «об'єктів», але він тільки здається нам об'єктивним, адже все, що, за Гайдегером, є «підручним», відсилає до чогось іншого. Зрозуміло, йдеться найперше про скарбницю людського досвіду. Тоді кожне таке «підручне» виявляється не

об'єктом або предметом, а конкретністю застосування, коли спосіб отого вжитку, власне, й створює саму «річ». Отож її фізична наявність не наявна сама собою, а будується через інше, — звісно, «людське, аж надто людське»... Якщо згадати приклад Гайдегера про стілець, якого присунули до стіни, можна помітити, що будова цієї речі відповідає нашому тілу: «сидіння», «спинка» та «ніжки». Безсумнівно, така подібність очевидна тільки тоді, коли брати лише предмети, безпосередньо створені для людини. Втім, і будь-які несумірні людині речі визначатимуться так само. Бо, сказавши, що речі дані на до-*тик*, а сам дотик, уже спочатку, — це торкання людського тіла, треба визнати, що за річчю завжди стоятиме щось «людське».

Може скластися таке враження, ніби далі тілесні дотики відходять кудись убік і зникають у світі «об'єктів». Але це, зрозуміло, не так. Ось, прикладом, тільки вітаючись, починаючи з офіційного рукостискання до непомітних дружніх торкань або ж обіймів і поцілунків, ми фактично прагнемо мати (знову «мати») живе чуття людської тілесності. Потрібне воно для того, щоби кожного разу наново будувати передумови, власне, людського типу сприймання. Навіть себе ми відкриваємо лише з іншим: «коли я, — пише Сартр, — обіймаю ці плечі, можна було б сказати, що не тільки моє тіло є засобом доторкнутися до плечей, а й плечі іншого є для мене засобом відкрити моє тіло як чарівливе відкриття моєї фактичності, тобто як плоть» [Сартр, 2001: с. 542]. Якщо знову згадаємо давньоєврейське слова *Yada* (рука), то означає воно не тільки «знати» й «пізнати», а ще й «злягатися», тобто «зближатися з жінкою».

«І пізнав Адам Єву, жінку свою...» (*Буття*, 4.1)

Втім, і тут ідеться про дію методом «тику». Так само, як у тканині, коли про-тикають нитки основи, просуваючи туди човника. Звичайно ж, такі стосунки виглядають суто природними, та насправді вони, напевне, більш «людські», ніж усе інше. За будь-яким твоїм рухом — її відповідь усім тілом, якнайглибша чи тільки гадана, втім, незмінно дуже важлива. Тоді рух, окрім насолоди, приносить і щось іще, набуває певного *сенсу*. Тоді всі наші дотики і торкання — ці вирішальні засоби вивчення світу — стають і справді схожі на ткацтво. Вони творять оту позначену смыслом «тканину», що, власне кажучи, й постає «картиною світу». Невипадково таке знакове слово «текст» — це спочатку саме «тканина».

Та лишається запитання: чому західна філософія не помітила тему до-*тику*, торкання людського тіла? Відповісти доволі просто — згадаймо відомий принцип «не-до-торканності» (!) особи, може, найбільш важливу відзнаку всієї західної цивілізації. Попри начебто правовий характер ідеї «недоторканності», тут ідеться саме про дотик, а точніше, про заборону його вчиняти. Власне, цим і позначається суверенність і навіть *гідність* особистості. Втім, варто не забувати, що таке розуміння дотику виникає

саме на Заході, до того ж зовсім нещодавно. В архаїчному світобаченні, навпаки, — заборонялося торкатися забруднених і негідних. Очевидно, слід нагадати, кого звали «недоторканими» у давній Індії.

Людини треба торкатися.

#### ДЖЕРЕЛА

*Вітгенштайн Л.* Філософські дослідження. — К.: Основи, 1995.

*Ніцше Ф.* Так казав Заратустра; Жадання влади. — К.: Основи, 2003.

*Тарадайко С.* Мо-я ма-ти // Філософська думка. — 2007. — № 3.

*Аристотель.* Метафизика. — М.: Эксмо, 2006.

*Бубер М.* Я и Ты. — М.: Высшая школа, 1993.

*Деррида Ж.* О грамματοлогии. — М.: Ad Marginem, 2000.

*Ніцше Ф.* Воля к власти. — М.: Культурная Революция, 2005.

*Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо. — К.: Основи, 2001.

*Хайдеггер М.* Бытие и время. — Харьков: Фолио, 2003.

*Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в современной западной философии. — М.: Прогресс, 1988.

# ДОТОРК: УСНІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Тетяна  
Чайка

## БЕСІДИ З КРИМСЬКИМ Читаючи Гегеля і Маркса<sup>1</sup>

*Бесіда, запис якої подано нижче, хронологічно продовжує попередню, проте смисловий наголос тут уже інший, новий: зустріч із книгою. Адже стрічатися можна не тільки з різними людьми, а й із книжками. Трапляється, що саме зустріч із книгою відіграє в житті особистості доленосу роль, особливо коли потрібних людей навкруги немає. А за кожною книгою стоїть її автор.*

*Значення таких ось зустрічей мимоволі привертає до себе увагу сьогодні, коли предметом рефлексії дедалі частіше стає процес своєрідного самовідтворення вітчизняної філософської думки в 40—70-х роках минулого сторіччя. Справді, на якому ґрунті таке самовідтворення традиції філософування могло відбуватися, адже людей, здатних цю традицію передати, на той час майже не залишалось? Проте залишилися книжки.*

*Вибір книжок, доступних для читання, тоді, звісно, теж був невеликий. Утім, томи Гегеля або принаймні Маркса брали до рук, напевно, всі, хто подавався на філософський факультет. Чи ж це парадокс, що на різних людей таке читання впливало по-різному: хтось виходив із цього єдиного і незамінного джерела правдивим викладачем без зайвих сумнівів, хтось... Про те, до чого спричинилася зустріч із Гегелем і Марксом у житті Сергія Кримського і як він сам оцінював її наслідки 60 років по тому, — ця його оповідь.*

<sup>1</sup> Попередні публікації рубрики «Доторк» див.: Філософська думка. — 2009. — №3. — С. 140—145; 2010. — №1. — С. 128—145; №2. — С. 86—92.

**Тетяна Чайка:** Сергію Борисовичу, скажіть, будь ласка, от коли ви ходили по букіністах семикласником, ви ж про Гегеля чули не вперше? А від кого ви вперше почули про Гегеля?

**Сергій Кримський:** Я про Гегеля ні від кого не чув, просто в моєму житті була одна важлива обставина. Я жив — це було жахливе таке приміщення в центрі, на Володимирській, 51, навпроти опери, там зараз академічний будинок...

**Т.Ч.:** Виходить, коли ви приїхали з батьками до Києва, ви оселилися саме там?

**С.К.:** Я оселився саме там. Це була одна кімната у величезній комунальці.

**Т.Ч.:** Її батьки отримали?

**С.К.:** Це начебто вони навіть не отримали, просто кімнати тоді були вільні — 43-й рік. Навпроти мене була опера і бібліотека для дітей та юнацтва (зараз там банк). У цій бібліотеці я просиджував цілими днями. Але бібліотеки мені швидко стало замало, хотілося мати книжки вдома. І я розпочав ходити до букіністів.

**Т.Ч.:** Це в сьомому класі?

**С.К.:** Авжеж, семикласником. Я ще «Матеріалізм та емпіріокритицизм» Леніна там придбав, але це на мене не подіяло. Спочатку я не розумів, чому. Я зрозумів пізніше. Загалом, із ним мені було нудно, а Гегель мене захопив. Але як я йшов до Гегеля? Я, напевно, йшов правильним шляхом: у сьомому класі я заходився вивчати гегелівську мову. Розумієте, не стільки філософію Гегеля, скільки його мову.

**Т.Ч.:** Термінологію, так?

**С.К.:** Так, і ще там особлива мова така. Герцен казав, що у Гегеля пташина мова. Вона якась схоластична, нормальна людина так не розмовляє. З якогось часу я навіть сам почав розмовляти гегелівською мовою. Природно, мене не всі розуміли. І лише завдяки тому, що я вивчив гегелівську мову, я вже в десятому класі читав Гегеля вільно.

**Т.Ч.:** Російською чи німецькою мовою?

**С.К.:** Звичайно, російською. В десятому класі я, безперечно, не міг іще збагнути всієї гегелівської системи, але окремі фрагменти... Треба сказати, у мене в дитинстві була дуже гарна пам'ять — я напам'ять знав Гегеля. Я досі знаю напам'ять величезні шматки його текстів. Кажуть, у школі я його дослівно цитував, я міг відтворювати його стиль і фразеологію. (*Цитує складно побудовану філософську фразу Гегеля.*) Тож коли я прийшов на перший курс філософського факультету (а йшов я туди дуже складним шляхом), я вже ці одинадцять томиків Гегеля якщо не опанував досконало, то принаймні прочитав. І ось, я потрапляю до університету, неначе до театру абсурду — там ніхто не знав і не розумів Гегеля! Для мене така си-





туація була ситуацією абсурду. Мені ні з ким було розмовляти, я нічого не міг їм пояснити. Там викладач був один, так він нас учив, що, за Гегелем, «все рухається». Для мене це був абсурд. Відтоді ситуація абсурду стала для мене найбільочішим місцем у житті, я абсурд спинним мозком відчуваю.

Гегель для мене в університеті став чимось на кшталт високоінтелектуальної гри; я показував це своїм однокурсникам і вдавався до різних витівок на семінарах. І мене за це почали «бити». Викладачі говорили, що я читаю якусь антирадянську буржуазну літературу; вони гадки не мали, що це був Гегель. А потім у ці ігри я залучив і цитати з Маркса, я грав цитатами, а вони все одно нічого не розуміли. Це було так страшно!

На третьому курсі мене викликали до партбюро; стояло питання про моє виключення з університету. Мене запитали, з чиєї ініціативи я виступаю проти політики партії. Я сказав, що це просто філософські ігри. Мені сказали, що за такі ігри треба саджати. І я зрозумів, що університет мені не дадуть закінчити. Річ у тім, що проти мене було ще одне звинувачення: мені сказали, що в моїй інтерпретації Маркс виправдовує й утверджує капіталізм і що це я вичитав з якихось буржуазних книжок. А я насправді цитував «Німецьку ідеологію».

**Т.Ч.:** А як це реально відбувалося?

**С.К.:** А ось як. Якщо хтось, особливо з партійних діячів, виступав на семінарах, я виступав слідом за ним і звинувачував його в гегельянстві, тому що я читав тоді Гегеля, і мене стали боятися, адже заперечити було нічого. Я ж навіть не розумів, у чім справа, за що мене так затято переслідують і «б'ють». І ось яким чином я врятувався. Я пішов до райкому комсомолу і поскаржився: чому мені не дають працювати, вчитися? В чім річ? Я ж-бо нормально складаю іспити і т. ін. На моє щастя, а, можливо, це й доля така, я натрапив на другого секретаря Сталінського райкому комсомолу Валю Пронникову, університет вона тоді курирувала. Я її пам'ятаю досі. Вона була дуже розумною жінкою, вона одразу збагнула, що за олень перед нею, і сказала мені: «Ідіть-но до мене працювати в мережу комсомольської просвіти, це єдине, чим я вам можу допомогти. Тоді ви будете працівником райкому, і без нашої згоди вас ніхто не чіпатиме». І я пішов. Хоча я й позаштатно там працював, але вже був недоторканий.

**Т.Ч.:** Отож, Сергію Борисовичу, питання у мене до вас таке: коли ви вперше усвідомили, що стоїте на шляху філософської творчості? Коли розпочалися перші муки творчості, прийшли перші спокуси, з'явилися перші результати — коли все це трапилося?

**С.К.:** Сталося це майже природним чином, це впливало з вивчення Гегеля. Річ у тому, що захоплюватися Гегелем дуже небезпечно, тому що більшість людей, коли вони мають справу з Гегелем, як правило, потрапляють під чари його думок, титанізму його розуму — і, головне, це не ви-



магає особливих творчих зусиль. Гегель — чудовий думкогінний засіб. Коли ви, у зв'язку з будь-яким питанням, що вас безпосередньо цікавить, читаете текст Гегеля, у вас, у відповідь, починають народжуватися власні думки. Проте в цій легкості народження думок при читанні Гегеля криється й чимала небезпека. Позаяк ви потрапляєте під вплив спекуляції. Розумієте, спекуляція — річ необхідна, особливо у філософії, понад те, кожна наука обов'язково проходить ранню стадію спекуляції, тобто, якщо завгодно, стадію схоластики. Салюстій свого часу описував епізод, коли два схоласти прогулювалися в садочку й сперечалися на тему, чи має кріт зір. На що садівник, котрий чув їхню бурхливу суперечку, мовив: «Про що ви сперечаєтеся, ось я вам зараз витягну з нірки крота, і ви одразу з'ясуєте, є в нього зір чи нема». «Ах, ні, не потрібно нам цього, — відповіли схоласти, — ми ж ведемо мову про метафізичного крота!»

Тобто ось це вміння відволіктися від емпірії й піднятися до манливих верховин чистої думки, це хоча й необхідний етап, але це дуже небезпечний етап, тому що ви вже перестаєте по-справжньому працювати. Ви покладаєтеся на спекулятивну стихію, котра, мовляв, вестиме вас сама. Своєрідність Гегеля в тому, що він починає нести вас на крилах цієї діалектичної думки. Вам не потрібно звертатися до фактів; здавалось би, у вас з'являються нові результати й нові думки і без звернення до них, без роботи з якимось матеріалом, окрім цього.

**Т.Ч.:** «Шлях, який сам себе конструює»?

**С.К.:** Абсолютно правильно, ви дуже точно схопили суть справи, саме шлях, який конструює сам себе. Розумієте, через Гегеля треба пройти — для того, щоб побачити чарівність філософії, побачити, що вона здатна відкривати для вас нові світи у відповідь на самий ваш доторк до неї. Це своєрідна гімнастика розуму — гегелівський діалектичний метод, вміння мислити на рівні чистої думки, і тут же — шлях у безвихідь для тих, хто рухається суто в цьому напрямі. В цьому розумінні, майже всі гегельянці стають небезпечними людьми. Вони не працюють із фактами, вони працюють, по суті, на вірі в самопороджувальну і самодостатню силу розуму. І мої перші творчі кроки були суто гегельянські. Причому, ну як вам сказати, предметом моїх студій була логіка Гегеля. На жаль. Це потім я прийшов до його філософії історії, філософії права, естетики. До речі, краще, що Гегель залишив, — це лекції з естетики. Нікуди естетики й досі подітися від Гегеля не можуть. Ось, наприклад, його аналіз художнього твору. Форма для нього — це не структура, структура існує, але це лише зовнішня форма, а власне форма для нього — спосіб руху змісту. І через це, скажімо, в романі формою є сюжет, а змістом є тема. Як розгортається ця тема? Вона розгортається через сюжет. Ось це і є внутрішня форма. До того ж гегелівська теорія конфлікту — це абсолютно дивовижна річ.



До речі, коли я ознайомився з теорією конфлікту Гегеля, я зрозумів, у чому велич Шекспіра. При тому, що Шекспір брав чужі сюжети, чужі матеріали тощо, він усі конфлікти, що ними живе драматургія, втілює. Ніхто не вигадав нових конфліктів. Й у чому там, знову ж таки, суть? Я трохи відійду від теми, але це важливо. Гегель веде мову про три істотні типи конфлікту в мистецтві. Перший конфлікт — це трагедія: смерть, землетрус, хвороба тощо. Він говорить: так, це може бути конфліктом, це може породити драматургічний твір, але це зовнішній бік справи, тому що тут іще немає внутрішньої необхідності.

Є другий тип конфлікту, сучасною мовою — це соціальний тип конфлікту: скажімо, слуга кохає свою господиню. Гегель говорить, це вже ближче. Але, знову ж таки, тут іще є вихід, тут немає необхідності. Слуга може раптом розбагатіти або спадщину отримати, або завдяки якимсь іншим махінаціям зрівнятися з господинею. А справжній конфлікт — це конфлікт, по-перше, життєво нерозв'язний і, по-друге, такий, що впливає з концепції характеру героя. У драмі поведінка героя визначається не зовнішніми обставинами, а розгортанням внутрішньої концепції його характеру за будь-яких обставин. Хоч би які ви вигадали обставини, характер типу Гамлета має загинути, оскільки він усякий раз сумнівається, а чи варто діяти. Або, скажімо, теж дуже зрозуміла річ, Кармен. Кармен вірить тільки в одне: в те, що на світі, крім кохання, нічого немає і бути не може, все інше є похідним. Така особистість повинна загинути з внутрішньої необхідності. Хозе задля неї жертвує всім: і батьківщиною, і матір'ю...

**Т.Ч.:** До речі, через те ж таки кохання.

**С.К.:** Заради неї він і контрабандистом став. Але раптом Хозе пригадує: «Ах, моя бідна матусю!» А для Кармен незрозуміло: причому тут мати? Якщо є я, до чого тут мати? Якщо він згадує про матір, значить, він мене не любить. А якщо він мене не любить, значить, я вільна від нього... Така особистість повинна загинути, особистість, яка крім кохання нічого у світі не визнає. Конфлікт, що впливає з внутрішньої концепції характеру, — це, звичайно, геніальне відкриття Гегеля.

**Т.Ч.:** Але ж це усвідомлення важливості естетичних теорій Гегеля, за вашими словами, прийшло до вас значно пізніше. А тоді, за часів вашої юності, чим вас привабила його логіка? Ви можете зараз собі пояснити, чому у вашому сприйнятті Гегеля тоді домінувала логіка?

**С.К.:** Тому що я прийшов до філософії свідомо десь іще з періоду школи. І я прийшов до філософії власне як до культури думки. Мені це надало ідею такого собі всеосяжного і, я знову використаю це слово, небезпечного раціоналізму. Тобто все, нібито, є прозорим для світла розуму.

**Т.Ч.:** І Гегель це ваше переконання багатократно зміцнив?



**С.К.:** Так, він підтвердив його. Ви уявляєте, що значить це світло розуму, котре є абсолютним, тож немає речей, закритих для нього! І я почав вивчати логіку. Я ж пішов на відділення логіки. Там вивчали традиційну логіку, аристотелівську, а Гегель давав зовсім інше бачення. Він усі форми мислення розглядав як форми буття, як форми взаємовідношення одиничного, особливого і загального і побудував фігури цього взаємовідношення. Знаєте, коли я цим перейнявся, я сам почав нові логічні фігури відкривати.

**Т.Ч.:** Ви це записували? Це була стаття чи, може, нотатки на берегах?

**С.К.:** Це був рукопис. Логіка традиційно знає чотири фігури, а я навідкривав ще масу інших фігур, і все це на гегелівській структурі одиничного, особливого і загального. Ви розумієте, така можливість не могла не захопити молоду людину! Далі це мало такі наслідки. На філософському факультеті у нас тоді була єдина людина, з ким про це можна було розмовляти, Марія Львівна Злотіна. Хоча й вона була все ж таки обмежена марксизмом...

**Т.Ч.:** Вона була вашим викладачем?

**С.К.:** Так. І це була єдина людина, з ким я міг розмовляти.

**Т.Ч.:** А що вона викладала?

**С.К.:** Вона читала діамат. Марія Львівна була дуже талановитою, у неї був творчий розум, вона в цей мертвий діамат вносила живий струмінь творчості, але за межі діамату не виходила — вона Гегеля навіть не знала по-справжньому. Примітною є її доля, вона ж сама подала у відставку — вже набагато пізніше, коли працювала в ІПК. Я казав їй: «Навіщо ви це робите? Ви ж подобаєтеся аудиторії». А для неї робота з аудиторією була екзистенційною потребою. Захоплення публіки, якій вона читала свої лекції, її дуже підтримувало. А проте вона подала сама у відставку, пішла з посади. Я питаю: «Чому ви це зробили, Маріє Львівно?» А вона каже: «Розумієте, я іншого читати не можу. А діамат потрібно вже на іншому рівні читати, не з позицій ортодоксального марксизму». Попри всю свою критичність, вона не могла вийти за рамки діамату. От дивіться, вона вам чудово читала про перехід кількості в якість, ці відомі три закони, хоча у Гегеля їх десятки. У Гегеля будь-яке взаємовідношення категорій — це закон: форма і зміст, причина і наслідок... А марксизм їх зводить лише до трьох. Так вона їх і викладала, не розуміючи, що їх багато.

**Т.Ч.:** Але те, що вона викладала, вона викладала абсолютно коректно.

**С.К.:** Так, і дуже красиво. Вона якимось чином усе це дуже гарно вправдовувала, вона могла захопити цим. Хоча захопити цим, принаймні, мене було дуже складно, бо ж я вже прочитав Гегеля і, звичайно, ніякого цього закону переходу кількості в якість не бачив. Адже навіть тисячі євнухів не в змозі народити одну дитину. Хоч би як ви збільшували кількість євнухів, нової якості ви не отримаєте. У Гегеля немає цього, у Гегеля є категорія міри. Це такий рівень кількості, котрий є ідентичним, тотожним з якістю.



**Т.Ч.:** Але такого Гегеля тоді не знали?

**С.К.:** Ні. Так ось, Марія Львівна не знала Гегеля, але вона чудово знала марксизм. Я показав їй свої діалектичні нотатки. На неї це справило враження.

**Т.Ч.:** А що саме ви їй показали? Це були, даруйте, нотатки на манжетах чи, може, готова стаття?

**С.К.:** Розумієте, тоді студентські статті ніхто не публікував. Взагалі тоді побоювалися публікацій: навіть ті, хто намагався писати, працювали, як-то кажуть, у стіл. А якщо з'являлася стаття, будь-яка стаття, то це був матеріал для того, щоб вас можна було звинуватити в чому завгодно.

**Т.Ч.:** Через це намагалися не писати?

**С.К.:** Намагалися не писати. Бачите, марксизм створений таким чином, що вас можна звинуватити в чому завгодно. Скажімо, ви прихильник об'єктивного розгляду — вам припишуть «об'єктивізм», «схиляння перед стихійним началом». Ви прибічник суб'єктивно-активного начала — вас звинуватять у відсутності аналізу об'єктивних обставин. Тобто з будь-якого приводу вас можна звинуватити. І люди не писали.

**Т.Ч.:** Пробачте, дуже важливо — про таку роль марксизму. Чи вважаєте ви, що ця функція була зумовлена самим його змістом? Чи будь-яка філософська концепція, котра стає ідеологічною доктриною, з необхідністю виконуватиме такі функції?

**С.К.:** Саме так. Ідеологізований марксизм виявився страшним антагоністом філософії взагалі і філософського мислення. Річ у тім, що, як ви знаєте, марксизм прийшов до Росії через робітничі гуртки, тобто за посередництва зовсім неосвіченої публіки, й у подальшому дістав найвульгарнішу інтерпретацію, яку тільки можна було собі уявити і до якої Маркс узагалі жодного стосунку не мав. Адже у самого Маркса ніяких отих п'яти формацій не було. У нього не було рабовласницького суспільства як такого; він вважав, що раби ніколи не були реальною продуктивною силою суспільства. Вони або шляхи будували чи піраміди, або були домашніми рабами. Головною силою були селяни. Тобто Маркс описував немовби феномен рабовласництва, але не рабовласницьку формацію. Він ніколи не писав і про феодальну формацію, він говорив про феодалізм; феодалізм вимагає наявності вільних селян, котрі орендують землю у сеньйора.

І потім, з погляду справжнього марксизму ніякої теорії відображення бути не може, тому що у Маркса вихідною є суперечність між суб'єктом і об'єктом. І ця суперечність розв'язується таким чином: або за допомоги практики ви підганяєте об'єкт під відповідний образ, або за допомоги методу ви образ підганяєте під об'єкт. А в метафізичному матеріалізмі не було ані практики, ані методу розуміння, вони говорили просто: зліпок, зліпок... і Ленін повністю це відтворив.



**Т.Ч.:** Так, щоб кожному робітникові було зрозуміло?

**С.К.:** Так. Таким чином утворилася абсолютно антимарксистська концепція, адже про що теорія відображення веде мову? У мене є поняття «стіл», і у мене справді стіл є, отже, моє поняття відображає реальний стіл. А я ось запитую: страх у світі існує як об'єкт? Існує причина страху, але немає страху як об'єкта. Таким чином, теорія відображення заперечує причинність пізнання та мислення і зосереджується на якихось зовнішніх детермінувальних чинниках. Але такий висновок щодо теорії відображення не вкладався в доктрину робітничих гуртків. Утім, Ленін — у цьому його сила — легко відмовлявся від своїх думок. І вже у «Філософських зошитах» у нього є запис: «Не можна цілком зрозуміти “Капітал” Маркса й особливо його перший розділ, не простудіювавши і не зрозумівши всієї Логіки Гегеля. Отже, ніхто з марксистів не зрозумів Маркса через ½ століття!» Це він, очевидно, і до себе відносив. Виходить, що до чотирнадцятого року він Маркса не розумів іще. А нам читали Леніна за «Матеріалізмом та емпіріокритицизмом», за статтями, які жодного стосунку до Маркса не мали. Ми у наші студентські роки повністю не знали ані теорію відчуження Маркса, ані...

**Т.Ч.:** Тобто знали її на рівні рукописів 1844-го року, але не на рівні «Gründrisse»?

**С.К.:** То ви вже все це знали, ми не знали. Ви що! Ми не знали Маркса справжнього. Адже ж Маркс — романтик, він і вірші романтичні писав. «Привид бродить по Європі» — суто романтичний образ. Ось я вам розповім. На час XX з'їзду партії у нас був єдиний філософський зв'язок із Заходом — невеличкий такий часопис, «В захисту мира» він називався. Редактором його був французький комуніст П'єр Кот. Часопис видавався Всесвітньою Радою миру усіма європейськими мовами — португальською, іспанською, французькою, англійською, російською, грузинською навіть. Так от, після славнозвісної доповіді Хрущова, я пам'ятаю, цей часопис вийшов з обкладинкою, на якій була фраза Маркса з «Німецько-французького щорічника». Фраза типова для Маркса, про те, що покрови впали, і «найогидніший деспотизм постав у всій своїй наготі перед лицем усього світу». Це, мовляв, така істина, яка «змушує нас закривати від сорому обличчя. Ви дивитесь на мене з посмішкою і питаєте: яка користь в цьому? Від сорому революції не роблять. — А я кажу: сором — це вже свого роду революція...» Ось це справжній Маркс, Маркс, у якого гроші «сходять золотим потом» і т. ін. Він романтик, він умів писати.

А знаєте, що у нас зробили? Речі, що їх він застосовував метафорично, у нас сприйняли буквально. Скажімо, «базис» і «надбудова». Розумієте, цю метафору сприйняли буквально. І вийшло, в рамках сталінського вчення, що надбудова виникає разом з базисом і гине разом з ним. А мистецтво?



А релігія? А право? А наука? Виходить, що все це зі зміною базису має зникнути? Розкриття такої буквализації Марксових метафор обернулося для мене ось чим. Десь на початку 50-х років редактором «Нового мира» стає Твардовський. І він надсилає до Києва свого заступника Саца шукати нових авторів для журналу. Я був дуже здавна, багато років знайомий з Віктором Некрасовим. Сац звернувся до Некрасова, а Некрасов привів Саца до мене додому. І Сац замовив мені статтю для «Нового мира». Це був 1954 рік. І от я написав статтю під назвою «Фетишизм слів у радянській філософії». Ідея була така: в грецькому тексті Євангелії від Матвія сказано, що Ісус в'їжджає до Єрусалиму на ослиці й осляті. Бруно Бауер, молодогегельянець, перейнявся питанням: «Звідки ці два осла?» Виявилось, що в давньоєврейській мові, дуже метафоричній, як усі архаїчні мови, не було поняття «осля», а було поняття «осел, син осла». А давні перекладачі «осел, син осла» прочитали як «два осла». Так от я у своїй статті кажу: вся радянська філософія їздить на отих двох ослах.

**Т.Ч.:** І таке можна було писати в 1954 році?

**С.К.:** І так і ні, це був дуже неоднозначний час. Все ж таку статтю я тоді написав, відіслав до «Нового мира», і вона була прийнята. Але настав уже 1955 рік. На початку того року в «Новом мире» виходить стаття Померанцева про ширість у мистецтві. Це була звичайна собі стаття, там жодного політичного криміналу не було. Ну, йшлося про те, що мистецтво повинно бути ширим... Аж раптом навколо цього здійнявся такий галас! Померанцева змішували з багном. А Хрущов тим часом виступив і сказав: «Треба боротися з ворогами так, як боровся з ними Сталін». Тобто розпочиналася немовби зворотна реакція. І я тоді негайно свою статтю забрав.

**Т.Ч.:** Ви забрали її самі?

**С.К.:** Сам забрав, це ж стало небезпечним. Померанцев писав усьогонавського про ширість, а я взагалі всю радянську філософію критикував. Мене б арештували.

**Т.Ч.:** Ця стаття коли-небудь побачила світ?

**С.К.:** Ні, не побачила. Розумієте, вона цікава була як боротьба проти всесилля і всевладдя марксистської філософії. Але це все вже самим життям спростовувалося. Отака доля моєї першої статті.

---

*Тетяна Чайка — кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. Сковороди Національної академії наук України. Сфера наукових інтересів — історія давньоруської філософської думки, етика, юдаїка.*

---



# СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

---

Світлана  
Матвієнко

## ІНТЕРВ'Ю З РЕНДАЛОМ КОЛІНЗОМ

---

«...Творчість постає через засвоєння смислу навколишнього культурного поля і через емоційний заряд власної позиції у конкурентних мережах ... отже, повністю ізольований відлюдник не міг би створити твір, який ми розглядали би як геніальний...»

Рендал КОЛІНЗ

Ідея цього інтерв'ю виникла досить давно, після того, як до автора цього матеріалу потрапила в руки фундаментальна праця Рендала Колінза «Соціологія філософій: глобальна теорія інтелектуального обміну» (1998). Увагу автора до постаті Рендала Колінза привернув Михайло Мінаков (*доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія»; президент Фонду якісної політики*), який також приєднався до цієї «онлайн» розмови.

Рендал Колінз — професор соціології Пенсильванського університету. Здобув престижну освіту в Гарварді, де слухав лекції Т. Парсонса, В. Квайна, П. Тіліха, Б. Мура. Докторський ступінь отримав у Берклі (Каліфорнія) (1964—1969), де його вчителями та колегами стали Г. Блумер, І. Гофман, Р. Бендикс, А. Стинчкомб. Після цього він почав викладати у Каліфорнійському університеті Лос-Анджелеса, де познайомився з Г. Гарфінкелем. Рендал Колінз стажувався у Вищій нормальній школі (Париж), Віденському університеті, Лундському університеті (Швеція), у Кембриджі та декількох німецьких академічних центрах. На початку 1970-х років разом з П. Бурдьє та Е. Гоулднером заснував



журнал «Теорія та суспільство» («Theory and Society»). Серед його основних праць варто назвати такі: «Соціологія конфлікту: у напрямку до пояснювальної науки» [Collins, 1975], «Суспільство дипломів: історична соціологія освіти та стратифікації» [Collins, 1979b], «Соціологія від середини століття» [Collins, 1981], «Соціологічний інсайт» [Collins, 1982], «Веберівська соціологічна теорія» [Collins, 1986] (у цій праці автор теоретично передбачив розпад Радянського Союзу на підставі дедуктивного висновку із загальної геополітичної теорії), «Теоретична соціологія» [Collins, 1988], «Соціологія філософій: глобальна теорія інтелектуального обміну» [Collins, 1998], «Макроісторія: есе із соціології довготривалих історичних процесів» [Collins, 1999]. Також варто відмітити його детективний роман «Випадок філософського кола» [Collins, 1979a], де Шерлок Голмс зустрічається з Бертраном Раселом та іншими філософами для порятунку Західної цивілізації.

Не можна не відзначити надзвичайної продуктивності професора Колінза, ґрунтовного історико-соціологічного кругозору, вишколу його теоретичного мислення і надзвичайної яскравості та «живості» текстів; власним прикладом він наочно підтверджує одну зі своїх головних тез щодо творчості будь-якого мислителя й інтелектуала, яка є результатом його минулих мережових взаємодій. Переконатися в цьому можна, ознайомившись із блогом професора Колінза «Соціологічне око» (<http://sociological-eye.blogspot.com/>), який регулярно поповнюється новими думками, ідеями та міркуваннями знаного вченого.

Автор цього матеріалу має глибоке переконання, що таке інтерв'ю буде пізнавальним та корисним для філософської спільноти України.

**Світлана Матвієнко:** Шановний пане Колінзе, які моменти Вашого дитинства Ви пам'ятаєте краще за все? І як Ваші батьки вплинули на ваше майбутнє?

**Рендал Колінз:** Мій батько був дипломатом, і наприкінці Другої світової війни він отримав посаду у Берліні. Одним із моїх раних спогадів, ще коли я був маленькою дитиною, є розбомблений Берлін 1946 року. Моя мати говорила, що там були місця в парку, де ми не могли гратися через те, що там зберігалися боеприпаси. Чіткий спогад — це група російських солдат, які просили дозволу зайти до саду нашого будинку (в американській зоні), щоб викопати тіло мертвого солдата. Вплив цих досвідів зробив мене свідомим проблеми конфлікту з раннього віку.

**С. М.:** Чи могли б Ви розповісти нашим читачам про Ваші студентські роки в Гарварді та досвід перебування в університеті Берклі шістдесятих років? Наскільки мені відомо, багато видатних професорів університету визнали Ваш професійний рівень і були високої думки про Вас. Чи був хтось, кого Ви хотіли наслідувати?



Рендал Колінз

**Р. К.:** Упродовж 1959—1963 у Гарварді найбільше враження як учителі справляли психологи, зокрема Джером Брюнер і Берес Фредерик Скінер, та соціальний теоретик Талкот Парсонс. Я спочатку був студентом-психологом, але також відвідував лекції Парсонса, що дуже вражали на предмет соціологій релігії Еміля Дюркгайма та Макса Вебера. У Берклі я відійшов від парсонсівського функціоналізму, але підтримував його акценти щодо емоційного, колективного ресурсу соціальної солідарності та соціального символізму. 1964—1968 роки були періодом мобілізації студентського політичного руху. Спочатку рух був зорієнтований на ненасильницьку тактику руху за громадянські права / расову інтеграцію; за кілька років угруповання руху стали більш войовничими, дехто пристав до маоїзму й навіть намагався вдаватися до партизанських методів боротьби. Я залучився до руху на його початкових етапах (у ненасильницькій фазі) і належав до числа марксистів. Суперечність між Марксом і Парсонсом була розв'язана, принаймні для мене, через інтерпретацію Вебера як теоретика конфлікту зі складнішою, багатовимірною теорією конфлікту (класові, статусні та владні конфлікти). У той же час, серед найвпливовіших соціологів Берклі були мікросоціологи Герберт Блумер (лідер символічного інтеракціонізму) та Ірвінг Гофман. Від них я перейняв акценти мікроінтеракції як базису макросоціологічних структур. Зрештою я дійшов висновку, що Дюркгаймове теоретизування (особливо теорія релігійних ритуалів) є гарним підґрунтям для теорії мікроінтеракції і що поєднання дюркгаймівської, гофманівської і символічної інтеракції на мікрорівні допомагає пояснити виміри конфлікту на веберівському макрорівні.

**С. М.:** Ви є автором багатьох книжок з різних професійних сфер. Які Ваші книги найбільше Вам до вподоби? Чи вважаєте Ви їх такими, що вдалися?

**Р. К.:** Мені завжди видаються кращими мої останні книги. «Соціологія філософій» [Collins, 1998] писалася більш як 20 років, я ж до цих пір знаходжу змістовну інформацію для читання зі спеціалізованих тем. Книга 2004 року «Ритуальні ланцюжки взаємодії» [Collins, 2004], мабуть, моя

краща систематична робота з теорії. І зараз я випускаю (початок 2008 року. — С. М.) книгу «Насильство: мікросоціологічна теорія» [Collins, 2008], яка, маю надію, стане моєю найуспішнішою книгою; я вірю, що це найбільш різнобічна інтеграція емпіричного матеріалу, плюс більш інноваційна теорія стосовно такої важливої теми, як насильство.

**С. М.:** Ви також випробували себе як письменник. У чудовій новелі «Випадок філософського кола» Ви писали про зустріч Бертрана Расела з Шерлоком Голмсом з приводу спасіння Західної цивілізації. Чому Ви написали про філософів? Ви справді вважаєте, що філософи можуть зробити це? І що Ви думаєте про це зараз?

**Р. К.:** «Випадок філософського кола» [Collins, 1979a] був написаний швидко, як побічний проект, а *jeu d'esprit*<sup>1</sup>, коли я працював над «Соціологією філософій». Я уклав парі з друзями, що зможу написати детективну новелу за три тижні. Формулою було зімітувати книжку про Шерлока Голмса, в яких детектив зустрічає реальних історичних персон. Майже кожен персонаж у книзі реальний, але сюжет, звичайно, вигаданий — і пов'язаний з інтересом до окультизму та психоделічних наркотиків, які з'явилися на початку ХХ століття і в шістдесятих.

**С. М.:** Чи Ви погоджуєтесь, коли люди кажуть, що Ви — «макросоціолог»? Що для Вас означає соціологія? Як ця дисципліна відрізняється від інших?

**Р. К.:** Я є одразу і макросоціологом і мікросоціологом. Це означає, що я працюю у сфері довготермінових історичних змін і великих структур; але й у сфері деталізованих процесів, звертаючись до змін, емоцій та внутрішніх розмов, що формують мислення. «Соціологія філософій» показує одночасно обидва ці рівні, великі компаративні структури світової інтелектуальної мережі і мікросоціологію індивідуального мислителя, включеного в ці мережі. Це є мікро-макрозв'язок.

**С. М.:** У книзі «Соціологія філософій: глобальна теорія інтелектуального обміну» (1998) Ви стверджуєте, що творча робота мислителя впливає з його колишніх мережевих взаємодій. Чи вірите Ви у відлюдкуватого генія?

**Р. К.:** Практично немає винятків, коли б ізольовані індивіди ставали відомими своєю творчою працею у філософській та науковій царинах. З аналізу мережі видно також, що відомі артисти та музиканти тісно залучені до мереж. Я ладен стверджувати, що творчість постає через засвоєння смислу навколишнього культурного поля і через емоційний заряд власної позиції у конкурентних мережах; отже, повністю ізольований відлюдник не міг би створити твір, який ми розглядали би як геніальний. Образ, або

<sup>1</sup> Гра розуму (фр.).

міфологію відлюдькуватого генія було вигадано в ХІХ столітті романтичними мислителями з ідеологічних причин, що я й пояснюю в останньому розділі «Ритуальних ланцюжків взаємодії».

**С. М.:** Чому Ви аналізували філософію? Ваша книга розкриває один з найважливіших аспектів сучасного суспільства — трансформацію інтелектуальної сфери, знань та інформації, як і шляхів їх поширення. Чи вважаєте Ви, що це стає домінуючим чинником соціального розвитку на рівні матеріального виробництва?

**Р. К.:** Я обрав філософів, бо за ними — найдавніша інтелектуальна роль, з якої виходять майже всі інші інтелектуальні спеціальності, включно з науковими. Організаційним базисом для філософів (та інтелектуалів інших спеціалізацій) звичайно були навчальні осередки, що свого часу перебували всередині церкви, а після ХІХ століття перетворилися на секуляризовані інститути. Сфера знання та інформації набула більшої значущості наприкінці ХХ століття, і це триває й у ХХІ столітті, тому що ці навчальні заклади мали розширюватися, аби навчати більшу частину населення. Причиною для такого розширення освіти, однак, є не те, що люди мають більшу жагу знань, а те, що через інфляцію документів про освіту люди потребують більше років навчання, щоб отримати сертифікат, який матиме вагу на ринку праці. За іронією долі, гадаю, зараз є менше поваги до знання, ніж у попередні століття, тому що багато людей є студентами, але не з інтелектуальних міркувань.

**С. М.:** Що можна порадити людям, які щойно розпочинають свою кар'єру? Як стати кращим у своїй професії? У Вас є праця про освітні проблеми «Функціональна і конфліктна теорія освітньої стратифікації» (1971). На Вашу думку, чи є зараз якісь проблеми в освітньому процесі в нашому глобалізованому суспільстві?

**Р. К.:** Я відповім на це запитання, продовживши попередню відповідь. Ми живемо в період, коли значно збільшилася кількість студентів університетів і загальне число університетів загалом. Це зумовлює набагато більше конкуренції, більше спроб прокладати собі шлях крізь масу бюрократичних процедур відбору. Але навіть тут шлях до успіху (я маю на увазі головним чином інтелектуальний успіх), здавалося б, як і в минулому, полягає в тому, щоб увійти до мережі (вже успішної) інтелектуалів, а потім шукати можливості для перетворення мережевих ідей та методів через нові комбінації. Залучення до двох різних мереж і поєднання їхньої роботи було успішним шляхом у минулому.

**С. М.:** Чи були якісь політичні моменти, що впливали на Ваші роботи і життя після Ваших наукових досліджень різноманітних геополітичних проблем?

**Р. К.:** Як я говорив у відповіді на перше запитання, я почав набувати обізнаності в геополітиці з дуже раннього віку. Оскільки мій батько був

дипломатом, ми жили в різних куточках земної кулі; ми перебували в Посольстві США у Москві впродовж сталінського періоду і коли вибухнула Корейська війна; пізніше, у 1960-му ми були в Латинській Америці, коли тривало протистояння між комуністичним громадянським рухом і американською антикомуністичною програмою розвитку. Я прилучився до анти-воєнного руху в Берклі в 1960-х. Звідси моє зацікавлення гонитвою ядерних озброєнь та її небезпекою. Вперше я виклав аналіз прийдешнього розпаду СРСР 1980 року, під час виборчих перегонів у США між Картером та Рейганом; я мав намір спростувати заяви, задіювані кампанією Рейгана, буцімто США відстає у гонитві ядерних озброєнь з СРСР. Я довів протилежне, що це на СРСР чатує загроза розпаду.

**С. М.:** Ви передбачили і проаналізували розпад СРСР. Що Ви можете сказати в цьому контексті про Україну на світовій геополітичній мапі?

**Р. К.:** Україна має складне внутрішнє становище, з великими силами навколо неї. Вона може приєднатися до НАТО чи Європейського Союзу і таким чином стане маленькою частиною великої федерації, але це покладе лінію фронту дедалі більшої ворожості Росії. Як альтернатива, вона може встановлювати дружні зв'язки з Росією, що означає зникнення української національної ідентичності. Можливо, Україні краще діяти як буферна держава, зберігаючи незалежність від обох сторін. Це інколи є перевагою, як ми можемо бачити у випадку зі Швейцарією.

**Михайло Мінаков:** Поширеною є думка, що лишень у кількох культур / цивілізацій існує філософія як їхня невіддільна частина. Ті, хто підтримує цю думку, наводять приклади греків, німців тощо. В Україні є два протилежні табори: ті, хто каже, що Україна дала Григорія Сковороду і Памфіла Юркевича, а тому ми належимо до числа «благословенних філософією» культур; інші наполягають на тому, що філософія має бути процесом, а не несподіваним вибухом, хай навіть спричиненим кількома не пов'язаними між собою мислителями, — таким чином, українська культура ніколи не мала філософії як невіддільної частини. Яка Ваша думка з приводу цього поділу філософських / нефілософських культур? Якщо Ви не згодні з цим, які у Вас підстави? А якщо згодні, яка Ваша думка щодо української філософії? Крім того, що відбувається з культурою, в якій філософія є її невіддільною частиною?

**Р. К.:** Що було джерелом великого впливу грецької та німецької філософської культур? Відповідь на це питання — не тільки у змісті їхніх культур, а й у соціальних інститутах культурного виробництва. Стародавні греки винайшли те, що ми тепер називаємо вищою освітою: це покоління учнів Сократа, який створив школи не для дітей, щоби вчити елементарній грамотності, а для дорослих, для розвитку знань на високому рівні. Вчителі для дітей ніколи не мали великого престижу, але вчителі молоді, позаяк

вони розширюють поняття вишого знання, можуть стати героями культури. Крім того, німці розробили нову інституційну базу: дослідницький університет, вільно «відрізаний» від релігійного контролю, де професори мали змогу зробити свою кар'єру на основі нових досліджень (це університети, винайдені Фіхте, Гумбольдтом і Гегелем). Всі з нас і в інших частинах світу є спадкоємцями грецьких та німецьких винаходів — не стільки тому, що ми дотримуємося грецьких чи німецьких ідей, скільки тому, що ми прийняли їхні інститути і методи виробництва знання.

Чи продовжується культура, де філософія є невіддільною частиною? У світовій історії я не бачу жодних випадків такої тяглості впродовж дуже тривалого часу. Німецька філософія від Канта до Вітгенштайна і Гайдегера була дуже важливою, але в той же історичний час німецькі університети також розробили сучасні дисципліни мовознавства, історії, хімії, математики тощо. Грецька культура була не лише філософською, а стосувалася й інших галузей навчання; школи риторики тривалий час були важливішими, ніж філософські школи, а пізніше філософія і риторика випередили зростання нових релігійних шкіл. Наприкінці XX і XXI століть філософія живе і далі, але як спеціалізована дисципліна. Багато досягнень в інтелектуальному житті відбуваються в царинах за межами філософії, які колись відгалузилися від неї. До того ж продовжують формуватися зв'язки і комбінації між філософією і цими іншими галузями (наведу тільки два приклади: обмін між філософією і соціологією чи філософією і теорією літератури).

**С. М.:** Що би Вам хотілося побажати нашим читачам?

**Р. К.:** Моя порада для інтелектуалів — дотримуватися інтернаціональної орієнтації. В межах історичного часу важливі інтелектуальні мережі були, як правило, інтернаціональними: китайські мислителі прибули до середньовічної Індії й започаткували новий рід у Китаї; пізніше те саме сталося з японськими мислителями, які тимчасово перебували в Китаї і повернулися розвивати свою творчість до Японії. Взаємообміни такого роду між ісламським світом і європейським християнським світом у середні віки мали важливе значення. У XIX та ранньому XX століттях важливі мережі взаємодій існували між Німеччиною, Францією та Англією, а пізніше простяглися до Атлантики. Структуралістський рух у Франції в середині XX століття був розвинутий завдяки міграції російських формалістів, за посередництва Празького [лінгвістичного] гуртка<sup>2</sup>. Цей рух в різних напрямках, долаючи національні кордони, був дуже важливим у минулому й залишатиметься таким і в майбутньому.

---

<sup>2</sup> Pražský lingvistický kroužek.

ДЖЕРЕЛА

- Collins R.* Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science. — New York: Academic Press, 1975 (Italian edition, 1981; Japanese edition, 1991; partial translations in Romanian, Korean, and Chinese, 2009: Conflict Sociology: A Sociological Classic Updated. Abridged and updated by Stephen K. Sanderson. Boulder CO: Paradigm Publishers).
- Collins R.* The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change. — Cambridge: Harvard University Press, 1998 (Russian edition, 2002; Chinese edition, 2004; Spanish edition, 2005; Italian and Iranian editions — forthcoming).
- Collins R.* Interaction Ritual Chains. — Princeton: Princeton University Press, 2004. (Spanish translation, 2009).
- Collins R.* Violence: A Micro-Sociological Theory. — Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Collins R.* The Case of the Philosophers Ring. — New York: Crown Publishers, 1979a (British edition, London: Harvester Press, 1980; reissued, Ostara Publications, 2009; Spanish edition, Madrid: Valdemar Ediciones, 2008).
- Collins R.* The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification. — New York: Academic Press, 1979b (Japanese edition, 1984; Spanish edition, 1989; Italian edition, 1994; Chinese edition, 1999; Portuguese edition, 2001; partial translation in Serbo-Croatian, s. a.).
- Collins R.* Sociology since Mid-Century: Essays in Theory Cumulation. — New York: Academic Press, 1981. (Italian edition, 1993).
- Collins R.* Sociological Insight: An Introduction to Non-obvious Sociology. — New York: Oxford University Press, 1982 (Japanese edition, 1991; second edition, 1992; Russian edition, 2004; Spanish edition (Buenos Aires), 2009).
- Collins R.* Weberian Sociological Theory. — Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1986.
- Collins R.* Theoretical Sociology. — San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1988 (Italian edition, 1992; Indian edition, 1996).
- Collins R.* Macro-History: Essays in Sociology of the Long Run. — Stanford: Stanford University Press, 1999.

---

*Світлана Матвієнко* — аспірантка кафедри політології Факультету соціальних наук та соціальних технологій Національного університету «Києво-Могилянська академія»; програмний координатор Української школи політичних студій Лабораторії законодавчих ініціатив. Дослідницькі інтереси — політична й соціальна філософія, сучасна західна філософська думка, міждисциплінарні дослідження.

---

Олег  
Хома

## ПІЗНАВАЛЬНІ ІНСТАНЦІЇ В ДЕКАРТОВІЙ ТЕРМІНОЛОГІЇ<sup>1</sup>

---

Кожне глибоке філософське вчення є по-своєму складним для перекладу. Декарта складно перекладати, передусім, через його білінгвічність. Дивовижний контраст полягає в тому, що латинські Декартові тексти є вельми нюансованими, враховують тонкі розрізнення й термінологічну чіткість, властиві схоластичній термінології. Натомість, хоч як це дивно, від авторизованих французьких перекладів цих текстів аналогічної чіткості годі чекати. Це констатували, наприклад, Жан-Марі та Мішель Бейсад ще у білінгвічному виданні «Медитацій» 1979 року, наголошуючи, що йдеться про «дві публікації для двох різних типів публіки. Декарт спочатку презентував свою метафізику вченим усіх країн їхньою мовою, себто мовою схоластики, щоб знайти собі суддів і покровителів; згодом, щоби знайти собі читачів, він подав її мовою народною і адресував світському загалові, до якого дедалі більше схиляв його власний досвід» [Descartes, 1979: p. 18]. Утім, Ж.-М. і М. Бейсад відзначили, зокрема, що французькі переклади герцога де Люїна і Клода Клерсельє приховують специфіку важливого для Декарта дієслова *intueri*, несистемно відтворюючи його через *connaître*, *concevoir* чи *considerer*; послаблюють строге розрізнення між *inte-*

---

<sup>1</sup> Основою цієї статті є текст доповіді Олега Хоми «Термінологія Рене Декарта» на семінарі Лабораторії наукових перекладів від 17 грудня 2010 року.



*lligere* і *comprehendere* [Descartes, 1979: p. 19] тощо. 1990 року зазначені дослідники взагалі видали новий французький переклад «Медитацій», переконливо обґрунтувавши потребу в ньому [Beyssade J.-M., Beyssade M., 1990; огляд цієї статті див.: Хома, 2005]. Про неможливість відобразити специфіку Декартових латинських дієслів *intelligere*, *comprehendere* і *concipere* через французькі відповідники писали чимало авторів (див., напр.: [Buson, Kambouchner, 2002: p. 34; Фає, 2011, с. 82]).

З іншого боку, Декартова філософія належить модерній добі; за сутністю своєю вона вже не є схоластичною, відтак, у своїх французьких текстах Картезій досить легко відмовляється від нюансів латини, дозволяючи, наприклад, нечіткому і всеохопному французькому *esprit* поглинути *animus*, *ingenium* і *mens*, а також *spiritus*. Утім, в авторизованому латинському перекладі «Дискурсії про метод» подибуємо зворотну процедуру, адже в цьому тексті *esprit*, знову увідповіднюється колишньому спектрові латинських термінів (див.: [Хома, 2011, § с]. Яким чином відобразити це складне термінологічне сплетіння схоластичної латини та модерної французької?

Термінологію французьких авторизованих перекладів творів Декарта, на мою думку, належить неодмінно інтерпретувати через термінологію латинських оригіналів. У його французьких термінах контекстно розпізнаються ті чи ті латинські відповідники, хоча відповідність виявляється то більш, то менш чіткою. Але, послуговуючись французьким лексиконом, Декарт, і з цим важко сперечатися, водночас створював, критикував, удосконалював його крізь призму значно потужнішого лексикону латинського, тому його французькі терміни незрозумілі без латинських аналогів. Особливо це стосується термінології, покликаної відобразити пізнавальні інстанції. Як було зазначено, Декарта не можна вважати «схоластом», навіть попри його термінологію та подекуди істотний схоластичний компонент його концепцій. Зрештою, й суто схоластичні терміни Картезій не раз і не два уживав, так би мовити, «неортодоксально». Але, відкидаючи уживані у Школі сенси деяких термінів, він все одно орієнтувався на те, що ці слова означають у латинській мові (див.: [Reg. III, AT, t. X, p. 369: 7–10]).

Зрештою, навіть у сприйнятті більш-менш освіченої широкої публіки Декарт асоціюється насамперед із *cogito*, *res cogitans*, *intuitus mentis* тощо. Принаймні, важко переоцінити значення «просто» латинських або й «схоластично-латинських» термінів, що позначають різні інстанції «речі, що мислить», навіть для тлумачення суто модерних тез Декартової метафізики та гносеології.

Варто нагадати, що у французьких авторизованих перекладах деякі з цих термінів мають цілком усталені відповідники (*anima/âme*, *intellectus/entendement*, *ratio/raison*), натомість *animus*, *ingenium* і *mens*, а також *spiritus*, як зазначалося вище, зазвичай мають один спільний відповідник *esprit*.

Ми неодноразово висловлювалися про цю неоднозначність французького *esprit*, що становить величезну проблему не лише для перекладу, а й для чіткого розуміння. Принаймні термін, у якому поєднано поняття «інтелектуального центру», «мисленневої субстанції», «духовної природи в теологічному сенсі», а також «тваринних духів» (тобто, за Декартом, «найтонших частинок крові»), не може не створювати проблем. *Специфіка в тому, що французькі філософи, як правило, не вживали і не вживають цей омонім в усіх щойно перелічених сенсах одразу*. Здебільше вони мають на увазі якийсь один із них; це і є ситуація, яку П.-А. Кане описав як загальну залежність французького перекладу Декарта від «коментаря» (див. нижче, с. 128—129).

До таких коментарів, до речі, французькі філософи, а надто історики філософії, вдаються постійно, коли потребують прояснення думки коментованого філософа класичної доби. Наприклад, Жан Лапорт, витлумачуючи вчення Декарта, постійно оперує латинськими термінами Декартових оригіналів (*ingenium, mens*): «Однак Декарт переймається лише культивуванням інтелектуальної потуги [intelligence] або, говорячи його мовою, *ingenium*. Що таке *ingenium*? Можна було б, — згідно з поширеними перекладами *Regulae*, — відтворити це слово французькою як *esprit*, за умови, що *esprit* ми братимемо у точному сенсі для XVII століття (в тому сенсі, в якому його вживав Людовік XIV, коли сказав мадам де Севін'є після вистави "Естер": "Скільки розуму в Расина! [Racine a beaucoup d'esprit]»). Але слід остерігатись ототожнення його з *mens* чи навіть з *bona mens*. *Bona mens*, або "добрий глузд", змішуючись з природною здатністю бачити, перебуває в кожному з нас, оскільки ми є людьми. Натомість *ingenium* є тим, унаслідок чого деякі люди застосовують цю здатність краще за інших, отже, є здібнішими досягати істини і від того удатнішими навчати подібних до себе» [Laporte, 2000 p. 29].

Венсан Каро, вважаючи Паскалеву теорію трьох порядків альтернативою Декартовій теорії субстанції, наголошує, що *esprit* у понятті *ordre de l'esprits* відповідає Декартовому *mens* [Carraud, 2007: p. 235—236]; Женев'єва Родис-Левіс у тлумаченні відомого тексту II Медитації прояснює *esprit* латинським відповідником *mens*, без якого сенс французького терміна був би незрозумілим [Rodis-Lewis, 1997: p. 141]. Такі приклади можна наводити до нескінченності. Зрештою, надміру синтетичний характер *esprit* у царині історії філософії постає переважно як недолік, оскільки не надто зручно повсякчас наголошувати, що ось тут *esprit* означає *ingenium*, ось тут *mens*, а там — *spiritus*, тобто речі досить різні, що, за іронією долі, збіглися в одному французькому терміні.

Обґрунтування концептуальних засад нашого перекладу матиме таку послідовність: спочатку доречно «типологізувати» проблемні терміни, розташували їх згідно з їхнім функціональним рівнем; потім слід коротко схарактеризувати їхній статус в усталеному схоластичному словнику, за-

своєному Декартом у Колежі Ла-Флеш; лише після цього можна повернутися до проблеми іменування: як саме перекладати цей термін, щоб відрізнити його від іншого.

I. Ідеться, звісно ж, не про однорівневі терміни, вони істотно відрізняються за рівнем загальності. Таких рівнів можна вирізнити три:

- 1) рівень *anima*;
- 2) рівень *mens, animus*;
- 3) рівень *ingenium, intellectus, ratio, imaginatio...*

II.1. Найзагальнішим є, звісно ж, термін *anima* (основний фр. відповідник — *âme*). У схоластиці він несе у собі всі можливі сенси, що стосуються життєвісного начала і, як би ми сьогодні висловились, «внутрішнього світу»: вегетативне, пристрасне, а також певний вищий рівень, який іноді називають «раціональним», іноді «інтелектуальним».

Таким чином інтерпретовану *anima* не зможе замінити жоден інший термін. Власне, якщо йти за Жильсоном і вбачати в Декарті схоластановатора, то однією з ключових його новацій є спроба ототожнити *anima* і *mens*. Утім це можливо лише коштом заперечення наявності *anima* у тварин, теорії «тіл-автоматів» тощо. Зрештою, як показує аналіз текстів Декарта, французький філософ так і не визначився термінологічно, оскільки «коливання “авторизованих” версій перекладу терміна *mens* між *âme* і *esprit* не впорядковується суворою конвенційністю: кожен із цих термінів є носієм конотацій, що стосуються самої сутності Декартової теорії, а це означає, що жоден з них певним чином не є прийнятним» [Балібар, 2010: с. 186—187]. Тобто у перекладах текстів Декарта для *anima* варто закріпити спеціальний відповідник, оскільки цей термін не є повним аналогом *mens*.

II.2. Другий рівень утворюють *mens* і *animus*.

*Mens* у схоластичній традиції загалом позначав найвищий рівень *anima*. Він має поставати як синтез великої кількості здібностей. Дуже примітно: *mens* не має якоїсь специфічної, власне «менсівської» функції, у схоластичній термінології відсутнє спеціальне дієслово для позначення діяльності суто цієї інстанції! *Mens виявляє себе через дію всіх підпорядкованих йому інстанцій*. Якщо ж таке дієслово підшукати, то це буде *repraesento*, себто репрезентування, переведення у «презентний», теперішній, наявний, явний стан. У широкому сенсі, ця здатність включає всі інші — як окремі способи репрезентації.

Дуже характерно — цьому термінові надають приблизно однакового значення і Августин, і схоласти, і, зрештою, мислителі XVII сторіччя. Вельми показова в цьому сенсі перша фраза Мальбраншевого «Пошуку істини»: «За своєю природою людський *esprit* перебуває, так би мовити, між своїм Творцем і тілесними створіннями, оскільки, за словами святого Августи-

на, понад ним немає нічого, окрім Бога, а під ним — нічого, окрім тіл» [Malebranche, 1991: р. 9]. *Esprit*, в цьому випадку, є відповідником *mens*, як свідчать цитати з Августинового оригіналу, що їх наводить Мальбранш у примітці. *Mens* якнайкраще відображає специфіку людської природи порівняно з іншими природами, він посідає своє чітке місце в порядку творіння, він — той додаток, що робить людську *anima* такою, якою вона є, відмінною від інших *animarum*. Цей найзагальніший зміст пройшов крізь віки і чітко асоціювався з *mens* аж до часів, коли латина втратила статус робочої мови філософії.

Другий термін, *animus*, не має сталого місця в системі схоластичної термінології, як, зрештою, і в термінології св. Августина, в якого у одних трактатах провідне місце посідає *animus*, в інших — *mens*. *Animus* потрапив у схоластичні лексикони багато в чому завдяки Августині, але лишився в них, так би мовити, на маргінесі, так і не увійшовши до схоластичного канону.

Передісторію цього терміна чудово описав Ричард Брокстон Оніанс у своїй відомій праці «Походження європейської думки про тіло, ум, душу, світ, час і долю» [Onians, 1951], розділ «*Anima* і *animus*». Оніанс пов'язує співвіднесення цих термінів у розвиненій римській культурі з попередніми подіями у грецькій філософії V ст. до н.е, коли термін *ψυχή* здобув провідний статус стосовно терміна *θυμός*. Під грецьким впливом такий самий процес відбувся пізніше і в римській думці, коли *anima* інкорпорувала в себе *animus*.

За Оніансом, для римлян життєвісний принцип, життя локалізувались у голові людини; був це не *animus*, а *genius*, також його можна було б позначити і як *anima*. З іншого боку, в латинській літературі, *animus* є здебільшого принципом свідомості. Тобто свідомість з усіма своїми варіаціями як у царині емоцій, так і в царині думки, закріплена за *animus*. Дуже характерно, що *mens* за тієї доби, згідно з Оніансом, є вторинним і належить до складу *animus*. Звідси Овідієві вирази *mens animi*, *amens animi* (Мистецтво любити III, 745 і далі).

*Animus*, таким чином, у текстах I сторіччя до н. е. був переважним позначником найвищого рівня людської *anima*; в Августина вже спостерігаємо ситуацію своєрідного паритету між *animus* і *mens* як позначниками вищих функцій *anima* (часто, хоч і далеко не завжди, перший вказує на «інтелектуальну» природу *anima*, другий — на те, що містить у ній образ Трійці), натомість у схоластиці *mens* бере переконливий «реванш». Тобто за право позначати цей вищий рівень *anima*, який Оніанс називає «свідомістю», вели історичне змагання два терміни, у підсумку ж панівне місце посів *mens*. І в цьому сенсі Декарт, зрештою, зберігає вірність схоластичній термінології, бо намагається ототожнити *anima* саме з *mens*, інтерпретованим як *res cogitans*, *ego cogitans*, *substantia cogitans* або й саме *cogitatio*, іноді ото-

тожнюване з *mens/anima*. Тобто Декартова революція розгорталась у межах традиційних термінологічних кліше! Традиційним тут лишався навіть невизначений у схоластиці статус терміна *animus*.

І *mens*, і *animus* є суто «структурними» інстанціями. Тобто вони властиві загальному устроєві нашої природи, вони є в усіх людей, і в усіх діють за однаковою схемою. А як тоді врахувати індивідуальні відмінності між людьми, те, що в одного є, а в іншого відсутнє? Адже структурних здатностей не буває «більше» чи «менше». Вони або наявні, або відсутні, тут неможливі «проміжні стадії», бо варіації структурних здатностей означають зміну «природи», перетворення на інше, втрату «цієї-ось» *quidditas*.

Якщо ж розглядати діяльність *mens* крізь призму таких здатностей, як винахідливість, творчість, кмітливість тощо, то у всій своїй цілісності він постає як *ingenium*. Це кількісний, «інтенсивний» прояв *mens*, наші структурні здатності з огляду на індивідуальні здібності їхніх носіїв. *Mens* однаковий в усіх (ця теза є загальником і не містить жодного відкриття), кожна «*anima*, обдарована *ratio*», містить волю, інтелект, здатна до дискурсивних висновків та інтуїтивних схоплень. Якщо ж розглядати чийсь окремих *mens* у плані розвиненості чи нерозвиненості, сили чи слабкості, досконалості чи недосконалості, непересічності чи пересічності вроджених здібностей, він постане як *ingenium*; цей термін зазвичай вказує не лише на певну структуру, а й на *кількісну специфіку* цієї структури. Наприклад, воля властива будь-якому *mentī*, проте воля, що прагне дискурсивних висновків, а не «повелінь серця», буде елементом *ingenium mathematicum*. Іншими словами, *mentes* в усіх принципово однакові, *ingenia* ж відмінні, бо вказують як на специфіку вродженого хисту, так і на ступінь обдарованості.

II.3. Третій рівень — рівень спеціальних здатностей. Тут маємо передусім *intellectus* і *ratio*.

*Intellectus* це здатність сприймати, в широкому сенсі. У схоластиці ця здатність має значно ширший спектр функцій, наприклад, відповідає за безпосереднє сприйняття або судить про гносеологічну істинність, і такий присуд має назву *assensus* (на відміну від судження волі про моральну істинність, яке називалось *consensus*); в Аквіната *intellectus* часто навіть постає як заміна *mens*. У ранніх творах Декарта схоластичні риси *intellectus* цілком явні, в розвиненому ж картезіанському вченні ця здатність істотно обмежено, оголошено пасивною, тобто позбавленою статусу центру складання присудів і спеціалізованою лише на сприйнятті, ідеєтворенні (до речі, Кантів *Verstand* є прямим спадкоємцем *intellectus* і виразно схожий із ним, звісно, за всіх належних тут історичних застережень).

*Ratio* є здебільшого здатністю доказово міркувати. Співвідношення термінів *ratio* й *intellectus* історично змінювалося. Спочатку *intellectus* розглядали як здатність переважно інтуїтивну, *ratio* ж — як здатність до дискур-

сивного мислення (хоча Гераклітовий «Логос», що внутрішньо, тобто безпосередньо, промовляє до кожної людини, був історичним попередником *ratio*). Згодом посилюється зв'язок *ratio* з «природним світлом», і в Декарта це вже цілком безпосередня здатність «розрізняти істинне й хибне», яка відображає у своїх схопленнях (у «Правилах» Декарт ще називає їх *intuitus*) правильний порядок речей. Разом із тим, Декартова *ratio/raison* постає ще й як низка *raisons*, «підстав», тобто як дедукція (дуже характерна для Декарта діалектика: дедукція постає як низка *intuitus*!)

III. Отже, зрозуміло, що йдеться про різні інстанції. *Ratio* не те саме, що *ingenium*, а *intellectus* — не те саме, що *mens*. Кожен із цих термінів несе своє власне семантичне навантаження і системно відмінний від кожного іншого.

У цьому випадку вельми недоречним виглядає відверте зловживання терміном «розум» в українських перекладах текстів XVII сторіччя і Середньовіччя. У тому й суть схоластичної термінології, що терміни маркують якісь загальні поля сенсів, і, за всіх розбіжностей точок зору, схоласти за ці загальні маркери загалом не виходили. Отже, треба мати систему українських відповідників (тобто не просто набір, а набір співвіднесених між собою термінів, більш-менш впорядкований, щоби відповідник *mens*, бажано, не застосовувався замість відповідника *ingenium* тощо) — систему, спроможну відтворити дистинкції оригіналів, хоча б у царині історії філософії. Інакше ми ризикуємо ніколи не досягнути до сенсу цих оригіналів.

Фрагмент такої системи я пропоную нижче. Почнемо з усталених в українському філософському слововжитку відповідників, які є, на наш погляд, цілком вдалими.

*Anima* — «душа».

*Intellectus* — «інтелект» (фр. *entendement*, еквівалент цього лат. терміна в авторизованих фр. перекладах творів Декарта, пропонуємо перекладати як «здатність розуміти», тим паче, що цей відповідник є цілком доречним і для аналогів *entendement* — англ. *Understanding* і німецького *Verstand*).

*Spiritus* — «дух».

Отже, для решти термінів, згідно з окресленим підходом, потрібні інші відповідники, відмінні від шойно наведених.

*Ingenium*, оскільки вказує на рівень обдарованості, кмітливості, удатності до розв'язання складних проблем, є, на мою думку, найліпшим відповідником укр. «розум». У перекладі слід вживати «розум» суто в цьому значенні.

*Ingenium* має власні здатності, що постають «практичними» відповідниками ідеальних операцій інтелекту: «[...] *duas praecipuas ingenii facultates* [...] *perspicacitatem scilicet, res singulas distincte intuendo, et sagacitatem, unas ex aliis artificiose deducendo*» («дві найголовніші здатності розуму, себто прони-

кливість, виразне прозирання одиничних речей, і тонкочуйність <до висновку>, себто майстерне висновування однієї речі з іншої» (Reg. XII, AT, t. X, p. 400: 20-23). Не важко побачити, що *perspicacitas* є відповідником *intuitus*, а *sagacitas* — *deductionis*. Проникливість постає як культивована якість, що дає змогу індивідуальній душі досягнути до *intuitus mentis*, тою чи тою мірою опанувати його. Проникливість розрізняє, прагнучи виокремити найпростіше, ініціювавши таким чином дію *intuitus*. Отже, йдеться про аналітичну здатність розрізнити просте, від якої так чи так залежать перші три правила, сформульовані в «Дискурсії про метод» (частина II).

Про *sagacitas* слід висловитися докладніше, оскільки у вітчизняній традиції утвердився дещо неточний переклад цього терміна. Лат. *sagacitas* чи похідне від нього фр. *sagacité* насамперед означають «тонкий нюх» і, відповідно, «тонкість чуттів», «тонкий розум». *Sagacitas* містить метафору нюху (*sagire*), *perspicacitas* — зору (*perspicere* від *specere*). *Sagacitas* є вродженою синтетичною здатністю, що, досягнувши належної практичної вправності, відкриває згадані вище *rerum quaerendarum series*, «ряди шуканих речей» (Reg. VI, *ibid.*, p. 383: 24—25). Вона невідступно фіксує найрізноманітніші порядки й «майже вся» полягає у правильному їх дотриманні (Reg. X, *ibid.*, p. 404: 21). Отже, Декартів синтез фактично постає як реконструкція зв'язків між найпростішими елементами думки, здатна поступово доходити висновків будь-якого рівня складності. Оскільки, на наш погляд, цей термін дуже важливо відрізнити від *perspicacitas*, аналітичної «проникливості», ми пропонуємо відповідник «тонкочуйність», який враховує і латинську етимологію, і особливість її філософського застосування.

*Mens* — панівний статус цього терміна в системі термінів для позначення найвищого рівня душі потребує підкреслення. Щоб уникнути часто наявної в українських перекладах плутанини щодо відтворення саме цього терміна, ми пропонуємо створити для нього спеціальний відповідник, запровадивши слов'янізм «ум».

*Ratio* є останнім з нашого переліку термінів, що його теж (як і *mens*, *ingenium*, а іноді й *intellectus*) звикло перекладають як «розум». Однак цей дивовижний синтез *intuitus* і дедукції, що дає тверді підстави («рації») для дій, абсолютно недоречно плутати з оперативною винахідливістю *ingenii*. Згідно з принципом концептуального розрізнення відповідників, ми пропонуємо усталити український термін «рація» для позначення і *ratio*, і його французького аналога *raison*. Хоч би яким спірним (чи радше незвичним) виглядало це рішення, воно все ж, на мою думку, менш спірне, ніж, наприклад, ототожнення таких різних інстанцій, як *ratio* і *mens* у звичному для українського філософа відповіднику «розум».

*Animus* — з урахуванням складної історії й часто надлишкового статусу цього терміна ми вдаємось до латинської кальки і пропонуємо позначати

Таблиця

ЛАТИНА/ФРАНЦУЗЬКА	УКРАїнська
<i>anima/âme</i>	душа
<i>animus/esprit</i>	анімум
<i>mens/esprit bona mens</i>	ум; добрий глузд
<i>ingenium/esprit</i>	розум
<i>spiritus/esprit</i>	дух
<i>intellectus/entendement</i>	інтелект/здатність розуміти
<i>ratio/raison</i>	рація; підстава
<i>comprehendere/comprendre; concipere/concevoir; intelligere/entendre</i>	осягати; збагати; розуміти;
<i>imaginare/imaginer</i>	виображувати
<i>imaginatio/ imagination</i>	виображення
<i>intueri/(прямий фр. відповідник відсутній)</i>	прозирати
<i>intuitus; intuitus mentis</i>	прозирання; прозирання уму; умове прозирання
<i>perspicacitas/perspicacité</i>	проникливість
<i>sagacitas/sagacité</i>	тонкочуйність
<i>cognoscere/connaître</i>	пізнавати

його відповідником «анімум». Зрештою, такий його ужиток у перекладах Карла Густава Юнга, наскільки відомо, заперечень не викликає.

На останок варто зазначити відповідники для ще кількох термінів.

*Imaginatio* — це здатність створювати чуттєві образи з матеріалу пам'яті, породжувальниця нової реальності, що може не мати нічого спільного з актуальною. Ми вже досить давно прагнемо уникати для цього терміна відповідника «уява», бо останній не вказує на «образ», *imago*, що лежить в основі *imaginatio*, і, по-друге, надто схожий на «уявлення», яке варто застосовувати до перекладу *repraesentatio*. *Imaginatio* — не *repraesentatio*, а лише один з його різновидів, відтак, ми пропонуємо відповідник «виображення» (або «фантазія», якщо оригінал містить грецький аналог). «Уявлення» закріплюється за *repraesentatio*, хоча, контекстно, останній термін інколи доведеться перекладати і як «репрезентація».

Відповідно, для дієслів, що відображають специфіку зображених щойно інстанцій, пропонуємо такі відповідники:

*Cognoscere/connaître* — «пізнавати».

*Comprehendere/comprendre* — «осягати»; *Concipere/concevoir* — «збагати»; *Intelligere/entendre* — «розуміти»

Заторкуючи проблему пізнання нескінченного, П.-А. Кане пише: «Нескінченне не може бути для людини об'єктом "фіксації", воно може бути



лише об'єктом “інтелекції”. У французькій парі *comprendre-concevoir* перекладає опозицію *comprehendere-intelligere*, істотно втрачаючи в енергійності: вона становить живу опозицію лише тією мірою, якою продовжує бути свідомим перекладом латинських дієслів. Позбавлені свого джерела і розглянуті самі собою, *comprendre* і *concevoir* не здатні відобразити тривання опозиції між пізнанням-фіксуванням, інтегруванням у склад суб'єкта, яку те передбачає, і працею *просвітлення*, в тому сенсі, в якому кажуть про *освітлення* деревини, коли хочуть надати їй світлішого відтінку, працею, яка відкриває можливість лише для зорового фіксування і не більше: зафіксувати зором (*intelligere*) і схопити (*comprehendere*) — дві різні речі, навіть якщо зорове фіксування є ясним і виразним» [Cahné, 1980: р. 41]. Це надзвичайно влучна характеристика. Для Декарта справді важливо відобразити «несхоплюваність» нескінченного, розрізнити ті точні реєстри, в межах яких ми можемо говорити про пізнання Бога, душі тощо.

Отже, до цілком природної нерозвиненості французької філософської мови XVII сторіччя додаються ще й особливості її семантики, явно програшні порівняно з латиною, коли йдеться про відображення абстрактних сюжетів. Кане абсолютно правильно зазначає, що французький переклад цих філософських тонкощів латини «загалом залежить від коментаря», тобто: французькі терміни слід інтерпретувати, маючи в голові їхні латинські прообрази. Чому для шойно зазначеної опозиції латина релевантніша? «Латинське слово функціонує, співвіднесене зі своїми складниками, французьке ж слово — голе, його частини відтято, вони вмирають для сенсу, шойно утворюють складене ціле» [ibid.].

Власне, цю особливість французької мови філософських текстів Декарта важко не помітити, і ми свого часу неодноразово її наголошували. Ці міркування професора Сорбони, авторитетного лінгвіста і фахівця зі стилістики французької мови ми наводимо лише для того, щоб підкреслити ненадуманість проблеми інтерпретації Декартової філософії, філософії, в підсумку, переважно латиномовної.

*Intueri*/(прямий фр. відповідник відсутній) — «прозирати»; *intuitus* — «прозирання»

Термін *intuitus* навряд чи варто перекладати через відповідник «інтуїція», хоча такий варіант є усталеним у вітчизняній традиції. Свого часу Жан-Люк Маріон звернув увагу на те, що у жодному франкомовному тексті самого Декарта, як і в жодному авторизованому французькому перекладі його латиномовних творів немає терміна *intuition* (а вираз *connaissance intuitive* має дуже вузьке значення, вказуючи суто на томістську концепцію пізнання, доступного людям, яких Бог обдарував станом блаженства; див., наприклад: *Сума теології* I. II, q. 101 а 2 с); натомість основними відповідниками *intuitus/intueri* у Декартових франкомовних текстах є іменник

*regard*, «погляд», і дієслово *regarder*, «дивитись, поглядати» [Marion, 1977: р. 295]. Зрештою, вже у «Правилах...» Декарт недвозначно пояснював свої принципи ужитку латинських термінів, використовуваних схоластами: «[...] я зважаю лише на те, що кожне таке слово означає у латині, щоби шоразу, як бракує підхожих слів, надавати мого сенсу тим словам, які видаватимуться мені найпридатнішими» (*Reg.* III, AT, t. X, р. 369: 7–10). Тож переклад *intuitus mentis* через відповідник «інтуїція уму» був би неприпустимою модернізацією, що істотно затьмарила би власне Декартову думку. У тому й річ, що *mens* — *intuetur*, він «бачить», «кидає погляд», тобто здійснює щось вельми просте і природно йому притаманне. До змісту ж сучасного терміна «інтуїція» належить психологічний сенс «несвідомої» альтернативи раціональним висновкам, натомість Декартів *intuitus* не містить нічого несвідомого, це простий «погляд» уму, який миттєво вияснює самоочевидність істини. У своєму французькому перекладі «Правил...» Маріон відтворює *intuitus* через *regard*, яке українською найчастіше перекладають як «погляд». Утім, оскільки слово «погляд» доречніше вживати в нейтральних контекстах і оскільки *intuitus* не варто змішувати з іншими різновидами «поглядів», ми пропонуємо перекладати його через відповідник «прозирання» (дієслово *intueri* — «прозирати»).

Насамкінець варто окреслити сферу застосовності запропонованих нами перекладів. По-перше, йдеться не про латинські філософські терміни як такі, а про терміни у певному поняттєвому застосуванні. Наприклад, пропозиція перекладати *mens* як «ум» (127) стосується не всіх без винятку випадків, а лише тих, де цей латинський термін є носієм поняття «найвища частина душі». Відтак, можна припустити, що в аналогічному поняттєвому контексті як «ум» можна перекладати і термін *animus* (і, скажімо, Аристотелів *νοῦς*, якщо ми оберемо щодо нього стратегію контекстного перекладу). Однак це неможливо тоді, коли *animus* і *mens* вживаються в одному творі не як синоніми. У творах Декарта ми якраз і стикаємось із ситуацією, коли ці терміни слід розрізняти. У практиці такого перекладу український термін «ум» зможе набути певної множини значень, яку варто буде зафіксувати у відповідному словнику. Нині ми намагаємось розв'язати досить локальне завдання: створити усталену українську термінологію, яка могла би достатньо ефективно відобразити усталену термінологію картезіанства і тих традицій, що були для останнього термінологічно-пояттєвим джерелом.

По-друге, обраний нами підхід передбачає первинність «латинського» Декарта щодо «французького». Наприклад, *esprit* ми перекладатимемо згідно з його латинськими відповідниками, традиційними для картезіанського терміновжитку. Така позиція, втім, не претендує на остаточність. Ми передбачаємо в нашій царині можливість інших перекладацьких підходів, зо-

крема й тих, що спираються на пріоритет французької термінології. Певною мірою (і, звісно, за дотримання вимог концептуальної чіткості й системності) вони могли б мати сенс. Зрештою, варто пам'ятати, що посткартезіанські й антикартезіанські вчення Нового часу вже з 80-х років XVII сторіччя дедалі менше орієнтуються на латинські інтерпретаційні моделі, відповідно новоевропейські філософські мови поступово суверенізуються. Таким чином, проблема перекладу *esprit*, скажімо, в Гельвеція, може розв'язуватися інакше, ніж у випадку з картезіанством. Таким чином, поширене питання «яким має бути філософський переклад?» постає для нас у дещо іншому формулюванні, а саме: «скільки в тих чи тих окремих контекстах доречно мати *різних* філософських перекладів?» Неперекладність мов є запорукою множинності філософських перекладів, аби лише вони були концептуально чіткими (несуперечливими) і системними настільки, наскільки цього вимагає оригінал.

#### ДЖЕРЕЛА

- Балібар Е.* *Âme, esprit* // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. — К.: Дух і літера, 2010. — С. 174—201.
- Фас Е.* Інтелект, інтелігувати // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. — К.: Дух і літера, 2011. — Т. 2. — С. 81—83
- Хома О.* *Ingenium* і «дедуктивний метод» Декарта // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. — К.: Дух і літера, 2011. — Т. 2. — С. 109—115.
- Хома О.* Обґрунтування нового французького перекладу Декартових «*Meditationes...*»: українські паралелі. — *Sententiae XIII*. — 2005. — № 2. — С. 259—280.
- Beysade J.-M., Beysade M.* *Des Méditations métaphysiques aux Méditations de la philosophie première. Pourquoi retraduire Descartes ?* // *Beysade J.-M. Etudes sur Descartes: l'histoire d'un esprit*. — Paris: Seuil, 2001. — P. 105—124 (1-e éd. in *Revue de Métaphysique et de Morale*. — 1989. — № 1. — P. 23—36).
- Buson F. de, Kambouchner D.* *Descartes* // *Vocabulaire des philosophes. II. Philosophie classique et moderne (XVII—XVIII s.)*. — Paris: Ellipses, 2002. — P. 13—75.
- Cahné P.-A.* *Un Autre Descartes: le philosophe et son langage*. — Paris: Vrin, 1980. — 346 p.
- Carraud V.* *Pascal et la philosophie / Seconde éd. revue et corrigée*. — Paris: PUF, 2007. — 479 p.
- Descartes R.* *Méditations métaphysiques = = Meditationes de prima philosophia / Trad. du duc de Luynes; présentation et trad. de Michelle Beysade; texte latin et les deux traductions en regard*. — Paris: Librairie générale française, 1990. — 315 p.
- Descartes R.* *Méditations métaphysiques = = Meditationes de prima philosophia philosophia. Objections et réponses suivies de Quatre lettres / Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beysade..., et Michel Beysade*. — Paris: Garnier-Flammarion, 1979. — 497 p.
- Descartes R.* *Œuvres complètes in 11 vol. / Publiées par Ch. Adam et P. Tannery*. — Paris: Vrin, 1996.

*Олег ХОМА*

---

*Laporte J.* Le rationalisme de Descartes. — Paris: PUF, 2004 (1 éd. — 1945). — 508 p.

*Malebranche N.* De Recherche de la vérité: où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences : [Livres I-III] // Malebranche N. Œuvres complètes / Ed. par Geneviève Rodis-Lewis. — Paris: Vrin, 1991. — XXXVIII + 536 p.

*Marion J.-L.* Traduction d'intuitus et utilisation de regard // Descartes R. Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité. — La Haye: M. Nijhoff, 1977. — P. 295—301.

*Onians R.B.* The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. — Cambridge: Cambridge UP, 1951. — 550 p.

*Rodis-Lewis G.* Hypothèses sur l'élaboration progressive des Méditations de Descartes // Rodis-Lewis G. Le développement de la pensée de Descartes. — Paris: J. Vrin, 1997. — P. 133—147.

---

*Олег Хома* — доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету, голова спілки дослідників модерної філософії, директор Міжуніверситетського центру історико-філософських досліджень «Renatus» ВНТУ.

---

# ПРО КНИГИ

---

## Книжкова полиця

*Ольга  
Грива*

### **TERRA INCOGNITA ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ**

---

**Кузьміна С.Л. Філософія освіти та виховання в київській академічній традиції XIX — початку XX ст. : Монографія**

*Сімферополь: Н. Оріанда, 2010. — 552 с.*

Монографія Світлани Кузьміної видається надзвичайно актуальною в сучасній ситуації розвитку української філософії освіти, коли маємо велику кількість публікацій з аналізом новітніх філософсько-педагогічних доктрин, але обмаль досліджень з історії вітчизняної філософсько-педагогічної думки. Крім того, авторка вперше вивчає історію розвитку філософії освіти та виховання в Україні не в контексті класової чи національної боротьби, а у зв'язку з історією академічної філософії, яка сформувалась у Київській духовній академії та Університеті Св. Володимира. В результаті цього дослідження з'ясується, що становлення педагогіки як науки сучасного типу і дисципліни вищої освіти в Україні та Росії XIX — початку XX ст. відбувалось у безпосередньому зв'язку з філософією, завдяки багаторічній дослідницькій і викладацькій праці спільноти київських філософів-академістів, більшість із яких ще й досі невідомі загалу українських науковців.

Як зазначено у передмові, монографія має на меті цілісне відтворення процесу розвитку філософсько-педагогічного дискурсу в київському академічному середовищі XIX — початку XX ст. Слід

визнати, що авторці вдалось успішно реалізувати свої задуми. Передусім привертає увагу її прагнення провести систематичне, відповідне усталеним науковим нормам дослідження, спираючись на ретельно побудований методологічний фундамент. Цікавою є спроба на основі критичного перегляду сучасних підходів до дисциплінарної ідентифікації філософії освіти, визначення її історичних витоків розробити модель історико-філософської реконструкції латентних додисциплінарних форм, у яких розвивалася філософсько-педагогічна думка в минулому. Не маючи інших прецедентів розв'язання таких питань в українській фаховій літературі, можна лише побажати, щоб міркування автора з цього приводу стали дебютом професійного обговорення методологічних підходів до історії філософії освіти.

Суттєвої ваги надає праці Світлани Кузьміної ретельне відтворення історичного контексту, що дає змогу виявити передумови та чинники розвитку філософсько-педагогічної думки в Києві XIX — початку XX ст. на загальнокультурному, інституційному, регіональному рівнях — на кожному з відповідною оптикою розгляду. Так, завдяки аналізу еволюції поглядів на педагогіку як науку в Росії XIX — початку XX ст. у їхньому зв'язку зі світовими тенденціями оприявнюються ідейні стимули філософсько-педагогічних студій київських академічних філософів. Вивчення законодавчих норм і принципів викладання педагогіки, концепцій розбудови педагогічної освіти надає підстави судити про те, наскільки сприятливою була атмосфера російської вищої школи зазначеного періоду взагалі й київських навчальних закладів зокрема для зростання інтересу до педагогіки та її інституалізації як філософської дисципліни. Дослідження київського тогочасного освітнього середовища розкриває соціально-психологічні та субкультурні чинники філософсько-педагогічної творчості професорів Київської духовної академії та Університету Св. Володимира.

Відповідають логіці розкриття теми спроби дослідниці експлікувати методологічні та світоглядні засади філософсько-педагогічного дискурсу в київській академічній традиції XIX — початку XX ст. Матеріал для аналізу, спрямованого на з'ясування, чи існувала в межах цієї традиції якась «когнітивна згода» щодо цілей і характеру педагогічного пізнання, стандартів науковості в педагогічному теоретизуванні, авторка знаходить у курсах педагогіки, які київські філософи-академісти читали впродовж багатьох років. Вона показує, що київська академічна спільнота, визначаючи об'єкт і стратегії педагогічних досліджень, керувалась ідеями людини як істоти, чийм призначенням є духовний розвиток та освіта, і філософії як єдиного засобу, що вможливило розгадування вічної загадки цієї істоти. Органічним продовженням цієї частини монографії стає висвітлення філософсько-антропологічних засад концепцій освіти та виховання київських академістів, яке теж фокусується на низці питань, принципових для

їхньої спільноти: особистість, моральна природа і свобода людини. Власне, і сьогодні ці питання є ключовими для всіх, хто прагне зрозуміти процеси, що відбуваються в освіті.

Найбільшим за обсягом і найважливішим за змістом у монографії Світлани Кузьміної є розділ з детальною топографією проблемного поля філософсько-педагогічних студій київських академістів XIX — початку XX ст., вивчаючи яке сучасні українські фахівці суттєво поповняють свої уявлення про тематику і специфіку досліджень філософії освіти та виховання, значно розширяють своє професійне видноколо. Вражає, наскільки багато зробили київські професори філософії, щоб наростити шар педагогічних смислів у вітчизняній інтелектуальній культурі, накопичити досвід тверезого і змістовного розгляду проблем, які сьогодні зазвичай або не помічають, або забалакують порожніми деклараціями. У списку таких проблем — дитинство та його своєрідність, філософсько-педагогічні аспекти проблеми тілесності та індивідуальності дитини, сутність виховання, його ідеал і мета, вплив природного і соціального середовища на розвиток особистості, свобода у вихованні та специфічні для дитини форми моральної діяльності, які диктують особливу логіку побудови педагогічних взаємин. Об'єктом уваги київських академічних філософів XIX — початку XX ст. були й питання, які у всіх на слуху: що таке освіта і як вона пов'язана з культурою? які функції виконує школа як соціальний інститут і якою вона має бути? які цілі треба ставити на кожному ступені освіти? чи має бути різниця між чоловічою і жіночою освітою? Гортаючи сторінки з викладом їхніх поглядів, знаходимо і оригінальні, несподівані для сучасного загалу підходи, і свіжі розв'язання, і цікаві, варті уваги ідеї. Ба більше — зразки професійно-філософського аналізу болючих проблем, властивих вітчизняній школі не лише минулого, а й сьогодення: бюрократизації управління, несвободи та жалюгідного матеріального становища вчителя, придушення пізнавальної та творчої ініціативи учня, стихійної аморальності школярів тощо. Також зустрічаємось у педагогічній спадщині київських філософів-академістів і, так би мовити, зі «спогадами про майбутнє», коли йдеться про релігійне виховання й освіту. Те, що ця проблема у сучасній Україні замовчується, не означає її відсутності, адже зростає кількість громадян, налаштованих реалізувати своє право свободи совісті й віросповідання у вихованні дітей, зростає, відповідно, і кількість релігійних навчальних закладів, отже, невдовзі у них виникне потреба концептуально осмислити мету і специфіку власної діяльності, заявити претензії на власне місце в освітньому просторі, а у держави — визначити принципи політики у цій галузі. Тож, сподіватимемось, досвід київської академічної традиції XIX — початку XX ст. не залишиться поза увагою.

Однією з особливостей монографії Світлани Кузьміної є кількість і різноманіття історичних джерел, залучених до аналізу. Фактичний матеріал

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 3 135

для своїх реконструкцій вона збирає не лише у працях київських академічних філософів, а й у законодавчих актах у галузі освіти, філософській і педагогічній періодиці, мемуаристиці, довідково-енциклопедичній літературі, працях з культурології та історії вітчизняної освіти тощо. Окремо слід сказати про використання архівних документів як джерел дослідження історії філософії освіти. Поряд з автографами філософських і педагогічних праць київських академістів, програмами навчальних курсів, які вони читали, авторка долучає до розгляду й інші різновиди документації: відомче листування, навчальні плани, річні звіти, протоколи засідань учених рад, доповідні записки, класні журнали, студентські конспекти й дипломні роботи тощо, забезпечуючи тим самим міцну фактографічну базу своїх реконструкцій. Незважаючи на велику кількість емпіричного матеріалу, дослідниці вдається зберегти неперервною нитку доказів того, що у середовищі київських академічних філософів XIX — початку XX ст. сформувався специфічний філософсько-педагогічний дискурс і реалізовувалася тенденція інституціалізації у вітчизняній вищій школі педагогіки як філософської дисципліни.

Наостанок слід зауважити, що, відкриваючи, завдяки дослідженню Світлани Кузьміної terra incognita минулого вітчизняної філософії освіти та виховання, маємо замислитись над перспективами подальших досліджень, об'єктом яких може бути філософсько-педагогічна спадщина як окремих мислителів, так і цілих інтелектуальних спільнот, діяльність яких залишила свій слід у філософській культурі України.



*Емма  
Гансова*

## МИСТЕЦТВО З ПОГЛЯДУ ІНОНАУКОВОЇ СИМВОЛОЛОГІЇ

---

***Соболевская Е.К. Искусство — художник — жизнь (Неизбежность противоречий и пути примирений): Монография***

*Одеса, 2011*

Монографічне дослідження Олени Соболевської є актуальним вже з огляду на те, що поняття, винесені у заголовок книжки, не вичерпують своєї актуальності не лише для науки, а й для кожного причетного до загальнолюдських цінностей. Питання, ключові для автора, були дуже актуальними за доби Срібного віку, якій власне присвячена ця монографія. Незважаючи на широке відображення культурного ренесансу кінця ХІХ — початку ХХ століття в різних галузях сучасної науки, О. Соболевська знайшла свій шлях і показала філософсько-естетичну, літературно-критичну, а також художню спадщину Срібного віку під особливим кутом зору.

У контексті проблеми взаємозв'язку естетичної та етичної сфер діяльності людини-митця проаналізовано праці Володимира Соловйова, де філософ осмислює долі Пушкіна та Лермонтова. Причому авторка привносить у цей дискурс свою інтерпретацію. Цілком органічно вона пов'язує позицію Соловйова з позицією Вячеслава Іванова, найбільш послідовного теоретика і практика російського символізму.

На прикладі одного з найвидатніших творів М. Цветаєвої — поезії «Новорічне», присвяченої Р.-М. Рильке, Соболевська переосмислює та обґрунтовує світоглядний принцип «Ти є» як структуротвірний принцип поетичної форми (див. розд. 3) і як духовний шлях до примирення головних суперечностей буття: життя і смерті, мистецтва і життя, мистецтва і смерті і т. ін.

---

© Е. ГАНСОВА, 2011

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2011, № 3

137

Велику увагу автор приділяє вивченню трагічного світогляду поета як такого і розглядає суперечності між мистецтвом і дійсністю, що зумовлюють цей особливий світогляд. Це одвічний конфлікт генія та юрби; його приреченість на диференційовані форми мистецтва символічного порядку; його «роздвоєння» між служінням темним силам та світлому началу тощо.

Особливе місце у роботі посідає розділ 2, де розглянуто досвід поминального мистецтва. Першість у дослідженнях тут належить М. Бахтіну. О. Соболевська продовжує шлях цього видатного мислителя й певним чином домислює його уявлення про «естетичне виправдання та завершення» героя (в царині мистецтва і в дійсності). Авторці вдається продемонструвати, як втілюється у поетичному мистецтві заклик В. Соловйова — «признати за умершими

пребывающую действительность и безусловную будущность».

Позитивним аспектом розглядуваного дослідження є те, що автор не ухиляється від головних для людини питань: про сенс життя, про сенс смерті, про безсмертя та показує тісний взаємозв'язок їх і взаємообумовленість, а звідси обґрунтовує роль мистецтва у з'ясуванні таких питань.

Незважаючи на певну стилістичну шорсткість викладу, пов'язану з обговоренням речей метафізичного порядку, книга Соболевської є неординарним внеском у сучасне гуманітарне знання, зокрема стосовно одного з кульмінаційних періодів у розвитку культури, принаймні вітчизняної. Окрім того дослідження підтверджує теоретичні можливості того методу, який С. Аверінцев, а слідом за ним і М. Бахтін називають «інонауковою символією».

*В. Віфлянець*

## СЕКЦІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ МАЛОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ РОЗПОЧИНАЄ РОБОТУ

---

Наприкінці минулого, 2010 року у складі відділення філософії і суспільствознавства Малої академії наук України (МАНУ) розпочала свою роботу нова окрема секція — філософії та соціології. Таким чином, Мала академія розширила свою структуру, а учні старших класів отримали можливість більш цільової підготовки до подальшого навчання у вищих закладах освіти, а головне — можливість займатися на початковому рівні науковою роботою в улюбленій сфері.

Робота цієї секції має певні особливості, пов'язані з тим, що ані філософію, ані соціологію у середніх школах традиційно не викладають. Щоправда, в цьому сенсі дана секція не є унікальною. Адже робота секцій археології, етнології, геології та багатьох інших також не може безпосередньо спиратися на викладання відповідних шкільних курсів. Річ у тому, що один із головних принципів роботи МАН — залучення шкільної молоді до реальних, актуальних наукових проектів і розвідок. Тому в плані структурної організації МАН намагається якомога точніше наблизитись до Національної академії наук України.

Основна діяльність секції Малої академії полягає у плануванні й організації наукових досліджень найбільш здібних до цього старшокласників. У результаті учні готують до конкурсу-захисту, який проходить у три етапи, наукову роботу. За змістом і формою робота має у загальних рисах відповідати вимогам ВАК України. Звісно, від школярів не вимагають повноцінного дослідження на рівні кандидатських і докторських дисертацій (наприклад, необхідний обсяг тексту роботи значно менший —

приблизно 30 сторінок), але головна умова — науковість роботи — зберігається і для учнів шкіл.

Умовами конкурсу передбачено також написання контрольної роботи із профільної дисципліни, яка є шкільним предметом. Такою дисципліною для секції філософії та соціології є історія. Звичайно, можна піддати сумніву обґрунтованість вибору історії як профільного предмета для майбутніх філософів і соціологів. Можливо, найближчою до філософії науковою галуззю є мовознавство. Можливо, в майбутньому філософи МАН писатимуть контрольну роботу з мови та літератури. Утім, необхідність глибоких знань із світової та вітчизняної історії, принаймні в межах шкільної програми, для майбутніх філософів і соціологів є безсумнівною. В цілому ж необхідність написання контрольної роботи зумовлено тією обставиною, що призери третього етапу конкурсу отримують додаткові бали до результатів незалежного зовнішнього оцінювання, які згодом враховують при вступі до вишів, не кажучи вже про те, що контрольна у поєднанні із захистом наукового проекту вможливує об'єктивніше визначення переможців.

Велику роль в організації роботи секцій МАН відіграють наукові й педагогічні керівники учнів. Здебільшого керівництво науковим пошуком учнів здійснюють викладачі університетів, вчителі середніх закладів освіти та вчені НАН України. За даними офіційного сайту МАН, у рамках Малої академії з дітьми працюють 4329 наукових керівників та педагогів (з-поміж них 1000 — кандидати наук і понад 200 — доктори)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> <http://man.gov.ua/faq.php>

Конкурсний відбір наукових робіт здійснюється, як зазначалося, у три етапи: районний, обласний і всеукраїнський. Цього року учні старших класів вперше спробували свої сили у написанні робіт із філософії та соціології. І хоча конкурсних робіт було небагато і на другому, і на третьому етапах, журі із відзначило їхню актуальність і загальне зацікавлення учнів проблемами суспільного і світоглядного характеру.

Ще одна особливість роботи секції філософії та соціології пов'язана із специфікою предмета гуманітарних досліджень, його теоретичною навантаженістю. Так, науковий пошук у галузі філософії передбачає опрацювання чималих текстових обсягів, одне знайомство з якими вимагає від дослідника неабияких інтелектуальних зусиль. Постає закономірне питання: а чи під силу сучасному українському старшокласнику написання наукової роботи із філософії? Практика першого року роботи секції дає підстави для ствердної відповіді.

Звичайно, наукове дослідження у галузях філософії та соціології потребує наявності в автора окрім належних здібностей та поінформованості ще й певного життєвого досвіду, якого у школяра ще не надто багато. Утім, головне завдання МАН — це все ж таки не отримання наукової розробки як готового результату, а спрямування і науково-педагогічна підтримка найкращих задумів щодо самореалізації здібної учнівської молоді як майбутніх науковців. Ще одне з важливих завдань секції Малої академії — популяризація серед учнів старших класів і шкільних педагогів наукових знань із відповідної

наукової сфери, ознайомлення з актуальним станом наукових напрацювань. Реалізація цього завдання вимагає тісної співпраці науковців і педагогів, що беруть участь у всіх формах науково-освітнього процесу, передусім — шкільних вчителів, працівників Малої академії та учених із науково-дослідних установ.

Слід також зазначити, що перший рік роботи секції філософії та соціології МАН виявив певні можливості для поліпшення навчального процесу та організації конкурсу-захисту учнівських робіт. Невелика кількість робіт, поданих на другий етап конкурсу до Київського відділення МАН і на третій (всеукраїнський) етап, навряд чи свідчить про відсутність зацікавлення філософією з боку старшокласників або про брак науковців, які захотіли б ними опікуватися. Радше ця ситуація стала наслідком недостатньої поінформованості шкільних учителів щодо діяльності секції та МАН в цілому.

Слушну пропозицію висловив Тарас Лютий, старший співробітник відділу

філософської антропології Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, який був головою журі на захисті конкурсних робіт секції філософії та соціології Київського відділення. Йдеться про те, що було б непогано, якби учні подавали анотації до своїх робіт. Формально це відповідало б авторефератам дисертацій і на практиці полегшило б ознайомлення з роботами членів журі.

Принагідно хочу висловити подяку співробітникам Інституту філософії НАН України А. Єрмоленку, С. Йосипенку, В. Нечипоренку, Т. Лютому, О. Ярошу, які утворили основу журі другого етапу Київського відділення секції та всеукраїнського етапу конкурсу-захисту учнівських робіт. Окремо висловлю вдячність директору Інституту філософії академіку М. Поповичу за люб'язно надану можливість провести у стінах Інституту церемонію нагородження переможців другого етапу конкурсу в секції філософії і соціології та секції релігієзнавства. Сподіваймося на плідну співпрацю і в подальшому.

# Abstracts

---

**Andrii Vasilchenko** — PhD in philosophy, senior research fellow, Department of Logic and Methodology of Science, Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine; senior lector, Department of Philosophy and Religion, National University of “Kyiv-Mohyla Academy”. The research interests are: logic, formal ontology, analytical metaphysics.

**Oleksii Panych** — PhD, DHab, senior research fellow of European Humanities Research Centre, National University of “Kyiv-Mohyla Academy”. The research interests are: history of Western philosophy and culture, epistemology, history of Russian literature of the XIX century.

## **Analytic philosophy in Ukraine: quo vadis?**

The article deals with the problem of definition of analytic philosophy as one of the leading contemporary philosophical traditions, and also reviews the perspective of its development in today's Ukraine. Analytic philosophy is treated as one of the available choices in philosophy and worldview, one of the voices of pan-European dialogue of philosophical traditions. The article presumes that analytic philosophy as style and method is primarily oriented towards clarity of wordings and accuracy of statements, as well as towards rationality and logical soundness of philosophical argumentation. Analytic way of doing philosophy, as developed in the Anglophone countries during the 20<sup>th</sup> century, is regarded as the basic model of analytic philosophy. The article also defines in what ways analytic philosophy in Ukraine is special nowadays. The authors accentuate natural openness of the Ukrainian followers of analytic tradition to the ideas of phenomenology, anthropology, existentialism, communicative philosophy and other latest paradigms of Western-European philosophy. In addition, the article briefly reviews other articles on analytic philosophy published in this issue of “Philosophical Thought” and expresses hope that this field will be covered further in the forthcoming issues of the journal.

*Keywords:* analytic philosophy, history of Ukrainian philosophy, logic, methodology of science.

---

**Yaroslav Shramko** — Doctor of sciences in philosophy. Head of the Department of Philosophy, Kryvyi Rih State Pedagogical University. The research interests are: logic and analytic philosophy.

## **What is the analytic philosophy?**

The paper elucidates some characteristic features of analytic philosophy as a specific direction in modern philosophical thought. The initial point of the investigation is a defi-

inition of analytic philosophy given by Michael Dummett and its critical consideration in the literature of last two decades. Summing up, one can state that analytic philosophy in one way or another is bound to the following characteristics: (1) a tendency to consider and resolve philosophical problems through the philosophical analysis of language (the linguistic turn); (2) an intensive usage of the methods and tools of modern logic, as well as connection to a precise philosophical vocabulary which should be introduced in a logically correct way; (3) highest requirements as to the clarity and preciseness of argumentation involved for substantiation of philosophical claims.

*Keywords:* analytic philosophy, linguistic turn, logical analysis, elimination of metaphysics.

**Oleksii Panych** — PhD, D Hab, Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies at the State University of Informatics and Artificial Intelligence. Research interests: History of Western Philosophy and Culture, Epistemology, History of Russian Literature of the XIX century.

#### **John Stuart Mill and tradition of analytic philosophy**

The history of analytic philosophy is traditionally regarded as having started in the late 19 — early 20 centuries. However, there was also a long prehistory, centered in British philosophy of 17—19 centuries. In an important sense, one may call “analytical” the entire mainline of British modern philosophical tradition, from Bacon all the way up to Moore and Russell. The works of J. S. Mill confirm that in his time this tradition had been already considered, and labeled, an “analytical school in philosophy”. Besides the focus on analysis, which is a methodological precondition for any application of inductive reasoning, this tradition is also distinctive in its loyalty to Aristotelian logic. The reverse side of this loyalty is almost complete deafness of this tradition to the heritage of mediaeval patristics and post-Kantian German Idealism.

*Keywords:* analytic philosophy, empiricism, inductive method, philosophical tradition.

**Michael Potter** — the Reader in the Philosophy of Mathematics at Cambridge. He took his PhD in pure mathematics at Oxford. He did research in the Department of Logic and Metaphysics at St Andrews and the Department of Philosophy at Harvard. The research interests are: history of analytic philosophy (Wittgenstein, Russell and Frege), the philosophy of mathematics, and philosophical logic.

#### **The birth of analytic philosophy**

The article reviews logical and mathematical problems, which were the starting point of what is now known as “analytical philosophy”. The author proves that the moment of birth of analytic philosophy was Frege’s invention of a notation for quantifiers and variables in 1879. Another source of analytic philosophy was rather declaration than proof of certain philosophical beliefs by Moore and Russell during the 1990s. Generally, an analysis of these sources serves to clarify what analytic philosophy is and what it is not, as well as why it appeared exactly at the beginning of the 20th century.

*Keywords:* analytic philosophy, symbolic logic, philosophy of mathematics, philosophy of language, empiricism, sense and nonsense.

**Oleksii Viedrov** — HMD in philosophy (National University of “Kyiv-Mohyla Academy”), graduate student of the Department of Social Philosophy, Institute of philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine. The research interests are: transcendental pragmatist, discourse -ethics, philosophy of social sciences.

**Fiasco of extensional language program and its meaning for the social science**

Some attempts to develop a language without intensional contexts are considered. Wittgenstein’s “Tractatus Logico-Philosophicus” was a guide sign for such a program, and its careful justification was given by Carnap in his “Meaning and Necessity”. Extensional language would have made possible methodical abstraction from the agents’ self-understanding and the use of solely meta-language in social science. Some examples demonstrate, however, that this program was a failure, and that solution of intensional statements problem is impossible unless a context of (possible) communication of a subject of inquiry and its object is presupposed.

*Keywords:* extensional language, intensional context, transcendental pragmatics, social science, Wittgenstein, Carnap, Apel, Skjervheim, Böhler.

---

**Ihor Aleksiuk** — Doctor in humanities (Lithuania), Docent, Department of Logic, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University at Kyiv. The research interests are: philosophy of language, philosophical logic, analytic philosophy.

**Grice: Searching for Invisible Meanings**

The analytical overview of the natural language pragmatic dimension researches initiated by Grice has been undertaken. Intentional semantics and inferential pragmatic are considered correspondingly in the first and second part of the paper. The mentioned research programs constitute one of the most influential strategies in the contemporary analytic philosophy of language and stimulate, on the one hand, lively debates with formal-research oriented investigators, and on the other hand, research reorientation from predominantly linguistic dimension to mental and social dimensions. Grice’s treatment of the “speaker’s meaning”-phenomenon, the variety of semantic and pragmatic implications, mechanisms of pragmatic inferences (implicatures) are considered in the work.

The third part is devoted to a number of contemporary post-Gricean investigations, which are linked with different strengthenings of Gricean tactics (implicatures, imlicatures of politeness, particularized and generalized implicatures), or with radical alternative to Gricean views (relevance theory).

*Keywords:* Grice, intentional semantics, inferential pragmatics, conversational implicatures, post-Gricean pragmatics.

---

**Serghii Taradajko** — candidate of sciences (philosophy), associate professor of the Chair of Philosophy, Zaporizhia National Technical University. The research interests are: the history of Western philosophy, phenomenology, ontology, metaphysics.

**By the method of “touch”**

The author draws attention to the Western thought being based first and foremost on visual image, from Plato’s “eidos” to E. Husserl’s “phenomena”. The new Western thought, however, states as original and principal the other, *tactile* foundation of world perception. The author dwells upon the concept of “being handy”, “at hand” (*Zuhandene*), offered by M. Heidegger. The “by touch” contact with the world is prime and basic, for it comes



before other senses. The main point of the article is that the human expecting an object to answer appears determined by the first object to touch — a human *body*.

*Keywords:* human thought, contact with the world, visual / tactile foundation of world perception.

**Tetiana Chaika** (interviewer) — candidate of science in philosophy, research fellow of the Department of the History of Philosophy of Ukraine, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine.

#### **Interview with Krymskyi. When reading Hegel and Marx**

The publication continues a cycle of interviews with professor S. Krymskyi. This talk continues chronologically the previous one but with another semantic accent: on the meeting with a book. You know that not only meeting with different people uses to be important but also those with books. S. Krymskyi's narration is about the consequences of the meeting with Hegel and Marx in his life and his assessment of those consequences 60 years later.

*Keywords:* Hegel, Marx, dialectics, philosophy, speculative approach.

**Svitlana Matviienko** — graduate student of the Department of Political Science, Faculty of Social Sciences and Social Technologies, National University of “Kyiv-Mohyla Academy»; programmatic co-ordinator of Ukrainian school of political studies, Laboratory of legislation initiations. The research interests are: political and social philosophy, modern Western philosophical thought, interdisciplinary researches.

#### **Interview with Randall Collins**

This material is the interview with Randall Collins — Professor of Sociology, University of Pennsylvania, author of the fundamental work “*The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*” (1998). The interview covers issues of scientific work and life of Randall Collins, his career and vision of his contribution to the world sociology. The article also presents Randall Collins' views on the questions of philosophy and philosophical processes.

*Keywords:* theoretical sociology, conflict sociology, sociology of education and stratification, sociology of philosophies, theory of intellectual change.

**Oleh Khoma** — Doctor of sciences (philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy of the Vinnytsia National Technical University. Chairman of the Association of Modern Philosophy Studies (Pascalian Society), Director of the Inter-University Center of Researches on History of Philosophy “Renatus”.

#### **Cognitive instances in Descartes' terminology**

The correlation of Latin and French gnoseological lexicon of Descartes' works and the necessity to translate the French terms with due account taken of their Latin prototypes has been analyzed in the article. Proceeding from the thesis about a greater level of terminological development of Descartes' Latin texts the conceptual approach is suggested for the translation of French Cartesian texts and the updated system of Ukrainian terminological analogues.

*Keywords:* Descartes, Cartesianism, gnoseology, knowledge, Latinterminology of Descartes, animus, ingenium, mens, intellectus, ratio, comprehendere, concipere, intelligere, intueri, philosophical translation, untranslatability.

## ВИМОГИ ДО АВТОРІВ

---

- Редакція приймає матеріали у вигляді машинописних або роздрукованих текстів (2 примірники, через 1,5—2 інтервали, кг 12—14) та в електронній версії, записаній на дискеті чи інших зйомних носіях (із роздруківкою) або надісланій електронною поштою на адресу редакції (електронний документ у форматі MS Word 97 — MS Word 2000 без позиціювання та переносів, шрифт — Times New Roman, за винятком символічних шрифтів у формулах).
- Необхідно подати україномовну та англomовну анотацію статті із викладом головних методологічних і методичних засад дослідження, його результатів та висновків (обсяг — близько 0,7 стандартної машинописної сторінки, або 1200 знаків), а також зазначити дисципліну, до якої належить стаття, й навести ключові слова українською та англійською мовами.
- Прізвище, ім'я, по батькові, контактний телефон та email автора, а також відомості про його місце роботи (з повною адресою), посаду, науковий ступінь і сферу дослідницьких інтересів слід подати на супровідній сторінці, де слід навести також ім'я та прізвище автора латиницею (за наявними документами, наприклад, за закордонним паспортом).
- Бібліографічні відомості належить подавати наприкінці статті у вигляді списку літератури за абеткою (спочатку джерела, надруковані кирилицею, потім — латиницею, решту іншомовних джерел — у латинській транслітерації). Посилання на джерела слід наводити у тексті в дужках за міжнародними стандартами (напр.: [Бурбаки, 1978: т.1, с.1]), а коментарі — у посторіткових виносках із послідовною нумерацією.
- До цитат, що їх переклав автор, слід додати відповідні фрагменти мовою оригіналу.
- Якщо стаття містить ілюстраційний матеріал (таблиці, графіки, діаграми, рисунки тощо), кожен такий матеріал має бути поданий із відповідним підписом в електронному вигляді: таблиці, графіки та діаграми — у форматах Excel, рисунки — у форматах CorelDraw чи Adobe Illustrator (імпортовані у Word ілюстрації не придатні для подальшої роботи).
- Редакція рукописи не рецензує і не повертає. Експертиза редакційної колегії має суто внутрішньоредакційне призначення.
- Автор не має права передавати в інші видання прийняті редакцією та ухвалені редколегією до друку матеріали.
- Статті за підписами авторів висловлюють їхні погляди, які можуть не збігатися з позицією редакційної колегії.
- Редакція має право скорочувати статті та робити літературне редагування.
- Надання матеріалів редакції часопису передбачає згоду на публікацію в друкованому вигляді у часописі та в електронній версії на сайті часопису, а також у виданнях, з якими редакція укладає відповідні угоди.