

ФІЛОСОФІЯ
ІСТОРІЯ
ПОЛІТОЛОГІЯ



1-2/6-7/98

Гене́за



ФІЛОСОФІЯ ЯК БЕРЕГІННЯ ТА ТЛУМАЧ*

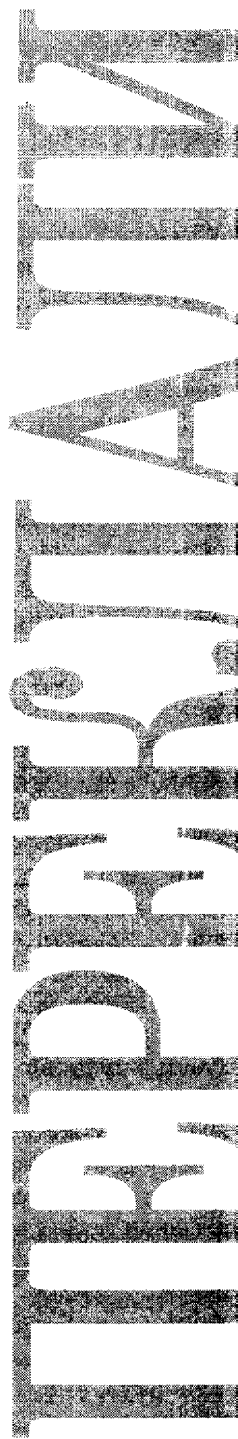
С

крутні часи спіткали сьогодні майстрів думки. Для Гегеля вони розпочались після того, як у 40-роки Поппер викрив його як ворога відкритого суспільства. Час від часу це стверджується і стосовно Маркса. Останніми, хто викрив його як лжепророка, були Нові філософи 70-х років.

Сьогодні цієї долі зазнав навіть Кант. Якщо я не помиляюся, він перший, кого почали трактувати як майстра думки, тобто як мага хибної парадигми, інтелектуальних оков якої ми повинні уникати. Тоді як у філософській аудиторії більшість складають, можливо, ті вчені, для яких Кант ще залишається Кантом, у зовнішньому світі його репутацію затьмарив (і він не перший) Ніцше.

Історично кантівська філософія означала народження нового модусу обґрунтування. Кант убачав у рості знання сучасної йому фізики знаменний факт, повинний цікавити філософів не як дещо таке, що трапляється у житті, але як підтвердження, що свідчить про пізнавальні можливості людини. Зокрема, ньютонівська фізика кидала філософії виклик пояснити, але не емпіричним шляхом, а в сенсі трансцендентальної відповіді на запитання, як взагалі можливе досвідне пізнання. «Трансцендентальним» Кант називав дослідження апіорних умов можливості досвіду. Специфічним результатом кантівського трансцендентального дослідження було те, що ці умови ідентичні умовам можливості об'єктів досвіду. Тому першим завданням для філософа стає аналіз усіх наших понять об'єктів, які ми інтуїтивно «завжди вже» використовуємо. Трансцендентальний аналіз має характер неемпіричної реконструкції тих попередніх дій

* Доповідь на Конґресі Міжнародного гегелівського товариства (Штуттґарт, червень 1981 р.). Переклад подається за: J. Habermas. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret // Habermas J. Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. – Fr. a. M., 1983. – S. 9–28.



ПЕРЕКЛАДИ

суб'єкта, що пізнає, яким немає альтернативи: жоден досвід не може бути помисленим як такий, що можливий також і за інших передумов. У підвалинах трансцендентального обґрунтування полягає, таким чином, не ідея дедукції з перших принципів, але уявлення про те, що ми здатні засвідчувати незамітимість певних ментальних операцій, які завжди вже (інтуїтивно) здійснюються нами згідно з правилами.

Як майстер думки Кант здобув собі недобру славу через те, що використав трансцендентальне обґрунтування для побудови нової дисципліни — епістемології. Цим самим він дав і нову дефініцію завданню, або краще, професійному покликові філософії і зробив це у надто претензійний спосіб. Сьогодні це кантівське споглядання має вигляд зачарованого кола, а саме через два принципові положення.

Перше пов'язане з фундаменталізмом епістемології. Обстоюючи ідею «пізнання до пізнання», кантівська філософія закладає між собою і науками певний вотчинний простір (Domene), привласнюючи владу на ньому. А саме тим, що намагається раз і назавжди вирішити питання про фундаментальні засади науки, остаточно затвердити межі того, що може бути предметом досвіду, а що ні; а отже, припроваджувати науки на їхнє власне місце. На мою думку, філософія не може і не повинна брати на себе цю роль розпорядника.

Друге положення визначається тим, що трансцендентальна філософія не хоче обмежувати себе епістемологією. Поряд з аналізом основ пізнання, критика чистого розуму передбачає надання можливості критики зловживань цієї пізнавальної здатності, що завжди обмежена феноменами. Місце субстанціонального поняття розуму метафізичної традиції займає у Канта поняття розуму, моменти якого настільки піддавані диференціації, що їхня єдність має виключно формальний характер. Кант відокремлює практичний розум, здатність судження і теоретичне пізнання, надаючи кожній із цих здатностей її засади у собі самій, в результаті чого філософія виступає у ролі вищого арбітра для будь-яких матерій, включаючи і культуру в цілому.

Завдяки тому, що філософія розмежовує і водночас узаконює в їхніх власних межах те, що Макс Вебер назове згодом «ціннісними сферами культури» (наука і технологія, закон і мораль, мистецтво і художня критика), виходячи виключно із формальних ознак, вона стає вищим апеляційним судом не тільки стосовно науки, але і культури загалом.¹

Таким чином, існує прямий зв'язок між кантіанським фундаменталізмом в епістемології, який нав'язує філософії невластиву роль розпорядника, та аїсторизмом концептуальної схеми, що накладається Кантом на культуру, завдяки чому філософія перебирає на себе не менш сумнівну роль судді, що чинить суд над підлеглими йому територіями науки, моралі та мистецтва.

Без цього трансцендентально-філософського засвідчення фундаментальних основ пізнання кантівське припущення, що «філософ здатний вирішувати *questiones juris* відносно домагань інших шарів культури, повисає у повітрі... Відкинути переконання в тому, що філософ знає про пізнання дещо таке, чого не знає так само добре більш ніхто, — означало б скасувати думку про те, що його голос завжди має переважне право на увагу з боку інших співрозмовників. Це означало б також позбутися уявлення про те, що є дещо таке, як «філософський метод», або «філософська техніка», або «філософська точка зору», що дозволяють професійному філософу *ex officio* мати цікаві погляди на, скажімо, респектабельність психоаналізу, легітимність деяких сумнівних законів, вирішення моральних ділем, правоту шкіл історіографії та літературної критики і т. і.»².

Справляюча враження критика філософії з боку Річарда Рорті надає незаперечні метафілософські аргументи на підтримку тези, що ролі, які майстер думки Кант передбачав для філософії, а саме: наставника та судді, — перевищують її сили. Погоджуючись багато з чим із того, що каже Рорті, я не можу, однак, погодитись з тим його висновком, що нібито, якщо філософія відмовляється від цих обох ролей, вона повинна також відмовитись і від обов'язків «опікуна раціональності». Якщо я вірно розумію Рорті, він наполягає, що нова стриманість філософії містить у собі і відмову від будь-яких претензій на розум — а саме, від тієї претензії, що притаманна філософській думці з часів її виникнення. Рорті не тільки засвідчує кончину філософії. Він також рішуче погоджується з відмовою від пе-

реконання, що такі ідеї, як «істина» або «безумовне», з їхньою трансцендуючою силою, є необхідною умовою гуманних форм суспільного життя.

Те, що передбачалось кантівською концепцією формального, диференційованого розуму — це теорія *modernity*. Для неї характерна відмова від субстанційної раціональності, що була типовою для релігійного та метафізичного світоглядів, а також віра у процедуральну раціональність та її можливості щодо надання вірогідності нашим думкам у таких трьох сферах, як об'єктивне знання, морально-практична інтуїція та естетичне судження. Я запитую себе: чи справді це (або подібне до нього) поняття модерну повинно бути нерозривно пов'язаним з вимогами фундаменталістського обґрунтування, що висувуються тут з боку теорії пізнання, та поділяти їхню долю.

Далі я зроблю спробу викласти одну історію, в якій знайде собі місце і критика філософії в її історичній перспективі, що її здійснює Рорті. Безумовно, на цьому шляху я не здатний закінчити нашу полеміку, і те, що я в змозі — це висвітлити лише деякі передумови цієї полеміки. Спочатку (1) я розгляну гегелівську критику кантівського фундаменталізму та підставлення на місце кантівського трансцендентального способу обґрунтування — діалектичного способу. Далі (2) я викладу деякі ходи критики та самокритики, що зародились у кантівській та гегелівській традиціях. У пункті 3 я звернусь до більш радикальної форми критики, що виникла в колах прагматиків та герменевтиків і була спрямована як проти Канта, так і проти Гегеля. У пункті 4 мова піде про не менш респектабельних мислителів, що відгукуються на дану ситуацію таким чином, що взагалі ліквідують будь-які домагання філософії на розум. У заключному пункті (5) я зроблю спробу довести, що, розважливо відмовившись від проблематичних ролей розпорядника та судді, філософія може і повинна зберегти власні домагання розуму, задовольняючись при цьому більш скромною роллю берегині та тлумача.

1. Діалектичний спосіб обґрунтування зобов'язаний своїм виникненням опозиції Гегеля до трансцендентального способу обґрунтування Канта. Гегель цілком погоджується з тими — на це я можу тут лише вказати, — хто стверджує, що врешті-решт Канту так і не вдалося виправ-

дати і обґрунтувати чисті поняття розуму, оскільки він просто вибрав їх із таблиці форм судження, не маючи підозри про їхню історичну специфічність. А тому, за Гегелем, він не зміг довести справжню необхідність апріорних умов, що роблять можливим досвід. У своїй «Феноменології духу» Гегель передбачав виправити цей недолік, використовуючи генетичний підхід. Те, що Кант розцінював як унікальний (коперніканський) поворот до трансцендентальної рефлексії, перетворюється у Гегеля на загальний механізм обертання свідомості на саму себе, механізм, що постійно функціонує в процесі розвитку духу. Мірою того, як суб'єкт усвідомлює себе, він руйнує одну за одною форми свідомості. Цей процес узагальнює той суб'єктивний досвід, що те, що первісно протистоїть йому як у-собі-сущє, отримує зміст лише завдяки формам, які він вже раніше надав об'єкту. Таким чином, згідно з Гегелем, у кожному «у-собі», оскільки він стає «для-себе», відтворюється у спрощеній формі досвід трансцендентального філософа. Те, що Гегель називає «діалектичним», постає реконструкцією цього внутрішнього досвіду та його асиміляцією суб'єктом, що діє у реальності зі все більш складними і більш комплексними структурами.

У загальному підсумку Гегель полишає рамки тієї маніфестації свідомості, що аналізувалась Кантом, і замість цього зосереджується на знанні, що постає автономним і навіть абсолютним. Позиція [носія] абсолютного знання дозволяє Гегелю бути свідком генези тих структур свідомості, що вважались Кантом позачасовими.

Щоправда, Гегель накликає тут на себе такі ж зауваження, які він висував проти Канта. А вже реконструкція послідовності форм свідомості зовсім ще не є доведенням тієї іманентної необхідності, з якою, нібито, одна з них впливає з іншої. Це принципове розходження Гегель намагається подолати логічними засобами, покладаючи тим самим засади філософського абсолютизму, який далеко перевершує ті вимоги філософування, які висував Кант. Гегель періоду «Логіки» ставить перед філософією енциклопедичне завдання понятійного синтезу тих розпоршених масивів змісту, що постачають науки. Разом з цим Гегель робить експліцитною і піддає критиці ту теорію модерну, що лише передбачалася у кантівському понятті розуму, розгортаючи її у критику внутрішніх розладів модерну. Через цей поворот філософії знов надавалася всесвітньо-історична значущість відносно усієї культури. І саме таким шляхом Гегель, та

ще тільки його учні, викликали до себе підозру як майстри та володарі думки.³

Метафілософська критика, спрямована проти усіх *maîtres penseurs* (майстрів думки), — незалежно, чи то гатунку гегел вського а солютизму, чи кантівського фундаменталізму, — є продуктом останньої доби. Попередників цієї критики можна віднайти у тих напрямках самокритики, які довгий час створювались послідовниками Канта і Гегеля. Я хотів би коротко зупинитися на цих двох традиціях самокритики, що, на мій погляд, продуктивно доповнюють одна одну.

2. Сьогодні ми маємо три різні критичні позиції щодо трансцендентальної філософії Канта: аналітична позиція Строссона, конструктивістська — Лоренцена і критико-раціоналістична позиція Поппера. Аналітична рецепція кантівської філософії відкидає будь-які претензії на остаточне обґрунтування. Вона від самого початку відмовляє тій меті, яку ставив перед собою Кант, коли виводив через дедукцію чисті поняття розуму з єдності самосвідомості. Аналітична філософія обмежується виявленням понять і правил, що лежать у підґрунті будь-якого досвіду, лише тією мірою, якою вони можуть бути сформульовані в елементарних висловлюваннях. Аналізу тут підлягають загальні і необхідні концептуальні умови, що роблять досвід можливим. Не будучи в змозі довести об'єктивну значущість цих головних понять та передумов, цей аналіз претендує, однак, на універсалізм. З цією метою він перетворює кантівську трансцендентальну стратегію обґрунтування у процедуру тестування. Якщо гіпотетично реконструйована концептуальна система, що лежить у підґрунті досвіду, має значущість, то для неї не може існувати жодної мислимої альтернативи. Це означає, що будь-яке альтернативне судження має бути ретельно досліджене, а саме, з метою доведення його підпорядкованості, або точніше, щоб показати, що уявна альтернатива неминуче використовує фрагменти саме тієї гіпотези, яку вона намагається усунути. Стратегія такої аргументації полягає у тому, щоб довести, що виявлені як фундаментальні поняття та передумови скасувати неможливо. Трансцендентальний філософ такого типу стає сором'язливішим і переймає на себе роль скептика, який намагається продукувати контр-прикладі, які фальсифікують гіпотезу⁴; інакше кажучи, він поводиться як вчений, що випробує гіпотези.

Конструктивістська позиція намагалась компенсувати дефіцит обґрунтування, що виявився

ПЕРЕКЛАДИ

у площині трансцендентальної філософії, іншим шляхом. Вона від самого початку визнає конвенційний характер базової концептуальної організації досвіду, використовуючи при цьому засоби конструктивістської критики мови для критики пізнання.⁵ Обґрунтованими вважаються ті конвенції, що будуються за допомогою засобів, які підлягають перевірці. Очевидно, що цей підхід радше закладає, ніж розкриває основи пізнання.

На перший погляд, критико-раціоналістична позиція цілком розриває з трансценденталізмом. Згідно з цією позицією, лише за цілковитої відмови від будь-яких прагнень остаточного обґрунтування можна уникнути трьох відомих альтернатив «Трилеми Мюнгаузена»: логічного кола, регресу у безкінечність та апеляції до останніх очевидностей.⁶ Ідея обґрунтування усувається на користь ідеї критичної апробації, яка для критичного раціоналіста постає тут еквівалентом обґрунтування. Щоправда, я посперечався би з тим, що критицизм сам по собі є процедурою, використання якої завжди передбачає безпередумовність. А тому, на мою думку, критичний раціоналізм, тримаючись за ідею нескасованості правил критицизму, дозволяє проникнути на власну територію — крадькома, через чорний хід — послаблений версії кантівського способу обґрунтування.⁷

Певною мірою у подібних напрямках диференціювалась самокритика і в гегельянстві. Наявні тут позиції представлені: матеріалістичною критикою епістемології раннього Лукача, яка обмежує претензію на обґрунтування з боку діалектики лише світом людини і відмовляє у цьому діалектиці природи; практицизмом Карла Корша та Ганса Фрайера, що ставлять догори ногами класичне співвідношення теорії та практики, і тоді «корисна» перспектива фабрикації суспільства майбутнього починає формувати теоретичну реконструкцію соціального розвитку; і нарешті, негативізмом Адорно, який убачав у всеосяжному контексті логічного розвитку лише підтвердження тому, що примари бо-

жевільного інструментального розуму вже нікому не вдасться зруйнувати.

У мої наміри не входить детальний розгляд цих позицій. Те, що я тут зроблю, — це вкажу лише на деякі цікаві паралелі між гегельянською та кантіанською лініями самокритики. Починається самокритика з сумнівів щодо кантівської трансцендентальної дедуцції або з сумнівів у гегелівському переході до абсолютного знання, — в обох випадках вона спрямована проти претензій на те, що категоріальний апарат або моделі розвитку людського духа можуть бути доведені як необхідні. Слідом за цим як конструктивізмом, так і практицизмом здійснюється той самий поворот від раціональної реконструкції до продуктивної практики, де теорія розглядається як *post factum* пояснення цієї практики. Зі свого боку, критичний раціоналізм та негативізм також мають дещо спільне: відкидаючи і трансцендентальні, і діалектичні засоби пізнання, вони водночас парадоксальним чином використовують їх. Ці спроби радикальної негації можна витлумачити і таким чином, що обидва зазначені модуси обґрунтування не можна відкинути без загрози суперечності. Наше порівняння цих паралельних стратегій критичного обмеження домагань обґрунтування трансцендентальної і діалектичної філософії висуває на перший план таке запитання: чи повинні ці стратегії обох програм обґрунтування просто підсумовуватись, підсилюючи тим самим скептичні упередження щодо обґрунтування? Або ж послаблення домагань з обох боків щодо цілей і стратегій обґрунтування є передумовою розгляду їх як таких, що не протистоять, а доповнюють одна одну? Я вважаю, що друга можливість заслуговує на серйозне обговорення. На мою думку, генетичний структуралізм Жана Піаже дає досить повчальну модель відносно обох означених ліній — повчальну для усіх філософів, особливо для тих, хто бажав би ними залишатися. «Рефлексивну абстракцію» Піаже розуміє як механізм навчання, через який пояснюється перехід від однієї до другої стадії пізнання в онтогенетичному розвитку. Кінцевим пунктом цього розвитку є децентроване світорозуміння. Рефлексивна абстракція подібна до трансцендентальної рефлексії тим, що вона виявляє і доводить до свідомості, диференціює та реконструює на вищій ступені рефлексії приховані

у когнітивному змісті формальні елементи як схеми діяльності суб'єкта, що пізнає. З іншої точки зору, цей механізм навчання має функцію, подібну до гегелівської сили негації, яка діалектично знімає одну суперечливу форму свідомості іншою.⁸

3. В усіх цих шістьох вищезгадуваних позиціях послідовників Канта і Гегеля зберігається, хоча і з певним обмеженням, претензія на розум. Це відрізняє Поппера і Лакатоса від Фейєрабена і Хоркхаймера, Адорно від Фуко. Вони ще продовжують дещо стверджувати про необхідні умови трансцендуючого, що виходить за межі усіх локальних та темпоральних кордонів, домагання значущості тих думок, які ми вважаємо виправданими. І саме це право на розум є тим, що підлягає тепер перегляду, разом з критикою майстрів та володарів думки. Остання постає, таким чином, як дискурс, спрямований проти відмови від філософії. Щоб дати пояснення цьому радикальному повороту, я вимушений детальніше зупинитися ще на одному напрямку критики, яка спрямована водночас як проти Канта, так і проти Гегеля. Прибічників цього критицизму можна знайти в прагматизмі та герменевтичній філософії. Їхні сумніви щодо обґрунтовуючого та самообґрунтовуючого потенціалу філософії існують на більш глибокому рівні, ніж той, на якому здійснюється самокритика у кантіанській та гегельянській традиціях. Вони рішуче виходять за той обрій, у якому діє філософія свідомості з її когнітивною парадигмою, орієнтованою на сприйняття та презентацію предметності. Прагматизм і герменевтика виключають традиційні уявлення про стороннього суб'єкта, зверненого до предметів і перетворюючого рефлексією навіть самого себе на об'єкт. Замість цього вони висувають ідею пізнання, опосередкованого мовленням і співвіднесеного з дією. Більш того, вони ставлять в центрі уваги взаємозв'язок повсякденного життя і комунікації, тканиною яких повиті наші інтерсуб'єктивні та, водночас, кооперативні пізнавальні механізми. І зовсім не важливо, як назвати цю повиваючу тканину — «формою життя», «життєвим світом», «практикою», «лінгвістично опосередкованою інтеракцією», «мовленнєвою грою», «конвенцією», «культурним тлом», «традицією», «дійсною історією» чи якимось інакше. Важливо те, що ці загальноприйняті ідеї, хоча вони і можуть функціонувати досить по-різному, набувають статусу, який зазвичай зберігався за головними поняттями епістемології, але не пре-



ПЕРЕКЛАДИ

тендуючи на виконання тих функцій, що приписувались останнім. Прагматизм і герменевтика надають, таким чином, більш високу значущість дії та мовленню, ніж розумінню. Але це ще не все. Цілеспрямована практика та мовленнєва комунікація беруть на себе зовсім іншу понятійно-стратегічну роль, ніж та, що дісталася свого часу саморефлексії у філософії свідомості. Вони виконують функцію обґрунтування лише остільки, оскільки з їхньою допомогою демонструється необґрунтованість прагнення до фундаментального знання.

Ч. С. Пірс заперечує можливості радикального сумніву з таким саме наміром, з яким Дільтей заперечує можливість нейтрального розуміння. Проблеми завжди нав'язуються нам лише в певних ситуаціях; вони постають перед нами як такі, що певною мірою об'єктивні лише тому, що ми не здатні володіти за нашим бажанням цілісністю наших життєво-практичних зв'язків. Такого ходу думки дотримується і Дільтей, який вважає, що ми не можемо досягнути сенс символічного висловлювання доти, доки не будемо мати попереднього інтуїтивного розуміння контексту, оскільки не в змозі за нашим бажанням перетворювати достеменні знання з нашого культурного тла в експліцитні. Кожне вирішення проблеми і кожне тлумачення залежать від неосяжної низки передумов, і саме через свій холістський та водночас партикулярний характер вони ніколи не можуть бути схоплені абстрактним всезагальним аналізом. З цієї точки зору міф про чітко визначене дане – тобто про розрізнення між почуттям та інтелектом, інтуїцією та поняттям, формою та змістом, – може бути розвінчаний разом з розрізненням між аналітичними та синтетичними судженнями, між апіорі та апостеріорі. Ця плінність кантівських дуалізмів все ще нагадує гегелівську метакритику; але завдяки контекстуалізму та історизму тут остаточно відсікається і можливість повернення до Гегеля.

Те, що було досягнуто на шляхах прагматичного та герменевтичного способів дослідження, є незаперечним. Замість інтроспективного зосередження уваги на дії свідомості ці філософські напрями наставляють на зовнішні об'єктивації: дію та мовлення. Було відмовлено і наголосу на когнітивній функції свідомості та репрезентативній функції мови з їхньою візуальною метафорою «дзеркала природи». Їхнє місце посіло уявлення про думки, що виправдовуються, які заповнили собою цілий спектр то-

го, що взагалі може бути висловлено – що його Вітгенштейн і Остін називають полем ілюквативних (невисловлюваних – В. К.) сил – а не тільки зміст констатуючих факти дискурсів. «Казати про те, як речі існують», стає, таким чином, окремим випадком висловлювання «говорити про щось»⁹.

Та чи є ці міркування такими, що підсилюють позицію Рорті в його тлумаченні прагматизма та герменевтики, який обстоює відмову філософській думці у будь-яких її претензіях на раціональність, а, можливо, і відмову від філософії per se? Або ж вони вказують на початок нової парадигми, яка, відкидаючи розумову мовленєву гру філософії свідомості, зберігає-таки можливість філософського обґрунтування, але в її поміркованішій та самокритичній формі, як це було зазначено мною вище? На це питання я не можу відповісти прямо, з допомогою простих і невідпорних аргументів. Тому моя відповідь буде нарративною.

4. Маркс бажав зняти (aufheben) філософію, щоб реалізувати її в дійсності – він був настільки переконаний в істинності змісту гегелівської філософії, що очевидні, але не визнані Гегелем, розходження між поняттям і дійсністю сприймалися ним як нестерпні.

Відповідно, і теперішнє ставлення до філософії також, хоча і на іншому підґрунті, є прощанням, яке обіцяє звільнення і щасливе позбавлення. Ці прощання мали багато форм, три з яких сьогодні найбільш поширені. Для простоти я буду називати їх: терапевтичним, героїчним та врятовуючим (salvationen) прощаннями.

Вітгенштейн дав нам поняття терапевтичної філософії, терапевтичної в специфічному значенні самолікування. Філософія є хвороба, яку вона ж сама і повинна колись вилікувати. Діагноз Вітгенштейна полягав у тому, що філософами були перекручені всі ті мовленнєві ігри, які досить добре функціонували у повсякденному житті. Безболісність цього особливого прощання з філософією – у тому, що вона залишає світ таким, яким він є. Адаже стандарти, за якими філо-

софія підлягає критиці, беруться безпосередньо із самодостатніх традиційних форм життя, в оточенні яких вона себе застає. А якщо є потреба у спадкоємцях звільненої у відставку філософії, то найбільш багатообіцяючим кандидатом виявляється тут культурна антропологія в межах її польових досліджень. І згодом, як здається, уся історія філософії буде витлумачена нею як малозрозумілий спосіб дій якогось чудернацького племені філософів, яке, на щастя, є сьогодні вимерлим. (І тоді, можливо, Рорті стануть шанувати як першовідкривача, Фукідіда цієї нової площини дослідження, але це могло б трапитися тільки за умов, що терапія Вітгенштейна виявиться ефективною).

У порівнянні з квієтистським прощанням терапевтично налаштованих філософів, те руйнування історії філософії і духу, що було здійснено Жоржем Батаєм або Гайдеггером, виглядає радше героїчним. На їхню думку, хибні способи життя і мислення також концентруються в нормативних формах філософської рефлексії. Та замість звинувачень філософії у буденних категоріальних помилках та порушеннях практики повсякденності вони виступають з деконструкцією метафізики та репресивного мислення, що претендує на епохальний характер. Їхнє надто драматичне розставання з філософією не просто обіцяє зцілення, а несе у собі дещо від гьольдерлінівського пафосу спасіння у момент найвищої небезпеки. Девальвований філософський спосіб мислення не повинен віддаватися за зниженою вартістю, він має поступитися перед іншим медіумом, здатним до недискурсивного зворотнього сходження до непередмислимого — батаївської «суверенності» або гайдеггерівського «буття».

Нарешті, найпримітніший спосіб прощання з філософією — врятовуючий (сальваційний). Найкращим чином його представляють сучасні неоарістотеліанці, особливо там, де їхня екзегеза знаходить герменевтичне оформлення. Безперечно, у цій їхній роботі багато що заслуговує на увагу. Але дуже часто ця робота відхиляється від чистого тлумачення у спробі врятування тієї чи іншої старої істини. У будь-якому разі, їхнє прощання з філософією несе у собі момент нещирості: наголошуючи на необхідності консервації філософії, вони намагаються водночас звільнитись від будь-яких її претензій на систем-

ність. Вчення класиків не репродукується тут ані як внесок у дискусію про сучасний стан справ, ані як філологічно та історично опрацьована цінність. Все, що вони роблять — це асимілюють тексти, які колись були покликані репрезентувати накопичене знання, і поводжуються з ними як з джерелами просвітлення та настановлення.

Тією мірою, якою сучасна філософія розгортається відповідно до цих форм, вона задовольняє вимогам критики майстра та володаря думки Канта — особливо фундаменталізму його епістемології. Останнє, що вона може здійснювати відносно наук — це виконувати функції розпорядниці, що вказує наукам на належне їм місце. (Постструктуралістські, пізньопрагматистські та неоісторичистські напрями поділяють вузьке об'єктивістське розуміння науки. Але окрім сфери наукового пізнання, вони відокремлюють сферу не-об'єктивуючого мислення, позбавленого орієнтації на всезагальну і підлеглу критиці значущість, де головне місце посідає просвітлююче та пробуджуюче мислення. Тут вони відмовляються віддавати перевагу таким поняттям, як «консенсус», «незаперечливі результати», «обґрунтовані точки зору». Парадоксально, що, ідучи на ці (зовсім не необхідні) жертви, вони якимось чином зберігають повагу до авторитету та верховенство філософських інсайтів — їхніх власних. Позиція, яку займає стосовно наук філософія «остаточного прощання», збігається з екзистенціалістським розподілом сфер впливу, як він стверджувався, починаючи з Сартра і Ясперса і закінчуючи Колаковським: сфері науки протистоять — як галузь філософії — філософська віра, життя, екзистенційна свобода, міф, виховання і т. і. Їхні суміжні позиції ідентичні за структурою і відрізняються лише в оцінці того, що М. Вебер називав культурною релевантністю науки: в обсязі від негативної — через нейтральну — до позитивної. Добре відомо, що континентальні філософи схильні драматизувати загрози об'єктивізму, тоді як англосаксонський світ дотримується спокійніших відносин з інструментальним розумом.

Цікава варіація розглядуваної тут теми була запропонована Р. Рорті. У період загальновищого теоретичного прогресу усталені науки зберігають відповідність нормі. У цей час відомі засоби, завдяки яким вирішуються проблеми і залагоджуються суперечливі питання. Те, що Рорті називає сумірними дискурсами, — це дискурси, які оперують з надійними критеріями встановлення консенсусу. Несумірними або



ПЕРЕКЛАДИ

ненормальними дискурси залишаються доти, доки заперечуються базові орієнтації. Зазвичай аномальні діалоги мають тенденцію до переходу у нормальні, їхня вища мета — анулювати один одного і дійти універсальної згоди. Але якщо ці несумірні діалоги ведуться, не переслідуючи цієї мети переходу до нормалізованого стану і досягнення універсальної згоди, вони мають вдовольнитись надією на «цікаву і плідну незгоду». Тобто, вони стають самодостатніми. У такому випадку аномальні дискурси набувають тієї якості, яку Рорті називає «повчальною» (editing). У такі напутні діалоги філософія перетворюється після того, як вона відмовилася від свого призначення: вирішувати проблеми. Тоді, за версією Рорті, вона поєднує у собі чесноти усіх трьох типів прощання: терапевтичну втіху, героїчне подолання і герменевтичне оновлююче пробудження. Непомітно у ній поєднуються руйнівна сила бездіяльності з елітарним уявленням про мовну творчість та мудрість традиції. Але тяжіння до напучування починає діяти проти тяжіння до істини: «Філософія, що напучує, не в змозі покласти край філософії, але вони можуть охоронити її від второваного шляху науки»¹⁰. Безсумнівно, такий розподіл ролей може разраховувати на симпатію тією ж мірою, якою філософія стає вільною від ролі вищого арбітра у питаннях науки та культури, яка їй безпідставно приписувалась. Тим не менше, я вважаю його аргументи непереконаливими. Адже, навіть якщо філософія і визначиться у своїх межах, — чи на кшталт прагматизму, чи герменевтики, — попри все, вона не може втриматися у власних напутніх розмовах по той бік науки і залишитися невплутаною у кльватерний струмінь аргументації, а отже, і в дискурс обґрунтування.

Екзистенціалістський, або, сказати б, ексклюзивний розподіл праці між філософією та наукою не спрацює і не може спрацювати, і про це свідчить саме те теоретико-дискурсивне висловлювання, що його наводить Рорті. Врешті-решт, якщо значущість точок зору не може вимірюватись тією угодою, що має бути досягнутою у кінцевому підсумку, то усе, про що ми взагалі можемо вести диспут, будується на вельми хитких підвалинах. І тоді питання про те, чи є підґрунтя для раціонально вмотивованої угоди в учасників аргументованої дискусії з проблем фізики менш хитким, ніж у випадку дискусії з проблем моралі або естетики, настільки стає питанням ступеню, що нормалізація дискурсів тут вже не може бути запропонована як чіткий кри-

терій розрізнення науки і філософсько-просвітницької бесіди.

5. Для прихильників ексклюзивного розподілу праці завжди негодящою була та філософська традиція, що тяжіла до поєднання філософії та науки. Марксизм і психоаналіз, яким можна закинути гібрид нормальних та аномальних дискурсів, повинні розцінюватись як псевдонаука вже лише тому, що вони не вкладаються у рамки постульованого розподілу праці. Про це Рорті висловлюється так само, як і Ясперс. Але те, що я знаю з історії соціальних наук та психології, приводить мене до висновку, що такі гібридні дискурси, як марксизм і психоаналіз, зовсім не є винятковими. Навпаки, вони є добрим прикладом того типу підходів, який означає початок нових дослідницьких традицій.

Те, що справедливо для Фрейда, властиве у цих дисциплінах й усім теоретикам-першовинахідникам, таким як Дюркгейм, Мід, М. Вебер, Піаже та Хомські. Усі вони поклали у контекст їхніх спеціальних досліджень висхідну філософську ідею, що виконувала функцію вибухової тези. «Формування симптому внаслідок пригнічення», «створення спільноти через сакральне», «прийняття ролі як функція формування ідентичності», «модернізація як раціоналізація суспільства», «децентрація як результат рефлексуючого абстрагування від дії», «оволодіння мовою як результат діяльності з перевірки гіпотез» — ці ключові фрази приховують у собі конструктивні ідеї самих різних парадигм, що підлягають філософському висвітленню, і які, хоча й додатні до емпіричної перевірки, але претендують на універсалістську постановку питання. Тому не випадково теоретичні підходи такого типу регулярно наклеюють на себе контратаки з боку емпіризму. Такі циклічні рухи в історії науки не свідчать, між іншим, про конвергенцію цих дисциплін в єдину уніфіковану науку, радше, вони вказують на ставання гуманітарних наук філософськими, ніж на триумфальний марш об'єктивістських підходів, подібних до нейрофізіологічного, цього любимого дитяті філософів-аналітиків.

Природно, що сказане мною треба радше віднести до області сугестивних передбачень. Але якщо накреслена перспектива не помилюва, є сенс стверджувати, що філософія, замість того, щоб просто відкидати роль напутниці і залишитися ні з чим, повинна замінити її на роль берегині, що захоче у недоторканості ті місця, які повинні зайняти емпіричні теорії з сильними універсалістськими домаганнями. З претензіями такого роду постійно виступають продуктивні розуми нефілософських дисциплін. У першу чергу це стосується реконструктивних наук, які базуються як на дотеоретичному знанні компетентних суб'єктів — компетентних стосовно термінів судження, дії та мовлення, — так і на системі знання, що передається з культурною традицією. Реконструктивні науки виявляють найбільш універсальні підвалини раціональності досвіду та суджень, дій та мовленнєвого взаємопорозуміння. У цій справі з боку трансцендентального та діалектичного способів обґрунтування — якщо вони стануть поміркованішими — може бути надана вагома підтримка. Адже на них все ще могли б спиратися ті реконструктивні гіпотези, які підлягають подальшій переробці в емпіричних дослідженнях. Приклади такого залучення філософії до наукової кооперації можна бачити у розробці теорії раціональності, де філософи вже не висуюють ні фундаменталістських, ні, тим більш, всезагально-абсолютистських претензій. Навпаки, вони працюють тут з фалібілістичним усвідомленням того факту, що віднині вони не можуть робити речі наодинці — як це було раніше, — успіх справи може прийти лише внаслідок сприятливого поєднання найрізноманітніших теоретичних фрагментів.

Під кутом зору моїх власних дослідницьких інтересів формування подібної кооперації я вбачаю у відносинах між філософією науки та історією науки, між теорією мовленнєвого акту та емпіричними підходами до мовної прагматики, між теорією неформальної аргументації та емпіричними підходами до природньої аргументації, між когнітивістською етикою та психологією розвитку моральної свідомості, між філософськими теоріями дії та дослідженнями онтогенезу здатностей до дії.

Та якщо філософія насправді вступила у подібного роду не-ексклюзивний розподіл праці з гуманітарними науками, чи не виникає при

цьому ризик втрати її ідентичності? Адже Р. Шпаеман мав певні підстави, коли казав, що «будь-яка філософія пред'являє претензію на практичну і теоретичну тотальність. Не пред'являти її означає займатись чимось таким, що не можна назвати філософією»¹¹. Безумовно, якщо філософія докладає всіх зусиль до виявлення раціональних основ пізнання, діяльності, мови, — хай навіть за умов розподілу праці, — вона має підстави сподіватись на збереження тематичного зв'язку з цілим. Але як поступити тоді з теорією модерну, з тією відкритістю до цілісності культури, яка стала можливою завдяки Канту та Гегелю з їхніми фундуячими та гіпостазуючими поняттями розуму? Адже до гуссерлівської «Кризи європейських наук» філософія брала на себе не тільки роль вищого судді, вона виконувала і функції загальної орієнтації. І якщо тепер вона складає з себе роль судді у справах культури та науки, чи не відмовляється вона тим самим ще й від тієї співвіднесеності з тотальністю, спираючись на яку, вона тільки і може бути «берегинею раціональності»?

Однак ситуація з культурою як цілим не відрізняється від ситуації з наукою як цілим; обидві вони не потребують будь-якого обґрунтування, виправдання або отримання від філософії їхнього власного місця. Починаючи з витоків модерну, тобто з початку XVIII ст., культура генерувала ті структури раціональності, які Максом Вебером та Емілем Ласком були виявлені і концептуалізовані як ціннісні сфери культури. Їхнє існування вимагає дескрипції та аналізу, а не філософського обґрунтування.

З виникненням сучасної науки, позитивного права та посттрадиційної етики — а разом з цим автономного мистецтва та інституалізованої мистецтвознавчої критики — викристалізувались самі по собі і без сприяння з боку філософії три вищезначені моменти розуму. Не вдаючись до керівної критики розуму, сини та дочки модерну поступово навчилися удосконалювати культурний спадок, дифференціюючи власну культурну традицію у термінах цих трьох аспектів раціональності: у питаннях істини, справедливості та смаку. Так що тепер вони завжди мають справу з похідними від одного з цих аспектів, але не з усіма разом. Про це свідчать самі ці, вищою мірою цікаві, процеси вичленування.

Що стосується науки як цілого, то тут процес диференціації рухається таким чином: 1. Науки поступово починають відкидати елементи картини світу і відмовлятися від розуміння при-

ПЕРЕКЛАДИ

роди та історії як єдиного ц'лого. 2. Когнітивістські етики виключають проблеми благого життя і зосереджуються строго на деонтологічних аспектах етики, що підлягають узагальненню, так що від « лага» залишилась лише «справедливість». 3. Автономізоване мистецтво прагне до віддзеркалення фундаментального естетичного досвіду, тобто до посилення децентрованої, включеної із просторово-часових структур повсякденності, суб'єктивності. Суб'єктивність вивільнюється від конвенції повсякденного сприйняття та цілепокладаючої діяльності, від імперативів праці та практичної користі.

Я повторюю, ці дивовижні однобічності, в яких розпізнається сигнатура модерну, не потребують ані обґрунтування, ані виправдання. Але вони ставлять проблему, над якою варто поміркувати: як може зберегти свою єдність розум, якщо він розшарований у власних моментах по різних регіонах культури; як можуть експертні культури, які все більш поринають у витончені езотеричні форми, підтримувати зв'язок з комунікативною практикою повсякденності? Філософське мислення, яке не відвернулось від теми раціональності і ще не звільнило себе від аналізу умов безумовного, опиняється перед цією двобічною потребою опосередкування.

У першу чергу, проблеми опосередкування виникають у сферах науки, моралі та мистецтва. Тут виникають рухи у протилежних напрямках. Так, наприклад, у гуманітарних науках не-об'єктивістські підходи примушують до ствердження значущості усіх позицій, навіть і тих, що підлягають моральній та естетичній критиці. При цьому примат істини залишається поза загрозою. У дискусії з проблем етики відповідальності разом з якнайширшим урахуванням утилітаристських мотивів в універсалістських етиках вступають у гру такі поняття, як «прийняття ризику», «калькуляція наслідків», «інтерпретація потреб», тобто уявлення, що належать радше до когнітивної та експресивної компетенції, ніж до моральної. Нарешті, для поставангардистського мистецтва характерна примітна синхронія реалістичних та політично заангажованих напрямків з автентичним продовженням того класичного модерну, якому ми зобов'язані кристалізацією своєрідного смислу естетичного. Але разом з реалістичним та політично заангажованим мистецтвом, в умовах численності форм, пробуджених до життя авангардом, знов набувають значущості когнітивні та морально-практичні елементи. Подібні контраргументи пом'якшу-

ють, як здається, жорстку диференціацію розуму і вказують на його єдність, і здобути її можна лише по цей бік експерт-культур, тобто у повсякденності, а не у чомусь потойбічному, у безоднях класичної філософії розуму.

В практиці повсякденної комунікації когнітивні тлумачення, моральні очікування, висловлювання та оцінки не можуть уникнути перекривання і взаємопроникнення. Прогрес у досягненні розуміння у життєвому світі вимагає культурної традиції в її повному обсязі, а не лише у плодах науки та технології. І тут філософія могла б знову актуалізувати свій зв'язок з тотальністю, прийнявши на себе роль тлумача від імені життєвого світу. Тоді вона буде здатна знову привести у взаємодію когнітивно-інструментальний, морально-практичний та естетично-експресивний виміри, які сьогодні зупинились, як пошкоджений двигун. Це порівняння допомагає прояснити ту проблему, яка неминуче стане перед філософією після того, як вона відмовиться від ролі судді, що інспектує культуру, на користь ролі тлумача та посередника. Питання стоїть так: як подолати ізоляцію науки, моралі та мистецтва та відповідних їм експертних культур і, не втрачаючи їхню специфічну раціональність, приєднати їх до збіднілих традицій життєвого світу? Як поєднати і здобути новий баланс розподілених моментів розуму у практиці повсякденної комунікації?

Можливо, ці запитання знов викличуть занепокоєння у критика майстрів думки, і він запитає: «А які є підстави для того, щоб філософ пропонував свої послуги у наданні теоретичних стратегій розвитку науки, а ще більш, виступив перекладачем і посередником між світом повсякденності та модерністською культурою, ізольованою у власних автономних областях?». На мою думку, саме для відповіді на це запитання поєднали свої зусилля прагматизм і герменевтика, щоб надати авторитет епістемі усім спільнотам, що співпрацюють та спілкуються. Ця практика повсякденної комунікації робить можливим порозуміння, яке є підставою претензії його загальнозначущості — як єдиної альтернативи тому при-

мусовому — більшою чи меншою мірою — впливу один на одного, що реально існує. Домагання загальнозначущості, які ми в співрозмові пов'язуємо з нашою переконаністю у чомусь, завжди перевершують конкретний контекст співрозмови, вказуючи на дещо таке, що сягає за межі просторово-часового об'єкту. При цьому кожна комунікативна угода — незалежно від того, досягнута вона уперше чи повторно, — повинна базуватись на досить конкретних і очевидних засадах. Засади ж мають ту властивість, що завжди спонукають нас займати або позитивну, або негативну позицію. Таким чином, умови-орієн-

тованої-на-порозуміння-дії завжди містять у собі безумовності. Цей момент і є тим, що відрізняє загальнозначущість (*Gultigkeit*), якої ми домагаємось для наших поглядів, від того, що має сенс лише соціального визнаного (*Geltung*) у буденній практиці. З точки зору першої особи, те, що ми вважаємо підтвердженням, є не функцією стилю життя, але проблемою виправдання та обґрунтування. А тому філософія і «закоринилась у своєму прагненні розглядати соціальні практики виправдання як дещо більше, ніж самі ці практики»¹⁴. Подібне прагнення філософія виявляє і тоді, коли вперто наполягає на власній ролі березині раціональності, яка завдає лише одні клопоти — про що свідчить мій власний досвід — і не дає жодних привілеїв.

ПРИМІТКИ:

1. «...Критика, яка позичає всі рішення із основних правил, її власного установлювання, авторитет якого не може бути підданим сумніву, створює для нас спокій правового стану, при якому належить вести наші суперечки не інакше, як тільки через їх судово-процесуальний розгляд» (див.: Кант І. Критика чистого розума. Т. 3. — М., 1964. — С. 625. Переклад зроблено з оригіналу, наданому автором, який дещо відрізняється від російського перекладу).

2. Rorty R. *Der Spiegel der Natur*. — Frankfurt-a-M., 1981. — S. 424.

3. Рорті з задоволенням наводить парафраз висловлювання Едуарда Целлера: «Гегельянство створило образ філософії як дисципліни, що завершує та водночас і поглинає усі інші дисципліни, але не є для них підґрунтям. Воно також зробило філософію надто популярною, надто цікавою, надто важливою, щоб та стала по-справжньому професійною; воно спонукало професорів філософії на те, щоб уособлювати Світовий Дух, замість того, щоб просто займатися власною спеціальністю» (Rorty R. *Op. cit.* — S. 153).

4. Див.: Schonrich G. *Kategorien und transcendente*

Argumentation. — Frankfurt-a-M. — 1981. — Kap. IV. — S. 182 ff.; Bittner A. *Transzendental // Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. — Bd. 5. — München, 1974. — S. 1524 ff.

5. Gethmann C. F. *Hegselmann R. Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus // Zeitschr. f. allgem. Wissenschaftstheorie*. — VIII. — 1977. — S. 342 ff.

6. Див.: Albert H. *Traktat über kritische Vernunft*. — Tübingen, 1975.

7. Див.: Lenk H. *Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus // Zeitschr. f. philos. Forschung*. — 24. — 1970. — S. 183 ff.

8. Див.: Kesseling Th. *Entwicklung und Widerspruch. Eine Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*. — Frankfurt-a-M., 1981.

9. Rorty R. *Op. cit.* — S. 402.

10. *Op. cit.* — S. 418.

11. Spaemann R. *Der Strtet der Philosophen // Lubbe H. (Hrsg.) Wozu Philosophie? — Berlin, 1978. — S. 96.*

12. Habermas J. *Der Moderne — ein unvollendetes Project // Kleine Politische Schriften*. — I-IV. — Frankfurt-a-M., 1981. — S. 444.

13. Habermas J. *Theorie des Kommunikativen Handens*. — Bd. I. — Frankfurt-a-M., 1981. — S. 168 ff.

14. Rorty R. *Op. cit.* — S. 422.

Переклад з німецької Володимира Купліна

The autor stresses the transition of the philosophy status: nowadays philosophy is a stand-in of cognition's purity and interpretress of the senses and meanings of the researches' results.