

Після філософії: кінець чи трансформація?

**Рорті , Ліотар , Фуко, Деррида, Девідсон , Дамміт , Патнем, Апель, Габермас,
Гадамер, Рикьор , Макінтайр, Блуменбера, Тейлор**

**КИЇВ
«Четверта хвиля» 2000**

Видання здійснено за фінансової та експертної підтримки

*Міжнародного Фонду Відродження в рамках спільної програми з
Центром розвитку видавничої справи Інституту Відкритого Суспільства
(Будапешт)*

Перекладачі:

С.О. Кошарний (4, 5, 11, 12, 13); В.М. Куплін (8, 9, 10); В.В. Лях (3); О.М. Соболев (Заг. вступ, 1, 2, 6, 7, 14). Переклад здійснено під загальною редакцією доктора філос. наук, професора В.В. Ляха

ПЗ4 Після філософії: кінець чи трансформація?: Пер. з англ./ Упоряд.: К.

Байнес та інші. — К.: Четверта хвиля, 2000. — 432 с І8Б^А 996-529-097-5

Чи здатна філософія розвинути «ненадлишкову» теорію істини? Якими є відношення між істиною та значенням? Чи існують сьогодні достатньо чіткі критерії демаркації теоретичної і практичної філософії? Чи розумно сьогодні продовжувати філософію шляхом трансформації або в першій, або в другій формі, або ж відразу в обох формах? Якщо це так, то ж якою є роль наук про людину у процесі здійснення подібної трансформації?

Ці знаменні філософські питання є центральними в долі філософії «після Філософії». Вибрані нами мислителі дотримуються точки зору, що філософія сьогодні зазнає моменту перелому, а філософська думка не може більш розвиватися так, як вона робила це раніше. Це загальне переконання окреслює проблемне поле даного дослідження. Саме в цьому сенсі всі згадані мислителі розмірковують «після Філософії».

ББК 87я43

ISBN 966-529-097-5

© USA , «MIT Press», 1986 © «Четверта хвиля»,
2000

ЗМІСТ

ЗАГАЛЬНИЙ ВСТУП

Після Філософії: Кінець чи трансформація 5

I. КІНЕЦЬ ФІЛОСОФІЇ

1. Ричард Рорті

Вступ..... 21

Прагматизм і філософія..... 24

2. Жан-Франсуа Ліотар

Вступ..... 67

Постмодерністська ситуація..... 71

3. Мішель Фуко

Вступ..... 91

Проблеми методу: Інтерв'ю з Мішелем Фуко..... 94

4. Жак Деррида

Вступ..... 110

Цілі людини 114

II. ТРАНСФОРМАЦІЯ ФІЛОСОФІЇ:

СИСТЕМАТИЧНІ ПРОПОЗИЦІЇ

5. Дональд Девідсон

Вступ 146

Метод істини в метафізиці 149

6. Мішель Дамміт

Вступ 166

Чи може аналітична філософія мати систематичний характер

і чи повинна вона його мати? 168

7. Хіларі Патнем

Вступ 189

Чому розум не може бути натуралізованим? 192

8. Карл-Отто Апель

Вступ.....214

Проблема філософського обґрунтування у світлі
трансцендентальної прагматики мови217

9. Юрген Габермас

Вступ.....257

Філософія як берегиня та інтерпретатор.....260

III. ТРАНСФОРМАЦІЯ ФІЛОСОФІЇ:

ГЕРМЕНЕВТИКА, РИТОРИКА, НАРАТИВ

10. Ганс-Георг Гадамер

Вступ.....280

Герменевтика як філософія практики.....284

Передмова до другого німецького видання

«Істини і методу»297

11. Поль Рікьор

Вступ..... 309

Про інтерпретацію312

12. Аласдейр Макінтайр

Вступ.....334

Релятивізм, влада і філософія.....336

Відношення філософії до історії:

післямова до другого видання праці «After Virtue» 362

13. Ганс Блуменберг

Вступ..... 371

Антропологічний підхід

до сучасного значення риторики..... 375

14. Чарльз Тейлор

Вступ..... 403

Подолання епістемології 406

ЗАГАЛЬНИЙ ВСТУП

ПІСЛЯ ФІЛОСОФІЇ: КІНЕЦЬ ЧИ ТРАНСФОРМАЦІЯ?

Стороннім спостерігачам може здаватися надто чудним, ще філософія у наш час дуже збентежена проблемою продовження свого існування. Для компетентних спостерігачів (особливо для тих, які добре обізнані в історії філософії) це самозапитання філософії звучить більш знайомо. Агонізування філософії, яке зумовлюється періодичною актуалізацією питань на зрізок «заради чого?», «куди?» І, навіть, «чи має це сенс?» є провідною темою Західного філософського дискурсу з часів Сократа та Платона. Можна навіть стверджувати (спираючись при цьому на вагому аргументацію), що зазначені періоди агонізування, тобто періоди найбільш глибокого самосумніву філософії, були також періодами надзвичайної філософської творчості. І все ж таки, незважаючи на подібні заперечення, було б помилкою вважати, то нинішнє агонізування філософії є таким самим, яким воно було завжди. Становлення новочасних наук про природу, мабуть, назавжди вивело галузь природничонаукових досліджень з-під опіки філософської рефлексії.

Наступний поворот філософії — це поворот до суб'єкта (як «дзеркала природи»). Він був усвідомлений як тимчасова заміна її колишнього предмета дослідження. Ця заміна була ефективною лише до тих пір, доки гуманітарні науки і мистецтво не зміцнилися настільки, що змогли винести з-під монопольного володіння та контролю філософії і цю сферу досліджень. З самого початку цього процесу у минулому столітті (тобто починаючи з Маркса і Ніцше і аж до ініціаторів «історичної школи» та «соціології знання») виникало чимало загрозливою шуму з приводу пророкувань кіпця філософії, які періодично повторюються.

Віднедавна сховище філософії — це мова. Поворот філософії до мови як до сполу законного предмета дослідження зараз іменується «лінгвістичним поворотом». Але більшість авторів, репрезентованих у цій книзі, стверджує, що й це новітнє сховище філософії не захищене від загроз. І справді, не потрібно було очікувати нинішнього моменту, щоб передбачити небезпеку, яка постала перед філософією, що здійснила лінгвістичний поворот. Вплетення мови у життєвий світ, у тканину різноманітних форм життя, соціокультурних практик, конвенцій, культурних традицій були відзначені не тільки в контексті вітгенштейнівської терапії та його ж стратегії прощання з філософією, а й у межах гайдеггерівського проекту більш драматичного подолання метафізики.

Численні аргументації, що викладаються у даній книзі, є або модифікаціями, або варіаціями щойно зазначених обґрунтувань невідворотності кінця філософії. З цієї причини як

Вітгенштейн, так і Гайдеггер цілком правомірно могли бути репрезентовані у цій книзі, так само, як і Куайн, Гудмен та багато інших. Однак тут ми стикаємося з неминучістю деякого свавілля в укладанні подібних збірок. Ми вирішили включити до складу цієї книги філософів, що репрезентують Францію і Німеччину, а також мислителів Англії й Америки, оскільки без врахування їхнього внеску неможливо зрозуміти специфіку сучасних дебатів про кінець філософії. З цієї ж причини ми намагалися включити в книгу і тих мислителів, що займають ключові позиції у цих дебатах. Йдеться про позиції представників постструктуралізму, постаналітичної філософії, герменевтики і критичної теорії.

Оскільки неможливо охопити абсолютно всі зміни, що виникли у різноманітних субдисциплінах філософії, ми обрали тих авторів та ті есе, котрі звертаються до самого серцевинного питання філософії, а саме — питання про «істину» та «розум».

З деякими побоюваннями ми вирішили включити авторів більш свіжих версій найважливіших напрямків сучасної філософської думки, ніж авторів її первісних формулювань: Гадамера і Деррида, а не Гайдеггера; Девідсона і Патнема, а не Куайна; Рорті і Дамміта, а не Вітгенштейна; Фуко і Ліотара, а не Ніцше. Загалом же, наш вибір — це продукт колективного вирішення питання про те, які голоси є найвагомішими в нинішній дискусії про майбутню долю філософії. В центрі дискусії перебуває питання: чи рухається філософія до свого кінця, чи вона сьогодні зазнає лише чергової трансформації та подальшого розвитку?

Вибрані нами мислителі дотримуються точки зору (зрозуміло, в різноманітних її варіаціях), згідно з якою для філософії сьогодні настає момент перелому. Всі вони переконані, що філософська думка не може розвиватися так, як вона робила це раніше.

Це спільне переконання окреслює проблемне поле даного дослідження. Саме в цьому сенсі всі згадані мислителі розмірковують *«після Філософії»* (з великої літери «Ф», за Річардом Рорті). Для таких мислителів як Рорті і Деррида, словосполучення *«після Філософії»* позначає період, коли платонівська традиція втрачає своє тотальне панування в європейській культурі. Для мислителів, подібних до Габермаса, це словосполучення означає, що філософія діалектично «знімає себе», як про це писав Маркс у своїх соціальних дослідженнях. Для мислителів, подібних до Гадамера та Рікьора, дане словосполучення означає таке продовження життя філософії, яке досягається ціною її трансформації у філософську герменевтику, або, як це має місце у випадках з Макінтайром та Блуменбергом, в особливий різновид філософської історіографії. Нарешті, для таких мислителів, як Девідсон і Дамміт, словосполучення *«після Філософії»* означає продовженням філософії у такій її формі, котра «теорія значення», яка поки ще нам не зовсім відома.

У довгочасній перспективі нинішня проліферація підходів до проблеми майбутнього філософії може виявитися цілком плідною, але в межах короткочасної перспективи ця проліферація за відсутністю загального ґрунту для філософських досліджень породжує

плутанину, і відчуття жаху. Наша книга складалася з вірою, що незважаючи на те, що сьогодні ситуація у філософії нагадує будівництво вавилонської башти, фактично, це становлення справжнього філософського дискурсу.

Щоб забезпечити можливість такого осмислення, необхідно спочатку окреслити більш визначено справжній предмет суперечки між учасниками нинішньої дискусії. Частково ми зробимо це в наступному розділі загального вступу. Більш детально — у вступних зауваженнях, що передують кожному есе. Класифікація підходів, яка пропонується нами, дещо приблизна, а можливо інколи навіть штучна. Але ж вона здійснена нами лише заради полегшення читання книги і не повинна підміняти реальну ідентифікацію досліджень. Тому ми тут лише стисло торкнемося належного виправдання неминучих скорочень та спрощень подальшого матеріалу. Доцільність таких скорочень стане зрозумілою дещо пізніше, коли нинішня какофонія буде дедалі більше нагадувати зрозумілий діалог (полілог) про перспективи функціонування (або не функціонування) філософії у сучасній культурі.

Кантівська філософія забезпечує нас зручною «точкою відліку», необхідною для ідентифікації деяких загальних тем у дискусії про «майбутній рух філософії». Сьогодні ці теми нерідко репрезентуються як критика кантівських тем або ж як варіації на кантівські теми. Розмови про кінець філософії звичайно супроводжуються критикою ортодоксальної концепції розуму, а також концепції автономного раціонального суб'єкта. Ініціатори такої критики вводять низку категоріальних протиставлень. Наприклад, необхідності, що характеризує розум (в його кантівському розумінні), вони протиставляють випадковість і конвенційність правил, продуктів та критеріїв того, що вони вважають мово-дією та раціональною дією, які здійснюються в кожний даний момент часу і в будь-якому місці. Універсальності розуму вони протиставляють плюральність несумісних мовних ігор та форм життя. Безпосередньому «локальному» характеру усіх істин, аргументацій і значень вони протиставляють всілякі апріорі. Аподиктичності — спростовності; незмінності — історичну плинність й культурну різноманітність; гомогенності — гетерогенність: тотальності — фрагментарність та локальність; самоочевидній безпосередній присутності — універсальну опосередкованість системами диференціальних знаків; категоричній відмові від будь-яких остаточних підстав — визнання трансцендентальних умов метафізичних принципів.

З критикою розуму нерозривно пов'язана і критика *раціонального суверенного суб'єкта* — атомістичного (монадного), автономного, визволеного з тілесної оболонки, і (принаймні, згідно з деякими авторами) потенційно та ідеально самопрозорого для самого себе (тобто здатного прямо й безпосередньо осягати себе).

Після зроблених зауважень нам час уже розпочати роз'яснення суті переконань наших постфілософів, а також філософського сенсу уроків Дарвіна і Маркса, Ніцше і Фрейда, Вітгенштейна і Гайдеггера.

Після уроків зазначених мислителів неможливо більше заперечувати вплив несвідомого на свідомість, роль «преконцептуального» і «неконцептуального» у концептуальному. Неможливо не визнати наявність ірраціонального (тобто структур бажання, волі до влади) в самому серці раціонального. Після цих уроків безглуздо ігнорувати також суттєво соціальний характер структур свідомості, історичну й культурну мінливість категорій мислення та принципів діяльності, їхню внутрішню залежність від зміни форм соціального та матеріального відтворення. Уроки, про які тут йдеться, зробили очевидним і те, що тлумачення «розуму» як полярної протилежності «тілу» є помилковим. Воно настільки ж неспроможне, наскільки таким виявляється й тлумачення «теорії» як протилежності «практиці»: для суб'єкта, якій пізнає, істотним є його тілесна і практична ангажованість у світ; продукти нашого мислення несуть на собі нередуковані сліди наших цілей та проєктів, пристрастей та інтересів. Словом, епістемологічний та моральний суб'єкт виявляється остаточно децентрованим, а картезіансько-кантівська концепція розуму, яка пов'язана з ним, — безповоротно десублімованою. Суб'єктивність і інтенціональність не існують попередньо, а є функцією форм життя і мовних практик; вони не конституують світ; вони самі є елементами лінгвістично відкритого світу.

З подібною критикою розуму та раціонального суб'єкта тісно пов'язана і критика концепції знання як *репрезентації*. За цією концепцією, суб'єкт перебуває немовби поза і над світом об'єктів, який він може більш-менш адекватно репрезентувати у своїй свідомості. З точки зору постфілософів, суб'єкт та об'єкт не повинні протиставлятися один одному у такий спосіб. Як відзначив Девідсон, уявлення про лінгвістично ненавантажені «даності», котрі можуть розумітися або як родина різноманітних, більш-менш адекватних інтерпретацій, або як інваріантний «зміст», котрий інкорпорований у різноманітні «схеми», є не чим іншим, як останньою догмою емпіризму. Об'єкт знання є завжди вже якое пре-інтерпретованим, зануреним у схему. Він — частина тексту, поза яким існують лише інші тексти. З іншого боку, суб'єкт знання належить тому самому світові, котрий він намагається інтерпретувати. Йдучи за Гайдеггером, Тейлор зазначає: «Умова можливості незалежних репрезентацій світу полягає у тому, що ми вже від початку заангажовані цим світом. І типи репрезентацій світу, які ми створюємо, неминуче залежать від тих типів взаємодій, котрі ми здійснюємо зі світом. Тому пропозиційне знання завжди і значною мірою базується на нтартикульованому розумінні світу, в якому ми є агентами, причому такими агентами, котрі, як показав Мерло-Понті, є суттєво тілесними. І саме тому, що ми не є безтілесними агентами, локус наших орієнтацій та бажань ніколи не може бути зрозумілим і контрольованим нами повністю.

Отже, для постфілософів ідея суб'єкта, який пізнає, відокремленого від тіла та від світу, має не більше сенсу, ніж ідея про самопрозорість суб'єкта. Для постфілософів немає без підґрунтя, а це підґрунтя ніколи не може бути цілком об'єктивованим.

Інша лінія в аргументації кінця філософії сягає того значення, яке Ніцше надавав риторичному та естетичному вимірам мови. Деякі постфілософи шукають витoki традиції, *самовідмежовування філософії від риторики та поезики* у стандартних опозиціях між логосом і міфом, логікою і риторикою, буквальним і фігуральним, поняттям і метафорою, аргументацією і нарацією. Спираючись на ідею Ніцше про філософський текст як про риторичну конструкцію, вони атакують традиційне саморозуміння філософії, згідно з яким вона є суто логічним, неметафоричним, не риторичним дискурсом. Вони показують, що подібне розуміння природи філософії досягається тільки ціною ігнорування і придушення риторичних стратегій, метафоричних елементів та інших фігуративних прийомів, що завжди є дієвими у філософському дискурсі.

Прагнучи подолати ілюзію чистого розуму, постфілософи не тільки застосовують різноманітні засоби літературного аналізу до філософських текстів, а й використовують ту напругу, яка має місце в них між розумом і риторикою, з метою підірвати логоцентристську самозрозумілість.

Такий підхід робить очевидним не тільки важливість фігуративного шару у філософських текстах, а й домінування в них *метафоричного* моменту. Він демонструє важливу роль *риторичного* моменту у визначенні елементів та структури філософських текстів, присутність у них алегоричних повідомлень, які часто-густо містять щось відмінне від того, що висловлено в них явно. В цілому ж цей підхід виявляє ті риторичні та поетичні елементи значення, що властиві світові філософських текстів, і, як наслідок, — він робить очевидною необхідність аналізу філософських текстів у термінах риторики та поезики.

Зрозуміло, було б помилкою стверджувати, що всі перераховані вище пункти (або хоча б більшість із них) заперечуються тими постфілософами, що вважають за краще говорити не про кінець філософії, а про її трансформацію. Впевнено можна стверджувати лише те що всі мислителі, котрі репрезентовані у цій книзі, здійснили «лінгвістичний поворот». На жаль, тут немає місця для детального розгляду особливостей цього повороту. Зараз більш доречно розглянути лише питання про те, куди веде цей поворот?

Для ГОЛОВНОГО напрямку аналітичної філософії домінуючим була така відповідь: до семантики ідеальних або природних мов. Для більшості ж авторів, зібраних у цій книзі, характерна інша відповідь: до прагматики природної мови у її практичному використанні. Йдеться про вивчення лінгвістичних практик, які розуміються інколи у вузькому сенсі (як у Дамміта в його «теорії сили впливу»), інколи в тому сенсі, який поширюється до меж єдиної теорії лінгвістичної комунікації (трансцендентальна прагматика Апеля), інколи в сенсі, який узагальнюється до загального вчення про «мовні ігри» (ліотарівська «агоністика мов»). Деякі постфілософи впевнені у тому, що лінгвістичний поворот веде до політики використання мови, зокрема, до генеалогії констеляції «*влада/знання*» (Фуко); до критики ідеологій,

вкорінених у соціальній несправедливості (Габермас); до герменевтики підозри (Рікбор); до риторики та поетики мови, як вони фігурують або в проекті філософської герменевтики (Гадамер, Рікбор), або в практиці деконструювання метафізики Заходу (Деррида), або в наратив-ному розумінні епістемологічної та моральної криз (Макінтайр). Отже, які б відмінності не розділяли постфілософів, всі вони одностайні в тому, що лінгвістичний поворот повинен розумітися більш широко.

Лінгвістичний поворот у будь-якій своїй версії — гайдеггерівській або вітгенштейнівській — неминуче веде до прагматики, політики, риторики, поетики використання мови. І саме тому він усуває ієрархічні опозиції, на яких базувалося традиційне уявлення про філософію. Для одних постфілософів таке усунення опозицій означає кінець філософії; для інших — необхідність створення нової систематичної концепції філософії; для третіх — потребу трансформації філософії у філософську герменевтику.

Після того, як ми виявили деякі з центральних тем сучасної дискусії про те, що має бути після Філософії, звернемося тепер до аналізу відмінностей, котрі дистанціюють одна від одної основні течії філософської думки, що були виділені нами у запропонованій вище класифікації. До таких відмінностей належать:

1. Критика філософів, які все ще вірять в апіорність філософського знання та в самоочевидність, в необхідність та визначеність, тотальність та остаточні підвалини. Кількість таких філософів сьогодні відносно мала. Але які б відмінності не розмежовували таких філософів, всі вони — фалібілісти і фінітисти. Жоден з них не вірить у те, що картезіанський філософський інсайт здатний самозасвідчувати необхідність.⁽²⁾ Але де ж тоді розташовується справжня галузь їхніх досліджень?

Незважаючи на те, що всі такі філософи єдині у своєму запереченні «платонівської концепції істини» та віри в істину, яка іманентна світові, для них є характерною глибока розбіжність з питань про те, чи є істина, що іманентна світові, всією істиною і, якщо вона не є такою, то які наслідки з цього випливають? Патнем, наприклад, вважає, що поняття розуму та істини відзначені трансценденцією. З одного боку, нам не відомі стандарти раціональності, абсолютно незалежні від історичних конкретних мов, культур, соціальних практик; з іншого, — розум служить нам у якості регулятивної ідеї, відштовхуючись від якої ми можемо критикувати успадковані традиції. Хоча розум не може бути відірваним від соціальних практик обґрунтування, все ж він ніколи не може бути і редукованим до якогось фіксованого набору практик. Істина — це продукт ідеалізації критерію раціональної прийнятності. По суті, такий же погляд на природу істини, серед інших, захищають Апель і Габермас.

Повторимо ще раз. Незважаючи на те, що всі постфілософи починають з визнання плюральності мовних ігор та форм життя, не всі вони згодні з тим, що це *нередукований* плюралізм *несумісних* мовних ігор. Справді, поняття несумісності лінгвістичних практик

виявилось об'єктом гострих атак з різних позицій. Девідсон, наприклад, заперечує той факт, що наш основний засіб інтерпретації робить неможливим відкриття інших, радикально відмінних концептуальних схем¹. Гадамер стверджує, що герменевтичний діалог та загальновідоме досягнення взаєморозуміння між культурами й епохами — це практична демонстрація того, що розум (незважаючи на те, що він завжди втілений у мові) виявляється трансцендентним щодо окремоостей кожної окремої мови. Макінтайр, представник помірною гегельянства (тобто концепції Гегеля, позбавленої віри в телеологічний прогрес розуму), підтримує думку про те, що вимоги, які запроваджують у себе альтернативні концептуальні схеми, можуть бути оцінені в контексті історичної аргументації. На його думку, факт раціональної переваги будь-якої спеціальної теорії (наукової, моральної, епістемологічної) може бути встановлений шляхом демонстрації того, що ця теорія, по-перше, здатна долати обмеження, притаманні її конкуренткам; по-друге, володіє всіма їхніми плюсами; по-третє, позбавлена їхніх дефектів. Макінтайр вважає, що історизм необов'язково означає релятивізм. Підтримуючи цей аргумент, Габермас додає, що існують такі крос-культурні універсали пізнання, мовлення та дії, які, хоча й не можуть бути спростовані, адже їх неможливо і реконструювати в родо-видовій схемі. Зовсім необов'язково пов'язувати в єдність універсальність, необхідність та визначеність; більш того, елементи *априорного* ні в якому разі не виключають пошуки емпіричного та гіпотетичного знання; не виключають вони й теорій, що є універсальними у сфері компетенції людини.

2. Подібним же чином, незважаючи на різноманітні атаки на картезіанство, воно є в сучасній філософії начебто солом'яним пуголом. Всі зібрані в книзі автори здійснили лінгвістичний поворот. І жоден з них не розглядає суб'єкта пізнання та дії як подібного до точки, атомізованого і такого, що не має тіла; ніхто з них не інтерпретує автономію раціонального в термінах ідеалу абсолютної незаангажованості; ніхто не апелює до безпосередньої, інтуїтивної само-присутності як до основи самопізнання; і ніхто не вважає цілковиту само-прозорість ідеалом самопізнання. Але де ж тоді перебуває реальна сфера цих досліджень?

Для тих постфілософів, що вважають за краще говорити про кінець філософії, а не про її трансформацію, банкрутство картезіансько-кантивського суб'єктивізму означає кінець «Людини» і кінець філософського гуманізму, вкоріненого в цій концепції. Іншими ж постфілософами ця ситуація сприймається як заклик до переосмислення класичної концепції раціонального суб'єкта та до поновлення гуманістичних ідеалів доби Модерну. Серед герменевтично орієнтованих філософів це набуває або форми «онтології кінцевого» (Рікьор), або антропології людського буття як *Mingelwesen*, тобто такого буття, яке має недоліки (Блуменберг). Рікьор розуміє цей проект як спробу продовження життя філософії шляхом трансформації традиції рефлектуючої філософії рефлексії Модерну. Людська екзистенція

може бути осмислена лише як опосередкована, тобто репрезентована у дзеркалі об'єктів та людських дій, символів та знаків, із яких вона маніфестується. В цьому випадку «рефлексія» тлумачиться як суттєво герменевтична практика, яка опосередкована інтерпретацією та критикою «знаків, що розкидані у світі». І лише через засвоєння самих цих текстів (знаків) і текстуальних аналогів, шляхом перетворення їх на *наші* тексти, ми можемо дедалі краще розуміти себе. В подібному ж дусі Гадамер наполягає на тому, що свідомість значно більшою мірою є *Sein* (буття), аніж *Bewusstsein* (усвідомлене буття); наше історичне буття передує й засновує будь-яке абстрактне розщеплення на суб'єкта, котрий пізнає, і об'єкта, що пізнається. Філософська герменевтика лише піднімає до рівня рефлексивного усвідомлення основну людську здатність, необхідну для досягнення як розумної комунікації між людьми, так і взаємною розуміння у мові. Ця здатність передує і обмежується певним типом практичної діяльності. За Гадамером, розглядуваний процес є продовженням практичної філософії як такої, хоча і здійснюється іншими засобами. Тейлор стверджує, що подолання епістемології не доходить до подолання філософії як такої. Воно означає швидше продовження її шляхом трансформації, тобто продовження «традиції самокритики розуму». Рефлексія над необхідними умовами інтенціональності показує, що ми є, передусім, агентами, які існують у світі. Основою нашого пропозиційного знання про світ є наша діяльність у ньому; і тут не виникає проблеми попереднього розуміння, яке тотально об'єктивується і досягається нами як агентами, зануреними у світ. Завдання філософії полягає у нескінченних спробах прояснення того змісту, що міститься у цьому фундаменті, а також у тому, щоб робити його доступним частковому відчуженню і виправленню. Філософія як самопрояснення основ інтенціональності показує, що ми є агентами знання, цим вона сприяє проникненню у простір антропологічних проблем, що пов'язані з нашими моральними відносинами.

В усіх цих варіаціях на тему герменевтики ми зустрічаємося з різноманітними формами одного й того ж філософського положення, яке може бути сформульоване гак. рефлексія над умовами пізнання, розуміння, мовлення веде до більш глибокого й більш адекватного саморозуміння з майбутніми морально-практичними наслідками. Цьому положенню протистоять різноманітні аргументації кінця філософії, з яких виходить, що немає нічого такого, що підлягало б більш глибокому розумінню. Ідея, згідно з якою істинне значення не тільки існує, а й є досяжним, тут заперечується на підставі тези про принципову невизначеність значення. Як правило, це пов'язане з заміною ідеалу само-розуміння ідеалом само-творіння, з ніцшеанською естетизацією самості, гаслами якої є інновація й експеримент, розсіювання й проліферація, творче використання мови у пошуках дедалі більш цікавого само-перезображення. Самість тут постає як твір мистецтва. Як вказує Тейлор, «хто б не виявився правим у кінцевому підсумку, диспут повинен вестися на території захисників розуму. Ніцшеанська позиція або стоїть, або падає залежно від прийнятою тлумачення природи знання.

Якщо скористатися виразом Фуко, то можна сказати, що вона співвідносна до «режимів істини». Ніцшеанська позиція повинна показати себе як найкраще тлумачення того, що виникає в процесі дослідження інтенціональності».

Мислителі, які відрізняються від прихильників ідеї герменевтичної трансформації і які згруповані нами як «систематики», пропонують дещо відмінну концепцію того, що означає «краще знати, хто ми є». Всі вони протистоять стратегії естетизування само-творіння. Досить по-різному бачать вони майбутнє філософії як продовження іншими засобами певних аспектів «кантівського» проекту (який розуміється настільки широко, що він включає п варіант Фреге). Для Девідсона, наприклад, філософія — це предмет конструювання, здійснюваного на основі підходу до істини Тарського й емпіричної теорії значення, що «пояснює нашу здатність до мовлення та розуміння мови». Філософія тут постає як частина більш загального проекту «єдиної теорії мовлення та дії». За Даммітом, фундаментальне завдання філософії — це розробка «теорії розуміння», тобто прояснення тою, що знає хтось, якщо він знає мову (однак без припущення, як у Девідсона, не-епістемічного поняття істини). Для Патнема, філософія завжди співіснує з теорією раціональності, яка, маючи справу з нормативними поняттями, продовжує пошуки рівноваги між індивідуальними судженнями, максимами та загальною «теорією» або концепцією раціональності. Для Апеля, філософія — це трансцендентальна прагматика, що займається пошуками умов (прагматичних) можливості інтерсуб'єктивно значущої кришки й аргументації, раціональної практики як такої. І, нарешті, для Габермаса, філософія «починається і рефлексії над розумом, який є втіленим у пізнанні, мовленні та дії, і завершується у реконструктивних теоріях цих основних типів компетенцій».

Незважаючи на безсумнівні відмінності між концепціями, що охарактеризовані вите, всі вони пов'язані значною родинною схожістю. Ця схожість найбільш явно виявляється при порівнянні їх / концепціями ніцшеанського або герменевтичного напрямку і може бути резюмована у таких пунктах

а) ідея реконструювання (розглядається у структурному плані) основних людських здібностей, про які ми думаємо як про людський розум, виявляється Ліону й знову, бо вона породжує ;

б) ідею про те, що таке реконструювання є не апіорною, а емпіричною діяльністю, яка не вільна від помилок і підлягає критиці й виправленням у світлі набутих результатів, у процесі справжнього застосування цих здібностей;

в) ідея про те, що зміст, який був реконструйований, є суттєво нормативним за природою і що тип емпіричної «теорії», яка вживається у випадку реконструювання, фундаментально відмінний за своїм виглядом від природничонаукових теорій і інкорпорує такі типи мислення, котрі тради-

ційно розглядаються як «філософські».

3. Інший комплекс досліджень, які дистанціюють мислителів, що говорять про кінець філософії, від тих, що закликають до її трансформації, може бути згрупований навколо проблеми, яку ми позначаємо словосполученням «політика мови». Підриваючи «Платонівське розуміння» мислення, істини, мови, пост-ніцшеанські філософи завдяки цьому розчиняють їх первинні витoki у боротьбі й конфлікті, у довільності й випадковості, у потязі до істини, яка суттєво об'єднує в собі владу і бажання. Вони, за Рорті, суть не більш і не менш, ніж «інструменти для змагання». Власне тому вони суттєво релятивні стосовно до мінливих і випадкових цілей та інтересів, і не можуть постати над ними. В результаті вони, як вважає Фуко, завжди обмежені *владою/знанням*, «режимом істини», в якому «ефекти вироку» перетинаються з «ефектами юрисдикції».

Жоден з постфілософів, яких ми визначили прихильниками трансформації філософії, не є захисником Платонівських концепцій розуму, істини і мови. На їх думку, суть трансформації полягає в перегляді цих концепцій відповідно до різноманітних розумінь людської кінцевості та фалі-білізму². З іншого боку, не всі з них розглядають комплекс проблем, що розуміються під словосполученням «політика мови». Серед тих, хто досліджує цей проблемний комплекс, найчастіше використовується стратегія визнання взаємозв'язку істини, влади й примусу з привілеюванням та витісненням, але вони відзначають, що цей взаємозв'язок не завжди виявляється негативним за природою, ситуація не є безнадійною. Так, наприклад, Габермас і Апель вважають, що знання завжди інерозривно, — а саме конститутивно — пов'язане з фундаментальними людськими інтересами. Ці останні є базисом, на якому повинні бути реконструйовані поняття розуму, істини, мови.

Герменевтично орієнтовані постфілософи визнають, що різноманітні конфігурації мови й практики з їхніми горизонтами значень, які поступово розширюються, є безумовно залежними від мети та інтересів, влади та бажань, — що сама ідея їхньої незалежності не має сенсу. Однак, нерідко вони стверджують, що визнання означеної залежності не усуває опозиції між істиною і хибністю, правильним і невірним, справедливістю і несправедливістю. Визнання означеної залежності не робить їх простим еквівалентом тому, що сприймається вданий момент часу і вданому місці. Гадамер, наприклад, стверджує, що справжнє герменевтичне розуміння

(ОСКІЛЬКИ ВОНО включає в себе серйозний діалогічний пошук згоди в питанні про те, що ж собою становить річ у собі) виносить на світло раціональну необґрунтованість перед-розуміння та перед-обґрунтування, які є вкоріненими у структурах панування. Рікьор вважає, що герменевтика довіри (метою якої є сполин і відновлення повноти значення) повинна використовуватися поряд з герменевтикою підозри, націленої на демістифікацію значень шляхом викриття сил, потаємно присутніх у цих значеннях. На додаток до раціональної реконструкції

та герменевтичної інтерпретації, Габермас наполягає на необхідності критики ідеології з метою виявлення та пояснення систематичних викривлень мови, причиною яких є патології індивідуального і соціального життя.

Гранично спрощуючи викладене вище, можна сказати: зазначені автори згодні з пост-ніцшеанцями у запереченні ідей розуму, істини, мови як не пов'язаних з владою та бажанням. Однак вони різноманітними засобами стверджують, що нормативне поняття раціональної прийнятності може додаватися до потреб та інтересів, примусів та приписів, як це має місце у пост-платонівських концепціях законності, в яких вони і не обожнюють, і не натуралізуються.

4. Інший комплекс проблем, що розділяє групи постфілософів, стосується риторики і поетики мови. Деякі мислителі, йдуть за стратегією Ніцше в критиці самодистанціювання філософії від нефілософських галузей культури з метою протидіяти атомізуючим ефектам мови. Вони стверджують, що вилучення риторики і поезії з філософії досягається ціною або ігнорування, або придушення, або приховування літературних ефектів, які пронизують філософський дискурс з часів платонівської алегорії про печеру. Після визнання занепаду платонівської концепції логосу і повсюдності риторичних вимірів мови, філософський дискурс не може нині розглядатися *швидше* як логічний, *аніж* як літературно-художній, *швидше* як буквальний, *аніж* як фігуративний, *швидше* як аргументативний, *аніж* як риторичний — словом, він не може більше розумітися як суто філософський (в будь-якому емпатичному вживанні цього терміна). Суверенітет риторичного аналізу, що стосується дослідження специфіки ефектів, притаманних тексту в цілому, поширюється й на реалії філософського тексту як такого.

На противагу цьому, герменевтично орієнтовані постфілософи вважають, що інтерпретативні моделі, метафоричні елементи, наративні структури і таке інше можуть бути інкорпорованими в концепцію трансформованого раціонального дискурсу. І справді, деякі роботи Гадамера, Рикьора, Макінтайра, Блуменберга й інших мислителів націлені на те, щоб здійснювати саме це.

З іншого боку, ті постфілософи, яких ми позначили як «систематиків», прагнуть відродити аргументацію привілеїзації буквального порівняно з фігуральним на більш високому рівні наукового дискурсу з використанням більш чіткої мови, наукового (в повному сенсі цього слова) міркування про ідею точної аргументації. Це досить важкі проблеми, і вони далекі від остаточного розв'язання. Як відзначає Блуменберг, платонівська традиція відводить риториці підлегле становище на тій підставі, що над нами повинна володарювати Істина. У межах цієї традиції здавалося софізмом припущення про неможливість Істини і підміні її тим, в чому можна переконати людей, спокушаючи їх прикрасами мови. Філософія була втягнута у вічну холодну війну з риторикою і естетикою. Тому не дивно, що сьогодні, коли деяка форма

рікборівської онтології кінцевого приймається практично усіма, філософія повинна перейти на захисні позиції. Підхід до знання і моральності, відправною точкою якого є догма про можливість пізнання Істини й Бога, опиняється в сильній скруті, якщо ми бажаємо відмовитися від раціоналістського принципу достатньої підстави (як від нереалістичного) на користь того, що Блуменберг називає «аксіомою всякої риторики, — принципу недостатньої підстави».

Подібно до інших мислителів, згрупованим під рубрикою «герменевти», Блуменберг не тільки прагне деконструювати поняття Розуму і Істини, а й реконструювати їх засобом, придатним для **Mängelwesen**, тобто таких недосконалих істот, якими ми є. Він прагне конструювати поняття не за принципом «дефінітивної визначеності» або «вічних істин», а за принципом «конвенції з наступною її відміною». Його звернення до риторики в цьому зв'язку засвідчує ту точку зору, згідно з якою стан мислення, що відповідає нашій антропологічній ситуації, має своїм істотним елементом фігуративний аспект. Цей аспект включає в себе, по-перше, метафору, яка не є свідченням недосконалості концепції, що підлягає усуненню, і, по-друге, риторичні структури, що не є просто прикрасами точних аргументацій. Теорія пізнання, що відповідала б таким створінням, як ми (що розкрила б шляхи досягнення конвенцій та їх наступної відміни на підставі переконання, а не під тиском сили), повинна передбачати дослідження основних функцій міфу та метафори, нарації та інтерпретації.

У той час, як герменевтично орієнтовані постфілософи в тій або іншій формі згодні з більшою частиною того, що викладене вище, постфілософи-систематики, як правило (але не завжди), розглядають фігуральне використання мови як таке, що паразитує на буквальному її використанні, і тому вважають можливим усунення фігурального використання мови; вони звичайно наполягають на тому, що там, де справа стосується раціональності, стандарти риторичного успіху повинні бути підпорядковані вимогам логічної законності, пояснюючої сили, аргументативної переконливості та ін. Навіть якщо риторичні елементи мови присутні і функціонують у філософії, вони повинні бути лімітовані, наскільки це лише можливо, заради досягнення мети аргументації (відповідно, в досить широкому сенсі) і підпорядковані її нагальним потребам. Ця суперечка заснована не лише на віковому дистанціюванні логіки, риторики і поезики; рішення даної суперечки вимагає тотального перемалювання всієї карти володіння розуму.

5. Останній комплекс проблем, що розділяє ініціаторів постфілософських підходів до теми «кінця/трансформаші» філософії, пов'язаний з розумінням ролі «теорії» у філософії взагалі, а також специфіки відношення філософії до наук про людину. Мислителі, які говорять про кінець філософії, чітко заперечують проти продовження філософії у формі теорії. Генеалогія Фуко, деконструкція Деррида та паралогізм Ліютара — всі вони пропонуються як різні типи практики/а не як теорії. Що ж стосується наук про людину, то вони звичайно заперечуються мислителями цієї групи як винятково фіктивні науки (як псевдонауки) або

навіть ще гірше. За натхненням зазначені мислителі звертаються не до них, а до літератури, мистецтва, естетичного критицизму. Фуко є певним винятком з цього правила, — винятком, що в той самий час підтверджує це правило. На відміну від інших постфілософів, Фуко віддав багато енергії аналізу витоків та філософських підвалин «наук про людину» — але він робив це тільки для розкриття їхнього зв'язку з констеляцією влада/знання, яку втілюють і приховують у собі ці «науки про людину». Справді, однією з принципових цілей генеалогії Фуко є розвиток «номіналістичної критики» за допомогою історичного аналізу фундаментальних ідей, в чиїх термінах ми конституємо себе і як суб'єктів, що пізнають, і як об'єктів, що пізнаються. Шляхом конструювання історій «об'єктивації об'єктивностей» він шукає тріщини видимої єдності тих концептів, які здаються самоочевидними і приймаються соціологами (творцями наук про людину) за відправну точку їх досліджень. У цьому значенні генеалогія Фуко як спадкоємиця філософії є різновидом критико-філософської історіографії.

Герменевтично орієнтовані постфілософи звичайно кваліфікують напрям своєї думки як практичний, а не як теоретичний. Зрозуміло, їхня філософія як практика також містить «теоретичний» момент (в широкому сенсі слова). Цей «теоретичний» момент піднімає до рівня рефлекторного осмислення базисні практичні здібності людини. У випадку герменевтики цей момент породжує можливість дедалі повнішого порозуміння людей у мові. Але цей теоретичний момент залишається прив'язаним до практики, над якою він рефлектує, тобто він не такий, як класична метафізика природи або як кантівська метафізика досвіду. Що ж стосується ролі «наук про людину» в цьому рефлексивному проекті, то герменевтично орієнтовані постфілософи прагнуть бути критиками їх як «об'єктифікуючих» наук, тобто таких наук, що намагаються моделювати самих себе за типом природничих наук. Як постфілософи, вони оцінюють цю спробу об'єктивації суб'єкта в цілому як самопоразку і зв'язують її з інтересом до поширення інструментального контролю над індивідом і суспільством. Позаяк пред-метна галузь соціального дослідження є лінгвістично реструктурованою заздалегідь конституйованими інтерпретативними типами діяльності її членів, то соціологи можуть отримати до неї доступ тільки через посередництво своєї власної інтерпретативної діяльності. Оскільки ж їхнє буття у світі передує будь-якій суб'єкт-об'єктній репрезентації цього буття, вони можуть затверджувати для самих себе статус нейтральних, існуючих поза світом спостерігачів, які можуть розглядати соціальний світ ззовні і вивчати його засобами науки, яка об'єктивує. Науки про людину є по суті герменевтичною практикою; коли ми забуваємо про це або ж прагнемо піднятися над цим на крилах будь-якої методології, то результати — в кращому випадку — фальшиві, а найчастіше — небезпечні.

Постфілософи-систематики по-різному розуміють теоретичне продовження філософії. Девідсон, за однією з інтерпретацій його праць, бачить філософію трансформованою в єдину теорію мовлення та дії; Дамміт — у теорію значення, яка є теорією розуміння природних мов;

Апель — у трансцендентальну прагматику комунікації; Патнем, за однією інтерпретацією, — у теорію раціональності; Габермас — у реконструкцію різноманітних типів компетенції, які всі разом утворюють раціональність. Всі ці типи продовження філософії можуть бути інтерпретовані (досить різноманітними засобами) як її продовження-через-трансформацію в посткантіанському сенсі. Що ж стосується ролі наук про людину в цих практиках, то погляди постфілософів досить плутані і тому ми не будемо тут підводити підсумок. Варто згадати лише позицію Габермаса, бо він єдиний, хто пропонує трансформацію теоретичної філософії в особливу форму змішаного дискурсу, а саме — у реконструктивну науку. Цей дискурс заснований на емпірії і має гіпотетичний характер, але і він не позбавлений універсальних амбіцій. Габермас, на відміну від Фуко, вважає, що трансформація *філософії як критики* може бути здійснена разом з соціологічною теорією певної форми. Подібно до марксистської критики ідеології або ж фрейдівської концепції раціональності, практика викриття псевдооб'єктивностей вимагає, на його думку, загальнотеоретичної основи.

Цей стислий огляд сучасних контроверз про кінець філософії показує, що вони ведуть до парадигмальних розходжень у філософії стосовно до таких проблем:

— Чи можна лібералізувати поняття про доказовий розум визнанням риторичного та фігуративного аспектів філософського дискурсу, або ж останній повинен бути вільним від впливу літературних та неаргументативних форм?

— Чи здатна філософія розвинути «ненадлишкову» теорію істини? Якими є відношення між істиною та значенням?

— Чи існують сьогодні достатньо чіткі критерії демаркації теоретичної і практичної філософії? Чи розумно сьогодні продовжувати філософію шляхом трансформації або в першій, або в другій формі, або ж відразу в обох формах? Якщо це так, то ж якою є роль наук про людину у процесі здійснення подібної трансформації?

— Що означає поняття філософської критики? Чи можуть філософську критику замінити: генеалогія, деконструкція, ідеологія, філософська історіографія?

— Чи здатна герменевтична концепція саморозуміння філософії (яка є вкоріненою у практиці) бути альтернативою естетизації дискурсу про самість? Яка роль мистецтв у цьому проекті саморозуміння?

Ці знаменні філософські питання є центральними в долі філософії «після Філософії».

Стаття Тейлора, яка увійшла в цю книгу, публікується вперше; статті Блуменберга і Габермаса раніше не публікувалися англійською мовою; статті Апелья і Гадамера були наново перекладені для цієї книги. Незважаючи на те, що декілька інших есе, були доступні і раніше, вони не мали поширення, на яке вони безсумнівно заслуговують.

Редактори хотіли б висловити подяку численним колегам і друзям, які зробили низку

критичних зауважень до вступів, котрі передують кожній зі статей. Хотілося б також висловити подяку Робертові Валласу за переклад есе Блуменберга. Хоча над вступом до кожного есе активно співпрацювали всі три редактори, головна відповідальність за вступи до есе Рорті, Деррида, Патнема, Апеля, Гадамера, Рикьора і Тейлора лежить на Кен-неті Бейнсі; Джеймс Бохман відповідає за вступи до есе Ліотара, Фуко, Девідсона, Дамміта, Габермаса, Макінтайра, Блуменберга; Томас Мак-Карті відповідальний за загальний вступ до всієї книги.

Примітки

1. Міркування Девідсона піддаються найрізноманітнішим інтерпретаціям. З одного боку, наприклад, інтерпретації Річарда Рорті, а з іншого, — інтерпретації таких англійських філософів, як Гарет Іванс і Джон МакДоувелл. Іноді стверджується, що подана тут точка зору Девідсона на його програму значно відрізняється від тієї, яку він виклав у «Істині і значенні» (1967). Не претендуючи на остаточне вирішення подібного роду питань інтерпретації, ми вирішили просто навести в цій книзі погляди «Девідсона I» — незалежно від того, існує чи ні «Девідсон II».

2. Апель висловив одне важливе заперечення проти принципу фалібілізму; деякі положення прагматизму, стверджує він у трансцендентальному ключі, є невід'ємними передумовами критичного й аргументативного дискурсу. Тому філософський сумнів знаходить сенс тільки усередині структури прагматизму, що сама бере до уваги поза всяким сумнівом.

3. Рикьор є деяким винятком із цього, оскільки він припускає взаємодію між герменевтикою і об'єктивізуючими підходами щодо соціального світу і бачить обидва втягнутими в таке ризиковане підприємство, як фрейдівський психоаналіз. Справді, він наполягає на тому, що продовження філософії як рефлексії іншими засобами — засобами герменевтичної феноменології — повинно перебувати в постійному діалозі з «науками про людину»

I. Кінець філософії

ВСТУП

У книзі «Філософія і дзеркало природи» (1979) Рорті стверджує, що філософська традиція Заходу, щонайменше з XVII століття була зачарована метафорою, що розум віддзеркалює світ. Ця метафора, у свою чергу, інспірувала погляд, відповідно до якого філософи — це дослідники структур розуму або умов можливості знання і тому вони мають право на привілейоване становище. Філософи не тільки встановлюють ступінь точності наших ментальних репрезентацій, але й оцінюють культурну і соціальну важливість різноманітних видів репрезентацій (наукових, моральних, естетичних). Інакше кажучи, призначення філософа полягає не тільки в тому, щоб визначати, чи є істинними наші теорії дискурсів, але й у тому, щоб установлювати належні відношення між дискурсами про Істину, Добро, Красу. Далі Рорті стверджує, що, незважаючи на важливі зміни і більш-менш успішні спроби подолати цю метафору — спроби далеко не завжди цілком успішні, — вона залишається у фундаменті не тільки «трансцендентальної філософії» від Канта до Апеля, але також і «раціональної психології» від Декарта до Фодора, так само як і в підвалинах «натуралізованої епістемології» від Юма до Куайна. Зазначені мислителі тим або іншим засобом прагнуть здійснити спробу ідентифікувати інваріантні правила, що керують загальноновизнаним («нормальним») науковим дискурсом, або ж виділити одну з форм дискурсу (наприклад, фізику) як парадигмальну для всіх інших дискурсів у надії, що таким чином консенсус (а, отже, і раціональність) буде збережений і в майбутньому. Як підкреслює Рорті, усі зазначені мислителі поділяють «намір розглядати соціальні практики легітимації як щось більше, ніж ці практики» (*Philosophy and the Mirror of Nature*, 390).

Відмова Рорті від характерного для них розуміння специфіки філософії містить у собі як внутрішню критику незмоги філософії виконати свої власні вимоги, так і спробу ініціювати альтернативну модель філософії, яку він кваліфікує по-різному: то як «прагматизм», то як «герменевтику», то як «дискурс, що наставляє». Рорті вимагає не стільки реконструкції транскультурних і а-історичних правил, за допомогою яких може бути досягнутий раціональний консенсус, скільки проліферації (розмноження) нових форм дискурсу (там само, 386). Замість того, щоб вести мову про «точну

репрезентацію», він говорить про успішну реалізацію досвіду» (там само, 319). Професійного філософа-короля він пропонує замінити «поінформованим дилетантом» (там само, 317). Нарешті, замість пошуку істини, він розглядає пошук нових форм само-репрезентації як найважливіше наше завдання (там само, 359). Постфілософські, прагматистські філософи не прагнуть за допомогою пошуку «природної вихідної точки» мислення, що передувала б усім культурним традиціям, трансцендувати межу консенсусу і випадковості. Визнаючи, що мова і знання — це інструменти репрезентації реальності, і що категорії і критерії завжди релятивні для певних цілей і інтересів, постфілософи здійснюють особливий вид культурного критицизму, а саме — зіставлення і протиставлення, осмислення й інтегрування різноманітних словників різноманітних епох, культур і практик у вишукуванні нових і «кращих» засобів промови і дії. Вони розглядають платонівську традицію як таку традицію, «яка зжила свою корисність», і чітко розуміють, що ніяка апеляція до інтуїції або до референції не врятує нас від «літературно-історично-антропологічно-політичної каруселі». Отже, постфілософи усвідомлюють, що будь-який новий словник, що може виникнути з їхньої діяльності, не є результатом точних аргументацій, тому що не існує інваріантного критерію, відповідно до якого такі аргументації могли б функціонувати. «Критерії, — стверджує Рорті, — є місцями тимчасових перепочинків, які сконструйовані для утилітарних цілей».

Рортівські прагматистські філософи більше не розглядають себе як секуляризоване духівництво або ж як співтовариство суперечних. Діючи в зонах, в яких через відсутність нейтрального словника і консенсусу щодо критеріїв стає неможливою наукова аргументація, де потрібно, скоріше, рефлексивне, ніж строго доказове судження, вони становлять собою особливий різновид літературних інтелектуалів, які здійснюють пошук шляхів досягнення не консенсусу у висловленнях, а створення нових словників. Таким чином, рортівський погляд, що стверджується для «Постфілософської культури», — це особливий різновид творчого дослідження, яке є вільним від наївної віри. Таке дослідження використовується не з метою виправдання пошуків споконвічних основ або остаточних суджень. Подібне дослідження є «розмовою», із якої ніхто не може бути виключений і в якій ніхто (і філософ, зокрема) не обіймає привілейованого становища. Його головною метою є підтримка існуючої розмови або, як говорить сам Рорті, «сприяти цвітінню сотні квітів».

Даний фрагмент викладає найбільше важливі положення рортівської версії

прагматизму. У той же час він містить відповіді опонентам Рорті на недавні критичні закиди, зокрема на відповіді адвокатам «нової теорії референції» або «референтної семантики». Рорті ділить своїх критиків на дві групи — «технічних реалістів» (Крипке, Патнем, Дамміт) і «інтуїтивних реалістів» (Нагель, Кевел, Страуд). «Технічні реалісти» — це ті філософи, які переконані, що недавні досягнення у філософії мови можуть бути використані для вирішення проблем традиційних філософських дискусій. Прикладами такого використання можуть слугувати використання Патнемом референтної семантики для того, щоб спростувати радикальний скептицизм і заперечення Даммітом метафізичного реалізму з метою критики бівалентності. Рорті стверджує, що аргументація і Патнема, і Дамміта в критичні моменти їхніх досліджень (опозиція між реалістським і номіналістським видами в референтній семантиці; розходження між тими положеннями, для яких бівалентність можлива, і тими, для яких вона не можлива, в Дамміта) відкриває шлях інтуїції. Проте «інтуїтивні реалісти» захищають настільки ж неприйнятну позицію. Зрозуміло, у нас є різноманітні глибоко сховані інтуїції про світ (наприклад, різниця між Я — Ти і Я — Воно досвідами). З погляду Рорті, проблема полягає в тому, чи розглядаємо ми подібні інтуїції як проникнення в таємницю світу, або як продукти наших соціальних конвенцій і практик. Рорті вбачає в цій проблемі набагато важливіше питання про те, що становить собою (або могла б представляти) філософія: чи спроможна філософія прояснити й оберегти деякі з наших найглибших інтуїцій, навіть у тому випадку, коли вони вступають у конфлікт одна з одною, або ж тоді, коли вона буде прагнути ініціювати появу нових «само-іміджів», «самопрезентацій», вільних від метафізичних помилок нашого минулого? Зрозуміло, вирішення питання про те, чи стануть ці принципові вибори прийнятними для філософії, залежить, принаймні частково, від того, наскільки адекватно Рорті охарактеризує теперішню сцену, включаючи різноманітні перспективи, подані в цій книзі.

ПРАГМАТИЗМ І ФІЛОСОФІЯ

Платоністи, позитивісти і прагматисти

Прагматистська теорія стверджує, що істина не є особливою річчю, щодо якої у філософії є серйозна теорія. Для прагматистів, слово «істина» — це ім'я властивості, що притаманна всім істинним твердженням. Ця властивість є загальною, наприклад, для таких суджень, як «Бекон не написав Шекспіра», «Вчора йшов дощ», «Е дорівнює tc^2 », «Любов краще, ніж ненависть», «Алеггорія живопису» була найкращою картиною Вермеєра, « $2+2=4$ » та ін.

Прагматисти мають сумнів щодо того, чи можна багато чого висловити про цю загальну властивість. Вони сумніваються в цьому з тієї ж причини, через яку вони не вірять, що можна багато чого висловити про загальну властивість таких морально похвальних дій, як «Сьюзен кинула свого чоловіка», «Америка вступила у війну проти нацизму», «Америка пішла з В'єтнаму», «Сократ не втік з в'язниці», «Самогубство євреїв в Масаді». Прагматисти розглядають визначені дії як позитивні лише за певних обставин, і сумніваються в тому, що існує щось загальне і корисне, про яке можна було б сказати, що воно робить зазначені дії позитивними за будь-яких обставин. Захист даної тези — або прийняття диспозиції захисту даної тези — є виправданим схвальною дією лише за певних обставин. Проте *alogically*, це не рівнозначно тому, що існує щось загальне і прийнятне для того, щоб сказати, що саме воно робить ці дії правильними, тобто що воно є якоюсь загальною властивістю усіх висловлювань, що збуджує в нас прагнення захистити їх.

Прагматисти думають, що історія спроб виділити Істину або Благо, або ж визначити слова «істина» і «благо», підтверджує їхню підозру в тому, що в цій галузі не існує цікавої роботи. Звичайно, усе може обернутися інакше. Люди змогли сказати щось цікаве про сутність Сили і про визначення поняття «число». Щось цікаве вони спробували сказати і про сутність Істини. Проте ці спроби насправді виявилися

невдалими. Історія таких спроб і історія їхніх критик співіснують з історією того літературного жанру, який ми називаємо філософією — жанру, заснованого Платоном.

Отже, прагматисти розглядають платонівську традицію як традицію, що зжила свою корисність. Проте це не означає, що в них є нова, не-платонівська система відповідей на платонівські питання. Швидше, це означає, що вони не вважають, що ми коли-небудь будемо ставити зазначені питання. Припускаючи ж, що ми відмовимося від питань про природу Істини і Блага, вони не визнають правомірність універсально-загальної теорії про природу реальності, про сутність знання, про сутність людини, — теорії, яка стверджує, що не існує таких речей, як Істина або Благо. Не визнають вони і ніякої «релятивістської» або «суб'єктивістської» теорії Істини або Блага. Вони просто змінюють тему розмови. Прагматисти перебувають у становищі, що нагадує становище секуляристів, які наполягають на тому, що дослідження, які стосуються Природи чи Волі Бога, нікуди нас не приведуть. Секуляристи подібного типу не стверджують, що Бог не існує. Вони відчувають неясність щодо того, що саме могло б підтвердити Його існування, так само як і неясність щодо того, що могло б заперечити це ж. Немає в них і якоїсь особливої ересі про Бога. Секуляристи просто сумніваються, що словник теології є тим словником, який вони могли б використовувати. Подібним же чином прагматисти аргументують свої засоби створення антифілософських моментів у нефілософській мові. У результаті вони зіштовхуються з дилемою: у випадку, якщо їхня мова виявиться занадто нефілософською, тобто надмірно «літературною», прагматисти обвинуватять суб'єкта, який спонтанно змінюється; якщо ж мова виявиться занадто філософською, тоді вона буде втіленням платоністських припущень, які не дозволять прагматистам дійти бажаного висновку.

Все це ускладнюється ще й тим фактом, що поняття «філософія», так само, як і поняття «істина» і «благо», є багатозначним. Поняття «істина» і «благо», якщо вони використовуються не у фундаменталістському значенні, означають властивості або суджень, або дій, або ситуацій. Якщо ж вони фундаменталізовані, то вони суть назви об'єктів у власному значенні слова (тобто як позначення цілей і стандартів), які можуть запасти в чиєсь серце і душу, як об'єкти споконвічного відношення. Таким же чином і «філософія» може означати просто те, що Селларс називає «спробою побачити, яким чином предмети, які розуміються в гранично універсальному плані, залежать один від одного в найширшому значенні слова». Перікл, наприклад, використовував це значення терміна, коли він хвалив афінян за їх «філософування без боягузтва»

(philosophiein aneu malakias). У цьому сенсі Блейк, так само як і Фіхте, Генрі Адамс є філософами більш, ніж Фреге. Проте слово «філософія» може означати і щось більш спеціальне і, справді, дуже сумнівне. У цьому випадку «філософувати» може означати — слідувати вказівкам Платона і Канта. У контексті такого «філософування» питання про природу певних нормативних понять (таких, наприклад, як «істина», «раціональність», «благо») задається з метою забезпечити найкращу покору цим нормам. Головна ідея тут полягає в тому, щоб, на основі поглиблення знання про Істину, Благо або Раціональність, надавати дедалі більшу довіру істинам, або творити дедалі більше і більше добра, або ставати дедалі більше раціональним. Я буду відмовлятися від терміна «філософія», коли він використовується в іншому значенні для того, щоб переконати, що Філософія, Істина, Благо і Раціональність — це платонівські поняття, які замкнуті одне на одному. Прагматисти переконані в тому, що найкраща доля для філософії полягає у тому, щоб не практикувати Філософію. Вони вважають, що платонівські міркування про Істину не удосконалюють нашу спроможність висловлювати що-небудь істинне, міркування про Благо не сприяють облагороджуванню наших вчинків, спекуляції про Розум не допомагають нам ставати дедалі більш раціональними.

Проте мій попередній опис прагматизму залишив поза увагою важливу особливість прагматизму. У межах Філософії споконвічно існує традиційна розбіжність у думках між філософами з проблем Природи Істини, боротьби між богами і гігантами (якщо використовувати термінологію Платона). З одного боку, існували філософи, які, подібно до самого Платона, були людьми «не від світу цього» і мали величезну уяву і надію. Вони наполягали на тому, що існують такі типи людських суттєвостей, які знаходять право «а самоповагу тільки тому, що вони виявляються поза простором і часом. З іншого боку, існували інші філософи (наприклад, Гоббс, Маркс), які наполягали на тому, що простір і час заповнені єдиною існуючою Реальністю і що Істина — це знання, яке відповідає цій Реальності. Вплив цих філософів особливо посилювався з тих часів, як Галілей показав, що просторово-часові події можуть бути підведені під елегантні математичні закони (які на думку Платона, можливі лише для реалій іншого світу). У XIX столітті ця опозиція викристалізувалася в опозицію між «трансцендентальною філософією» і «емпіричною філософією», між «платоністами» і «позитивістами». Всі ці терміни були цілком невизначеними вже тоді. Проте кожний інтелектуал приблизно знав, де ж він перебуває відносно двох зазначених вище

філософських напрямків. Бути на трансцендентальному боці — означало бути впевненим, що науки про природу не є останнім словом, що поза ними існує шлях, на якому може бути відкрита більш велична Істина. Бути емпіристом тут означало — розділяти переконання, що науки про природу (тобто знання фактів, які стосуються того, як предмети переміщуються в просторі і часі) вичерпують собою всю Істину, яка тільки існує. Бути з Гегелем або з Гріном означало розділяти переконання, що деякі нормативні твердження про раціональність і благо відповідають деякій реальності, недосяжній наукам про природу. Бути з Контом і Махом означає вірити в те, що зазначені твердження або можуть редукуватися до тверджень про просторово-часові події, або вважати, що вони не є предметом для серйозної рефлексії.

Проте важливо зрозуміти, що філософи-емпіристи (тобто позитивісти), незважаючи на їх гостро критичне ставлення до трансценденталізму, продукували Філософію. Платоністське припущення, яке об'єднує богів з гігантами, Платона з Демокритом, Канта з Міллем, Гуссерля з Расселом виявляється тим припущенням, яке натовп називає «істиною»: уся сукупність істинних тверджень повинна бути осмислена як розділена на дві полярні галузі — низьку і підняту — галузь простої думки й галузь справжнього знання. Це якраз робота Філософа — встановити образливу різницю між такими твердженнями, як «Вчора йшов дощ» і «Люди повинні бути справедливими у своїх учинках». Для Платона перший тип тверджень був другосортним, тобто лише *pistis* або *doxa*. Для прихильників позитивістської традиції, що йде від Гоббса до Карнапа, перше твердження було парадигмою того, як виглядає Істина, тоді як друге твердження вважалося або завбаченням наслідків, причинно обумовлених певними подіями, або ж проявом емоцій. Те, що філософи-трансценденталісти розглядали як спіритуальне, філософи емпіристи оцінювали як емоційне. Те, що філософи емпіристи розглядали як досягнення природних наук у розкритті законів природи Реальності, філософи-трансценденталісти оцінювали як щось утилітарне, тобто як істину, але іррелевантну Істині.

Прагматизм відкинув цю трансцендентально-емпіричну опозицію, поставивши під знак питання загальне припущення про те, що існує радикальна різниця між типами істини. Для прагматиста істинні твердження не є істинними втому значенні, що вони відповідають реальності. Тому він не заглиблюється у з'ясування того, до якого типу реальності належить дане твердження, не з'ясовує, що саме «робить» його істинним. Прагматист, таким чином, вважає, що немає потреби турбуватися ні про те,

чи були праві Платон або Кант, коли вони стверджували, що існування чогось непросторо-во-часового робило моральне судження істинним, ні про те, чи означає неіснування цього «чогось», що такі судження суть «лише вирази емоцій», або ж — судження «чисто умовні», чи «суто суб'єктивні».

Ця байдужність до трансцендентально-емпіричної опозиції послаблює презирство обох типів Філософів до прагматиста. Платоніст вважає прагматиста лише різновидом легковажного позитивіста. Позитивіст розглядає зазначену байдужність як допоміжний викрут для Платонізму, як зниження ступеня різниці між Об'єктивною істиною (як видом істинного твердження, отриманого за допомогою наукового методу) і твердженням, якому не вистачає дорогоцінної «відповідності реальності», що тільки й може індукувати метод науки. Поєднуючи в мисленні обидва типи тверджень, прагматист, фактично, не є Філософом, тобто філософом в тому ж сенсі, у якому Філософом вважають себе платоністи, картезіанці, кантіанці, гегельянці. Прагматист намагається захистити самого себе, заявляючи, що єдина для нього можливість бути філософом — це бути анти-Філософським мислителем; найкращий засіб примусити предмети підтримувати один одного він вбачає в тому, щоб відмовитися від предмета суперечки між Платоністами і позитивістами, а, отже, і від догм Філософії.

Отже, єдине утруднення прагматиста в проясненні його позиції полягає в тому, що він змушений боротися з позитивістом за позицію радикального анти-платоніста. Він прагне атакувати Платона різноманітними засобами, відмінними від позитивістських; але зовнішньо він виглядає як деякий різновид позитивіста. Прагматист поділяє з позитивістами твердження Бекона і Гоббса про те, що знання — це сила, інструмент для копіювання реальності. Проте він доводить цю точку зору Бекона до крайності, чого позитивісти не роблять. Прагматист відхиляє поняття істини як відповідності реальності і заявляє, що сучасна наука не дає нам можливості копіювати реальність. Його аргумент полягає у тому, що зусилля надати слову «відповідність» (чи думок про предмет, чи слів про предмет) того змісту, що цікавить нас, — зусилля, які тривали протягом декількох століть, зазнали провалу. Прагматист переконаний, що мораль цієї історії, яка висловлюється за допомогою сентенції про те, що «істинні твердження ефективні, тому що відповідають способів існування досліджуваних предметів», проясняє ситуацію не більше, ніж сентенція на зразок — «це правильно тому, що воно задовольняє Моральний закон». Обидві сентенції в очах позитивіста є порожніми метафізичними люб'язностями, настільки ж необразливими як і риторичні

поплескування по плечу дослідника чи діяча, що досяг успіху. Проте вони непокоять, якщо їх сприймати серйозно і «робити ясними» філософськи.

Прагматизм і сучасна філософія

У колах сучасних філософів прагматизм звичайно розглядається як застарілий філософський рух, а саме той рух, що процвітав на початку нашого століття в дуже провінційній атмосфері і котрий нині є або спростованим, або «знятим» (*aufgehoben*). Великі прагматисти — Джеймс і Дьюї — нерідко цінувалися за їхню критику платонізму (наприклад, Дьюї за критику традиційних концепцій освіти, Джеймс за критику метафізичних псевдопроблем). Проте їхній анти-платонізм оцінювався аналітичними філософами як недостатньо суворий; неаналітичним філософам він здавався недостатньо радикальним. Відповідно до традиції, що корениться в логічному позитивізмі, атаки прагматистів на «трансцендентальну» квазіплатоністську філософію повинні бути радикалізовані за допомогою більш витонченого і детального аналізу таких понять як «зміст» і «істина»¹. Для представників анти-Філософської традиції У сучасному французькому і німецькому мисленні, яке веде свій початок від ніцшевського критицизму, трансценденталізму і позитивізму в контексті філософського мислення ХІХ століття, американські прагматисти — це мислителі, які ніколи по-справжньому не поривали з позитивізмом, а значить, ніколи не поривали з Філософією²

Я не думаю, що якась із цих настанов є виправданою. З точки зору сучасної аналітичної філософії, яку я виклав у «Філософії і дзеркалі природи»³, історія цієї філософії відзначена поступальною «прагматизацією» вихідних принципів логічного позитивізму. Відповідно до сучасної «континентальної» філософії, яку я сподіваюся викласти в книзі, котру я пишу про Гайдеггера⁴, такі мислителі, як Джеймс і Ніцше, здійснюють рівнобіжну критику мислення ХІХ століття. Більш того, версія критики Джеймса виявляється кращою, тому що вона позбавлена тих ніцшевських «метафізичних» елементів, які критикує Гайдеггер, і якщо хочете, тих «метафізичних» елементів у Гайдеггера, які критикує Деррида. Відповідно до моєї точки зору, Джеймс і Дьюї,— це мислителі, котрі очікують нас наприкінці того діалектичного шляху, яким просувається аналітична філософія; вони ж очікують нас і наприкінці того шляху, яким ідуть, наприклад, нині Фуко і Дельоз.

Я переконаний, що аналітична філософія досягає своєї найвищої точки розвитку у Куайна, пізнього Вітгенштейна, Селларсі і Девідсона; суть цієї філософії

полягає у тому, що вона сама себе не тільки трансцендує, але й анулює. Названі мислителі успішно і правомірно розмивають дихотомії між семантикою і прагматикою, аналітикою і синтетикою, лінгвістикою й емпірикою, теорією і спостереженням. Атака Девідсона на дихотомію «схема-зміст»⁵, зокрема резюмує і синтезує пародію Вітгенштейна на його власний «Трактат», куайнівську критику Карнапа й атаку Селларса на емпірицистський «Міф щодо Даного». Холізм і когерентизм Девідсона висвітлюють, яким способом, по-новому подивившись на мови, ми можемо подолати головну догму Філософії, а саме — постулат про те, що усі істинні твердження розподіляються на вищі і нижчі, тобто на ті твердження, які чомусь відповідають, і ті твердження, які виявляються «істинними» лише за певних умов або відповідно до певних правил.

Цей девідсонівський спосіб розуміння мови дає нам можливість позбутися Мови, яка гіпостазує, тим засобом, що використовувався картезіанською епістемологічною традицією. Йдеться, зокрема про ту ідеалістичну традицію, яка ґрунтувалася на Канті і гіпостазувала Мислення. Це дає нам можливість побачити мову не як *tertium quid* між Суб'єктом і Об'єктом і не як засіб, за допомогою якого ми намагаємося формувати картини реальності, але як частину поведінки різноманітних типів людського буття. З цього погляду, вплив, переданих словами пропозицій, є впливом тих речей, котрі люди виготовляють для того, щоб володарювати над своїм оточенням. Розуміння Дьюї мови, як інструменту, а не як картини, правильне настільки, наскільки воно призводить до певних результатів. Але ми повинні бути обережними і *не* виражати вербально цю аналогію як припущення про те, що мову як інструмент можливо відокремити від її користувачів і досліджувати на «адекватність» досягненню наших цілей. Останнє твердження припускає, що існує засіб виривання мови із соціального контексту з тим, щоб порівняти її з чим-небудь іншим. Проте поза використанням нашої мови не існує ніякого іншого засобу мислити про світ, або ж про наші цілі. Мову ми можемо використовувати з метою критики й удосконалювати її саму так само, як ми це робимо із своїм тілом, аби розвинути і зміцнити його. Проте мову не можна розглядати як ціле у відношенні до чогось ще, тобто у відношенні до того, до чого вона застосовується. Однак мистецтва, науки і філософія як їхня власна само-рефлексія й інтеграція прагнуть встановити саме такий процес витончення й удосконалювання мови. Із схарактеризованої вище точки зору стає ясно, чому і в якому сенсі Філософія як спроба відповісти на питання «яке відношення має мова до світу», «що *робить*

певні твердження істинними, а певні дії та відношення ефективними або раціональними» виявляється неможливою.

Неможливо намагатися вилізути зі своєї шкіри — із традиції, лінгвістичного контексту і з усього того, усередині чого ми мислимо і займаємося само-критицизмом; немає ніякої можливості порівняти самих себе з чимось абсолютним. Це платонізм спонукає нас вийти за межі простору і часу, «суто умовних» аспектів життя, що залежать від обставин; це він є відповідальним за споконвічний дихотомічний поділ між двома типами істинних тверджень. Атакуючи цю дихотомію, холістська «прагматистська» течія в аналітичній філософії допомагає нам побачити, як працює метафізичне спонукування, котре властиве як неявним послідовникам Уайтхеда, так і ортодоксальним «науковим реалістам». Це допомагає нам бути скептиками щодо ідеї про те, що окрема наука (скажімо, фізика) або якийсь окремий літературний жанр (скажімо, романтична поезія або трансцендентальна філософія) дають нам такі різновиди істинних тверджень, котрі *просто не є* істинними твердженнями, але, швидше, представляють частину самої Істини. Такі твердження можуть бути справді корисними, проте вони не є Філософським поясненням самої цієї корисності. Будь-яке філософське пояснення, подібно до первинної легітимації речення, буде локальним, тобто воно буде порівнянням речення з альтернативними реченнями, сформульованими за допомогою того самого або інших словників. Але такі порівняння є справою, наприклад, фізика або поета або, можливо навіть філософа, — але не Філософа, стороннього експерта з корисності, або функції, або з метафізичного статусу Мови або Мислення.

Вітгенштейнівсько-Селларсівсько-Куайнівсько-Девідсонівська атака на дистинкцію між класами речень є особливим внеском аналітичної філософії в ствердження тези про повсюдність мови. Це ствердження характерне як для прагматизму, так і для сучасного «континентального» філософування.

Ось приклад, що підтверджує справедливість сформульованої вище тези: «Людина творить світ, і слово «світ» не означає нічого, крім того, що робить його значущим для людини і те тільки стосовно якоїсь другої людини. Але з тих пір, як людина може мислити тільки за допомогою слів або інших зовнішніх символів, ці символи можуть говорити: Люди, ви не означаєте нічого іншого, крім того, чому ми навчили вас і у тому випадку, коли ви адресуєте якесь слово як інтерпретанта вашого мислення... слово або знак, котре використовує людина, є самою людиною. ... Таким

чином, моя мова є сутністю мене самого; оскільки людина є мисленням» (Пірс)⁶.

«Пірс йде дуже далеко в тому напрямку, що я назвав деконструкцією трансцендентального означуваного, яке у той або інший час займає місце мети, що переконує, при переході від знака до знака» (Деррида)⁷.

«... Психологічний номіналізм, відповідно до котрого усвідомлення будь-яких типів, подібностей, фактів та ін., коротше, усвідомлення довільних абстрактних сутностей — і навіть усвідомлення будь-яких специфічностей — є лінгвістичною справою» (Селларс)⁸.

«Тільки в мові можна розуміти щось за допомогою чогось» (Вітгенштейн)⁹.

«Людський досвід є істотно лінгвістичним» (Гадамер)¹⁰.

«... Людина перебуває в процесі зникнення, у той час, як буття мови продовжує світити дедалі яскравіше на нашому обрії» (Фуко)¹¹.

«Той, хто говорить про мову, майже неминуче перетворює мову на об'єкт... і тоді його реальність зникає» (Гайдеггер)¹².

Проте цей хор не веде нас до думки, що про Мову нещодавно відкрито щось нове і виняткове — наприклад, щось таке, що є більш універсальним, ніж думали раніше. Цитовані автори відзначили лише *негативні* моменти. Вони говорять про провал усіх спроб редукувати мову до чогось такого, що «обґрунтовує» її, або спроб довести, що мова «виражає» відношення до чогось такого, чому вона сподівається бути «адекватною». Повсюдність мови є її сутністю; вона заповнює пролом, що залишився після краху претензій усіляких кандидатів на місце «природних вихідних пунктів» мислення, вихідні пункти, що існують до і незалежно від того способу, яким нині говорять або колись говорили ті або інші культури. (Кандидати на статус зазначеного вихідного пункту мислення містять у собі ясні і чіткі ідеї, чуттєві дані, категорії чистого розуму, структури до-лінгвістичної свідомості і тому подібне). Пірс, Селларс і Вітгенштейн говорять, що регрес інтерпретації не може бути завершений типом «інтуїції», який картезіанська епістемологія вважає таким, що не потребує доказу. Гадамер і Деррида говорять, що наша культура панувала завдяки поняттю «трансцендентального означуваного», яке, завершуючи цю регресію, витягає нас із контексту випадковості й умовності і вводить у дію Істину. Фуко говорить нам, що ми поступово втрачаємо своє право на «метафізичний комфорт»; ми втрачаємо те, що нам забезпечувала європейська філософська традиція, а саме — її уявлення про Людину, як маючу «двійника» (душу, ноуменальну самість), котра, скоріше, викорис-

товує власну мову Реальності, ніж винятково словник часу і місця. Нарешті, Гайдеггер застерігає нас, що, якщо ми спробуємо перетворити Мову на нову тему Філософського дослідження, то ми просто знову створимо безнадійно стару філософську головоломку, яка послужила нам для того, щоб підняти питання про Буття і Мислення.

Цей останній момент є рівнозначним розмові про те, що Густав Бергманн позначив як «лінгвістичний поворот». Проте тепер цей поворот не розглядається так, як його розглядали логічні позитивісти, а саме — як нашу можливість задати кантівське питання про «досвід» або «свідомість», не зловживаючи біговою доріжкою психологів (якщо використовувати термінологію Канта). Це був споконвічний мотив для «повороту»¹³, але (завдяки холізму і прагматизму авторів, яких я цитував) аналітична філософія мови виявилася спроможною перебороти цей кантіанський мотив і сприйняти натуралістичну, біхевіористську настанову стосовно мови. Біхе-віористська настанова призвела до того ж, що і «континентальний» бунт проти традиційної кантівської проблематики, — бунт Ніцше і Гайдеггера. Ця конвергенція показує, що традиційний союз аналітичної філософії з жорстким позитивізмом та «континентальної» філософії з м'яким платонізмом є цілком ілюзорним. Прагматизація аналітичної філософії задовольнила надії логічних позитивістів, але не в тій формі, що вони бажали б. Вона не відкрила шлях, вступивши на який Філософія стала б, нарешті, «науковою». Прагматизація аналітичної філософії, швидше, знайшла шлях редукції філософії до однобічності. Цей шлях, що ініціював появу постпозитивістського різновиду аналітичної філософії, спочатку виявляє подібність з традицією Ніцше — Гайдеггера — Деррида, потім — з критикою платонізму і, нарешті, приходять до критики Філософії як такої. Обидві критичні традиції переживають нині стан сумніву щодо їхнього власного статусу. Обидві живуть між минулим, що вони відкинули, і неясним майбутнім Пост-Філософії.

Реакція реалістів (1): Технічний реалізм

Перед тим, як продовжити обговорення питання про те, що становить собою Пост-Філософська культура, я хотів би чітко сказати, що мій опис сучасної філософської панорами є спрощеним. У цьому описі я свідомо ігнорую антипрагматистську негативну реакцію. Картина, що я намалював, показує, як виглядали речі близько десяти років тому — або, принаймні, якими вони здавалися тоді

оптимістичним прагматистам. У наступній декаді по обидві сторони Протоки виникла течія на підтримку «реалізму». Завдяки цьому термін «реалізм» став синонімом терміна «антипрагматизм». Зазначена вище реакція мала три різноманітних мотиви:

(1) точка зору, що сучасний технічний розвиток у філософії мови породив сумнів щодо традиційної прагматичної критики «кореспондентної теорії істини», або, принаймні, зробив необхідним для прагматизму, аби продовжити свій розвиток далі, відповісти на деякі складні, технічні питання;

(2) відчуття того, що прагматисти недооцінюють «глибину» і гуманістичну значущість традиційного підручника з «проблем філософії»; у марній оргії «розкладання» вони змішали в одне ціле реальні проблеми з псевдопроблемами;

(3) відчуття того, що буде втрачене щось дуже важливе, якщо Філософія як автономна дисципліна, як галузь Науки, буде витиснута зі сцени культури (у такий же спосіб, яким колись була витиснута теологія).

Цей третій мотив, тобто страх, що трапиться щось непоправне, якщо існуючою виявиться тільки філософія, але не Філософія, є аж ніяк не тільки захисною реакцією викладачів філософії, які побоюються погрози безробіття. Крім зазначеного страху, третій мотив містить у собі і переконання, що культура, з якої елімінована Філософія, неминуче виявиться «іраціоналістською», а це лишило б без застосування дорогоцінну людську спроможність. Головна людська чеснота перестала б бути прикладом для наслідування. Схарактеризований мотив поділяється багатьма філософами не тільки у Франції і Німеччині, але і багатьма аналітичними філософами в Англії й Америці. Першим із зазначених філософів хотілося здійснити щось таке, що не було б лише нескінченно повторюваною, літературно-історичною деконструкцією «західної метафізики присутності», тобто щось таке, що не було б спадщиною Гайдеггера. Інші хотіли відродити дух ранніх логічних позитивістів, тобто той сенс філософії, відповідно до якого вона є акумуляцією «результатів», завдяки толерантній, точній, переважно колективній роботі мислителів над точно встановленими проблемами (це прагнення, мабуть, є характерною рисою раннього, а не пізнього Вітгенштейна). Отже, філософи на Континенті кидають пильні погляди на аналітичну філософію — і особливо на погляди «реалістських» аналітичних філософів, які серйозно ставлять філософські проблеми. На противагу цьому, шанувальники «континентальної» філософії (Ніцше, Гайдеггера, Деррида, Гадамера, Фуко) швидше вітаються в американських і англійських відділеннях порівняльного

літературознавства і політичних наук, ніж у відділеннях філософії. На обох континентах існує побоювання втрати Філософією її традиційної амбіції на «науковий» статус, побоювання розжалування її «винятково в літературу».

Я буду докладно говорити про це побоювання пізніше у зв'язку з перспективами культури, у котрій більше немає місця для опозиції «наука — література». Тут же я зосереджуся на аналізі першого і другого мотивів, про які я говорив вище. Ці мотиви пов'язані з двома цілком різноманітними групами людей. Перший мотив характерний для філософів мови таких, наприклад, як Саул Кріпке і Майкл Дамміт. Другий мотив асоціюється з менш спеціалізованим і більш широким колом письменників, таких як Стенлі Кевел і Томас Нагель. Я згадаю тут тих, хто обертає погляди Кріпке щодо Референції в мету реалістської епістемології «технічних реалістів» (таких як Хартрі Філд, Ричард Бойд та іноді Хіларі Патнем). Я буду називати Кевела і Нагеля і таких, як Томпсон Кларк і Беррі Страуд, «інтуїтивними реалістами». Останні протестують проти того, що прагматистське усунення традиційних проблем є «верифікаціоністським»: прагматисти думають, що ті випадки, коли ми не можемо відповісти на запитання, чи можна вважати рішення даної проблеми спірним або таким, що викликає згоду, є підставою для відкидання самої проблеми. Прийняти цей погляд, говорить Нагель, означає нездатність визнати, що «нерозв'язні проблеми не є із-за цього нереальними»¹⁴. Інтуїтивні реалісти оцінюють верифікаціонізм за його результатами; вони підтверджують, що прагматистська віра в повсюдність мови веде до нездатності визнати, що філософські проблеми виникають саме там, де мова неадекватна фактам. «Моя віра в реалізм суб'єктивної галузі у всіх її формах, — говорить Нагель, — припускає віру в існування фактів поза досяжністю людських понять»¹⁵.

Навпаки, технічні реалісти вважають прагматизм помилковим не тому, що він веде до поверхового звільнення від глибоких проблем, а тому, що він заснований на штучній «верифікаціоністській» філософії мови. Вони не люблять «верифікаціонізм» не через його «метафілософські» результати, а тому, що вони розглядають його як неправильне розуміння відношення між мовою і світом. З їхньої точки зору, Куайн і Вітгенштейн помилково сприйняли думку Фреге про те, що значення — це щось, обумовлене інтенціями користувача слова, що саме воно визначає референцію, тобто саме те, що слово схоплює у світі. На основі «нової теорії референції», створеної Саулом Кріпке, вони переконані в тому, що ми можемо тепер створити кращу, не-

Фрегеанську картину відношення «слово — світ». У той час, як Фреге, подібно до Канта, розглядав наші поняття як такі, що вирізняються з недиференційованої множини відповідно до наших інтересів (точка зору, що веде прямо до «психологічного номіналізму» Селларса й аналогічної Гудманівської байдужності до онтології), Кріпке розглядає світ як уже розділений не тільки на частки, але і на натуральні типи часток і навіть на сутнісні і випадкові риси цих часток і типів. Таким чином, на питання «чи є істинним твердження « $X \in \Phi$ »?», потрібно відповідати, — дивлячись по тому, до чого саме стосується « X » (тобто чи розглядається він як предмет фізичного факту, не як предмет чийхось інтенцій), і тільки потім з'ясовувати, чи є ця частка або вид тим, що позначається як « Φ ». Тільки за допомогою такої «фізикалістської» теорії референції.

Стверджують технічні реалісти, може бути збережене поняття «істини ЯК відповідності реальності». На противагу їм, прагматисти відповідають на це запитання інакше. Вони досліджують спочатку питання, чи розглядаються всі речі (і особливо наші цілі як значення термінів « X » і « Φ »). Потім вони з'ясовують, чи виражає речення « $X \in \Phi$ » більш корисне переконання, ніж переконання в їхній несумісності, або ще якесь друге переконання, виражене в цілком відмінних термінах. Прагматист погоджується з тим, що якщо хтось хоче зберегти поняття про «відповідність реальності», тоді фізикалістська теорія референції необхідна. Проте він не бачить необхідності в збереженні цього поняття. У прагматиста немає такого поняття істини, що дало б йому можливість додати сенс твердженню про те, що якщо ми досягли усього, чого ми хотіли досягти за допомогою створення висловлень, то ми проте мали б можливість створити і помилкові висловлення, зазнаючи невдач у тому, щоб «відповісти» чому-небудь¹⁶.

Як говорить Патнем, «Утруднення полягає в тому, що для суворого антиреаліста (тобто прагматиста) слово «істина» не має іншого сенсу, крім, як сенс інтратеоретичного поняття. Антиреаліст може використовувати слово «істина» інтратеоретично у сенсі «редукціоністської теорії» («*redundancy theory*») [тобто теорії, відповідно до якої висловлення « 5 є істина» означає точно те, що означає « 3 »), але він не має поняття істини і референції, які були б корисні екстра-теоретично. Проте процедура узагальнення пов'язана з поняттям істини. Узагальнення терміна є істиною того, що позначає цей термін. Антиреаліст, швидше, заперечив би узагальнення, якому він піддав поняття істини (у будь-якому екстра-теоретичному сенсі), ніж він намагався б зберегти поняття істини за допомогою неприйняттого операціоналізму. Подібно до

Дьюї, він міг би замість поняття істини використовувати поняття «виправданої доказовості»¹⁷.

Питання, яке підіймає технічний реалізм полягає в такому: чи існують усередині філософії мови технічні причини для зберігання або відкидання цього екстра-теоретичного поняття? Чи існують не-інтуїтивні засоби з'ясування питань про те, як мислять прагматисти? Чи є те, на що посилається «X», соціологічним предметом? Як найкращим засобом можна додати сенс мовній поведінці співтовариства? Або ж питання, яке у термінах Хартрі Філда виглядає так: «чи полягає один аспект соціологічної ролі терміна в тому, що він виконує певну роль у психіці різноманітних членів мовного співтовариства; а другий аспект, *котрий не зводиться до першого*, — у тому, що він символізує певні фізичні об'єкти або фізичні властивості»¹⁸.

Проте не цілком зрозуміло, якими саме можуть бути ці допоміжні не-інтуїтивні засоби. Ця неясність обумовлюється тим, що незрозуміло, які факти повинна пояснювати філософія мови. Факт, на котрий частіше усього посилаються дослідники, полягає у тому, що наука *успішно працює, тобто дає нам* можливість лікувати захворювання, будувати міста та ін. Хіба б таке було можливо, риторично запитують реалісти, якби наукові твердження не відповідали б тому засобові, яким речі існують самі по собі? Чи поділяють це переконання прагматисти і чи вважають вони його поясненням? Чи можлива подальша специфікація відношення «відповідності», яка дозволила б цьому поясненню стати кращим, ніж пояснення «снодійної спроможності» опіуму (йдеться про пояснення мольєрівського лікаря причини, чому опіум присипляє)? Що ж у цьому випадку, так би мовити, відповідає мікроструктурі опіуму? Яка мікроструктура відповідності? Апарат Тарського, призначений для експлікації умов і відношень істини не відповідає своєму призначенню, тому що він однаково добре адаптований до «будівничого блоку» (*building block*), фізикалістських теорій референції, подібних до теорії Філда, і до когерентистських, холістських, прагматистських теорій, подібних до теорії Девідсона. Коли такі реалісти, як Філд, доводять, що концепція істини Тарського — це лише концепція розпорядника, яка нагадує менделівську концепцію «гена», що потребує фізикалістської «редукції до не-семантичних термінів»¹⁹, то прагматисти (в особі Стівена Лідса) відповідають, що «істина» (подібно до «блага» і на відміну від «гена») не є пояснювальним поняттям. (Але якщо погодитися з цим, то структура пояснень, в якій воно використовується, потребує розшифрування).

Пошук допоміжних основ, на яких обговорюється прагматико-реалістська проблема, іноді штучно переривається реалістом, який припускає, що прагматист (як говорить Патнем) не тільки повинний дотримуватися думки Дьюї з його відступом до поняття «обгрунтованого твердження» замість поняття «істини», але і використовувати останнє поняття, щоб *аналізувати значення* «істини». Патнем має рацію, стверджуючи, що подібний аналіз не буде ефективним. Проте прагматист, якщо він мудрий, не піддається спокусі заповнити вільне місце в реченні «5 є істинним тоді і тільки тоді, коли 5 підтверджено «результатом дослідження», або стандартами нашої культури або ж ще будь-чим»²¹. Він визнає силу патнемівської аргументації «хибності натуральної імплікації»: якщо ніщо не може заповнити прочерк у реченні «А є найкращим, що можна здійснити в обставинах С, якщо і тільки якщо--», то ніщо тим більше не заповнить прочерк у реченні — «обстоювання S є найкращим, що можна здійснити в умовах С, якщо і тільки якщо».

Якщо прагматист розуміє, що він не повинний плутати бажаність висловлення 8 з істиною про 5, то він відповість, що висловлювання є запитанням, проханням. Проблема полягає саме в тому, чи «істина» є чимось більшим, ніж те, як її визначав Вільям Джеймс: «назва будь-чого підтверджує саму себе як корисну завдяки віруванню, а також його корисності за певних умов»²². З погляду Джеймса поняття «істина», будучи нормативним, має подібність з поняттями про «користь» і про «раціональне»; воно нагадує комплімент, що робиться тим реченням, які виправдовують корисність їхнього використання, і які узгоджуються з іншими реченнями, що також виправдують їхнє використання. Думка про те, що Істина перебуває десь «поза», означає, з погляду Джеймса, те саме, що і Платонівська думка про те, що є Благо, перебуває десь «поза». Думати, що ми є «ірраціоналістами» тільки тому, що «прагнення знати не відповідає нашим душам, що якщо ми гинемо, те гине також і істина», значить думати, що ми виявляємося ірраціоналістами тільки тому, що прагнення знати не відповідає моральному сенсу мислення, що величний Моральний Закон сяє над ноуменальним світом, ігноруючи мінливості просторово-часових життів.

Для прагматиста розуміння «істини» як чогось «об'єктивного» — це змішування двох позицій:

(I) Значна частина світу є такою, яким світ є сам по собі, тобто незалежно від того, що ми про нього мислимо (тобто наші вірування мають дуже

обмежену ефективність).

(II) Поряд зі світом на додаток до нього існує ще щось, назване «істиною про світ» (те, що Джеймс саркастично назвав «чимось третім, проміжним між *фактами per se*, з одного боку, і всім дійсним або потенційним знанням про неї, з другого боку»)²³.

Прагматист щиро погоджується з позицією (I) не як з позицією метафізичної віри, але просто як з переконанням, що в нас немає жодної підстави для сумніву; він не може дати сенс позиції (II). Якщо реаліст намагається пояснити позицію (II) позицією (III), відповідно до якої Істина про світ — це відношення «відповідності» між певними реченнями (багато з яких, без сумніву, ще повинні бути сформульовані) і самим світом, то прагматист може лише відступити, повторивши ще раз, що усі багатовікові спроби відповісти на запитання, про яку саме «відповідність» йдеться, зазнали поразки. Так, поразка є невідвратною, зокрема, і тоді, коли доводиться пояснювати, як фінальний словник майбутньої фізики може чомусь стати Власністю Природи, тобто словником, котрий врешті-решт дозволить нам сформулювати речення, які замикають на замок власний засіб міркування Природи про Себе Саму.

Із цих причин прагматист не мислить так: що б ще філософія мови не могла б робити, усе одно вона прагне піднятися над визначенням «істини», яке виходить за межі Джеймса. На щастя, він припускає, що вона могла б робити множину інших речей. Наприклад, він може (йдучи за Тарським) показати те, як би він хотів визначити предикат істинності для даної мови. Прагматист може поголитися з Девідсоном у тому, що визначити такий предикат означає розвинути теорію істини, наприклад, для речень англійської мови, що такий засіб визначення є корисним і, можливо, навіть єдиним засобом експонувати природну мову як навчальну структуру, і, отже, запропонувати систематичну теорію значення для мови²⁴. Проте він погоджується з Девідсоном, що подібне експонування — це *усе*, що Тарський спроможний нам дати, і що це *усе*, що може бути витягнуте з Філософської рефлексії над Істиною.

Подібно до того, як прагматист не встояв би перед спокусою «заволодіти силою інтуїтивний зміст нашого поняття істини» (включаючи усе те в цьому понятті, що робить спокусливим реалізм), він не поступився б і спокусі, запропонованій Майклом Даммітом, стати прихильником проблеми «бівалентності». Дамміт (не позбавлений своїх власних сумнівів щодо реалізму), переконаний, що велика частина

традиційних розбіжностей у сфері прагматистсько-реалістської полеміки може бути прояснена за допомогою технічного апарату філософії мови у таких напрямках: «У найрізноманітніших галузях, стверджує Дамміт, виникає філософська полеміка того самого загального характеру: полеміка «за» або «проти» реалізму. Ця полеміка стосується тверджень усередині суб'єкта-об'єкта або, висловлюючись точніше, тверджень певного загального зразка. (Як приклади подібного типу, Дамміт десь в іншому місці навів список моральних тверджень, математичних тверджень, тверджень про минуле і модальних тверджень). Така полеміка відбувається між двома опозиційними точками зору, що стосуються питання про природу значень, які мають твердження того зразка, про які йде мова, а, отже, і про застосовність до них понять істинності і хибності. З погляду реаліста, ми приписуємо значення цим твердженням тим засобом, що нам відомий; для кожного твердження його значення повинно бути умовою його істинності... Умова істинності твердження взагалі не є такою, котру ми спроможні визнати як досягну кожного разу, коли вона виявляється загальновизнаного або навіть такого, для якої у нас є ефективна процедура з'ясування, чи існує вона або ні. Отже, ми процвітали в приписуванні значень нашим твердженням такого зразка, істинність або хибність котрих узагалі не залежить від того, чи знаємо ми або чи володіємо ми засобами пізнання того, яке істиннісне значення, яким вони ВОЛОДІЮТЬ.

Антиреалістська інтерпретація деякого даного класу тверджень протилежна цьому реалістському розгляду. Відповідно до антиреалізму, значення тверджень того класу, про яке йдеться, нам дані не щодо умов, при котрих ці твердження є або істинними, або помилковими; вони досягаються як умови, що існують незалежно від нашого знання або ж нашої спроможності до пізнання; їх ми пізнаємо з точки зору умов, які встановлюють або істинність, або хибність тверджень даного класу»²¹.

«Бівалентність» — це властивість буття (істинного або помилкового). Саме так мислить Дамміт про «реалістську» точку зору на певну галузь (скажімо, галузь моральних цінностей або галузь можливих світів), яка стверджує бівалентність для тверджень, котрі стосуються подібних речей. Таким чином, його засіб формулювання опозиції «реаліст-versus-антиреаліст» полягає у тому, що прагматист заперечує бівалентність усіх тверджень; «крайній» же реаліст відстоює її для усіх тверджень, незважаючи на те, що більшість урівноважених реалістів проводить чіткий кордон між бівалентними твердженнями (наприклад, у фізиці) і небівалентними твердженнями

(скажімо, у сфері моралі). «Бівалентність», таким чином, реанімує «онтологічне переконання» як засіб висловлення застарілих метафізичних поглядів у новітній семантичній мові. Якщо прагматист розглядається як квазіідеалістичний метафізик, який онтологічно прихильний тільки до Ідей або пропозицій, який не вірить у те, що «поза» існує, щось таке, що робить пропозицію будь-якого зразка або істинною, або хибною, тоді він буде строго відповідати схемі Дамміта.

Проте це уявлення про прагматиста, звичайно ж, не ідентичне його власному уявленню про себе. Він не думає про себе як про якийсь різновид метафізика, тому що він не *розуміє* вираз «бути поза цим», (крім буквального значення слова «поза», у котрому це уявлення означає «місце в просторі»). Він не вважає корисним розвивати платоністське переконання щодо Блага або Чисел, вважаючи, що платоніст вірить в таке: «Існує істина-або-неправда про —, незалежно від стану нашого знання або від придатності процедур дослідження». Слово «є» («к») у цьому реченні йому здається цілком не зрозумілим, як і слово «є» у реченні «Істина є такою». На противагу приведеному вище уривку з Дамміта, прагматист дивується, в чому саме знаходять задоволення ті, хто відрізняє один «тип значення» від іншого і на що він був би схожим, якби володів «інтуїціями» про бівалентність типів тверджень. Він є прагматистом лишетому, що не має зазначених інтуїцій (або ж тому, що прагне позбутися будь-яких подібних інтуїцій, яких він не може мати). Коли він запитує себе про дане твердження 8, «чи знає він, що повинно бути доказом його істинності», або просто чи знає він умови, котрі ми визнаємо як умови, що встановлюють істинність або хибність тверджень даного класу, він відчуває в собі таку ж безпорадність, як і тоді, коли його запитують — «чи справді, ви закохані або тільки схвильовані під впливом пристрасті?» Прагматист схильний підозрювати, що це не дуже корисне питання, і що, в усякому разі, інтроспекція не може слугувати діючим засобом відповіді на нього. Проте у випадку визнання тези про «бівалентність» не ясно, чи існує інший шлях пошуку відповіді на зазначене вище питання. Дамміт не допомагає нам побачити, яка аргументація може розцінюватися як добротна для відстоювання бівалентності, наприклад, моральних або модальних тверджень; він стверджує лише те, що існують два типи людей, що, очевидно, народилися з різними метафізичними темпераментами; перший тип відстоює це, другий заперечує. Якщо ж хтось народився без метафізичних поглядів — або ж, ставши песимістом щодо визнання корисності Філософії, хтось свідомо прагне утриматися від

таких поглядів — тоді він відчує, що даммітівська реконструкція традиційних розбіжностей пояснює їхню незрозумілість із такою ж незрозумілістю.

Сказане вище про Філда і Дамміта призначене для того, щоб поставити під сумнів точку зору «технічного реалізму», відповідно до якого прагматистсько-реалістська суперечка повинна бути дозволена на деякій обмеженій, чітко визначеній підставі усередині філософії мови. Але такої підстави не існує. Відсутність її — це, зрозуміло, дефект не філософії мови, а прагматиста. Прагматист відмовляється зайняти рішучу позицію з тим, щоб, наприклад, створити умови можливості для «аналізу» речень типу «8 є істина». Відмовляється він зайняти її і для того, щоб або захищати, або спростовувати бівалентність. Він відмовляється зробити хід у будь-якій грі, у котрій його запрошують брати участь. Єдиний випадок, у котрому «референтна семантика» або «бівалентність» стають цікавими для нього, виникає тільки тоді, коли хтось намагається інтерпретувати ці поняття як пояснювальні, тобто не як прості вираження інтуїції, а як такі, що здійснюють деяку роботу, — наприклад, пояснення «чому наука настільки процвітає?»²⁶. Тільки в цьому випадку прагматист витягає зі своєї торби надійно перевірені діалектичні гамбіти²⁷. Він продовжує аргументувати, що не існує прагматичного розходження (ніякого розходження) між такими твердженнями, як «це працює, тому що є істинним» і «це істина, тому, що воно працює», так само, як і у випадку таких речень: «це — побожно, тому що воно завгодно Богові» і «це завгодно Богу, тому що воно побожно». На противагу цьому, він доводить, що не існує прагматичної різниці між природою істини і критерієм істинності, і що самий критерій істинності, відповідно до якого повинні захищатися твердження, не є «зіставленням з реальністю» (за винятком може декількох перцептуальних тверджень). Всі ці гамбіти прагматиста будуть сприйматися реалістом як питання, які не потребують доказів, оскільки реаліст має інтуїцію того, що деякі розходження можуть бути реальними, *не* створюючи різниць, що іноді *ordo essendi* відрізняється від *ordo cognoscendi*, а іноді природа X не є критерієм іксовості. І так далі.

Висновок, що ми могли б зробити з усього сказаного вище, полягає у тому, що технічний реалізм колапсує в інтуїтивний реалізм. Єдиний суперечний момент у реаліста полягає в його переконанні, Що відродження старих добрих метафізичних проблем (чи справді існують універсали? Чи існують насправді причинно-наслідкові фізичні об'єкти (або ж ми просто постулюємо їх?), було б важливим, якби ці проблеми послужили деякій благій цілі або розкрили о Щось істотне. Усе, що

прагматист бажає обговорювати, зводиться винятково до цього моменту. У нього немає бажання обговорювати необхідні і достатні умови істинності речень. Проте він готовий обговорювати питання про те, чи справді виправдана та практика. Що сподівається відкрити Філософський засіб виявлення сутності тини. Отже, розбіжність між прагматистом і інтуїтивним реалістом полягає у питанні про те, як оцінювати історію цієї практики, тобто як оцінювати історію Філософії? Справжня суперечка — це суперечка про становище Філософії в західній філософії, про становище в інтелектуальній історії Заходу тих серій текстів, що піднімають «глибинні» проблеми Філософії, які прагне зберегти реаліст.

Реалістська реакція (II): Інтуїтивний реалізм

Питання, які справді необхідно обговорювати прагматистам і інтуїтивним реалістам, не зводяться до того, чи володіємо ми інтуїціями з таким результатом: «істина є чимось більшим, ніж ствердження», «існує переживань більше, ніж ментальних структур», «існує конфлікт між сучасною фізикою і змістом нашої моральної відповідальності». *Зрозуміло*, що ми маємо такі інтуїції. Та й яким чином ми змогли б уникнути володіння ними? Адже ми одержали освіту в межах інтелектуальної традиції, яка сформувалася навколо висловлювань зазначеного вище зразка, а нас використовують як тих, хто звик до освіти в межах традиції, котра сформувалася навколо таких тверджень, як, наприклад, «Якщо Бога немає, то значить усе дозволено», «Гідність людини полягає в її зв'язку з надприродним ладом», «Не можна знущатися зі святих речей». Проте, чи можна вважати спірне питання між прагматистом і реалістом дозволеним, заявивши, що ми повинні знайти філософську точку зору, яка об'єднає у собі згадані вище інтуїції? Прагматист переконаний, що нам краще *утриматися від володіння* такими інтуїціями, якщо ми розвиваємо в собі нову інтелектуальну традицію.

Чим саме ображає реалістів ця заява прагматиста? Тим, що вона, обдурюючи, придушує інтуїції і замовчує експериментальні дані. Відповідно до їхньої концепції, філософія (причому не тільки Філософія) потребує віддавати справедливість інтуїціям кожної *людини*. Якщо соціальна справедливість — це те, що, очевидно, реалізується соціальними інститутами, існування яких можна пояснити кожному громадянину, то інтелектуальна справедливість виявилася б можливою завдяки забезпеченню таких станів, які за наявності діалектичної здібності і достатньої кількості часу змогли бути зрозумілі кожним. Ця точка зору на інтелектуальне життя припускає, що всупереч

приведеним вище вісунам повсюдності мови, вона (мова) безупинно *не* втрачає свого колишнього становища або ж, що, всупереч уявності, всі словники є сумірними. Перша альтернатива рівнозначна твердженню про те, що деякі інтуїції, принаймні. *не* є функцією (тобто, залежною величиною від) того засобу, яким хтось є вихованим, щоб судити про тексти" і людей, з якими він зіштовхнувся. Друга альтернатива рівнозначна твердженню, що інтуїції, які характерні для словників гомерівського воїна, буддійських сказань, вчених епохи Просвітництва і сучасних французьких критиків, насправді не настільки відрізняються одна від одної, як вони виглядають на перший погляд. У кожному словнику існують загальні елементи, котрі Філософія може виділити і використовувати для того, щоб сформулювати тези, що могли б бути сприйняті як розумні усіма людьми, а також проблеми, у яких зустрічаються ці елементи.

Прагматист, з іншого боку, думає, що пошук універсальної людської спільності виявиться само-руйнівним, якщо він спробує зберегти елементи кожної інтелектуальної традиції, усі «глибинні» інтуїції, кожною з яких хтось коли-небудь володів. Це не повинно досягатися за допомогою замаху на сумірність, на загальний словник, який виділяє загальну людську сутність Ахілла і Будди, Лавуазьє і Деррида. Мабуть, вірніше було б сказати, що це повинно бути досягнуте (якщо це взагалі можливо), швидше, за допомогою творчої діяльності, ніж за допомогою відкриття, — швидше, за допомогою поетичної, ніж Філософської творчості. Культура, яка з'явиться такою, що буде трансцендувати і, отже, що об'єднувати культури Сходу і Заходу, або Землян і Мешканців Галактик, очевидно, повинна бути не такою, що споглядає обох своїх попередниць із розважливою поблажливістю, типовою для більш пізніх культур. Суперечка прагматиста й інтуїтивного реаліста, таким чином, повинна стосуватися статусу кожної з інтуїцій, тобто права кожної з них на повагу. Така суперечка є протилежною суперечці про те, яким чином окремі інтуїції повинні бути «синтезовані» або виправдані. Для того, щоб адекватно трактувати свого опонента, прагматист повинний спочатку прийняти те, що інтуїції реаліста, про які йдеться, є такими, що не можна усунути, і такими глибинними, якими їх вважає реаліст. Проте потім він повинний змінити тему розмови і запитати: «А що ми повинні робити з такими інтуїціями, тобто викоринити їх, або відшукати словник, який вчинить з ними по справедливості?»

У погляду прагматиста, твердження про те, що проблеми, які ХІХ століття

зберегло у своїх підручниках, тому що «головні проблеми філософії» є справді «глибинними», є просто твердження про те, що ви не зрозумієте певний період в історії Європи доти, поки ви не зможете прийняти деяку ідею про те, чому мислителям цього періоду подобалося займатися цими проблемами. (Зіставте з розглядом твердження про «глибину» проблем, що стосуються Патрипасіонізму (*Patripassianism*), Аріанізму (*Arianism*) та ін., які обговорювалися деякими Отцями церкви). Прагматист навіть прагне розширити свою сферу і сказати разом з Гайдеггером, що ви не зрозумієте Захід доти, поки ви не зрозумієте, що значить бути стурбованим тими ж типами проблем, які турбували Платона. Інтуїтивні реалісти не стільки «поступаються» історизму Гайдеггера і Дьюї, скільки присвячують себе охороні традиції з метою зробити нас західними в більш глибокому сенсі. Засіб, за допомогою якого вони роблять це, може бути проілюстрований спробами Кларка і Кевела розглянути «спадщину скептицизму» не як питання про те, чи можемо ми бути впевнені в тому, що ми не маримо, а як питання про те, який тип буття зміг би поставити це питання²⁸. Зазначені автори використовують існування таких особистостей, як Де-карт, як вказівку на щось важливе щодо *людського буття*, а не просто щодо модерністського Заходу.

Найкращою ілюстрацією цієї стратегії є нагелівський метод модернізації Канта за допомогою підведення усіх серій явно не порівнюваних одна з одною проблем під єдину рубрику «суб'єктивне — об'єктивне», тоді як сам Кант підвів коло проблем таких, що частково перекриває одна одну, під рубрику «обумовлене — необумовлене». Йдучи за Кантом, Нагель пише: «Цілком можливо, що деякі проблеми не мають рішення. Я підозрюю, що це зауваження вірне відносно найглибших і найдревніших із них. Вони показують нам межу нашого розуміння. У такому випадку ступінь нашої проникливості, якої ми тільки й можемо досягти, залежить від підтримки серйозності розуміння проблеми, а не відмови від неї; вона (тобто ступінь проникливості) залежить від прагнення зрозуміти причини невдачі не тільки кожної нової спроби, але і більш ранніх спроб вирішення цієї проблеми (от чому ми вивчаємо роботи таких філософів, як Платон і Берклі, погляди яких сьогодні ніким не поділяються). Нерозв'язні проблеми виявляються нереальними не з цієї причини»²⁹.

Як ілюстрація того, що має на увазі Нагель, розглянемо його приклад, котрий стосується проблеми «морального успіху», тобто факту, відповідно до якого ти можеш бути морально звеличеним або таким, що гудиться тільки за те, що перебуває під якимось контролем і більше нічого. Як говорить Нагель, «галузь справжньої дії, а, отже,

легітимного морального судження, очевидно, звужується при цьому ретельному дослідженні до розмірів крапки, яка не має протяжності. Усе, мабуть, відбувається під впливом комбінації чинників, котрі передують дії і впливом тих чинників, що випливають з неї і не перебувають під контролем агента».

Нагель вважає, що типово поверхове верифікаціоністське «рішення» цієї проблеми є цілком досяжним. Ми можемо одержати таке рішення (Юмівське), заглиблюючись у деталі, котрі торкаються питання про те, які типи стосуються зовнішніх чинників, що ми беремо до уваги, або ж не приймаємо їх, оскільки вони послаблюють моральну цінність дії:

«Це пояснення наших моральних суджень, здійснюване на основі сумісності, залишило б місце і для звичайних умов відповідальності (тобто за відсутності насильства, неуцтва або ненавмисної дії) як частини визначення того, що хтось учинив; але це розуміється так, щоб не виключити багато чого з того, що він не учинив»³¹. Але це є менш суворою, прагматичною юмівською позицією — позицією, яка свідчить, що не існує глибинної істини про Свободу Волі і що люди морально відповідальні за все те, що подібні ю них схильні вважати відповідальними, не спроможні пояснити, чому там *осмислювалося* те, що проблемою вважалося тут:

«Єдиним сумнівним моментом у цьому рішенні є його нездатність пояснити, як і чому виникають скептичні проблеми. Адже вони виникають не через нав'язування довільної зовнішньої вимоги, а з природи самого морального судження. Щось у простій ідеї про діючого агента повинно пояснити нам, чому нам здається необхідним вилучити з нього усе, що тільки можливо, навіть якщо в остаточному результаті нічого не залишається»³².

Але це не означає, що ми потребуємо в метафізичному поясненні Природи Свободи того типу, що, очевидно, пропонує нам Кант (принаймні в деяких уривках). Швидше, «у певному сенсі проблема не має рішення тому, що щось в ідеї взаємодії є несумісним з діями, що стали подіями або людей, які стали речами»³³.

Оскільки людям, так би мовити, не залишається нічого іншого, ^КРШ як бути речами, остільки нас залишили з інтуїцією, тобто з тим єдиним, що показує нам «межі нашого розуміння» і, отже, межі нашої мови.

Тепер зіставимо дві позиції з проблеми «природи морального судження», а саме Нагеля й Айріс Мердок. Кантіанська спроба ізолювати агента, який не є просторово-часовою річчю, Мердок оцінює як невдалий і помилковий поворот, котрий

здійснило західне мислення. У межах визначеної пост-кантіанської традиції, вона відмітає «витрачені величезні зусилля, з метою уявити собі волю ізольованою. Воля тут ізольована від віри, від почуття, від розуму, і проте є сутнісним центром самості».

На думку Мердок, ця екзистенціалістська концепція агента як ізольованої волі супроводжує «дуже впливову уяву» про людину, яку вона вважає «відчуженою і непристойною»; ця уява — щасливий і плідний шлюб кантіанського лібералізму з вітгенштейнівською логікою, якому (шлюбу) Фрейд додав особливої урочистості»³⁵.

Мердок стверджує: «Екзистенціалізм, як у його континентальній, так і в його англійській версіях, є спробою вирішити проблему, не зіштовхуючись з нею насправді. Він є спробою вирішити її, приписуючи волю індивідуальній беззмістовній самотній свободі... Те, що тут зображено, — це, по-перше, страхітлива самотність індивіда, викинутого на малюсінський острів посеред океану наукових фактів, і, по-друге, мораль, яка відсторонюється від науки лише завдяки божевільному стрибку волі»³⁶.

Замість поглиблення цієї картини (як це роблять Нагель і Сартр) Мердок прагне вийти за межі кантіанського поняття волі, кантіанського формулювання антитези «детермінізм — відповідальність», кантіанській опозиції «моральна самість — емпірична самість». Мердок намагається відродити словник моральної рефлексії, котрий, мабуть, використовувався віруючим християнином, схильним до платонізму. Мова йде про словник, у котрому «досконалість — це центральний елемент, призначення моральної відповідальності — це, швидше, другорядний момент, а виявлення самості (своєї власної або кого-небудь іншого) — це безкінечна задача любові»³⁷.

На противагу Нагелю і Мердок, я не прагну (вводячи в оману) ані до того, аби залучити на свій бік Мердок як колегу прагматиста, ані (удавано) обвинуватити Нагеля в сліпоті до розмаїтості моральної свідомості, яку символізує Мердок. Швидше, я бажаю проілюструвати розходження між сприйняттям стандартної проблеми (або ж спектра взаємозалежних проблем, таких, як проблема свободи волі, особистості, діяльності, відповідальності) і, по-перше, запитати: «У чому полягає сутність цієї проблеми? До яких не висловлюваних глибин, до якої межі мови вона нас приведе? Що саме вона продемонструє нам щодо буття людини?» а, по-друге, запитати: «Люди якого типу змогли б побачити зазначені вище проблеми? Який словник, який образ людини змогли б породити такі проблеми? Чому, через те, що ці ж проблеми оволоділи нами, ми оцінюємо їх, швидше, як проблеми глибинного словника, ніж

словника, що веде до абсурду? Що саме свідчить про невикоріненість таких проблем для буття *європейців двадцятого століття*? Нагель, зрозуміло, правий і цілком зрозумілий у його викладі засобу, за допомогою якого коло ідей, чудово проілюстрованих Кантом, спонукає нас до розуміння того, що названо «суб'єктивним». Нам цілком зрозуміла його персональна точка зору на ті феномени, що наука не спроможна вловити, що, вона, не «поступаючись своїми позиціями», не здатна зробити їх пізнаваними, що саме на-а обумовлює границі розуміння. Проте звідки ми знаємо, як вірніше все це висловити: чи сказати нам «тим гірше для можливості розв'язання філософських проблем про границі сфери впливу мови, для наших «верифікаціоністських стремлінь», або ж сказати тим гірше для Філософських ідей, що завели нас у безвихідь»? Те саме питання виникає і щодо інших філософських проблем, Нагель включає в свою рубрику «Суб'єктивне — Об'єктивне». Сутичку між інтуїціями «верифікаціоніста» і «реаліста», мабуть, щонайкраще проілюстровано в знаменитій статті Нагеля «*Що значить бути подібним до кажана?*» У цій статті Нагель звертається до нашої інтуїції з тим, що «існує щось подібне» до кажана або собаки, але немає нічого подібного до атому або цеглини, і говорить, що ця інтуїція є саме те, що сучасна анти-картезіанська філософія розуму, запропонована Вітгенштейном і Райлом, «не спроможна уловити». Кульмінацією цього недавнього філософського руху стало лицарське ставлення до «неопрацьованих відчуттів». Наприклад, абсолютна феноменологічна якісна личина болю, запропонована Даніелем Деннетом: «Я гадаю, що, будучи несправедливим до болю в цілому, віддаючи належне усім «сутнісним» особливостям болю і дозволяючи хворобливим станам бути «природними різновидами» станів мозку, учені виявляють (якщо вони взагалі коли-небудь і що-небудь виявляють) те, що викликає нормальні наслідки... Одна з наших інтуїцій щодо болю полягає в тому, що незалежно від того, чи відчуває біль хтось або ні, біль слугує для зручності теоретика. Ця інтуїція — грубий, безглуздий факт, а не привід для Ухвалення рішення. Я виступаю проти спроби зберегти цю інтуїцію. Проте, якщо ви не погоджуєтесь, то якою б прогностичною і першокласною не була теорія, яку я пропоную, усе одно у ваших очах вона не буде теорією болю, а буде усього лише теорією того, я незаконно віддаю *перевагу* називати болем. Однак, як я вже стверджував, інтуїції, яким ми повинні були б віддавати перевагу, цілком не формують настроїв, який само-погоджується; тому не існує справжньої теорії болю. Ніякий комп'ютер або робот не зміг би підтвердити істинність теорії болю, адже для цього він

спочатку повинний був би відчути реальний біль... Нездатність моделі робота виконати всі наші інтуїтивні вимоги, очевидно, обумовлена не якоюсь незбагненою таємничістю феномену болю, а безнадійною суперечливістю, некогерентністю нашого уявлення про біль» (38).

Нагель є одним із тих, хто не згодний з міркуванням Деннета. Його анти-верифікаціонізм найчіткіше виявляється в такому уривку: «Припустимо, що речі з'явилися з космічного корабля і що про них ми не спроможні з упевненістю сказати, чи є вони хитро влаштованими механізмами або ж свідомими істотами. Ми бажаємо знати відповіді на ці питання, навіть у тому випадку, якби вони настільки відрізнялися від усього того, що нам добре відомо, що ми б ніколи не змогли розпізнати їх. Наша здатність розпізнати їх залежить, мабуть, від того, чи зустрічалося нам що-небудь подібне до них, а не від того, чи підтвердили вони також нашу думку про подобу на рівні поведінки.

Отже, як мені здається, я наближаюся до позиції, більш «реалістської», ніж позиція Вітгенштейна. Мабуть, це відбувається тому, що я зближаюся з більш реалістською позицією Вітгенштейна у погляді на все у цілому, а не тільки у погляді на природу психічного. Я переконаний, що питання про те, чи є речі, виявлені на космічному кораблі, свідомими істотами, повинне мати відповідь. Мабуть, Вітгенштейн сказав би, що моє переконання висловлює необгрунтовану впевненість у тому, що деяка уява недвозначно визначає застосування цієї уяви. Ця уява чогось, нам невідомого, проникає в їхні голови (або в те, що в них замість голови) і це щось не можна спостерігати завдяки стинанню голови.

Якою б не була уява, котру я використовую для репрезентації ідеї, мені здається, що я знаю, що значить порушити питання про те, чи існує щось подібне до зазначених вище речей, і що відповідь на це питання полягає в спробі визначити те, що визначає, чи є зазначені речі свідомими істотами, а саме — неможливість екстраполяції психічних прагнень на очевидний аналог людському випадку. Свідомі психічні стани — це реальні стани когось, незалежно від того, належать вони мені або ж іншим свідомостям. Можливо, точка зору Вітгенштейна зможе узгодити з собою цю інтуїцію, але в даний момент я не бачу, як це можна зробити»³⁹.

Зрозуміло, сам Вітгенштейн, не зміг би пристосувати до себе цю інтуїцію. Питання полягає у тому, чи можна було б його запитати: чи відмовилися б ми від прагматистської «верифікаціоністської» інтуїції, відповідно до котрої «кожна різниця

повинна здійснювати -нову різницю» (як висловлюється Вітгенштейн, «колесо, що може обертатися, не є частиною механізму, якщо воно не надає руху нічому крім себе»)⁴⁰, або ж ми замість цього відмовилися б від інтуїції Нагеля щодо свідомості. Зрозуміло, ми *володіємо* обома інтуїціями. Для Нагеля, їхня спільна присутність демонструє те, що досягнута межа розуміння, що обмірювана гранична глибина, так само, як виявлення кантівських антиномій, демонструє, що ми зіштовхнулися з чимось трансцендентним. З точки ж зору Вітгенштейна, усе це свідчить лише про те, що картезіанська традиція створила невідпорну картину, яка «утримує нас у полоні. І ми не змогли вийти за її межі тому, що вона перебуває в межах нашої мови, а мова невблаганно прагне відтворювати її нам»⁴¹.

На початку цього розділу я заявив, що існувало два засоби, за допомогою яких інтуїтивний реаліст міг би відповісти на зауваження прагматиста про те, що, мабуть, деякі інтуїції були навмисне придушені. Він міг би сказати, по-перше, те, що мова охоплює далеко не усе, і що існує такий тип усвідомлення фактів, який не може бути виражений у мові; тому щодо таких фактів ніякий аргумент не зміг би переконати того, хто сумнівається. По-друге, він міг би більш м'яко заявити, що існує центр мови, котрий є загальним для всіх традицій і який варто ізолювати. На противагу Мер-Док, можна було б уявити такого Нагеля, котрий висловлює другу зі згаданих вище заяв, а саме —. що навіть той тип морального дискурсу, про який говорить Мердок, повинний упоратися з тією самою концепцією «ізолюваної волі», з якою упорався і кантіанський моральний дискурс. Проте в зіставленні зі спробою Деннета Усунути наші інтуїції, Нагель повинний був зробити першу зі згаданих вище заяв. Він був змушений пройти весь шлях і відмовитися від того, що наше знання обмежене межами мови, якою ми говоримо. Саме це він і говорить у такому уривку: «Якщо хтось схильний заперечити, що ми можемо вірити в існування фактів, справжню природу яких ми не можемо осягнути, то він, мабуть, висловлює ту точку зору, що в розумінні кажанів ми багато в чому перебуваємо в такому ж стані, в якому перебувають розумні кажани або марсіяни, котрі намагаються виробити концепцію того, що було б подібним до нас. Структура їхніх власних розумів може перешкоджати їм досягти цієї мети. Проте ми знаємо, що, вони, мабуть, помиляються, роблячи висновок про те, що не існує нічого визначеного, що було б подібним до нас... Ми знаємо, що вони помиляються, роблячи такий скептичний висновок про те, що ми знаємо щось подібне до нас. І ми знаємо, що незважаючи на те, що це містить у собі величезну кількість різновидів і складнощів, і не-

зважаючи на те, що ми не володіємо словником настільки добре, щоб адекватно описати його. Його суб'єктивний характер є дуже специфічним, а в деяких відношеннях ми характеризуємо його в термінах, які можуть бути зрозумілі лише живими істотами, подібними до нас»⁴².

Тут ми зачіпаємо за живе принципи метафізичної проблеми: чи припустимо в процесі філософської аргументації коли-небудь апелювати до нелінгвістичного знання? Питання полягає у тому, чи свідчить діалектична безвихідь про філософську глибину або ж про неадекватність мови, яку варто замінити іншою мовою, яка не веде нас у безвихідь. Це питання є просто проблемою статусу інтуїції; воно, як я уже відзначав, передає дійсну розбіжність між прагматистом і реалістом. Передчуття того, що рефлексія над чим-небудь гідним назви «морального судження», зрештою, призведе нас до проблем, котрі характеризує Нагель, є дуже дискусійним передчуттям; на нього здатна пролити світло лише історія етики. Проте інтуїція, що там є щось, невимовне у словах, що воно повинне бути подібним до нас, тобто таке щось, про яке ми нічого не зможемо дізнатися довіряючи істинним твердженням, і про яке ми можемо дізнатися лише будучи таким, як це невимовне щось, — ця інтуїція не є чимось таким, що здатне пролити на усе, що завгодно, додаткове світло. Подібна заява є або глибокою, або безмістовною.

Прагматист розглядає її як порожню. Справді, він знаходить, що дискусії Нагеля спочатку проводять межу навколо вакантного місця у словесному павутинні, а потім доводять, що там є щось краще, ніж ніщо. Але все це відбувається не тому, що Нагель має у своєму розпорядженні незалежні аргументи на користь Філософської теорії в тому сенсі (якщо скористатися словами Селларса), що — «Всяке усвідомлення є лінгвістичною справою», або в сенсі — «Значення висловлення — це засіб його верифікації». Гасла, які подібні до наведених вище, не є підсумком Філософського дослідження Усвідомлення і Значення; вони суть засоби застерегти громадськість від традиції Філософії. (Так само, як висловлення «Ніякого оподаткування без затвердження» було б не розкриттям природи Оподаткування, а лише вираженням недовіри в один із днів у Британському парламенті).

Не існує добротних спеціальних аргументацій, спроможних показати, що немає таких речей, як інтуїції, тобто таких аргументацій, що самі засновані на чомусь більш точному, ніж інтуїції. Для прагматиста єдина хибність нагелівських інтуїцій полягає в тому, що вони повинні використовуватися для легітимації словника (такого, наприклад,

як кантіанський словник у моралі, або як картезіанський словник у філософії розуму), що, на думку прагматиста, варто було б, швидше, викоренити, ніж удосконалювати. Проте єдина аргументація прагматиста, яка слугує викорінюванню цих інтуїцій і словників, полягає у тому, що інтелектуальна традиція, до якої належать словники, не приносить більше користі, — ця аргументація перетворилася на жах і викликає набагато більше занепокоєнь, ніж вона того заслуговує. Нагелівський догматизм щодо інтуїцій не гірший і не кращий, ніж безсилля прагматиста запропонувати аргументації, вільні від хибного кола.

Цей результат конфронтації між прагматистом і інтуїтивним реалістом з проблеми статусу інтуїцій може бути резюмований або як конфлікт інтуїцій щодо їхньої важливості, або ж як перевага одного словника над іншим. Реаліст віддає пріоритет першому зображенню; прагматист — другому. Не важливо, хто і які саме використовує зображення, тому що зрозуміло, що *суть проблеми полягає у тому, чи повинна філософія прагнути знайти природні відправні точки, котрі відмінні від культурних традицій, або ж вся діяльність філософії повинна зводитися до зіставлення і протиставлення культурних традицій.*

Підкреслю ще раз, проблема полягає у тому, чи приречена філософія бути Філософією? Інтуїтивний реаліст переконаний, що існує така річ, як Філософська істина, тому що він думає, що глибоко насподі під усіма текстами є щось таке, що не просто є ще одним текстом, тобто тим, чому різноманітні тексти прагнуть стати «адекватними». Прагматист так не думає. Він взагалі не вважає, що щось може існувати поза текстом і незалежно від нього. На його думку, «щоб досягти ті цілі, заради яких ми створюємо словники і культури», їх необхідно випробувати. Проте він переконаний, що в процесі протиставлення один одному словників і культур ми породжуємо нові й дедалі більш ефективні засоби мовлення і дії, причому кращі не стосовно якогось апріорного еталона, а в тому сенсі, що вони виникають як більш досконалі порівняно з їхніми попередниками.

Постфілософська культура

Я почав із висловлення, що прагматисти відмовляються визнати філософську різницю між першорядною істиною, як відповідності реальності, і другорядної, як такої, у котру приємно вірити. Я сказав, що така відмова породжує питання, чи зможе культура обходитися без Філософії, без Платоністської спроби відсіяти випадкові й

умовні істини від Істин, що є чимось більш значущим. Останні два розділи, в яких я докладно розібрав останній раунд «реалістських» випадів проти прагматизму, повернув нас до мого початкового розрізнення між філософією і Філософією. Прагматизм заперечує можливість виходу за межі розуміння Селларса про «споглядання того, як речі пов'язані одна з одною», що для вчених інтелектуалів останнього часу означає розуміння того, як усілякі словники всіх різноманітних епох і культур взаємозалежні один від одного. Слово «інтуїція» — це сама остаточна назва засобу, що зніме нас із тієї літературно-історично-антропологічно-політичної каруселі, яку осідлати зазначені вище інтелектуали, і пересадить нас на що-небудь більш «прогресивне» і «наукове», тобто відкриє нам шлях, котрий приведе нас від філософії до Філософії.

Раніше я уже відзначав, що третій мотив для сучасної антипрагматистської негативної реакції є просто надією зійти з цієї каруселі. Ця надія є корелятом страху — страху того, що якщо не існує нічого квазінаукового для філософії як академічної дисципліни, якщо власне не існує професійної галузі, що відрізняє професорів філософії від істориків або літературних критиків, тоді буде втрачене щось таке, що було головним у західному інтелектуальному житті. Цей страх виправданий. Справді, якщо Філософія зникне, то західне інтелектуальне життя також втратить щось дуже важливе. Це трапиться так само, як і тоді, коли інтелектуально респектабельні кандидати на Філософську артикуляцію відмовилися від релігійної інтуїції. Але думка Просвітництва справедливо вважала, що те мислення, котре прийде на зміну релігії, буде кращим за релігію. Прагматисти б'ються об заклад, що та культура думки, яка прийде на зміну «науковій» позитивістській культурі, котру породило Просвітництво, виявиться більш зрілою, ніж позитивістська культура мислення.

Питання про те, чи праві прагматисти у своєму оптимізмі, — це питання про бажаність тієї культури думки, у котру ніхто — або принаймні, жодний інтелектуал — не вірить, що ми глибоко в собі несемо критерій для розрізнення того, чи вступаємо ми або ні зіткнення з реальністю, коли ми перебуваємо в Істині. Подібна культура мислення була б культурою, у контексті котрої ані священики, ані фізики, ані поети, ані партії не думали б про неї як про більш «раціональну», або більш «наукову», або більш «глибоку» ніж будь-яка інша. У такій культурі ніяка її окрема частина — міфологія, теологія, метафізика, наука — не може бути привілейовано як зразок (не ризикуючи зазнати невдачі як зразка), до якого повинні прагнути всі інші. В ній стало б безглуздим шукати крім сучасного внутрішньо-дисциплінарного критерію, якому

підпорядковуються, наприклад, досвідчені священики або кваліфіковані фізики, ще якийсь інший, транс-дисциплінарний, транскультурний аісторичний критерій, якому вони б теж підпорядковувалися. У тій культурі як і раніше існував би культ героя, але це був би не культ героїв як дітей богів, котрий відрізняє героїв від іншого людства їхньою близькістю до безсмертного. Такий культ означав би просте замилювання чоловіками і жінками, які чудово роблять різноманітні види речей. Подібного роду «герої» не були б тими, хто знає Секрет, тими, хто пробився до Істини; вони були чудові не як боги, а як люди.

Тим більше така культура не включала б у себе нікого, ког, можна було б назвати «Філософом», хто міг би пояснити, чому і як певні галузі культури мають особливе відношення до реальності Така культура, без сумніву, містила б у собі спеціалістів, котрі розуміють, як предмети взаємозалежні між собою. Але це були б люди У яких не існувало б ані особливих привілейованих «проблем», ані особливого «методу»; вони не дотримувалися б твердо якихось особливих непорушних дисциплінарних стандартів, не мали б колективного само-іміджу «професіонала». Такі люди, звичайно ж, могли б мати або не мати схожість із сучасними професорами філософії, котрі більш зацікавлені в моральній відповідальності, ніж у просодії або ж із такими професорами, що більш зацікавлені в артикуляції речень, ніж у зчленуванні людського тіла. Вони могли бути універсальними інтелектуалами, котрі готові запропонувати свою точку зору на багато чого з того, що існує, в надії зрозуміти це поряд із чим-небудь ще.

Така гіпотетична культура створює враження як на платоністів, так і на позитивістів як «декадентська». Платоністи розглядають її як таку, що не має організуючого і спрямовуючого принципу, центру, структури. Позитивісти ж розглядають її як таку, що віддає перевагу не точному факту, не тій галузі культури, яка іменується словом «наука», у якій пошуки об'єктивної істини вважаються більш пріоритетними, ніж емоції і думки. Платоністи хотіли б бачити культуру такою, яка спрямовується чимось вічним. Позитивісти ж — чим-небудь тимчасовим. Але і ті, й інші бажали б, щоб вона стала не підвладною своїм власним вигадуванням і не *спрямовувалася*, не лімітувалася ними.

І для тих, і для інших, декадентство означає небажання підкоряти себе чомусь такому, що існує «поза», «над», «по той бік» культури. Декадентство — це протест проти переконання, що над людськими мовами постає щось таке, до чого повинні

прагнути і чому повинні бути «адекватними» не тільки зазначені Мови, але й самі люди. Отже, і для платоністів, і для позитивістів, Філософія — це дисципліна, яка встановлює різницю між зазначеними вище прагненнями до адекватності й усіх інших устремлінь у культурі як різницю між першорядною і другорядною істинами. Саме тому Філософія — це символ боротьби проти декадентства.

Отже, питання про те, чи бажана охарактеризована вище Пост-Філософська культура, може бути поставлене також і як питання: чи справді повсюдність мови може коли-небудь бути прийнята всерйоз? Якщо вірно, що ніщо не існує поза текстом, то чи можемо ми і самих себе розглядати як реальність, з котрою неможливо зіткнутися ніде, *крім як у контексті обраного опису* — як у фразі Нельсона Гудмена, «швидше, створення слів, ніж їхнє відкриття»? Це питання не має нічого спільного з «ідеалізмом», тобто з твердженням, що ми можемо або могли б витягти метафізичний комфорт із того факту, що реальність є «духовною за своєю природою»⁴³. Швидше за все — це питання про правомірність відмови від того, що Стенлі Кевел називає «можливістю, завдяки якій один істинний (з нескінченного числа можливих) опис мені самому розповість, хто я такий»⁴⁴. Надія, що одне з них допоможе кожній молодій людині вчитати свій шлях у бібліотеках, приведе до переконання, що він виявив Таємницю, яка зробить усі речі ясними, вивідає у вчених цілі їхніх життів, надію на те, що їхня праця має «філософське застосування» і «універсальну людську значущість». У Пост-Філософській культурі деяка інша надія привела б нас до того, щоб вчитавши свій шлях у бібліотеках, додати нові книги до тих, що уже виявлені. Очевидно, це стало б надією запропонувати нашим нащадкам опис таких засобів опису, з якими ми уже випадково зіткнулися — «опис описів», які раса реалізувала дотепер. Якщо розглянути «наш час» у Гегелівському дусі як «наш погляд на попередні часи», тобто так, що кожна епоха світу нібито повторює всі більш ранні епохи, то тоді пост-Філософська культура виявляється у згоді з Гегелем в тому, що філософія — це «епоха, схоплена в думках».

У Пост-Філософській культурі стало б очевидним, що — *це є все*, чим може бути філософія. Вона не може відповісти на питання про відношення мислення нашого часу (описів, яке воно використовує, словників, які воно застосовує) до чогось такого, що не є просто якимось альтернативним словником. Отже, вона є дослідженням порівняльних переваг і вад різноманітних засобів розмови, котрі винайшла наша раса. Вона схожа на те, що іноді висловлюють терміном «культурний критицизм»; цей

термін з'явився, щоб дати назву тій літературно-історично-антропологічно-політичній каруселі, про яку я говорив раніше.

Сучасний західний «культурний критик» почуває себе цілком вільним інтерпретувати, витлумачувати, пояснювати все, що завгодно. Він є префігурацією різнобічного інтелектуала ПостФілософської культури, тобто філософом, котрий відмовляється від амбіції на Філософію. В обговоренні він швидко переходить від Хемінгуея до Пруста — Гітлера — Маркса — Фуко — Мері Дуглас — до сучасної ситуації в південно-східній Азії, до Ганді, до Софокла. Він є викривачем назв, тобто тим, хто використовує назви такими, які вони є в їхньому відношенні до системи описів, символічних систем, засобів бачення. Його особливістю є видивляння подробиць і різниць між величними картинами, між спробами виявити, як речі взаємозалежать одна від одної. Він є тією людиною, яка пояснює вам, яким чином всілякі засоби створення речей логічно залежать один від одного.

Проте він приречений застарівати; це трапляється тому, що в нього немає екстраісторичної архімедової точки, яка дозволила б пояснити вам всі можливі засоби створення речей, взаємозалежних одна з одною. Ніхто не застаріває так, як застаріває інтелектуальний шар попереднього покоління, тобто людина, котра знову відтворює всі ті старі описи, про які тепер ніхто вже не хоче й чути, і які почасти виникли завдяки цій людині.

Життя таких представників «літературної культури», як Сноу, найвища мета яких полягає у тому, щоб схопити в думках лише свою добу, здається платоністам і позитивістам незначним життям, тому що це життя не залишає позаду себе нічого вічного. На протипагу зазначеним представникам, позитивісти і платоністи сподіваються залишити позаду себе істинні твердження, тобто такі твердження, котрі відкрили істину раз і назавжди, тобто найціннішу спадщину для людської раси і для всіх наступних поколінь. Страх і сумнів, інспіровані «історицизмом» — акцент на словниках моралі, в яких висловлюються такі уявно безсмертні істини — є причиною того, чому Гегель (а не дуже давно Кун і Фуко) виявилися *betes noires* для Філософів і особливо для таких представників «наукової культури», як Сноу⁴⁶. Гегель, зрозуміло, сам належав до своєї Філософської доби, проте темпоралізація раціональності, яку він запропонував, виявилася єдиним найбільш важливим кроком у становленні прагматистського сумніву у Філософії.

Опозиція між смертними словниками і безсмертними твердженнями відбита в

конфлікті між випадковою подібністю і протилежністю словників (з прагненням кожного словника до «зняття» того засобу висловлення усього існуючого, що є характерним для будь-якого іншого словника); опозиція виявляє себе й у протистоянні двох культур (літературної культури і культури суворої аргументації), а також у різниці між процедурною характеристикою математики, яку Кун називає «нормальною» наукою, і процедурною характеристикою права. Подібності і протилежності між словниками, звичайно, ініціюють появу нових синтетичних словників. Точна аргументація спричиняє собою згоду у твердженнях. Представників науки або Філософії більше за все дратує в літературних інтелектуалах їхня нездатність зайнятися точною аргументацією, котра змогла б привести до згоди щодо того, що могло б вважатися диспутами, котрі є дозволеними, а також щодо критерію, до якого повинні апелювати всі сторони диспуту. У пост-Філософській культурі це подразнення відчуватися не буде. У ній зазначений критерій буде розглядатися так само, як його розглядають прагматисти, а саме — як становище, котре є відносно постійним і сконструйованим для специфічних утилітарних цілей. З погляду прагматиста, критерій (який впливає з аксіом) є критерієм того, що деяка окрема соціальна практика, для того, щоб привести до якогось результату, зобов'язана блокувати шлях дослідження, затримати нескінченний регрес інтерпретацій⁴⁷. Отже, точна аргументація — це практика, яка можлива лише завдяки згоді щодо критерію; така аргументація настільки ж бажана, наскільки таким є шлях, що блокує дослідження^{41*}. Вона є чимось таким, що зручно мати, якщо ви бажаєте одержати результат. Якщо цілі, до яких ви прагнете, можуть бути ясно специфіковані заздалегідь, тоді ви можете досягти їх. Але якщо ж таке їх формулювання неможливе (як це має місце у випадку пошуків справедливого суспільства, вирішення моральної дилеми вибору символу споконвічної важливості, пошуку «постмодерністської» чутливості), то ви навряд чи зможете досягти своїх цілей, які б витончені засоби ви не використовували. Якщо ж ціль, яка вас цікавить, — це *філософія*, тоді ви, *звісно* ж, не досягнете її. Ви не досягнете її тому, що найважливішим моментом, згідно з яким словники опису речей непримиренно різняться між собою, — не є метою опису. Філософ не бажає вважати цю непримиренну суперечку між різноманітними описами явно розв'язною. Прагнення перетворити філософію на Філософію — це прагнення перетворити її на пошук такого фінального словника, головна відмінність якого від усіх інших претендентів на цю ж роль полягає в тому, що істина його передбачається відомою заздалегідь. Зазначене

прагнення, на думку прагматистів, повинно бути заблоковано. Вони переконані, що пост-Філософська культура в процесі такого блокування могла б мати особливий успіх.

Найбільш важлива причина живучості думки про те, що подібна культура неможлива, полягає в тому, що будь-який критерій розглядається не інакше, як місце перепочинку, яке влаштовується мовним співтовариством, щоб сприяти своїм дослідженням; ця причина виглядає морально принижуючою. Справді, припустимо. Що Сократ помилився, що ми жодного разу *не* бачили Істину і, отже, інтуїтивно не пізнаємо її, коли зіткнемося з нею. Це означає, Що коли приходить таємна поліція, або коли кати застосовують насильство стосовно невинного, не можна сказати щось на зразок: «Існує щось таке всередині вас, котре ви зраджуєте. Хоча ви уособлюєте практику тоталітарного суспільства, яке буде продовжуватися завжди, існує щось поза цими практиками, що засуджує вас». Як відзначає Сартр, з такими думками тяжко жити:

«Завтра, після моєї смерті, певні люди можуть вирішити встановити фашизм, а інші можуть виявитися боягузливими або достатньо нещасливими, щоб дозволити їм реалізувати своє рішення. У такому випадку фашизм стане істиною людей, і тим гірше для нас.

Речі виявляться насправді, такими, якими людина вирішила, що вони такими і є».

Це знесилююче висловлення виявляє те, що пов'язує разом Дьюї і Фуко, Джеймса і Ніцше, а саме — переконання в тому, що глибоко усередині нас не існує нічого, крім того, що ми самі поклали туди. Там немає ані критерію, який ми не створили в ході здійснення практики, ані стандарту раціональності, який не апелює до такого критерію, ані доказової аргументації, яка не кориться нашим власним умовам.

Пост-Філософська культура тоді була б тією культурою, у якій чоловіки і жінки відчували б самих себе як суто кінцевих істот, цілком не пов'язаних із чимось, що перебувають *поза* людським існуванням. З прагматистської точки зору, позитивізм — це проміжний пункт, розташований на півшляху до пост-Філософської культури, тобто до прогресу, котрий, як відзначає Сартр, відбувається без Бога. Позитивізм опинився на півшляху тому, що він зберіг Бога у своєму розумінні природи Науки (і в його понятті природи «наукової філософії»), і почасти в розумінні культури, в якій ми нібито стикаємося з чимось таким, що не є нами самими, де ми знаходимо Істину

оголеною, не релятивною до опису. Культура позитивізму, таким чином, ініціювала нескінченні коливання маятника між двома поглядами. Перший із них стверджує, що «цінності є винятково «релятивними» (або «емотивними», або «суб'єктивними»). Другий, — що використання «наукового методу» у вирішенні питань політичного і морального вибору є запорукою успішного розв'язання всіх наших проблем. На противагу позитивізму, прагматизм ніколи не перетворював Науку на ідола, який займає місце Бога. Наука для нього — це один із жанрів літератури; література і мистецтво — це два однаково припустимих засоби дослідження поряд з іншими засобами. З цієї причини прагматизм не розглядає етику як більш «релятивну» або «суб'єктивну», ніж наукова теорія; етиці немає ніякої необхідності ставати «науковою». Фізика - це засіб оволодіння різноманітними, частинами універсуму; етика — це засіб оволодіння іншими його частинами. Математика допомагає фізиці виконувати її роботу; література і мистецтво допомагають етиці здійснювати свою. Одні з цих досліджень мають справу з доказами, інші — з наративами, треті — з живописом. Питання про те, які твердження нам варто доводити, на які картини дивитися, які наративи слухати, коментувати і переказувати, є тими питаннями, обговорення яких допоможе нам досягти того, що ми бажаємо (або того, чого ми могли б бажати).

Питання про істинність прагматистського погляду на істину не є корисною темою; воно ідентичне питанню про те, чи є пост-філософська культура гідною того, щоб намагатися її досягти. Воно не є ані питанням про те, що означає слово «істина», ані питанням про вимоги адекватної філософії мови, ані питанням про те, чи існує світ незалежно від наших розумів, ані питанням про те, чи підвладні інтуїції нашої культури гаслам прагматистів. Не існує засобу, за допомогою якого розбіжність між прагматистом і його опонентом могла бути вирішена відповідно до критерію, котрий був би прийнятним для обох сторін. Розбіжність подібного роду виникає насамперед там, де неможливо знайти згоду щодо «даних» або щодо того, що можна було б вважати критерієм. Але це не привід для ігнорування розбіжностей подібного роду. Розбіжність між релігією і секуляризмом не менш неприємна, але вона виявилася важливою.

Якщо сенс картини сучасного стану філософії, запропонованої тут, охарактеризований вірно, тоді суперечка з проблеми істинності прагматизму — це суперечка з проблеми, що обговорювали до нас усі найбільш важливі культурні течії з часів Гегеля. Проте ця суперечка не може бути остаточно вирішеною так, як це передбачалося відносно його попередника, тобто за допомогою якогось Безпрецедентного

відкриття того, якими є речі насправді. Вирішення цієї суперечки стане можливим тільки (якщо історія надасть нам

дозвілля, щоб переборювати подібні суперечки) за допомогою повільного і болісного вибору між альтернативними само-іміджами філософії.

Примітки

1. Ayer AJ. *The Origins of Pragmatism* (San Francisco: Freeman, Cooper, 1968) с гарним прикладом цієї точки зору.
2. Щодо цієї позиції див. критику Габермасом Пірса в: *Knowledge and Human Interests* (Boston: Beacon Press, 1968), гл.6, особливо Р. 135.
3. Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979.
4. Повинна з'явитися в: Cambridge University Press Modern European Philosophy series.
5. Див.: DAVIDSON D. ON THE VERY IDEA OF A CONCEPTUAL SCHEME // PROCEEDINGS AND ADDRESSES OF THE AMERICAN PHILOSOPHICAL ASSOCIATION. - 1973-74. - №47. - Р. 5-20. Див. також мою дискусію про Девідсона в: *Philosophy and the Mirror of Nature* (гл. 6) і в: "Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism" (Arguments and Science, ed. P. Bieri, R. -p. Horsmann, and L. Kruger [Dordrecht^ Reidel, 1979]), Р. 77-103.
6. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Harlshorne. Paul Weiss, and Arthur Burks. — Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1933-58. — Р. 313-314.
7. Derrida J. *Of Grammafology*. — Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1976. -Р. 49.
8. Sellars W. *Science. Perception and Reality*. — London: Routledge and Kegan Paul, 1967. - Р. 160.
9. Wiltgentstein L. *Philosophical Investigations*. — New York: Macmillam. 1953. -Р. 18.
- Gadamer H. G *Philosophical Hermcneutics*. — Berkeley: University of California Press, 1976. - Р. 19.
- Foucault M. *The Order of Things*. - New York: Random House, 1973. - Р. 386.
- Heidegger M. *On the Way to Language*. — New York: Harper and Row, 1971. — Р. 50.
- Див.: Shiga H. *Frege*. - London: Routledge and Kegan Paul. - 1980. Вступ і ГЛ. 1 щодо

дискусії про нео-кантіанські, анти-натуралістичні мотиви Фреге.

Nagel Th. *Mortal Questions*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1979. — P. xii.

Nagel Ib. *Mortal Questions*. — P. 171.

Див.: визначення Гіларі Патнсом «метафізичного реалізму» в цих термінах в його *Meaning and the Moral Sciences*. — London: Routledge and Kegan Paul, 1978. - P. 125.

Putnam H. *Mind, Language and Reality*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1975. - P. 236.

Field H. *Meaning, Logic and Conceptual Role* // *Journal of Philosophy*. — 1977. №74. - P. 398.

Field H. *Tarski's Theory of Truth* // *Journal of Philosophy*. - 1972. - №69. -P. 373.

Патнем приписує цей момент Лідсу в його «*Meaning and the Moral Sciences**» (P. 16). Філд, очевидно, хотів би відповісти, що воно є пояснювальним, тому що ми використовуємо вірування людей як індикатори того, як саме речі існують у світі. (Див.: «*Tarski's Theory of Truth*». — P. 371. а також Field H. *Mental Representations* // *Readings in Philosophical Psychology*, ed. Ned Block. — Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. — 1981. — Vol. 2. — P. 103, щодо цього аргументу.). Прагматист заперечив би, стверджуючи, що те, що ми робимо, не означає сказати: «Я буду сприймати те, що говорить Джон, як *ceteris paribus*, як достовірний знак того, як існує світ»; швидше, це означає сказати: «Я, *ceteris paribus*, скажу те, що говорить Джон».

Багато прагматистів (включаючи мене), фактично, завжди достатньо обізнані, щоб уникнути цієї пастки. Пірсонівське визначення істини як того, до чого буде зводитися дослідження, часто здавалося прагматисту добротним засобом засвоїти інтуїцію реалістів, відповідно до якої Істина Єдина. Проте він, очевидно, не намагався засвоїти її. Для прагматиста існує не більше причин засвоїти цю істину, ніж визнати інтуїцію, відповідно до якої завжди існує Єдина морально Найкраща річ, котру варто виконувати в кожній ситуації. І для нього немає якоїсь причини думати, що наука, в якій, як у поезії, нові словники нескінченно про-ліферують. поступилася б тому словнику, в якому всі дослідники комунікують

24. Зауваження, відповідно до якого питання про те, чи можлива «систематична теорія значення для мови», є невизначено двозначним і розташовується міжпитанням «Чи можемо ми дати систематичне пояснення тому, що користувачданої природної мови, очевидно, повинний знати, що означає бути тим, хто компетентно говорить?» і питанням «Чи можемо ми одержати філософську

семантику, яка гарантує основи для іншої філософії?» Майкл Дамміт плутає ці два питання, коли стверджує, що метафілософська точка зору Вітгенштейна на те, що філософія не може бути систематичною, припускає, що там не може бути «систематичної теорії значення». Дамміт цілком справедливо стверджує, що Вітгенштейн повинний припустити той «факт, що будь-який з тих, хто володіє даною мовою, спроможний зрозуміти всю нескінченність висловлень цієї мови..., що навряд чи може бути пояснене інакше, ніж за допомогою припущення про те, що кожний, хто говорить, має спроможність імпліцитно схоплювати низку загальних принципів, які керують використанням слів у реченнях цієї мови» (р. 451) і, таким чином, скоряється такій «систематичній теорії». Проте, допускаючи, що це може бути єдиним поясненням факту, про який йдеться, ніхто, разом із Даммітом, не схиляється до думки про те, що «філософія мови є основою для всієї іншої філософії» (р. 454). Можна *не* розглядати, разом із Вітгенштейном, філософію як джерело «аналізів» і, таким чином, можна заперечити припущення Дамміта про те, «що правильність будь-якого фрагмента аналізу, здійсненого в іншому фрагменті аналізу, не може бути цілком установлена доти, поки ми не Дізнаємося з достатньою достовірністю, яка саме форма правильної теорії значення повинна бути прийнята для нашої мови» (р. 454). Це останнє зауваження є лише даммітівською експлікацією змісту, відповідно до якого філософія мови є «фундаментальною» для іншої філософії. У розділі 6 книги «Філософія і дзеркало природи» я намагався обґрунтувати, той факт, що філософська семантика, яка виникла в надрах метафілософії, не означає, що зріла і квітуча семантика, тобто пуча «систематична теорія значення для мови», неминуче володіла б якоюсь Філософською значущістю. Діти часто не зважають на своє походження. Зрозуміло, Дамміт правий, стверджуючи, що «робота Вітгенштейна не гарантує міцної для майбутніх досліджень у філософії» в тому сенсі, в якому позитивісти сподівалися (а Дамміт сподівається і дотепер), що саме вона здійснить справу (р. 452). Проте лише той, хто апіорі переконаний, що семантика зобов'яна Дати філософам керівництво щодо того, як їм слід «аналізувати», засуджував відсутність основи, виходячи з того факту, що Вітгенштейн не зміг «надати нам якийсь план того, як саме повинна виглядати правильна теорія значення» (р. 453). Вітгенштейн вважав, спираючись на кесемантичні основи, що філософія ПС була тим типом дисципліни, який вол од її основами (семантичними, або те якимись іншими). (Есе Даммітд передруковано в цій книзі. Див.: С. 1К9-2І5. — Редактори). 25. *Dummett M. Truth and Other Enigmas.*— Р.

26 Щодо заяви, що прагматизм не спроможний пояснити, чому наука процвітає найбільш аргументовано розроблено і книзі Ричарда Боїда. яка незабаром виходить із Друку, (Див.: *Simon Blackburn. Truth. Realism and the Regulation of Theory*, особливо С. 356-361). Я згодний із завершальним висновком Блекбурна про то, що «реалізм н обговорюваних тіпалках моралі, умовностей, коптрфакту-альностей, математики може заслуговувати підтримки лише при інтерпретації, яка робить його безперечним (р. 370).

27.Цей обсяг трюків містить масу цінних антикварних речей, заповіданих прагматисту ідеалістом Бсрклі через англійських ідеалістів. Подібнин Синтез прагматизму з аргументами Бсрклі па благо феноменалізму привело багатьох реалістів (Ленін. Патнем) до твердження про те, що а) прагматизм є просто варіантом ідеалізму і що В) ВІН неминуче виявляється ередукиіопістськнм». Проте аргументація на користь феноменалізму Берклі потребує не тільки прагматпстської максими, відповідно до котрої речі є такими, якими ноші відомі, але и і твердження, розкритикованого (Рейдом, Грінном, Вптенштсйном, Селларсом. Остіном та ін.) — твердження про те, що ми спроможні розширити сенс беркліанським поняттям «ідеї». Без урахування цього зауваження ми не можемо просуватися далі в руслі заяви англійського ідеалізму про те, що "реальність є спіритуальною за природою». Нездатність Берклі провести ріліицю між передумовами привела його до реалістської риторики про те, як прагматисти осмислюють реальність. У контексті цієї риторики, той засіб, яким прагматисті! осмислюють реальність, с поступка тому, аби не брати до уваги грубість матеріальною світу. У цій поступці вони виявляють подібність з ідеалістами н ігноруванні того, що «фізичні предмети зовнішньо пов'язані з розумами». Проте варто визнати, що Вільям Джеймс іноді висловлював такі твердження, що дошкульні до таких обвинувачень. (Див., наприклад, вкрай невизначений уривок на С. 125 «Прагматизму». Дьюї випадково заблукав на цю ж стежку). Що ж стосується редукціонізму. то прагматистська відповідь на це обвинувачення полягас в тому, що оскільки прагматизм розглядає всі словники, як інструменти для досягнення мети, а не як репрезентації того, якими с речі насправді, остільки він. очевидно, не може стверджувати, що «Х-и в дійсності с V-ками., хоча він може сказати, що для певних цілей більш плідно використовувати Y-мовлепня, ніж Х-мовлення.

28. Див. *Clarke Th. The Legacy of Skepticism // Journal of Philosophy*. — 1972. — №69. — Р. 754-769. особливо заключний параграф. На цю статтю посилаються як Кевел, так і Нагель, як на те, що проясняє (Глибину* традиції епістемологічного скептицизму.

29. *Nagel. Mortal Questions*. — Р xii.

30. *Nagel. Mortal Questions*. — Р. 35

31. *Nagel. Mortal Questions* Р - 35-36 32- *Nagel. Mortal Questions*. - Р. 36.

33. *Nagel. Mortal Questions* — Р. 37

Iris Murdoch *The Sovereignty of Good* (New York Schocken. 1971). - Р. 8.
35 *Murdoch Sovereignty of Good* — Р 9.

36. *Murdoch Sovereignty of Good*. — Р 27.

37. *Murdoch Sovereignty of Good*. — Р. 28-30.

38. *Murdoch Sovereignty of Good*, 1978). — Р. 228.

39. *Nagel. Mortal Questions*. — Р. 192-193.

40. *Nagel. Mortal Questions* — I. — 5. 271.

41. *Nagel. Mortal Questions*. — I. — 5. 115.

42 *Nagel. Mortal Questions*. — Р. .170.

43. *Nagel. Mortal Questions*, 1978).

Я гадаю, що троп Гудмана про «множину світів» «водить у помилку і, що нам не варто виходити за межі більш простої «множини описів того самого світу». {Той, хто має гаку вказівку вже не запитує: «А який світ є саме таким?» Проте його переконання, що не існує засобу порівняння адекватності різноманітних описів світу їхньому предмету, мені здається вирішальним. У перших двох розділах епосі книги Гудман аргументує це дуже чітко.

44. *Nagel. Mortal Questions* 1979). - Р. 388.

45. Iris Murdoch *The Sovereignty of Good* (New York Schocken, 1952). — Р. 11 Цей пасаж нагадує добре відомий пасаж («Коли філософія мліє сірим по сірому, життя приймає застаріле обличчя. Через філософське «сірим по сірому» не можна помолодіти, але лише зрозуміти. Сова Міпсрвн простирає свої крила лише з настанням сутінків»). Цей пасаж не є типовим для Гегеля і важко примиритися

здебільшого з тим, що він говорить про філософію. Проте цей пасаж відмінно подає позицію Гегеля, котрий сприяв формуванню історичизму дев'ятнадцятого століття і який внутрішньо притаманний мисленню літературних інтелектуалів наших днів.

46. Конфронтація літературної і наукової культур, па яку вказував Ч П. Iris Murdosh *The Sovereignty of Good* (New York Schocken , 1959), я гадаю, с паніть більш важливою, ніж це уявляв собі Споу. Ця конфронтація значною мірою збігається і протистоянням між тими, хто мислить себе як ч язня часу, як скороминущу мить у безупинній розмові, і тими, хто сподівається додати гальку з ньютонівського берега океану до непорушної структури. Ця конфронтація проте не та проблема, яку хотіли б вирішити літературні критики, котрі вивчають фізику, або фізики, які читають літературні часописи. Вирішити цю проблему мислителі прагнули вже в часи Платона, коли фізика не була лише в зародку, і коли Поезія і Філософія лише готувалися до своїх перших взаємних випадів. (Я гадаю, між іншим, що ті, хто критикує Споу з питання про те, що снують «не просто *дві* культури, а багато культур», втрачають із виду суть ногопозиції. Якщо хто-небудь відчуває потребу в чіткій дихотомії між двома культурами про які він говорив, нехай запитає будь-якого східноєвропейського цензора

західні книги ввозяться в його країну Він підкреслить такі галузі як філософія, майже завжди впустить фпнку і не допустить інтелектуальні Неприпустимі книги — завжди ті книги, які можуть пропонувати нові ^{4/} - Зрозуміло, існує неозора множина критеріїв, які перекреслюють будь-які між частинами культури, наприклад, закони логіки, принцип, висловлення брехуна з Криту не с очевидним і таке авторитетом; їхній авторитет не вищий авторитету набору, що складається з гвинта і важеля, задіяного в кожній машині Пірс стверджував, що «перше правило розуму» таке: "Не блокуй шлях дослідження (Collected Papers — I. 135). Проте він не мав на увазі, що потрібнеодмінно спускатися будь-якою дорогою, що ти побачив. Саме цей момент виявляється в його акценті на логічному самоконтролі як природному наслідку "етичного самоконтролю». (Дивись, наприклад, Collected Papers. — I 606). Те, що він осягнув у своєму «правилі розуму-, — не той самий момент, що й в Його положенні про повсюдність мови, а саме: ми ніколи не повинні думати, що регрес інтерпретації може бути зупинений раз і назавжди; ми, швидше, повинні усвідомити, що завжди Лесь зовсім поруч може бути словник, набір дескрипцій, котрі ще раз поставлять все під знак питання. Сказати, що підпорядкування

критерію похвально саме по собі, було б рівносильним висловленню про те, що самоконтроль є похвальним у самому в собі. Не було б своєрідним різновидом Філософського пуританізму

48. *Sartre J.- L. 'Existentialisme est un humanisme*, 1946 — P 53-54.

49. *Sarte J.-P. L'Existentialisme. –Paris, 1946.-P. 53-54.*

Жан-Франсуа Ліотар

ВСТУП

За останні десятиріччя термін «постмодерн» висвітлювався та допомогою такої безлічі засобів, що відтворити точну специфікацію його значень неможливо. Найчастіше цей термін разом з іншими модними термінами ч префіксом «пост», такими, як «постемпірицистський», «постметафізичний», «постструктуралістський», «постіндустріалістський», незважаючи на їхню неясність і суперечливість, виражає усвідомлення дійсних фундаментальних змін у культурі і суспільстві (див. Гайсен, Джеймісон). Контури зрушення, яке нині відбувається, найбільш чітко проглядаються в літературі і мистецтві, де постмодернізм протистоїть естетиці класичного модернізму. В архітектурі, як у найбільш яскравому випадку постмодернізму, відмова від функціоналізму скла і сталі Міжнародного Стилю звичайно набуває форми гри історичного натяку, еkleктичного попурі, присвоєння локальних традицій і звертання до орнаменту і декорації. Але навіть у літературі і мистецтві існує недозволена суперечність між «занепадом» і радикалізованим продовженням модернізму. (Нижче стане очевидним, що ця ж суперечність залишається в силі і для ліотарівського використання терміна "постмодерн").

Предмет обговорення стає ще менш яким, якщо ми переходимо до обговорення проблеми постмодерністського мислення у філософії і соціальній теорії. Тут пункти протистояння трохи відмінні від тих, що характерні для літератури і мистецтва, як-от: базові категорії, принципи модерністського Заходу. З кінця 70-х років — почасти через французький постструктуралізм і особливо через його рецепцію в Сполучених ^{та} констеляція модернізм/постмодернізм в естетиці пов'язувалася модерніті/постмодерніті в соціальній теорії. Для наших же ця констеляція є специфікацією культури Заходу як фундаментально раціоналістської і суб'єктивістської; вона є ключовим пунктом проти оскільки постмодернізм у філософії звичайно фокусується на ¹ Модерністських ідей розуму і раціонального суб'єкта. Під критику підпадають насамперед «проект Просвітництва», що підлягає деконструкції, автономний епістемологічний суб'єкт, який повинний бути деконструк-

ваним, ностальгія за єдністю, тотальністю й основами, яка повинна бути переборена, і тиранія репрезентаціоністського мислення й універсально-загальної істини, котрі повинні бути зруйновані. Ліотар, подібно до багатьох своїх французьких сучасників, розглядає Фрідріха Ніцше як взірць для рішучої фронтальної атаки на західний логоцентризм. Проте на противагу багатьом з них він, розгортаючи зазначену атаку, віддає перевагу використанню стратегії Вітгенштейна (а не Гайдеггера). І цей ніцшеанізований Вітгенштейн дозволяє Ліотару в його характеристиці постмодерністського стану знання опанувати деякими ключовими темами постемпі-рицистської філософії науки (зокрема, емпірицистського анархізму Фейєрабенда).

Фокусом свого аналізу Ліотар обирає не «волю до влади» або «інструментальний розум», а принцип легітимації. Цей принцип він характеризує мовою «наративності». У контексті цієї наративістської перспективи модерніті характеризується втрата довіри до наративного знання мірою прискорення прогресу наукового знання. Радикальна недовіра до наративу й опозиція наукового знання до «перед-наукового» має своїм наслідком парадокс: яким засобом модерн-наука може бути легітимована, якщо вона (за своєю природою) відкидає всі засоби наративної легітимації знання⁹ Вирішенням цього парадоксу могло б стати створення особливої форми дискурсної характеристики модерніті в цілому і модерністського філософського мислення особливо: «Метадискурси», які апелюють до «метанаративів» (і до пов'язаних з ними філософій історії), були створені для того, щоб посісти місце звичайних наративів у мовній грі легітимації.

Для Ліотара термін «модерн» (у зазначеному сенсі) може бути застосований до будь-якого типу знання, яке легітимує самого себе за допомогою метадискурсу зазначеного вище виду, тобто за допомогою апеляції до одного з великих метанаративів такого, наприклад, як гранднاراتив про прогрес Розуму і Свободи, гранднاراتив про розгортання Духу, гранднاراتив про емансипацію Людства. На противагу цьому дискурс є постмодерністським, якщо він є скептичним стосовно метанаративів. На відміну від модерністського дискурсу, що характеризується за допомогою метанаративів істини і свободи, які тоталізують, постмодерністський дискурс може бути охарактеризований серіями опозицій. Наприкінці свого есе Ліотар закликає боротися саме за такий засіб характеристики дискурсу: «Що таке постмодернізм»: «Давайте вести війну з тотальним; давайте станемо свідками непристойного; давайте активізувати розходження і ми врятуємо честь імені» («What Is Postmodernism?». — 1984. — 87).

Розгортаючи свій скептицизм до метанаративів, Ліотар звертається до рагматики мови» і, зокрема, до Вітгенштейна та його тлумачення лінгвістичних практик як мовних ігор. Відповідно до цього тлумачення, мова — це не унітарний феномен, а гетероморфна гра несумірних і неперекладних мовних ігор, кожна з яких має свої власні локальні і специфічні правила. Ми не маємо права оцінювати одну лінгвістичну гру за допомогою критерію, правомірного в іншій грі. Все, що ми можемо зробити, — це «пильно і з подивом оглядати розмаїття дискурсивних видів». З погляду ніцшеанця, Ліотар акцентує увагу на риторичних аспектах мовних ігор, на моментах їхнього суперництва. Гра тут є насамперед змаганням, у котрому кожне висловлювання це хід, а кожний гравець прагне стосовно до інших учасників гри зробити несподівані контрходи: «Говорити означає змагатися в ігровому сенсі, а мовні акти виявляються у сфері загальної агоністики» (*The Postmodern Condition*, 10). Для Ліотара, як і для Фуко, принципова мета дискурс-аналізу полягає в тому, щоб розкрити інституціональні й інші «метапескриптиви», які фільтрують і привілеїзують деякі спеціальні типи тверджень у дискурсивних формаціях. Постійне звертання Ліотара до естетики високого модернізму відбивається в його переносі ідеології інновації й експериментування в галузь науки: Паралогічний дискурсний аналіз не тільки ідентифікує зазначені вище метапескриптиви, але й «агітує» учасників ігор визнавати різноманітні метапескриптиви на тих основах, які спроможні генерувати нові ідеї. Поняття агоністики мови, запропоноване Ліотаром, з його політеїзмом цінностей, з його акцентом на творчому використанні мови, символізує повний контраст універсально-загальній прагматиці таких філософів, як Апель і Габермас, що прагнуть «удосконалити проект Просвітництва» і, швидше, «трансформувати» філософію, ніж завершити її.

Ліотар наполягає на тому, що легітимація знання припускає аналіз як проблеми справедливості, так і проблеми істини. Відповідно до цього він робить практичні висновки зі здійснюваної ним зміни перспективи. Проте запропонована ним нова концепція політики виглядає не цілком чіткою. «Дев'ятнадцяте і двадцяте століття надали нам стільки терору, скільки ми могли витримати. Ми заплатили дуже велику ціну за нашу ностальгію за цілим і єдиним, за узгодження концепцій і сенсibilityності» («What Is Postmodernism?», — 1984. — 81-82). Замість цієї ностальгії і терору Ліотар пропонує своєрідний різновид пост-марксизму, радикально демократичну і плюралістичну «мікрополітику» (*Benhabib*), суттєво засновану на «паралогії». Остання покликана підірвати легітимаційні мовні ігри за допомогою активізації розходжень та

ініціювання безупинних інновацій і стратегій експериментування Принципами «паралогії» є не догма про універсальність розуму і визнання необхідності консенсусу, а визнання непереборно локального характеру будь-якого дискурсу, аргументації, легітимації, її призначення — підрив, розхитування інституційованих конвенцій. Її інтелектуальні форми — це не форми метадискурсів, які уніфікують і обґрунтовують, а форми малих нарративів і локальних мета-аргументацій. Поняття справедливості, яке лежить в основі «паралогії», апелює не до консенсусу, а до «визнання специфічності й автономії безлічі пов'язаних одна з одною мовних ігор, до відмови редукувати їх. Це поняття справедливості пов'язане з таким правилом (що, як не дивно, повинно бути загальним правилом): давайте грати... і давайте грати мирно» (*Wellmer*, 341). Визволення творчих потенцій мови, для Ліотара, є єдиною реальною альтернативою анонімому пануванню принципу «перформативності» в усіх сферах життя.

Не дивно, що Ліотар з його комбінацією елементів постемпірицистської епістемології, модерністської естетики і постутопічного політичного лібералізму (*Wellmer*), знайшов захисника в особі Річарда Рорті. У статті, присвяченій габермасівській критиці М. Фуко і Ж. -Ф. Ліотара, Річард Рорті в такий спосіб характеризує розбіжність між тими інтелектуалами, які вимагають трансформації філософії, і тими, хто проголошує її «смерть»: «Французькі автори, яких критикує Ю. Габермас, намагаються усунути опозицію між «істинним» і «хибним» консенсусом, або ж між «валідністю» і «владною» не для того, щоб дозволити метанаративу пояснювати «істину» і «дійсність» (*Rorty*, 35). Критики французьких авторів доводили, що усунення зазначених опозицій рівнозначне відмові від самої філософії і в результаті неминуче призведе до колапсу прагматики в риторіку. Проте Ліотар готовий допустити всі ці наслідки; він не бачить необхідності в тому, щоб філософія обґрунтовувала саму себе, тобто щоб вона «була дискурсом легітимації щодо свого власного статусу». На противагу іншим мислителям, які проголошують «смерть філософії», він вважає, що одна з найперших задач постмодерністського мислення полягає в тому, щоб сформулювати нові ідеї справедливості й істини, котрі не залежать від помилкових ідеалів емансипації і консенсусу.

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА СИТУАЦІЯ

Об'єкт цього дослідження — стан знання у найбільш високорозвинених професійних співтовариствах. Для того, щоб описати цей стан, я вирішив використати слово «постмодерн». Це слово сьогодні вживають на американському континенті соціологи та критики; воно означає стан нашої культури, трансформації якої від кінця ХІХ століття змінили правила гри для науки, літератури і мистецтва. Ця праця подасть зазначені трансформації у контексті кризи наративів.

Наука завжди була у конфлікті з наративами. З її точки зору, більшість із них є міфами. Проте, тією мірою, якою наука не обмежує себе встановленням корисних регулярностей і пошуком істини, вона зобов'язана легітимізувати правила власної гри. Саме тому наука створює дискурс легітимації відповідно до її власного статусу - дискурс, названий філософією. Я буду використовувати термін «модерн» для того, щоб позначити будь-яку науку, яка легітимує сама себе за допомогою метадискурсу, що експліцитно апелює до таких гранднاراتивів, як діалектика Духу, герменевтика смислу, емансипація раціонального або діючого суб'єкта, створення багатства тощо. Наприклад, правило консенсусу між адресантом та адресатом з приводу послання з істиннісним значенням вважається прийнятним, якщо воно відображається у термінах можливості одностайності між раціональними поглядами: це наратив Просвітництва, в якому агент пізнання працює у напрямку добродійної етико-політичної мети — універсального всесвіту.

Цей приклад свідчить, якщо метанаратив, котрий включає філософією історії, використовувався для легітимації знання, то виникає питання стосовно інституцій, які регулюють соціальний зв'язок: вони повинні бути також легітимовані. Отже, справедливість передається гранднاراتиву тим

самим шляхом, що й істина.

Гранично спрощуючи, я визначаю *постмодерн* як недовіру до метанаративів. Ця недовіра є безперечно продуктом прогресу в науках: проте цей прогрес у свою чергу передбачає її. Метанаративному апарату легітимації, який застарів, найбільш помітно відповідає криза метафізичної філософії та криза університету, який у минулому спирався на цю філософію. Наративна функція втрачає своїх функторів: свого великого героя, свої великі загрози, свої великі мандри, свою велику мету. Ця функція розсіялася в множині мовних елементів — наративів, але також і денотативів, прескриптивів, дескриптивів тощо. У середині специфічної множини вони є прагматичними валентностями, специфічними для кожного різновиду. Кожен із нас живе на перетині багатьох із них. Але ми не обов'язково конституюємо усталені мовні комбінації. Властивості мовних комбінацій, які встановлені нами, не обов'язково піддаються трансляції.

Отже, суспільство майбутнього опиняється не стільки під владою методології ньютонівської антропології (такої, як структуралізм або теорія систем), скільки під владою прагматики елементів мови. Існує безліч мовних ігор — гетерогенність елементів. Вони мають результатом лише часткові інституції, локальний детермінізм.

Але творці рішення намагаються керувати цими множинами типів соціальності згідно з матрицями «ввід-вивід», дотримуючись логіки, яка передбачає, що елементи є сумірними, а ціле — детермінованим. Вони підпорядковують наші життя зростанню влади. У контексті проблеми соціальної справедливості та наукової істини, легітимація цієї влади так само ґрунтується на її здібності оптимізувати систему, тобто на ефективності. Застосування цього критерію до всіх наших ігор з необхідністю спричиняє кілька рівнів терору, чи то м'якого, чи то жорсткого: бути або діючим (тобто сумірним), або згинути.

Логіка максимальної ефективності, поза сумнівом, є суперечливою у

багатьох відношеннях, особливо щодо суперечності в соціоекономічній галузі: вона вимагає як зменшення трудових витрат (задля зниження ціни на продукцію), так і їх збільшення (задля зменшення соціального тягаря бездіяльної частини населення). Проте наша недовіра зараз є такою, що ми більш не можемо очікувати спасіння, долаючи ці суперечності, як це робив Маркс. Проте ситуація постмодерну чужа як розчаруванню, так і сліпій позитивності, легітимації. Але де після метанаративів може перебувати легітимація? Ефективним критерієм є технологічний критерій; але він не годиться для вирішення того, що є істинним або хибним. Чи можливо знайти легітимацію у консенсусі, здобутому через дискусію, як гадає Ю. Габермас?

Такий консенсус діє всупереч гетерогенності мовних ігор. Винахідливість завжди породжується незгодою. Постмодерністське знання — це не просто інструмент авторитетів; воно робить нашу чутливість до відмінностей більш витонченою і посилює нашу толерантність до несумірності. Принципом постмодерністського знання є не гомологія експерта, а паралогія винахідника.

.....У суспільстві, комунікативний компонент якого день у день стає дедалі більш значним, як реальність і як предмет суперечки¹, стає зрозуміло, що мова набуває нової важливості. Було б поверховим редукувати значення мови до традиційної альтернативи між маніпулятивною мовою й однобічною трансляцією повідомлення, з одного боку, та вільним висловлюванням і діалогом — з другого. Кілька слів з приводу останнього зауваження. Якщо проблема описана просто у термінах теорії комунікації, то виявляються дві речі: по-перше, повідомлення мають цілком відмінні одне від одного форми й результати, які залежать від того, чи є вони, наприклад, денотативами, прескриптивними, евалюативними, перформативними тощо. Зрозуміло, що важливим є не просто той факт, що вони несуть інформацію. Редукувати їх до цієї функції означає прийняти погляд, який дає привілей власним інтересам і точці зору системи.

Кібернетичні машини насправді безперервно дають інформацію, але

запрограмовані в них цілі, наприклад, походять від прескриптивних та евалюативних (оцінкових) станів, які машина не має можливості коригувати за ходом її функціонування, наприклад, тоді, коли вона максимізує власну ефективність. Як можна гарантувати, Що максимізація ефективності — це найвища мета для соціальної системи у кожному випадку? У будь-якому разі, «атоми», які формують її тіло, компетентні керувати такими станами як ці — і цим питанням зокрема.

По-друге, тривіальна кібернетична версія теорії інформації ігнорує дещо найважливіше, а саме — агоністичний аспект суспільства. Атоми розташовуються на перехрестях прагматичних відносин, але вони до того ж зміщують один одного повідомленнями, які проходять через них у безперервному русі. Кожний мовний партнер по дискурсу, коли «хід», котрий стосується цього партнера, зроблено, зазнає «зміщення», тобто конфлікт того типу, який впливає на нього не тільки як на адресата і референта, а й адресанта (відправника). Ці «сходи» з необхідністю провокують «контрходи» — і кожен знає, що контрхід, який є лише реакцією, — це не «добрий» хід. Такі контрходи, які відповідають, є не більш, ніж запрограмованими реакціями у стратегії опонента; вони програються опонентом і тому не впливають на баланс сили. Ось чому дуже важливо збільшити зміщення в іграх, або навіть різко змінити їх у такий спосіб, немов би зробити несподіваний «хід» (новий стан).

Те, що вимагалось, якщо ми готові розуміти соціальні відносини подібним чином, хоч би яку шкалу ми вибрали, це не просто теорія комунікації, але теорія ігор, яка припускає полеміку як базисний принцип. Для того, щоб у такий спосіб зрозуміти соціальні відносини на будь-якій шкалі, котру ми виберемо, необхідна не тільки теорія комунікації, а й теорія ігор, яка визнає агоністику основоположним принципом. У цьому контексті легко зрозуміти, що істотним елементом новизни є не просто "інновація". Підтримку для такого підходу можна знайти у працях шеругу сучасних соціологів³, на додачу до підтримки лінгвістів та філософів мови.

Ця «атомізація» соціальності у рухливій мережі мовних ігор може виглядати надто віддаленою від сучасної реальності, яка, навпаки, зображується як страждаюча на бюрократичний параліч¹. Заперечення може бути зроблене, нарешті, так, що тягар деяких Інституцій накладає обмеження на ігри і в такий спосіб обмежує винахідливість гравців у виробленні їх ходів. Проте, я думаю, це може бути враховане без особливих ускладнень.

У повсякденному використанні дискурсу — наприклад, у дискусії між двома друзями — співрозмовник використовує будь-яку доступну «амуніцію», яка здатна змінювати ігри від одного висловлювання до іншого: запитання, вимоги, наполягання. Наративи тут кидаються у двобій впереміш. Цей двобій не без правил¹, але правила дозволяють і заохочують гранично можливу варіативність висловлювань.

З цієї точки зору інституція відрізняється від бесіди тим, що вона завжди вимагає додаткових обмежень для станів, оголошених неприйнятними в її межах. Обмеження функціонують як фільтр дискурсивних можливостей, заперечуючи ті чи інші зв'язки у комунікаційній структурі: існують речі, про які не говорять. Зазначені обмеження до того ж надають привілей певним класам висловлювань (іноді тільки одному), влада яких характеризує дискурс особливого інституту: існують речі, про які говорять, а також способи мовлення про них. Наприклад: порядок в армії, молитва у церкві, повчання у школах, розповідь у сім'ї, проблеми у філософії, перформативність у справах. Бюрократизація — це граничне виявлення цієї тенденції.

Проте ця гіпотеза про інституцію є надто «громіздкою». Суттю її вихідного пункту є погляд, що поверхово «реіфікує» те, що є інституалізованим. Сьогодні ми знаємо, що межі, які інституція накладає на потенційні мовні «ходи», ніколи не встановлені одного разу і для всіх (навіть, якщо вони були визначені формально)¹. Скоріше самі границі (обмеження), с віхами і професійними підсумками мовної стратегії всередині інституції і поза нею. Приклади: чи є дозволеними в університеті мовні експерименти

(поетики)? Чи можливо адвокатувати у бараках? Відповіді ясні: так, якщо університет відкриває творчу майстерню; так, якщо границі старої інституції зміщенні¹. Відповідно, можна було б сказати, що межі стабілізуються лише тоді, коли вони перестають бути ставками у грі. Це, я гадаю, є прийнятним підходом до сучасних інституцій знання.

...Я висуваю два заперечення проти безперечного прийняття інструментальної концепції знання у найбільш розвинених професійних співтовариствах. Знання — не те саме, що наука, і особливо в її сучасній формі. Так само наука далека від успішного затушовування проблеми своєї легітимації. Вона не може уникнути цієї проблеми з усіма наслідками, які впливають звідси і які є не менш соціополітичними, аніж епістемологічними. Давайте почнемо з аналізу природи «наративного» знання. Забезпечуючи точкою порівняння, наш аналіз нарешті зробить ясними деякі з характеристик і Форм, здобутих науковим знанням у сучасному суспільстві. Надолачу він допоможе нам зрозуміти те, як питання про легітимацію то виникало, то зникало, щоб бути знову порушеним сьогодні.

Знання (*savoir*) (у загальному значенні) не може бути редуковане до науки, і навіть до навчання (*connaissance*). Навчання — це набір тверджень, які, на противагу всім іншим висловлюванням, позначають або описують об'єкти і можуть бути оголошені або істинними, або хибними⁷. Наука — це підсистема навчання. Вона також складена з денотативних висловлювань. Але наука передбачає дві Додаткові умови її прийнятності: об'єкти, до яких відсилають її висловлювання, мають бути доступними для повторних підходів, іншими словами, вони мають бути доступними за експліцитних умов спостереження; і повинна існувати можливість вирішувати, яке з двох суджень належить до мови, визнаної експертами релевантною⁸.

Але те, що мається на увазі під терміном «знання» (*knowledge*) — це не лише набір денотативних тверджень. Це далеко від істини. Знання також

включає ще поняття про «як діяти», «знання як жити», «як слухати» (*savoir-faire, savoir-vivre, savoir-e counter*) тощо. Знання як компетенція виходить за межі простої детермінації застосування критерію істинності. Воно розповсюджується до детермінації та застосування критерію дії, впливовості (технічної кваліфікації) або критерію справедливості та/або щастя (етичної мудрості), критерію краси звука або кольору (слухова або візуальна чутливість) тощо. Знання, яке зрозуміле у такий спосіб, є тим, що робить будь-кого здатним формувати не тільки «добрі» денотативні висловлювання, а й «добрі» прескриптивні та «добрі» оцінкові висловлювання.

Це стосується не тільки деякого спеціального класу тверджень (наприклад, когнітивних), виключаючи всі інші. Навпаки, це дає добрі результати стосовно множини об'єктів можливого дискурсу: об'єктів, які мають бути відомими, вибраними, оціненими, перетвореними...

Звідси походить одна з принципових особливостей знання: воно є тільки формою, втіленою в суб'єкті, яка встановлюється різними галузями компетентності.

Іншою характеристикою знання, яка заслуговує на спеціальну увагу, є відношення між зазначеним різновидом знання та звичаєм.

Що таке «добротне» прескриптивне або оцінкове висловлювання, «добротна» репрезентація у денотативному або технічному предметі? Такі висловлювання оцінюються як «добрі» тому, що відповідають релевантному критерію (справедливості, краси, істини та ефективності відповідно), який був прийнятий у співтоваристві співрозмовників-«знавців». Стародавні філософи називали цей спосіб легітимації висловлювань гадкою⁹. Консенсус, який дозволяє такому знанню бути фіксованим, дає можливість відрізнити того, хто знає, від того, хто не знає (іноземець, дитина), є тим, що конститує культуру народу¹¹.

Це стисле нагадування про те, чим саме знання може бути на шляху навчання й культури, запозичує етнологічний опис для власного

виправдання". Проте антропологічні дослідження й література, які вибрали своїм об'єктом суспільства, що швидко розвиваються, свідчать про відродження цього типу знання у них, принаймні у деяких своїх частинах¹². Сама ідея розвитку передбачає горизонт стагнації, де, як вже стверджувалося, різні галузі компетентності залишаються охопленими в єдності традиції і не є диференційованими на специфічні інновації, дебати, питання згідно з окремими кваліфікаціями суб'єкта.

опозиція не обов'язково передбачає відмінність у сутності к «примітивною» та «цивілізованою» людиною"; вона цілком кується з засновком формальної ідентичності між «первісним мисленням» та науковою думкою¹⁴; ця опозиція навіть сумісна з частково протилежним) засновком переваги традиційного знання сучасним поширенням компетенції¹³.

Задля справедливості треба сказати, що існує один пункт, в якого погоджуються всі дослідники. Якщо не брати до уваги його сценарій, вони пропонують драматизувати і зрозуміти дистанцію, яка відділяє статус традиційного стану знання від статусу його ж за науки, а саме — перевагу нарративної форми у формулюванні традиційного знання. Деякі інтелектуали досліджують цю форму знання задля самої форми¹⁶; інші розглядають її як діяхронічну мережу структурних операторів, котрі згідно з цими авторами, відповідно конституують знання, про яке йдеться¹⁷; треті вносять до неї «економічну» інтерпретацію у фрейдистському розумінні цього терміна¹⁸. Все, що є тут важливим, свідчить про те, що форма зазначеної інтерпретації є нарративною. Наратив є квінтесенційною формою традиційного знання в неозорій множині модифікацій цієї форми. Внаслідок цього неможливо оцінювати існування та законність нарративного знання на базі наукового знання і навпаки: їх критерії релевантності є різними. Все, що ми можемо робити — це вдивлятися з подивом у розмаїття дискурсивних формоутворень так само, ми це робимо стосовно багатоманітності форм флори і фауни. Скарги на «втрата сенсу» в постмодерні зводяться до нарікань на факт, що

знання не є більше принципово наративним. Але така реакція не є обов'язковою. Ніхто не здійснює спроби видобувати або породжувати (використовуючи оператори, подібні до розвитку) наукове знання з наративного, немовби останнє містило у собі перше в ембріональному стані.

А проте мовні формоутворення, подібно до біологічних видів роди, взаємопов'язані між собою, а їхні зв'язки вкрай далекі від гармонійності. Другий підхід, який виправдовує це стисле нагадування про особливості мовної гри науки, стосується передусім ставня самої науки: до наративного знання. Я вже казав, що наративне знання не надає пріоритету проблемі його власної легітимації і що воно легітимує самого себе у прагматиці своєї власної трансмісії, не звертаючись за допомогою до практики аргументації та доведень. Ось чому нерозуміння проблеми наукового дискурсу супроводжується певною толерантністю: воно розглядає науковий дискурс, як варіанту сім'ї наративних культур¹⁴. Зворотне твердження є хибним. Учений ставить проблему легітимності наративних висловлювань і робить висновок про те, що вони ніколи не можуть бути аргументовані або доведені²". Він класифікує їх як приналежні до відмінної від наукової ментальності: дикої, примітивної, нерозвиненої, розумово відсталої, огидної, що об'єднує гадки, звичаї, авторитет, забобон, невігластво, незнання, ідеологію. Наративи — це байки, міфи, легенди, догідні винятково для жінок та дітей. У кращому разі вчені здійснюють спроби додати проміння світла до цього обскурантизму зі спробою цивілізувати, просвітити й розвинути.

Ця дискримінація — внутрішньо притаманний ефект правил, специфічних для кожної гри. Ми всі знаємо його симптоми. Це — уся історія культурного імперіалізму від зародження західної цивілізації. Дуже важливо усвідомити його особливий сенс, який тримається окремо від решти форм імперіалізму: він керується принципом легітимації.

...Явне звертання до наративу в проблематиці знання супроводжує емансипацію буржуазних класів від влади традиційних авторитетів.

Наративне знання відроджується на Заході як спосіб розв'язання проблеми легітимації нових авторитетів. Для того, щоб дізнатися ім'я героя як відповідь, у межах наративної проблематики природно ставити запитання: хто має право вирішувати за суспільство? Хто є тим суб'єктом, чії прескриптиви є нормами для тих, кого вони зобов'язують?

Цей спосіб дослідження соціополітичної легітимації поєднується з новою науковою настановою: ім'я героя — народ, знак легітимації — це консенсус народу, а спосіб, яким виробляються такі норми, — це обговорення, дискусія. Поняття прогресу є необхідний продукт цього. Це поняття не репрезентує нічого іншого, крім руху, за допомогою якого належить нагромаджувати знання. Проте цей рух розповсюджується на нового соціологічного суб'єкта. Люди сперечаються про те, що є справедливим або несправедливим, подібно до того, як у науковому співтоваристві творці науки сперечаються про те, що є істиною або хибним поглядом. Люди нагромаджують цивільні закони так само, як учені нагромаджують закони. Вони вдосконалюють правила розуміння так само, як учені продукують нові «парадигми» наукового пізнання, переглядаючи їхні правила у світлі того, чому вони навчилися²¹.

Зрозуміло, що те, яке позначається тут словом «народ» (люди), цілком відрізняється від того, що передбачалося традиційним наративним знанням, котре, як ми бачили, - не потребує ані інституціоналізованої дискусії, ані кумулятивного прогресу, ані амбіції на універсальність; все це — оператори наукового знання. Отже, зовсім не дивно, що представники нового процесу легітимації під іменем «народ» можуть бути в той же час активно включені в руйнування людського традиційного знання народів, які досягаються з цієї «передової» позиції і з цього моменту як меншини або потенційні сепаратистські рухи, приречені поширювати винятково обскурантизм". Ми бачимо також, що реальне існування нього неминуче абстрактного суб'єкта (він є абстрактним, оскільки унікально змодельований на парадигмі суб'єкта

пізнання — тобто того, хто транслює та отримує денотативні твердження з істинним значенням, за винятком інших мовних ігор) залежить від інституцій, що репрезентують державу або її частину, в яких цей суб'єкт змушений дискутувати і приймати рішення. Питання про державу стає тісно сплеченим з питанням про природу наукового знання.

Проте зрозуміло і те, що цей зв'язок є багатобічним. «Народ» (нація або навіть людство) й особливо їхні політичні Інститути не задовольняються тим, щоб знати, — вони творять закони. Тобто формулюють прескрипції, які мають статус норм²¹. Отже, вони виявляють свою компетентність не тільки у галузі денотативних висловлювань стосовно істини, а й у царині прескриптивних висловлювань, які претендують на справедливість. Як уже йшлося, те, що характеризує наративне знання, що формує засади його розуміння нами, це — об'єднання обох цих типів компетентності, не згадуючи решту.

Тип легітимації, про який ми говоримо, котрий знову вводить наратив як законне знання, може, таким чином, розвиватися двома шляхами, залежно від того, чи репрезентує він предмет наративу як когнітивний феномен чи як практичний феномен, як героя знання чи героя свободи. Через цю альтернативу ВІН не тільки робить значення легітимації різноманітним, але очевидно, що сам наратив не здатний адекватно описати цей сенс.

У сучасному суспільстві й культурі, тобто у постіндустріальному суспільстві і культурі постмодерну²⁴, проблема легітимації знання формулюється в інших поняттях. Гранднاراتив утратив свою впливовість, незалежно від того, який спосіб уніфікації при цьому використовувався, а також незалежно від того, чи ідо спекулятивний наратив, чи наратив емансипації.

Кризу наративу можна розглядати як наслідок розквіту техніки й

технології піл часів другої світової війни, який зсунув наголос і цілей дії на її засоби. Кризу можна розглядати також як наслідок відродження сучасного ліберального капіталізму після його вступ) під опіку кейнсіанства у період з 1930 до 1960 року, — відродження, яке виключило комуністичну альтернативу і валоризувало індивідуальну насолоду та послуги. У будь-який час, коли ми вирушаємо на пошуки причин на цьому шляху, ми змушені розчаровуватися. Навіть якщо ми приймемо якусь із цих гіпотез, ми мали б вдаватися в деталі кореляції між зазначеними тенденціями та занепадом влади гранднартивів спекуляції та емансипації, яка уніфікує й легітимує.

Зрозуміло, що дезорієнтуюче капіталістичне відродження й процвітання та піднесення технології, мали були б вплинути на статус знання. Але для того, щоб зрозуміти, як сучасна наука змогла стати сприйнятливою до цих результатів задовго до того, як вони виникли та утвердилися, ми маємо визначити витoki «делегітмації»²⁵ т;і нігілізму, котрі внутрішньо притаманні гранліаративам ХІХ століття.

Перш за все, спекулятивний апарат підтримує двозначне ставлення до знання. Він показує, іло знання тільки тоді гідне своєю імені тієї мірою, якою воно спроможне відтворювати себе («підноситься над собою» — *hebt sich auf*), цитуючи свої власні висловлювання \ дискурсі другого рівня (аутономія), котрий функціонує для того, щоб легітимувати їх.

Треба сказати, що у своїй безпосередності денотативний дискурс, маючи справу з певним референтом {живим організмом, хімічною властивістю, фізичним об'єктом тощо), не знає насправді, що він має на увазі, коли знає його. Позитивна наука не є формою знання. І спекуляція живиться його придушенням. Гегелівський спекулятивний наратив, таким чином, приховує у собі певний скептицизм до позитивної ерудиції, як відзначав сам Гегель.

Наука, яка не легітимує себе, не є справжньою наукою. Якщо дискурс, який намагався легітимувати науку, прагне належати до донаукової форми

знання, подібної до вульгарного наративу, то такий наратив належить до найнижчої категорії наративів, такої. як ідеологія або інструмент влади. И це відбувається завжди, якщо правила наукової гри, яку дискурс проголосив емпіричною, застосовуються до самої науки. Візьмемо, наприклад, спекулятивне твердження: «Наукове висловлювання є знанням, якщо й тільки якщо воно може мати своє місце в універсальному процесі породження». Питання полягає в тому, чи є сама ця теза знанням, і як вона сама по собі визначає це? Тільки якщо вона може посісти місце в універсальному процесі породження. Що вона й робить. Усе, що треба зробити при цьому, це припустити, що такий процес існує (життя Духу), і що він сам по собі є вираженням цього процесу. Це припущення фактично є необхідним для спекулятивної мовної гри. Без нього мова легітимації не була б такою, що легітимує; це привело б науку до нонсенсу, якщо, звичайно, це ідеалістичне слівце доречно для опису цього процесу.

Проте це твердження може бути зрозуміле і в абсолютно іншому значенні, котре веде нас у напрямку до культури постмодерну: ми могли б сказати у цілковитій згоді з перспективою, схваленою нами раніше, що це твердження визначає серію правил, які нами схвалені для того, щоб грати у спекулятивну гру". Така оцінка означає, по-перше, що ми припускаємо, що «позитивні науки» є загальною формою пізнання, по-друге, що ми розуміємо цю мову, включаючи певні формальні та аксіоматичні тези, які ця мова завжди робить явними. Це саме те, що робить Ніцше, хоч і за допомогою іншої термінології, коли він показує, що «Європейський нігілізм» виникає із справжньої вимоги науки, зверненої до самої себе²».

Отже, тут виникає ідея перспективи, яка не надто віддалена, принаймні стосовно цього відношення, від ідеї мовних ігор. Те, що ми маємо тут, — це процес делегітимації, підтриманий вимогою самої легітимації як такої. Криза науковою знання, ознаки якої накопичувалися від кінця XIX століття, не є породженою шансом проліферації наук; криза сама є результатом поступу технології і експансії капіталізму. Більшою мірою криза становить собою

внутрішню ерозію принципу легітимації знання. Ця ерозія існує всередині спекулятивної гри і в розпаді енциклопедичної мережі, в якій всі науки могли знайти своє місце і яка врешті-решт розташовувала їх вільно.

Отже, класичні вододіли між різними галузями науки опинилися під знаком питання — дисципліни зникають, взаємоперекриття відбувається на межах між ними, і з цих нових галузей народжуються нові території. Спекулятивна ієрархія наукової ерудиції торує шлях до іманентної, як то кажуть, «плоскої» мережі галузей дослідження; відповідні межі цієї мережі постійно змінюються. Старі «факультети університету» відокремлюються в інститути та фонди всіляких різновидів, а університети втрачають свою функцію спекулятивної легітимації.

Університети, позбавлені відповідальності за дослідження (яке було придушене спекулятивним нарративом), обмежують себе трансляцією того, що може вважатися твердо встановленим знанням, і через дидактику гарантують відтворення вчителів більшою мірою, ніж продукування дослідників. Це стан, в якому Ніцше знайшов університети й засудив їх².

Можливість ерозії, внутрішньо притаманної іншій процедурі, що легітимізує, а саме — апарату емансипації, яка впливає з *Aufklärung*, є не менш великою, ніж робота ерозії у спекулятивному дискурсі. Але вона стосується іншого аспекту. Визначна характеристика останнього аспекту полягає в тому, що вона обґрунтовує легітимацію науки та істини в автономії співрозмовників, залучених до етичного, соціального й політичного праксису. Як ми вже бачили, з цією формою легітимації пов'язані невідкладні проблеми: відмінність між денотативним твердженням з когнітивним значенням і прескриптивним твердженням з практичним значенням є різницею релевантності, і, отже, компетенції. Немає доказу того, що твердження, яке описує реальну ситуацію, є істинним. З цього випливає, що прескриптивне твердження, яке базується на ній (результат чого з необхідністю буде

модифікацією цієї реальності), буде правильним.

Візьмемо, наприклад, зачинені двері. Між «Двері зачинені» та «Двері відчинені» не існує наслідкових відносин, як це визначено у пропозиційній логіці. Два твердження належать до двох автономних систем правил, що визначають різні вили релевантності і, отже, компетенції. Тут результат поділу розуму на когнітивний, або теоретичний розум, з одного боку, та практичний розум, з іншого боку, намагається підірвати легітимацію дискурсу науки. Не прямо, а опосередковано виявляючи, що це мовна гра за власними правилами (про які апріорні умови пізнання, за Кантом, дають лише поверхове уявлення) і що вона не має особливого призначення стежити за грою праксису (за естетикою у ньому разі). Гра науки, отже, зрівнюється з іншими іграми.

Якщо ця делегітимація продовжується у самому слабкому значенні і якщо простір переслідує нас у щонайменшому й якщо простір делегітиманії розширюється (як це по-своєму робить Вітгенштейн і своєрідно такі мислителі, як Мартін Бубер та Емануель Левінас)¹". — тоді відкривається шлях до найважливішої течії постмодерну: наука грає свою власну гру; вона не здатна легітимувати інші мовні ігри. Гра прескрипції, наприклад, уникає цього. Більше того, вона не здатна легітимувати навіть саму себе, як це могла раніше брати на себе спекуляція.

Соціальний суб'єкт сам по собі, мабуть, зникає у цьому розмаїтті мовних ігор. Соціальний зв'язок є мовним, але він не є сплетеним з єдиної нитки. Ця тканина утворена перетином принаймні двох (а у реальності — невизначеною кількістю) мовних ігор, підпорядкованих різним правилам. Вітгенштейн пише: «Нашу мову можна розглядати, як стародавнє місто: лабіринт маленьких вуличок і майданів; старі і нові будівлі з прибудовами з різних періодів; і все це оточене безліччю нових масивів з прямими й правильними вулицями та одноманітними однаковими будинками»³¹. І принцип єдиної тотальності (або синтезу під авторитетом метадискурсу

знання) не годиться для того, щоб керувати містом. Він підпорядковує «місто» мови старим парадоксальним сортам за допомогою питання: «Скільки будинків або вулиць необхідно долучити до того, як місто починає бути містом»³².

Нові мови, доповнюються старими мовами, формуючи передмістя, околиці старого міста: «символізм хімії та система означень числення безкінечно малих». За тридцять п'ять років ми можемо долати до цього переліку: машинну мову, мову матриць, мову теорії ігор, нові системи музичних знаків, систему знаків для неденотативних форм логіки (часова логіка, деонтична логіка, модальні логіки), мова генетичного коду, графі фонологічних структур та ін.

Ми можемо виробити песимістичне сприйняття цього розколу: ніхто не говорить всіма цими мовами, вони не мають ніякої універсальної метамови, проект систем а-суб'єкт провалився, мета емансипації не має відношення до науки, ми всі занурилися у позитивізм тієї або іншої дисципліни, студенти, яких навчили, перетворилися на вчених, звужені завдання досліджень стали досяжними поодиноці, і ніхто не може оволодіти ними всіма¹⁴. Спекулятивна або гуманістична філософія змушена відмовитися від своїх амбіцій щодо легітимації"; вона пояснює, чому філософія не боїться кризи, чому вона залишається такою, що зухвало претендує на зазначені функції, і редукується до дослідження систем логіки або історії ідей, де вона достатньо реалістична, щоб відмовитися від них³⁶.

Віденський поворот лоби був заснований на цьому песимізмі: не тільки таких майстрів своєї справи, як Музиль, Краус, Гофмансталь, Лоос, Шьонберг і Брех, а й філософів — Мах і Вітгенштейн³⁷. Вони визнавали теоретичну та художню відповідальність за делегітимацію, наскільки вона могла бути зрозумілою. Ми можемо сказати сьогодні, що траурний процес закінчився. І немає жодної потреби починати все знову. Сила Вітгенштейна в тому, що він

не вибрав позитивізм, який розвивав Віденський гурток³⁸, але описав у загальних рисах у своєму дослідженні мовних ігор особливий тип легітимації, який не ґрунтується на перформативності. Ось чому постмодерністський світ всюди. Більшість людей позбавилися ностальгії за втраченими наративами. Це аж ніяк не означає, що вони повернулися до варварства. Що їх рятує, так це їхнє знання, що легітимація може походити тільки з їхньої власної мовної практики і комунікаційної інтеракції. «Наука посміхається у свою бороду» над будь-яким іншим віруванням, навчає їх жорстокої суворості реалізму³⁹.

Ще з початку цього дослідження я робив особливий наголос на відмінностях (не тільки формальних, а й прагматичних) між різними мовними іграми, зокрема між денотативними іграми, або знанням, та прескриптивними іграми, або дією. Прагматика науки сконцентрована на денотативних судженнях, котрі є підвалинами, на яких вона будує структури навчання (інститути, центри, університети тощо). Проте її розвиток у постмодерні надає вирішальний «факт»: навіть обговорення денотативних тез потребує того, щоб мати правила. Правила є не денотативними, а прескриптивними судженнями, які ми краще назвемо метапрескриптивними для того, щоб уникнути плутанини (вони визначають, якими мають бути ходи мовної гри, для того, щоб вважати їх прийнятними).

Функція диференціальної, або імаґинативної, або паралогічної активності сучасної прагматики науки полягає у тому, щоб акцентувати ці метаприписи (наукові «пресупозиції»)⁴⁰ і просити гравців прийняти їх диференціацію. Єдина легітимація, яка здатна зробити цей вид прохання прийнятним, — це та, котра буде легітимувати ідеї, іншими словами, нові твердження.

Соціальна прагматика не має «простоти» наукової прагматики. Це монстр, сформований переплетенням різних мереж гетероморфних класів суджень (денотативних, прескриптивних, перформативних, технічних, оціночних та ін.). Немає ніяких підстав вважати, що було б можливо визначити метапрескрипції, спільні для всіх мовних ігор, або консенсус, який корегується, подібний до того консенсусу у силі, котрий в даний момент у

наукової спільності зміг би досягнути тотальності метапрескриптивів, котрі регулюють всезагальність тверджень, які циркулюють у соціальній колективності. Насправді сучасний занепад наративів легітимації — чи то традиційних, чи то модернових (емансипація людства, реалізація Ідеї) — пов'язаний з відмовою від цієї віри. Саме відсутність зазначеної віри до гранднаративів і намагається компенсувати ідеологія з її амбіціями на всезагальність, яку вона і передає у цинічному критерії перформативності.

З цієї причини здається і неможливим, і навіть нерозумним дотримуватися орієнтації Габермаса щодо проблеми легітимації у напрямку пошуку універсального консенсусу⁴¹; за допомогою того, що він називає Дискурсом або, іншими словами, діалогом аргументації⁴².

З цього приводу слід було б зробити два припущення. Перше припущення: для всіх тих, хто говорить, можливо йти до згоди, згідно з якою правила або метапрескрипції є універсально законними для всіх мовних ігор, у тому випадку, коли зрозуміло, що мовні ігри є гетероморфними і підкоряються гетерогенним системам прагматичних правил.

Друге припущення полягає у тому, що метою діалогу є консенсус. Проте, як я показав в аналізі прагматики науки, консенсус є тільки особливим проміжним станом дискусії, але не її кінцевою метою. Її кінцева мета — паралогія. Це подвійне спостереження (гетерогенність правил і пошук розбіжностей у поглядах) руйнує віру, яка все ще є засадовою у дослідженні Габермаса, а саме — віру, що людство як колективний суб'єкт шукає свою емансипацію шляхом регуляризації кроків, допустимих у всіх мовних іграх, і що легітимація будь-якого твердження полягає в його внеску в цю емансипацію⁴³.

Легко побачити, що функція цієї допомоги бере участь в аргументації Габермаса проти Лумана. Diskurs — це його остання зброя проти теорії стабільної системи. Мотив є добрим, але аргумент — ні⁴⁴. Консенсус стає старомодною й сумнівною цінністю. Проте справедливість як цінність не є ані старомодною, ані сумнівною. Отже, ми повинні дійти до такої думки про справедливість і практики справедливості, яка не пов'язана з ідеєю

консенсусу. Визнання гетероморфної природи мовних ігор — це перший крок у цьому напрямку. Це явно означає відмову від страху, який допускає, що ігри є ізоморфними, і намагається зробити їх такими. Другий крок — це принцип, що будь-який консенсус стосовно правил, які визначають гру і ходи, догідні в ній, має бути локальним або, іншими словами, узгоджений з її справжніми гравцями і підлягає скасуванню. Орієнтація, тоді, стимулює велику кількість кінцевих «метааргументів», піл якими я маю на увазі аргументацію, яка стосується метапрескрипти і обмежена у просторі й часі.

Ця орієнтація відповідає тому курсу, який нещодавно прийняла еволюція соціальної інтеракції: тимчасовий контракт перебуває у практиці гнучких і перманентних інститутів у професійній, емоційній, сексуальній, культурній, сімейній і міжнародній галузях так само, як і в політичних справах. Ця еволюція, звичайно, є двозначною: тимчасовій угоді віддають перевагу перед системно-зумовленою за більшу гнучкість, менші витрати і творчу плутанину мотивів, що її супроводжують, — усі ці чинники сприяють підвищенню оперативності. У будь-якому випадку тут не виникає жодних питань стосовно пропозиції «чистої» альтернативи системі: ми всі знаємо, що замах на альтернативу нього типу хотів би зруйнувати подобу системи, що її малює на увазі замінити. Ми були б раді тому, що тенденція тимчасової угоди є двозначною: вона не цілком підпорядкована цілям системи, проте система припускає це. Це свідчить про існування іншої мети в системі: знання мовних ігор як таких і рішення перебрати на себе відповідальність стосовно правил гри та ходів. Їх найбільш значний результат є саме тим, що робить справжнім прийняття правил, — пошук паралогії.

Ми нарешті можемо зрозуміти, яким чином комп'ютеризація суспільства впливає на цю проблематику. Комп'ютеризація суспільства була б спроможна стати інструментом, про який мріють, а саме — інструментом контролю й регулювання ринкової системи. Ця ринкова система тепер керується винятково принципом перформативності і розповсюджується на те, щоб включити в себе саме знання. У цьому разі комп'ютеризація могла б неминуче спричинити використання страху. Проте вона могла б ще й підтримувати

групи, які обговорюють метапрескрипції, надаючи їм інформацію, якої звичайно бракує для вироблення наукоподібних рішень. Спосіб здійснення комп'ютеризації згідно з другим шляхом є цілковито простим: надати громадськості вільний доступ до пам'яті та банків даних¹". Мовні ігри тоді могли б стати іграми повної інформації у будь-який конкретний момент. Проте вони могли б стати ще й іграми з не нульовою сумою, завдяки чому дискусія ніколи не мала б ризику бути зафіксованою у положенні тімітах-рівноваги, тому що вона вичерпала б свої ставки. Оскільки у цьому випадку ставками було б знання {або інформація, якщо ваша ласка), а резерв знання — мовний резерв можливих суджень — є невичерпним. Цей начерк змалював політику, яка б зберігала як повагу до справедливості, так і прагнення до того, що є непізнаним.

Мішель Фуко

ВСТУП

Мішель Фуко, більш послідовно, ніж будь-який інший мислитель сучасності, розвинув підтексти ніцшевського заперечення платонівського розуміння істини. Натомість він запропонував те, що можна назвати, за висловленням Дельоза, «контрфілософією». яка прослідковує низьке походження істини в процесі боротьби і конфлікту, у спонтанності і випадковості, в процесі полі до істини, яка по суті заплутана з бажанням і владою. Він вкотре зіставляє сучасний раціоналізм з ніцшевським питанням: «Але що, якщо ця урівноваженість [божественного й Істини] стає дедалі менш і менш імовірною, що, якщо речі, які ще можуть бути сприйняті як божественні, є помилковими, наслідком засліплення, і оманливими, що, якщо сам Бог [істина] усунувся, щоб бути нашою найтривалішою оманю?».

У книзі "Порядок речей» Фуко приєднався до хору тих, хто у Фракції, разом з Леві-Стросом. заявляли про «кінець людини, тобто суверенного кантівського суб'єкта, і разом з цим про колапс моральних засад Просвітницького гуманізму та епістемологічних засад гуманітарних наук. Незважаючи на те, що Фуко у ній роботі зрештою у більшій чи меншій мірі просунувся далі за межі структуралістської програми, він підтримував цю опозицію щодо кантівського суб'єкта і настанови, що впливали з неї. Але «археологічне» завдання аналізу внутрішньої логіки автономних дискурсивних утворень — у процесі абстрагування від соціальних практик і інституцій, в яких вони втілюються — було абсорбоване в «генеалогічний» проект, який окреслений у подальшому інтерв'ю. Генеалогія, наступна щодо філософії дисципліна, залишається різновидом філософської історії. Як говорить Фуко, її метою є побудова «історії об'єктивації об'єктивностей» — за допомогою історичного аналізу, «номіналістичної критики», основоположних ідей, в межах яких ми конституюємо, що самих себе в якості суб'єкта і об'єкта пізнання. Вона прагне «зламати, демонтувати єдність і виду самоочевидних понять, і яких філософи і соціального плану науковці як правило починають», розірвати єдність «явно даних» і «безпосередніх» об'єктів нашого досвіду і показати, що вони є «продуктами, які в середині самих себе мають певну гетерогенність». Однак, на відміну від головної течії сучасної філософії і подібно до Ніцше, Фуко не конструює цю гетерогенність в межах більш чи менш інваріантних структур суб'єктивності, але в межах ставлення до історично мінливих відношень влади.

Влада, як він її розуміє, не є чимось таким, чим володіють суб'єкти; це — «мережа», «решітка», або «поле» відношень, в яких суб'єкти первісно конституювані в якості як

продуктів, так і агентів дії влади. Сучасні модальності влади розуміються неправильно, якщо вони беруться з тим, щоб бути по суті негативними, заборонними інстанціями на вершині, або в центрі соціального порядку, забороняючи і придушуючи дії тих, хто перебуває нижче, або маргіналів. Однак Фуко наполягає, що влада є також по суті і позитивною, продуктивною і «капілярною» — вона циркулює по клітинках і прикінцевих частинах соціального тіла; вона є аспектом кожної соціальної практики, соціальних відносин і соціальних інституцій. Головна функція сучасних «дисциплінарних» і «конфесіональних» технологій влади може бути охарактеризована як «нормалізація», виробництво слухняних і корисних тіл, щоб забезпечувати персоналом наші офіси і фабрики, школи і армію. Те, що робить ці технології більш підступними, ніж класичні технології, так це те, що вони не виявляють себе відкрито як влада, а маскують себе в якості її протилежності — в якості наук про людину, або, скажімо, в якості індивідуального самопізнання. Саме така конфігурація влади/знання є сферою аналізів Фуко. «Істина не є поза владою, або відсутньою у владі... [або] винагородою вільного духу. ... Істина є предметом цього світу: вона продукується лише завдяки чисельним формам стримування. А це викликає постійні ефекти влади. Кожне суспільство має свої режими істини, свою «загальну політику» істини» (Power/ Knowledge, 131).

У наведеному нижче інтерв'ю Фуко дає особливо чітке роз'яснення того, як він наближається до цієї сфери з тим, щоб визначити способи, якими історично специфічні практики відмежування, розрізнення, відділення істини від заблудження приходять, щоб бути встановленими. Генеалогія намагається продемонструвати тісне переплетіння того, що сказане, з тим, що дане, підстав з приписами, «наслідків відповідності дійсності» з «наслідками юрисдикції»; зрозуміти, як «ми керуємо самими собою та іншими шляхом виробництва істини». І вона досліджує конституювання сфер об'єктів, щодо яких істинні або хибні твердження можуть виступати в якості історичних подій, що створюють невизначену кількість внутрішніх і зовнішніх відношень зрозумілості, розкладаючи наявні об'єднання в «поліморфізм» елементів, відношень і сфер. «Теоретико-політичний» пункт цієї «аналітичної декомпозиції» полягає в тому, щоб «показати, що речі не були такими ж необхідними, як усе це», замінити унітарне, необхідне і інваріантне на множинне, випадкове і мінливе, і завдяки цьому «сприяти зміні людських способів сприйняття і створення речей, брати участь у цій складній справі зміщення форм чуттєвості та початків толерантності» — у більш традиційних поняттях: зробити нас критичнішими щодо самовпевненої раціональності наших дискурсів та практик. Зокрема, Фуко бажає зламати вплив на наш розум сучасних «наук про людину», за фасадом універсальності і об'єктивності яких приховується завжди зростаючі операції сучасних технік домінації над людьми та над собою, продуктом яких є сучасний самонаглядаючий, самокерований, самодисциплінований — коротше кажучи, «нормальний» — індивід.

Цей проект не задумувався для того, щоб бути на службі Істини чи Свободи; він не

викриває таємні операції влади при конституюванні істини заради звільнення суб'єктів від її наслідків. Своїм відкиданням традиційного філософського розуміння істини і узагальненням поняття влади Фуко ставить під питання саму ідею скидання масок, яка надихала працю двох мислителів, на яких він поверхово схожий: Маркса і Фрейда. Він розглядає їхні проекти як такі, що закінчилися, відтепер ми розуміємо, що ми загалом не можемо уникнути режимів влада/знання в деякому трансцендентальному царстві свободи або істини, але можемо лише рухатися від одного режиму до іншого.

Критики Фуко, такі як Фрезер, Тейлор та Габермас, піднімали загальновідомі питання про суперечність його самовідпошення: який статус займає у Фуко його власна теорія? В який режим істини вона вплутана? У відповідь Фуко обстоює думку, що його не цікавить «теорія» істини/влади, а практична «історія теперішнього». Генеалогія є практичною завдяки «конкретному» (як протилежному до «універсального») інтелектуалу. Конкретний інтелектуал не є голосом Розуму та Істини; він не перебуває ззовні кожної системи влади. Радше конкретний інтелектуал розглядає локальну боротьбу і прагне «відокремити владу істини від форм гегемонії — соціальної, економічної та культурної — всередині яких вона діє в теперішній час» (Power/ Knowledge, 133). Отже, критицизм є інструментом боротьби, за допомогою якого критик прагне змінити, хоча б тільки на даний момент, баланс влади у теперішньому режимі істини.

Мішель Фуко

ПРОБЛЕМИ МЕТОДУ: ІНТЕРВ'Ю 3

МІШЕЛЄМ ФУКО

Наведена тут дискусія була опублікована у праці Мішеля Перро під назвою «Неможлива в'язниця: Дослідження щодо пенітенціарної системи в ХІХ столітті» (Париж, Editions du Seuil, 1980). Ця книга була розширеною версією набору статей в журналі «Історичні аннали французької Револуції», 1977, №2, в яких група істориків відгукнулася на працю Мішеля Фуко «Дисципліна і покарання» і дослідила значну кількість додаткових аспектів каральної історії ХІХ століття.

Це інтерв'ю зроблено на основі дебатів під час «Круглого столу», в якому взяли участь Мішель Фуко і Моріс Агюлон, Ніколь Кастан, Катрін Дюпра, Франсуа Евальд, Арлет Фарж, Алесандро Фонтана, Карло Гінзбург Ремі Госсс, Жак Леонар, Паскаль Паекіно, Мішель Перро і Жак Ревель. «Неможливі в'язниці» передували два тексти: «Історик і філософ» (есе Жака Леонара «Дисципліни і покарання» і «Пил і хмара» (відповідь Мішеля Фуко). Як пояснює Мішель Перро, розшифрована дискусія була значно перероблена в процесі підготовки до публікації. Мішель Фуко переглянув свій власний внесок, а втручання інших істориків були упорядковані в серію запитань якогось «колективного історика».

Чому В'язниця?

Питання: Чому ви вважаєте народження в'язниці, і зокрема той процес, котрий ви називаєте «поспішною заміною, в якому на початку ХІХ ст. в'язниця опиняється в центрі нової каральної системи, чимось настільки важливим?

Чи не схильні ви перебільшувати важливість в'язниці в каральній історії, беручи до уваги, то інші добре визначені способи покарання (смертна кара, колонізація, депортація) все ще залишаються ефективними? На рівні історичного методу ви, здається, зневажаєте тлумачення в термінах каузальності та структури і часом віддаєте пріоритет

описові процесу, який суцільно є процесом подій. Безперечно, це правда, що заклопотаність «соціальною історією неусвідомлено заповонила історичні праці. Однак навіть якщо хтось не сприймає «соціальне» за єдино валідний рівень історичного тлумачення, то чи є правильним для вас виштовхувати заразом соціальну історію з вашої «інтерпретуючої діаграми»?

Мішель Фуко: Я не хотів би, щоб те, що я сказав чи написав, розглядалося як положення якоїсь вимоги щодо тотальності. Я не намагаюся універсалізувати те, що я говорю; і навпаки, те, що я не сказав, не означає, що внаслідок цього воно має бути дискваліфіковане як щось неважливе. Моя праця займає місце між нескінченною межею і лінією крапок. Мені подобається відкривати простір дослідження, випробовувати його і потім, якщо це не вдається зробити, знову випробовувати його десь в іншому місці. Я працював ще над багатьма пунктами (я навмисно думав про відношення між діалектикою, генеалогією і стратегією), і я ще не знаю, до чого я прийду, щоб щось одержати. Те, про що я говорю, можна було б взяти як «пропозиції», «гру можливостей», де ті, хто можуть бути зацікавлені, запрошуються приєднатися до них; вони не призначені для догматичних тверджень, які повинні бути взяті або полишені в цілісності, мої книги не є трактатами з філософії чи для вивчення історії: щонайбільше вони є філософськими фрагментами, призначеними для роботи в історичному колі проблем.

Я спробую відповісти на питання, які були поставлені. Перше, стосовно в'язниці. Ви здивовані, чи настільки це важливо, як я стверджував, або чи справді вони діяли як реальний фокус каральної системи. Я не мав на меті нав'язати, що в'язниця була суттєвим осердям усієї каральної системи; і я не говорив, що було б неможливим дослідити проблеми каральної історії (не говорячи вже про історію злочинів взагалі) через інші шляхи, ніж історія в'язниці. Але мені здалося правомірним взяти в'язницю за предмет дослідження із-за двох причин. Перша, оскільки нею досить часто нехтували в попередніх аналізах; коли люди бралися за вивчення проблеми «каральної о порядку» (в будь-якому разі досить плутаного терміна), вони, зазвичай, віддавали перевагу одному з двох напрямів: або соціологічній проблемі злочинного населення, або юридичній проблемі каральної системи та її основи.

Існуюча практика покарання майже не вивчалася, за винятком таких представників Франкфуртської школи, як Руше і Кірхгаймер. Справді, існували дослідження в'язниць як інституцій, але більшість досліджень розглядали ув'язнення як

загальну каральну практику в наших суспільствах.

Моя друга причина бажання вивчати в'язницю походила з ідеї активізувати проект «генеалогії моралі», проект, який полягав у тому, щоб простежити лінії трансформації того, що можна було б назвати "моральними технологіями». Для того, щоб дійти кращого розуміння того, ілюстрації покарання і для чого я хотів одержати відповідь на наступне питання. Як здійснюється якесь покарання? Це була та сама процедура, як і та, яку я використовував, коли мав справу з божевільням: перші, ніж запитувати *що* в якийсь даний період розглядалося як здоров'я і не здоров'я, як ментальне захворювання чи нормальна поведінка, я хотів запитати, *як* цей розподіл здійснювався. Це — метод, який мені здається плідним. Я не хочу сказати, що це максимум можливих з'ясувань, але принаймні досить повноцінний вид інтелектуальності.

Коли я писав цю книгу, мали місце також інші видання, що стосувалися в'язниці та, більш загально, численних аспектів каральної практики, які були пов'язані з цим питанням. Цей рух був помічений не лише у Франції, але й у Сполучених Штатах, Великобританії та Італії. Між іншим було б цікаво розглянути, чому усі ці проблеми щодо ув'язнення, інтернування, карального дресирування індивідів та їх розподілу, класифікації та об'єктивізації через певні форми знання, були підняті з такою нагальністю саме в цей час, якраз напередодні травня 1968 р.: теми антипсихіатрії були сформульовані приблизно в період між 1958 і 1960 роками. Зв'язок із практикою концентраційних таборів очевидний — з огляду на праці Беттельгейма. Але проблема потребує більш ретельного аналізу: що ж мало місце на рубежі 60-х років.

У цій частині дослідження щодо в'язниці, як і в моїй іншій, більш ранній праці, метою аналізу були не («інституції», «теорії» чи «ідеології», а *практики* — з метою охопити умови, які роблять їх прийнятними на даний момент; перевірити гіпотезу, що ці типи практики якраз не скеровуються інституціями, не визначаються ідеологіями, не зумовлюються прагматичними обставинами — яку б роль ці елементи реально не відігравали — а спрямовувалися (*possess up*) до пункту їх власної специфічної упорядкованості, логіки, стратегії, самоочевидності і «розумності». Це є питанням аналізу «режиму практик» — практик, що розуміються тут як місця, де те, що сказано, і те, що зроблено, нав'язані правила і дані чинники, заплановане і припущене, зустрічаються і взаємопов'язуються.

Аналізувати «режими практик» означає аналізувати програми поведінки, яка має одразу два ефекти: прескриптивний, який передбачає, що щось має бути зроблено

(ефект «юрисдикції»), і кодифікований, який передбачає, що щось має бути пізнаним (ефект «правосуддя»).

Таким чином, я мав на меті написати не історію в'язниці як якогось інституту, а *практику ув'язнення*. Показати її походження, або, точніше, показати, як цей спосіб діяльності — сам по собі досить старий — був здатний стати буттям, прийнятним у певний момент як головний компонент каральної системи, такий підхід здається одночасно природною, самоочевидною і незаперечною частиною її. Це і є проблемою потрясіння цієї штучної самоочевидної, демонстрація її ненадійності, яка робиться видимою, не її довільність, але її складний взаємозв'язок з множиною історичних процесів, більшість яких недавнього походження. З цієї точки зору, я можу сказати, що історія карального ув'язнення перевершила мої найсміливіші сподівання. Усі тексти і дискусії початку ХІХ століття викликають подив при виявленні, що тюремне ув'язнення використовувалося як головний засіб покарання — щось таке, чого зовсім не було, коли замислювалися реформи ХVІІІ століття. Я зовсім не беру цю раптову зміну, яка розглядалася її сучасниками як певна данність, як таку, що позначає якийсь результат, щодо якого наш аналіз мав би зупинитися. Я беру цю перерву, цей в якомусь сенсі «феноменальний» набір мутацій за свій відправний Пункт і намагаюся, без її викорінення, пояснити її. Це не питання заглиблення в прихований шар безперервності, а питання ідентифікації трансформації, яка робить цей миттєвий перехід можливим. Як ви знаєте, ніхто не є більшим прихильником безперервності, ніж я: розглядати прервність ніколи не означає чогось більшого, ніж фіксувати якусь проблему, яку потрібно розв'язати.

Евентуалізація

Питання: Те, що Ви тільки-но сказали, проясняє багато дечого. Хоча, все одно історики були стурбовані різновидом двозначності у ваших аналізах, своєрідним коливанням між «гіпер-раціоналізмом» і «інфрараціональністю».

М.Ф.: Я прагну працювати в напрямі, який можна назвати евентуалізацією». Навіть, якщо «подія» була б для декого категорією, яку тепер так зневажають історики, то все ж мені цікаво знати, чи може «евентуалізація» (яка розуміється в певному значенні) бути звичайною процедурою аналізу. Що я розумію під цим терміном? По-перше, це — розрив (переривання) самоочевидності. Це означає робити видимою сингулярність у місцях, де має місце спокуса покликати історичну

константу, безпосередню антропологічну рису, або очевидність, яка сама нав'язує уніформу для всього. Показати, що речі «не бувають такими необхідними, як все це»; це не є питанням курсу, коли доходять до того, що захоплених людей розглядають як божевільних; це не є самоочевидним, що лише одна річ, знайдена у злочинця, дозволяє посадити його в тюрму, це не є самоочевидним, що причини хвороби слід розшукувати через індивідуальне споглядання (дослідження) тіла і таке інше. Розрив самоочевидності, тієї самоочевидності, на якій ґрунтуються наші знання, мовчазна згода і практика, залишається. Це і є першою георетикополітичною функцією «еєнтуалізаціі».

По-друге, еєнтуалізація означає перевідкриття зв'язків, сутичок, підтримок, блоkad, гри сил, стратегій і такого іншого, то в даний момент встановлює те, що пізніше вважається за буття самоочевидне, універсальне і необхідне. В цьому сенсі справді маємо здійснення нового виду мультиплікацію або плюралізацію причин. Чи означає це, що розглядати сингулярність, аналізувати її просто як факт, який має бути зареєстрованим, як безпричинну перерву в інертному континуумі? Зрозуміло, що ні, оскільки це має дорівнювати трактуванню безперервності як самодостатньої реальності, що носить у собі свій власний *raison d'etre*..

Каузальна мультиплікація полягає в аналізі якоїсь події відповідно до тієї множини процесів, які її конституують. Так, аналізувати практику карного ув'язнення як «подію» (не як інституціональний факт чи ідеологічну дію) означає визначити процес «покарання» (тобто послідовне включення у форми законного процесу покарання) вже існуючих практик інтернування; процеси «ув'язнення» практик карного правосуддя (тобто рух, через який ув'язнення як форма покарання і техніка корекції поведінки стає центральним компонентом карного порядку) і ці обширні процеси самі потребують подальшого подрібнення; покарання інтернуванням містить у собі багаточисленні процеси такі, як утворення спеціальних закритих виховних закладів, функціонуючих за допомогою винагород і покарань тощо.

Як процедура для висвітлення впливу каральності, «еєнтуалізація» працює шляхом добудовування навколо одиничної полії, аналізованої як процес «полігону» або швидше «полігедрону» інтелі-гібельності, число сторін якого заздалегідь не дано, і власне ніколи не можуть бути взяті як скінченні. Мусимо діяти шляхом поступової, і з необхідністю неповної сатурації. І мусимо тримати в голові, що чим далі розкладається процес через аналіз, тим більше він придатний і справді примушує розбудовувати їхні

зовнішні відносини зрозумілості (інтелігібельності). (У конкретних поняттях: чим більше аналізуємо процес «ув'язнення» карної практики вглиб аж до найменших деталей, тим більше змушені ставити їх у відносини до таких практик, як школа, військова дисципліна тощо) Внутрішній аналіз процесу йде поряд з мультиплікацією аналітичних «рельєфів». Таким чином, ця операція веде до зростаючого поліморфізму у вигляді аналітичної прогресії:

— поліморфізм елементів, які вступили у відношення: починаючи з тюрми, вони включають в себе історію педагогічної практики, утворення професійної армії, англійську філософію, техніку використання вогнепальної зброї, нові методи розподілу праці;

— поліморфізм описаних відношень: він може стосуватися транспозиції технічних моделей (таких, як архітектура нагляду за ув'язненими), тактики, розрахованої у відповідь на особливі ситуації (такі, як зростання бандитизму, безладдя, спровоковані публічними катуваннями і екзекуціями, дефекти практики карального заслання) або ж застосування теоретичних схем (таких, що представляють походження ідей і утворення знаків, утилітаристську концепцію поведінки тощо);

— поліморфізм форм референції (що урізноманітнюються за їх природою, загальністю тощо), які коливаються від технічних перетворень у змісті окремих деталей і до спроб запровадити в капіталістичну економіку нових технік влади, що більш відповідають вимогам цієї економіки.

Вибачте мені за цей довгий екскурс, але він дозволяє мені краще відповісти на ваше питання щодо гіпер- і гіпораціоналізму, питання, яке часто ставлять мені.

З деякого часу історики втратили любов до подій і роблять з «деевентуалізації» принцип історичного розуміння. Спосіб, з яким вони працюють, за описом об'єкта, який аналізується, має бути більш унітарним, необхідним, неминучим і (зрештою) екстраісторичним механізмом або доступною структурою. Економічний механізм, антропологічна структура або демографічний процес, які фігурують як критична стадія в дослідженні - це є метою де-евентуалізованої історії. (Звичайно, це зауваження лише на щось натякає як груба специфікація певної домінуючої тенденції)

З огляду на цей відправний пункт такого типу аналізу, зрозуміло, що те, що я пропоную, є одночасно чимось більшим і чимось меншим. Існує також багато різних типів відношень, багато ліній аналізу, але окрім того водночас існує дуже мало

необхідної єдності. Надлишок зрозумілості, дефіцит необхідностей.

Але для мене це є якраз відправним пунктом як для історичного аналізу, так і для політичної критики. Ми не перебуваємо і не повинні самі підпадати під цей знак унітарної необхідності.

Проблема раціональностей

Питання: Мені б хотілося на деякий час зупинитися на цьому питанні евентуалізації, оскільки він перебуває в центрі певної кількості непорозумінь щодо вашої праці. (Я вже не кажу про зображення вас як «мислителя безперервності», що вводить в оману) По той бік ідентифікації розривів і дбайливого деталізованого картографування цієї мережі відношень, які породжують реальність і історію, наполегливо продовжує існувати від одної книги до іншої дещо, що дорівнює одній з цих історичних констант або культурно-антропологічних слідів, проти чого ви заперечували так само, як тепер: ця версія з

нові способи розгляду наслідків, що будуть продуковані цим вражаючим покаранням, нові способи підрахунку його корисності, виправдання його, класифікації тощо. Це не є оцінкою речей з точки зору якогось абсолюту, відповідно до якого вони мають бути оцінені як такі, що утворюють більш чи менш досконалі форми раціональності, а швидше з погляду того, як форми раціональності вписуються самі в практику чи в систему практик, і яку роль вони відіграють у них. Оскільки це — правда, що «практики» не існують без певного режиму раціональності. Але перш, ніж вимірювати цей режим стосовно до цінності-розуму, я віддаю перевагу аналізу його, згідно з двома осями: з одного боку, вісь кодифікації {приписування, як він формує сукупність правил, процедур, засобів щодо мети тощо), і з іншого, вісь істинного чи фальшивого формування (як він визначає сферу об'єктів, щодо яких можна сформулювати істинні чи хибні пропозиції).

Коли я вивчав «практики», подібні до практики ізоляції хворого, або клінічної медицини, або організації емпіричних наук, або законного покарання, то це для того, щоб вивчити цю взаємодію між «кодом», який керує способом обробки речей (яким чином люди можуть бути ранжовані та досліджені, речі і знаки класифіковані, індивіди тренувані тощо), формуванням істинних дискурсів, які слугують для обґрунтування, виправдання, та забезпечення резонів і принципів для цих способів вироблення речей. Визначимо проблему чіткіше: моє завдання полягає в тому, щоб побачити, як люди скеровуються (щодо самих себе та інших) через виробництво істини (я знову ще раз повторюю, що під виробництвом істини я розумію не формування істинних висловлень, а встановлення сфер, в яких практика істинного і оманливого відразу може отримати статус належного і доречного).

Евентуалізуємо одиничні ансамблі практик із тим, щоб зробити їх зрозумілими як різні режими, «юрисдикції» та «верифікації». Якраз те, що може поставити їх у надзвичайно грубі терміни, є тим, що мені подобається робити. Ви бачите, що це аж ніяк не є історією пізнання, ні аналізом розвинутих раціональностей, що правлять нашим суспільством, ні антропологією кодифікацій, яка без нашого відома, керує нашою поведінкою. Коротше кажучи, мені подобається знов розмішувати продукування істини і хибни в серце історичного аналізу і політичної критики.

Питання: Це не випадково, що ви заговорили про Макса Вебера. У вашій праці існує, не сумніваюся в сенсі, який ви не бажали прийняти, якийсь різновид «ідеального типу», що паралізує і примушує замовкнути аналіз, коли намагаються пояснити

реальність. Чи не є це тим, що привело вас до утримання від будь-яких коментарів, коли ви опублікували мемуари щодо П'єра Рів'єра?

М.Ф.: Я не думаю, що ваше порівняння з Максом Вебером є точним. Схематично можна сказати, що «ідеальний тип» є категорією історичної інтерпретації, це структура розуміння для історика, який прагне інтегрувати, згідно з цією обставиною, певний набір даних: це дозволяє йому взяти назад «сутність» (кальвінізм, держава, капіталістичне підприємство), яку вироблено із загальних принципів, які нині не існують у мисленні індивідів, однак чия конкретна поведінка має знайти пояснення на їх основі.

Коли я намагаюся аналізувати раціональності, притаманні каральному ув'язненню, психіатризації божевільня, або організації сфери сексуальності, і коли я надаю великого значення тому факту, що реальне функціонування інституцій не обмежене розкриттям цієї раціональної схеми в її чистій формі, то чи є це аналіз у термінах «ідеальних типів»? Я так не думаю з огляду на декілька причин.

Раціональність схеми в'язниці, госпітального будинку божевільних не є загальними принципами, які можуть бути перевідкритими лише шляхом ретроспективної інтерпретації історії. Вони є експліцитними *програмами*; ми маємо справу з набором обрахованих, обгрунтованих прескрипцій, в термінах яких інститути мають бути реорганізовані, просторово упорядковані, поведінка відрегульована. Якщо вони мають якусь ідеальність, то це ідеальність програмування, що полишає в стані невизначеності не ідеальність загального, а приховане значення.

Звичайно, це програмування залежить від форм раціональності, яка значно більш загальна, ніж та, що вони непосредно здійснюють. Я намагаюся показати, що раціональність, яка проглядається в каральному ув'язненні, не була продуктом прямої калькуляції безпосереднього інтересу (інтернування виявляється було, в остаточному аналізі, найпростішим і найдешевшим рішенням), але що вона виросла з цілої технології людського тренування, нагляду за поведінкою, індивідуалізацією елементів соціального тіла. «Дисципліна» не є виразом «ідеального типу» (типу «дисциплінованої людини») і це є узагальнення і взаємозв'язок найрізноманітніших технік, що виділилися у відповідь на локалізовані вимоги (шкільне навчання опанування ручною зброєю).

Ці програми не дають результату в цих інституціях якимось інтегральним способом; вони спрощуються, або якимось відокремлюються з поміж інших; і випадки ніколи не реалізуються так, як планувалося. Але я хотів показати, то ця різниця не є

однією й тією ж між чистотою ідеального і неорганізованою нечистотою реального, але що фактично існують різні стратегії, котрі є взаємно протилежними, складними і підпорядкованими з тим, щоб продукувати безперервні і вагомі результати, які можуть бути цілком правомірно досягнуті в термінах їхньої раціональності, навіть незважаючи на те, що вони не подібні до первісного програмування; це — те, що надає результуючому апарату його ґрунтовності і гнучкості.

Програми, технології, апарати не є «ідеальними типами». Я намагаюся вивчати гру і розвиток набору різних реальностей, з'єднаних одна з іншою; програма, зв'язок, що пояснює її, закон, що дає їй її примусову владу та ін., всі вони є якраз як багато реальностей — хоча і в різній спосіб — інституціями, які втілюють їх, чи поведінками, які більш чи менш точно відповідають їм.

Ви можете мені сказати: виникає нереальність, яка стверджується в цих «програмах», вони не більш, ніж мрії, утопії, різновид уявної продукції, якими ви не маєте права заміщувати реальність. «Паноп-тікум» Бентама не є дуже добрим описом «реального життя» в тюрмах 19 століття.

На це я хотів би заперечити: якщо я бажаю описати «реальне життя» у в'язницях, я справді не хотів би йти за Бентамом. Але той факт, то це реальне життя не є те саме, що схеми теоретиків, зовсім не означає, що внаслідок цього ці схеми є утопіями, уявленням тощо. Це означало б мати найбільш виснажене поняття про реальне. З огляду на цю обставину, вироблення цих схем відповідає цілій серії різних практик і стратегій: пошук ефективного, розміреного, уніфікованого карального механізму є, безумовно, відповіддю на неадекватність інституцій судової влади щодо нових економічних форм, урбанізації тощо; знову ж таки, це є спроба, досить помітна в країні, подібній до Франції, звести до спільного знаменника автономність і ізоляваність судової і особистої практики в середині загальнодержавної практики; це — бажання відповісти на виникнення нових форм злочинності; і таке інше. За інших обставин, ці пріорами викликають цілу серію наслідків у реальності (які, звичайно, не є тим самим, коли говорять, що вони посідають місце реального): вони кристалізуються в інституції, вони формують індивідуальну поведінку, вони діють як спрямовуюча решітка для сприйняття та оцінки речей. Це — абсолютна правда, що злочинці вперто чинять опір новому дисциплінарному механізму у в'язниці; це — абсолютно правильно, що сучасне функціонування в'язниць є успадкованих будівлях, де вони розташовані, з начальником і охороною, які там заправляють, було чаклунським

варевом подібним до прекрасної бентамівської машини. Але якщо в'язниці розглядаються як такі, що не виправдали сподівання, якщо злочинці сприймаються як невинуваті, а у сфері бачення суспільної думки та «справедливості» з'являється зовсім новий злочинний «тип», якщо опір ув'язненні» і патерн рецидивізму набуває тих форм, про які ми знаємо, те що якраз саме тому, що цей тип програмування не залишається зараз якоюсь утопією в головах декількох проєктантів.

Це програмування поведінки, ці режими юрисдикції і правосуддя не є мергвонародженими схемами для відтворення реальності. Вони є фрагментами реальності, що викликають такі своєрідні ефекти в реальному, як різниця між істиною і оманною, які містяться в способах, згідно з якими люди «керують», «спрямовують» і «ведуть» себе й інших. Зрозуміти ці ефекти як історичні події — разом з тим, що це означає для питання істини (яка є проблемою для самої філософії) — це і є більшою чи меншою мірою моєю темою. Ви бачите, що тут немає чого робити з цим проєктом — чудовим проєктом самим по собі — охопленням «цілісного суспільства» в його «життєвій реальності».

Питання, щодо якого я тут намагаюся досягти успіху у пошуці відповіді, але яке я ставив собі з самого початку, є приблизно таким: «що це за історія, де безперервно, в середині якої продукувалося розрізнення істини і омани?» Щодо цього я маю на увазі чотири речі. По-перше, в якому смислі існує продукування і трансформація розподілу істина/омана, що є характерним і визначальним для нашої історичності? По-друге, в якій специфічній спосіб маємо це відношення, яке функціонує в «західних» суспільствах, що продукує наукове пізнання, форми якого безперервно змінюються, а цінності якого постулюються як універсальні? По-третє, що уможливорює історичне пізнання історії, яка сама продукує розрізнення істина/омана, від якого таке пізнання залежить? По-четверте, чи не є проблема істини най загальнішою з усіх політичних проблем? Як можна аналізувати зв'язок між способами розрізнення істини й омани та способами керування собою та іншими? Пошук нового обґрунтування для кожної з цих практик, в собі та відносно до інших, бажання відкрити особливий спосіб керування собою через особливий спосіб розрізнення істини та омани — ось що я хотів би назвати «політичною духовністю».

Анестезуючий ефект

Питання: Тут є питання щодо способу, завдяки якому були передані і одержані ваші аналізи. Наприклад, якщо говорити про соціальних працівників у в'язниці, то можна виявити, що новонароджений твір «Дисципліна і покарання» має абсолютно стерилізуючий, або швидше анестезуючий ефект щодо них, оскільки вони відчують, що ваша критика має невмолиму логіку, яка не залишає їм можливого простору для ініціативи. Ви тільки-но сказали, говорячи про евентуалізацію, що хочете працювати в напрямі розривів, існуючих самоочевилностей, показати, як вони утворюються і як вони, незважаючи на це, завжди є нестійкими. Мені здається, що друга половина цієї картини — аспект нестабільності — не є зовсім ясним.

М.Ф.: Ви цілком праві, ставлячи цю проблему анестезії, проблему, яка має капітальне значення. Це — цілковита правда, і я сам не відчуваю себе здатним до «скидання всіх кодексів», «розкладу всіх правил пізнання», «революційного утвердження насилля», «спростування всієї сучасної культури», ці надії і проекти, що, як правило, підпирають усі ці блискучі інтелектуальні спекуляції, якими я захоплююся дедалі більше, оскільки заслуги і попередні досягнення тих, хто брався за них, гарантували відповідний результат. Мій проект є досить далеким від реалізації подібного масштабу. Надавати деяку допомогу у розмиванні деякої само очевидності та загальноновживаною щодо божевілля, нормальності, хвороби, злочину та покарання; переконувати разом з багатьма іншими, що певні фрази не можуть бути висловлені так само ясно, певні дії не можуть більше здійснюватися, принаймні не можуть здійснюватися з такою ж непохитною вірою, сприяти зміні певних речей в людських способах сприйняття та продукування речей, брати участь у цьому важкому процесі переміщення форм чуттєвості та порогу толерантності — я ледве відчуваю себе здатним наважуватися на щось більше, ніж це. Якби лиш те, що я намагаюся сказати, могло якоюсь мірою, не залишитися зовсім чужорідним щодо деяких таких реальних наслідків... А ще я уявляю собі, як багато з усього цього може залишатися ненадійним, як легко все не може впасти назад у дрімоту.

Але ви праві, треба бути більш підозріливим. Можливо, те, що я написав, мало анестезуючий ефект. Але потрібно також розрізняти: для кого.

Судячи з того, що наговорили авторитети психіатрії, то це когорта справа, які звинувачують мене в тому, що я виступаю проти будь-яких форм влади, і когорта зліва, які називають мене «останнім бастіоном буржуазії» (чи не є це навпаки — «фразою

Канапа»), гідний психоаналітик, який уподібнив мене до Гітлера з його «Mein Kampf». протягом останніх 50 років я був багато разів «препарованим» і «похованим» — що ж, мені здається, що швидше має місце подразнюючий, аніж анестезуючий ефект для досить великої кількості людей. Епідермічна щетинка, яку я постійно виявляю, підбадьорює. Якийсь журнал недавно застерігав своїх читачів у пречудовому Петенівському стилі від сприйняття за кредо те, що я сказав щодо сексуальності («важливість предмету дослідження», «особистість автора» роблять мою працю «небезпечною»). У цьому напрямі не існує жодного ризику анестезії. Але я згоден з вами, що існують дрібниці, які спонукають до занотовування, але котрі нудні для колекціонування- Важливою є лише та проблема, яка відбувається на підґрунті.

Нарешті, починаючи з XIX ст., ми визнаємо різницю між анестезією і паралічем. Спершу поговоримо про параліч. Хто є паралізованим? Ви думаєте, що те, що я написав з історії психіатрії, паралізує тих людей, які вже мали деякий час відношення до того, що вже траплялося в психіатричних установах? І спостерігаючи те, що відбувається в і навколо в'язниць, я не думаю, що ефект паралічу є досить очевидним для кожного з них. Оскільки це стосується людей у в'язницях, то чи не зробилися від цього ще гірше. З одного боку, це правда, що деякі люди, такі як ті, які працюють в інституційно-нальному оточенні в'язниць — які є такими самими як ті, що перебувають у в'язниці — мабуть, не зможуть знайти поради чи інструкції в моїх книгах, які б говорили їм, «що потрібно робити». Адаже мій проект якраз полягає у спонуканні їх до того, щоб вони «вже більше не знали, що треба робити», так що ті дії, жести, дискурси, які до цього здавалися їм зрозумілими без слів, раптом стали проблематичними, нелегкими, небезпечними. Цей ефект пов'язаний з наміром. І потім я маю декілька новин для вас: як для мене, то проблема в'язниць не є проблемою для «соціальних працівників», але є проблемою для в'язнів. І до того ж, я зовсім не певен, що те, що було сказано за останні 50 років, було таким — як би це краще висловити? — демобілізуючим.

Але навпаки — параліч не є таким самим, як анестезія. Це якраз тому, що існує усвідомлення цілої низки проблем, то приходиться відчуття труднощі робити щось. Не те, щоб цей ефект був метою в собі. Але це для мене означає, що те, «що потрібно зробити», не повинно бути детермінованим попередньо реформаторами, якими б вони не були пророками чи легітимістами, а тільки — шляхом тривалого напрацювання підходів і ходів, обмінів, міркувань, спроб, різних аналізів. Якщо соціальні працівники кажуть вам, що вони не знають який спосіб застосувати, то це якраз показує, що вони

прозріли, і, отже, вони не є анестезованими, чи стерилізованими в усьому — а навпаки. І тому не потрібно зв'язувати їх, чи позбавити їх руху. через те для мене не може бути питання щодо намагання сказати їм, «що вони мають робити». Якщо питання, поставлені соціальними працівниками, говорять вам про їх намір досягти найповнішого розмаху, то найважливіше не поховати їх під тягарем прескриптивного, пророчого дискурсу. Необхідність реформ не повинна надавати можливість стати формою шантажу, слугуючого для обмеження, редукування чи зупинки вправ критичного аналізу. Поза обставинами слід звернути увагу на тих, хто говорить вам: «Не критикуйте, оскільки ви не здатні провести реформу». Це — розмова міністерського кабінету. Критика не повинна бути передумовою дедуктивного висновку, який говорить: отже, це — те, що потрібно зробити. Вона має бути інструментом для тих, хто бореться, хто чинить опір і відмовляється від того, що є. Вона має використовуватися в процесі конфлікту та конфронтації, у спробах у відмові. Вона не повинна становити закон для закону. Це не є якась стадія у складанні програми. Це — виклик, спрямований на те, що є.

Ви бачите, що ця проблема є проблемою для того, хто діє — суб'єкта дії, через якого змінюється реальність. Якщо в'язниці і каральні механізми змінилися, то це не тому, що якийсь план реформ знайшов свій шлях у голови соціальних працівників: це буде тоді, коли ті, хто повинен взаємодіяти з цією карною реальністю, усі ці люди, прийдуть у колізію один з одним і з самими собою, дійдуть до самого кінця, до суті проблеми і до неможливостей, що існують через конфлікти і конфронтації; коли критика виснажить все в цій реальності, а не тоді, коли реформатори реалізують свої ідеї.

Питання: Цей анестезуючий ефект спрямований на істориків. Якщо вони не відповідають на вашу працю, то це тому, що «фуко-діанська схема» стала для них такою ж значною перешкодою, як і марксистська схема. Я не знаю, наскільки «ефект», який ви здійснюєте, цікавить вас. Але пояснення, які ви тут дали, не є такими ясними в «Дисципліні і покаранні».

М.Ф.: Я здивований, чи справді ми використовуємо це слово «анестезія» в одному й тому ж сенсі. Ці історики здаються мені більше «естетизованими», «роздратованими» (звичайно, в Бруссеазівському розумінні цього терміна). Роздратовані чим? Схемою? Я так не думаю, оскільки схеми не існує. Якщо існує «роздратування» (і я, здається, пригадую, що в якомусь журналі декілька ознак

цього роздратування могли бути обережно маніфестовані), то це більше від відсутності схеми. Ні інфра- чи суперструктури, ні мальтузіанського циклу, ні опозиції між державою і громадянським суспільством; жодної з тих схем, які експліцитно чи імпліцитно підпирали дослідження істориків, сто чи сто п'ятдесят років тому.

Отже, без сумніву, то сенс хвороби і проблеми, які мене захоплюють, розмішують мене самого в деяку схему: «Що ви робите з цією державою? Що ваша теорія пропонує державі?» Дехто говорить, що я нехтую її роллю, інші — що я вбачаю її повсюди, уявляю її здатною щохвилини контролювати повсякденне життя Індивідів. Однак, ці мої дескрипції залишають ззовні усі посилання на будь-яку інфраструктуру — тоді як інші говорять, що я створюю інфраструктуру поза сексуальністю. Загальна суперечлива природа цих заперечень доводить, що те, що я роблю, не кореспондується з жодною з цих схем.

Можливо, причина, чому моя праця дратує людей, полягає просто у тому факті, що я не цікавлюся конституюванням нової схеми. чи оздоровленням якоїсь схеми, яка вже існує. Можливо, це тому. що моєю метою не є запропонувати якийсь глобальний принцип для аналізу суспільства. І ще тут те, що мій проект відрізняється від самого початку від проекту істориків. Вони — правомірно чи ні, це вже інше питання — беруть «суспільство» як загальний горизонт своїх аналізів, Інстанцію, стосовно до якої вирушають, щоб розмістити той чи інший особливий об'єкт — («суспільство, економіка, цивілізація», як це має місце в «Аналах»), Моєю загальною темою не є суспільство, але дискурс істини й омани, через які я позначаю співвідносне утворення сфер і об'єктів, та істинних, оманливих дискурсів, які переносяться на них; і це не є їх утворення, що цікавить мене, але ефекти в реальності, з якими вони пов'язані.

Я розумію, що я не був ясним. Я наведу приклад. Для історика є цілком легітимним запитувати, чи були під наглядом і контролем сексуальна поведінка в даний період, та запитувати, які серед них сильно осуджувалися. (Звичайно, було б легковажно припускати, що хтось пояснив певну інтенсивність «репресії» через відстрочку шлюбного віку; тут не розпочато навіть опису проблеми: чому ця відстрочка шлюбного віку дає такий, а не інший ефект?) Але ця проблема, яку я поставив сам собі, містить у собі зовсім іншу проблему: зміст якої полягає в тому, як передача сексуальної поведінки в дискурс приводить до трансформацій, які типи

юрисдикції і «виправдання» є його об'єктом; і як конституюючі елементи сформували цю сферу, яка надійшла — і лише на самій останній стадії — щоб виразити «сексуальність». Серед численних ефектів організація цієї області безперечно мала місце, вона забезпечила істориків такою «самоочевидною» категорією, що вони повірили, що можуть написати історію сексуальності та її придушення.

Історія «об'єктифікації» тих елементів, які історики розглядають як об'єктивно дані (я б насмілювався їх викласти таким чином: об'єктифікація об'єктивностей), є різновидом кола, який я прагну піддати випробуванню і дослідити. Вона є надто складним переплетінням, щоб класифікувати її: саме це, а не присутність деякої легко відтворюваної схеми, безперечно, є тим, що тривожить і дратує людей. Звичайно, це — проблема філософії, щодо якої історик вправі залишатися байдужим. Але якщо я поставив її як проблему в середині історичного аналізу, то я не вимагаю, щоб історія відповідала на неї. Я якраз хотів би виявити ті ефекти, які продукує це питання в середині історичного пізнання. Поль Вейн* досить ясно це сказав: в цьому зміст дії на історичне пізнання номіналістичної критики, яка сформульована десь в іншому місці, але шляхом історичного аналізу.

* Порівняй розділ "Фуко революціонує історію» у книзі Поля Вейна «Як пишуть історію» (Париж, 197Н).

Жак Деррида

ВСТУП

1967 року разом із публікацією трьох книжок: «Про граматику», «Мовлення і феномени», «Письмо і відмінність» Деррида швидко вийшов на центр філософської сцени Франції. Ці твори разом взяті вводили проект деконструкції західної метафізики або «легоцентризму» з його характерними ієрархізованими протиставленнями: «Логос/міф», «логіка/риторика», «умоосяжне/чуттєве», «мовлення/письмо», «буквальне/фігуральне», «природа/культура», «споглядання/значущість». Вимога Деррида полягає у тому, що ці концептуальні упорядкування не містяться у природі речей, а відображають стратегії виключення і пригнічення, котрі філософські системи були здатні утвердити лише ціною внутрішніх суперечностей і прихованих парадоксів. Завдання «деконструкції» полягає не так у тому, щоб висвітлити і знищити ці парадокси, як у тому, щоб обернути ці ієрархії і завдяки цьому поставити під сумнів поняття Буття як присутності, яке започатковує їх, — такі, наприклад, поняття, як присутність речі для зору як «ейдосу», присутність як субстанція/сутність/існування («*ousia*»), темпоральна присутність як пункт («*stigma*») тепер або як момент («*nun*»), самоприсутність «*cogito*», свідомості, суб'єктивності, співприсутність іншого та «Я», інтерсуб'єктивності як інтенціонального феномена «*ego*» і т.п.».

Цей спосіб прочитання та витлумачення філософських текстів не припускає вигідної зовнішньої позиції спостереження; він, швидше, є формою внутрішньої критики власних понять філософа та його вимог (навіть якщо це часто досягається лише на «марігнальних полях філософії», тобто з посиланням на більш темні тексти або на примітки). Використовуючи метафору, запозичену Деррида у Леві-Строса, деконструктор є «*bricoleur*», майстром на всі руки, який береться за будь-яку працю і критично використовує інструменти, матеріали та стратегії інших, але не намагається спорудити його чи її власну будову. Деконструктивне прочитання шукає

у тексті «напругу між жестом і твердженням» — тобто шукає способи, у які текст імпліцитно вирізає свої власні сформульовані погляди, — і показує, яким чином ця напруга містить основоположні прозирання у підручний матеріал. Те, що виключається явним змістом тексту як неістотне, те, що ним виокремлюється як просто понаддодаткове до центрального, усе це обертатиметься як істотне, зрештою, як центральне. Це є «логікою доповнювальності»: маргінальне і неістотне (риторичне, письмове, чуттєве, відсутнє) виявляє щось основоположне для природи центрального й істотного (розуму, мовлення, умоосяжного, присутнього) і відтак розташовує його у відмітному освітленні (*Culler*р. 102 і далі). Згідно з Деррида, цього типу парадоксу неможливо цілком уникнути, бо ми ніколи не є повними господарями мови, яку використовуємо; п наслідки завжди виходять за межі того, що ми контролюємо. Цю де конструкцію не слід розуміти як різновид діалектичного процесу очищення, котрий, зрештою, результується у чистому розумі; не слід її осягати і як герменевтичну стратегію, яка у кінцевому рахунку приводитиме нас до «істинного значення» філософського тексту або до «істини того предмета», який він обговорює. її наміром є не так об'єднання, як розсіювання, розмноження прочитань, уможливлених завдяки невизначеності або нерішучості значень. Вона не націлена на продукування об'єднаної теорії, а лише на активне і неодноразове вирізання панування успадкованих метафізичних понять у нашому дискурсі. Подібно до негативної діалектики Адорно і генеалогії Фуко, вона може допомогти нам у постановці питання про статус нашого власного дискурсу і в розширенні нашого усвідомлення альтернатив, але вона ніколи не зможе цілком вивести нас за межі або поставити обіч метафізики присутності. Тоді доведення філософії до кінця може означати лише продовжений читання філософських текстів у цілком певний спосіб, неодноразове де конструювали філософських спроб досягнути повної присутності або самодостатньої збагнсиності, а тим самим і знищення досягнутого Знову і знову, але ніколи не раз і назавжди, впливу у нашому дискурсові основоположних категорій західного інтелектуального життя. Ці загальні спостереження за де конструкцією можуть бути переігнорені на більш особливі стосовно критики Деррида головного варіанту логоцентризму «фоноцентризму» або пріоритету, наданого мовленню над письмом. Західна традиція типово знецінила письмо — троюрідний «знак знака» — на користь живого мовлення, яке перебуває у більш безпосередньому стосунку до буття, на користь сказаного слова, у якому думка, здається, мала робитися безпосередньо і

прозоро присутньою. Так, Платон називав письмо байстрам, тоді як мовлення він розглядав як законну дитину «логосу»; Руссо розглядав письмо як небезпечний, якщо необхідний додаток до мовлення; а Соссюр систематично виключав письмо з загального дослідження лінгвістики, позаяк воно узурпувало «природний зв'язок» між фонічним позначальним і означуваним (поняттям або смислом). Запозичуючи власну тезу Соссюра про суто відносну тотожність знака, Деррида доводить, що пов'язані письмом характеристики (додаток) у якості протилежності мовленню (сутнісне) є сутнісними ознаками мовлення як такого. Значення не є справою безпосередньої присутності або самонаян-ності (порівняймо поняття Гуссерля про очевидність, споглядальне здійснення інтенцій значення); основоположною завжди є розрізнявальна структура мови, яка виходить за межі будь-чого присутнього, система протилежностей і відмінностей, які самі не є присутніми (порівняй з Соссюром). Висловлені знаки не менш, ніж написані, є сутнісно відносними єдностями. Більше від того, «загрози» письмової форми, котрі походять від вілок-ремлюваності тексту від його контексту — від його автора та аудиторії, від його об'єкта та випадку — є присутніми у висловленій мові як такій, позаяк вона є невід'ємно повторюваною, придатною для цитування, такою, що може бути вимовлена за відсутності специфічного контексту. Так, наголос Деррида на письмі не означає обернення звичайної ієрархії мовлення/письмо, а має на увазі цілком вирізати її: письмо, про яке він веде мову, є «архіписьмо», яке лежить в основі як мовлення, так і письма у вузькому сенсі.

Деррида позначає свою радикалізацію Соссюра завдяки введенню неологізму «*differance*». Подібно до архіписьма, «*differance*» відсилає до гри відмінностей, яка враховує означальну здатність мови. Крім того «*differance*» є водночас активним і пасивним, причиною і наслідком; він не є ані продуктом конституюючого суб'єкта, ані посиленням до «трансцендентально означеного*», котре якимось зробилося цілком присутнім всередині нього. За межами тексту існують лише ще більші тексти та сліди текстів: зовнішнє посилення може бути лише справою інтертекстуальності. Стаття «Ціпі людини» досліджує можливість своєї філософії без центру, без трансцендентального або конституюючого суб'єкта, а також без «*telos*» або цілей, у світлі яких наші проекти та практики здобувають свою значущість. Провідним питанням цієї статті є питання про те, чому гуманістичне прочитання Гегеля, Гуссерля і Гайдеггера було панівним на інтелектуальній сцені повоєнної Франції, незважаючи

на той факт, що кожний із цих авторів розумів свій власний проект як протипагу "антропологізму" і «метафізичному гуманізму». Застосовуючи свій метод деконструкції, Деррида наводить на думку, що ці «неправильні прочитання» є повчальними для утвердження попередніх проектів. «Ми» гегелівської «Феноменології духу», редукція до самонаявного значення у Гуссерлі і навіть підхід Гайдеггера до значення Буття через аналіз «*Dasein*» вказують на повсюдно поширене утримування логоцентризму у західному мисленні. Вони показують, що ми (а Деррида питає, «хто ми»?) усе ще не підмовилися від пошуків граничного позначуваного, що ми усе ще не зрозуміли вимоги ніцшеанського Заратустри до того, хто радісно танцював би за межами оселі Буття. Зокрема. Гайдеггер є привілейованим пунктом відрахування (в обох смислах) для Деррида; чи досягає він мсти у перевершенні Гайдеггсрівської деструкції метафізики і критики гуманізму (або ж навіть у вважанні їх правильними) — це є часто Обговорюваним дискусійним питанням (*Silverman* та *Ihde*, частина 6). Однак ясно, що він не бачить жодної потреби у будь-якому трансцендентально означуваному, яке приходить до присутності у мові і обґрунтовує її. що він протистоїть ідеї усе ще прихованої «істини Буття» і будь-якому хіліастичному сподіванню, яке могло б було бути пов'язаним з нею, і що він відкидає всю метафоричність «близькості Буття» (*Hoу*, 1982).

Жак Дерріда

ЦІЛІ ЛЮДИНИ

*"Тепер, кажу я, людина і взагалі кожна раціональна істота існує як мета у самій собі, а не просто як засіб, довільно використовуваний цією або **тією** волею. У всіх своїх діях, чи то вони напрямлені на саму себе, чи ж на інших раціональних істот, вона має розглядатися водночас як мета ...»*

Kant. «Foundations of the Metaphysics of Morals»

«Онтологія... просто дала нам змогу визначати граничні цілі людської реальності, її фундаментальні можливості, а також цінності, які вона переслідує

Jean Sartre. «Being and Nothingness»

«Як легко показує наше осмислення, людина є нещодавнім, вона, мабуть, наближається до свого кінця»

Michel Foucault. «The Order of Things»

Кожний філософський колоквіум неодмінно має політичне значення. Ця праця спочатку була подана як стаття для колоквіуму на тему «Філософія і антропологія», що відбулася в Нью-Йорку у жовтні 1968 року. І не лише завдяки тому, що завжди пов'язувало сутність філософського з сутністю політичного [феноменів]. І усе ж сутнісно і загалом ця політична значущість накладає додаткові навантаження на апріорний зв'язок між філософією і політикою, якимсь чином обтяжує його, а також визначає, коли саме філософський колоквіум проголошується міжнародним колоквіумом. Саме таким і є розглядуваний тут випадок.

Можливість міжнародного філософського колоквіуму можна досліджувати

безкінечно, вздовж багатьох стежинок і на різноманітних рівнях загальності. У своєму найбільшому обширі, до якого я повернуся у якийсь момент, така можливість імпліцитно передбачає, що на противагу сутності філософії — принаймні такій сутності, якою вона завжди репрезентувала себе — утворилися філософські національності. На даний момент, у даному історичному, політичному та економічному контексті ці національні групи винесли судження про можливість і необхідність організувати міжнародні зустрічі для презентації самих себе або для того, щоб бути репрезентованими у таких зустрічах завдяки їхній національній ідентичності (принаймні такій, як вона припускалася організаторами колоквиуму), а також визначити у таких зустрічах властиві їм відмінності або ж встановити відношення між їхніми відповідними відмінностями. Таке встановлення взаємин може практикуватися, якщо взагалі може, лише тією мірою, якою припускаються національні філософські ідентичності, чи то вони належним чином визначають доктринальний зміст, порядок певного філософського «стилю» або ж цілком просто порядок мови, тобто єдність академічної інституції разом з усім тим, що імпліцитно передбачається мовою та інституцією. Але встановлення взаємин між відмінностями також обіцяє співучасть спільного елемента: колоквиум може мати місце лише в обстановці або, швидше, в репрезентації того, що усі його учасники повинні утворювати певний прозорий ефір, який тут має бути не чим іншим, як тим, що називається універсальністю філософського дискурсу. Разом з цими словами я маю на увазі не так факт, як проект, який за самою своєю сутністю пов'язаний (і ми повинні сказати, за самою сутністю як такою, завдяки думці про буття і про істину) з певною групою мов та «культур». Бо щось має трапитися або уже повинно було трапитися для прозорої чистоти цього елемента.

Як ще ми мусимо розуміти те, що міжнародні колоквиуми — які спрямовані на залагодження, на подолання, на стирання або ж просто на співвіднесення національних філософських відмінностей одна з одною — видаються можливими і необхідними? Понад те і навпаки, яким чином ми повинні розуміти те, що щось подібне до міжнародної філософської зустрічі є надзвичайно нещодавня і неочікувана річ, яку було неможливо собі уявити ще століття тому, стала часто повторюваним феноменом — я навіть сказав би, феноменом збиваючої з пантелику легкості — у певних суспільствах, але ⁽ Феноменом не менш дивовижної рідкості у більшій частині снігу, і одного боку, у міру того, як береться до уваги мислення — яке, можливо відкидається завдяки її

поспішності та балакучості — те, що є тривожним, стосується здебільшого нервового збудження колоквиумів і збільшення організованих та імпровізованих обмінів думками. З другого ж боку, лишається не менш показовим випадком те, що суспільства, мови, культури, а також політичні та національні організації, з якими неможливий жодний обмін думками у формі міжнародного філософського колоквиуму, є значними за числом та обсягом. Ми не повинні поспішати з витлумаченням цієї неможливості. По суті вона не повинна мати справу з заборонаю, яка відверто походить з політико-ідеологічної юрисдикції. Бо, коли існує ця заборона, існує і будь-який шанс, що це питання уже стало значущим у межах східної сфери метафізики або філософії, то воно уже було сформульоване у політичних поняттях, виведених з метафізичного резерву, і що *можливість* такого колоквиуму відтепер стала явною. Без цього жодна відкрита заборона не могла б бути артикульованою. Також, ведучи мову про неколовиум, я не натякаю на певний ідеологічно-політичний бар'єр, який був би ділянкою з кордонами чи занавісками, і уже поставав би філософською цариною. Я насамперед думав про усі ті філософські місця — культурні, лінгвістичні, політичні та ін. — де було б не більш значущим спонукати до нього, ніж забороняти його проведення. Якщо я дозволив собі нагадати про цей очевидний факт, так це тому, що колоквиум, котрий обрав своєю темою «anthropos», дискурс про людину, філософську антропологію, повинен відчувати накидання на її кордони вантажу постійної важливості цієї відмінності, котра є відмінністю цілком іншого порядку, ніж порядок внутрішніх чи внутрішньофілософських відмінностей опінії, якою тут можна було б вільно обмінюватися. За межами цих кордонів те, що мені хотілося б назвати філософським *міражем*, полягало б у такому самому сприйнятті філософії — більш чи менш конституційованої і зрілої філософії, — як у сприйнятті десерту. Бо цей інший простір не є ані філософським, ані десертподібним. тобто є безплідним. Якщо я нагадав цей очевидний факт, так не також з іншої причини: тривожне і жваве помноження числа колоквиумів на Заході, безперечно, є наслідком тієї відмінності, про яку я щойно сказав «накидання» з мовчазним, зростаючим і загрозливим тиском на огорожу західної співбесіди (*collocution*). Остання, безперечно, робить зусилля інтеріоризувати цю відмінність, підпорядкувати її собі, якщо ми можемо висловити це таким чином, завдяки афектуванню себе нею. Інтерес до універсальності людини, безперечно, є знаком нього зусилля.

Тепер мені хотілося б точно визначити усе ще як преамбулу, але в іншому напрямі, те, що, як видається, буде одним із загальних підтекстів нашого колоквиуму, Поки що утримуючись від будь-якої поспішної оцінки нього факту, а просто взагалі піддаючи його обмірковуванню, я хотів би показати тут те, що пов'язує можливість міжнародного філософського колоквиуму з формою демократії. Я справді кажу саме з *формою*, притому з *формою демократії*.

Тут *демократія* має бути *формою* політичної організації суспільства. Це означає, принаймні, що:

1. Національна філософська ідентичність пристосовує неідентичність. не виключає відносної несхожості і в кінцевому підсумку входить у мову цієї несхожості як меншина. Вона входить, не кажучи про те, що філософи тут не становлять більшої ідентичності з кожним іншим у їхньому мисленні (чому ще вони мали б бути окремими?), ніж вони є підмандатними завдяки певному одноставному філософському дискурсові. Що ж стосується того факту, що цілковитість цього розмаїття могла б бути вичерпно репрезентована — це може тільки лишатися проблематичним і почасти залежним від запропонованих тут дискурсів.

2. Подані тут філософи не більше, ніж вони, стають тотожними один одному, не поділяють офіційної політики їхніх країн. Я хотів би, щоб мені було дозволено вести тут мову від свого власного імені. Крім цього, мені хотілося б робити це лише тією мірою, якою проблема, що стоїть переді мною, відсилає у своїй істині до сутнісної всезагальності; і вона постає у тій формі цієї всезагальності, у якій я хочу сформулювати її. Коли я був запрошений на цю зустріч, моя нерішучість і вагання змогли закінчитися лише тоді, коли я впевнився, що міг би засвідчити тут і тепер мою згоду і певний момент моєї солідарності з тими у цій країні, хто проводив боротьбу проти того, що було тоді офіційною політикою їхньої країни у певних частинах світу, особливо у В'єтнамі. Очевидно, що такий жест -- і факт того, що я уповноважений зробити його -означає, що ті, хто вітає мій дискурс, не стають тотожними з політикою їхньої країни ще більше, ніж я, і не відчувають виправдання у прийнятті такої політики принаймні тією мірою), якою вони беруть участь у цьому колоквиумі.

А крім того, було б наївністю або навмисною сліпотою дозволяти собі бути впевненим завдяки цьому образу або виявові такої свободи. Було б ілюзорним вірити, що була відновлена політична чистота, а співучасть у злі була усунена, коли протистояння їм може бути вираженим у самій країні не тільки через голоси її власних громадян, а й

також через голоси іноземних громадян, і відтепер відмінності, тобто опозиційні сили можуть вільно і дискурсивно налагоджувати стосунки одне з одним. Така декларація про протистояння певній офіційній політиці уповноважена, і уповноважена певними авторитетами, також має значущість саме до такої міри, що ця декларація не порушує даного порядку, вона не є *надокучливою*. Цей останній вираз «надокучлива» може братися у всіх його значеннях. Це є тим, що я хотів нагадати для того, щоб розпочати веденням мови про *форму демократії* як зовнішнє політичне середовище кожного міжнародного філософського колоквиуму. А це є також поясненням, чому я запропонував поставити наголос на *формі* не меншій, ніж на самій демократії. Таким є у найзагальнішому і найсхематичнішому принципі питання, котре стояло переді мною протягом періоду приготувань до цієї зустрічі від запрошення і наступного обмірковування пропозиції аж до її прийняття, а потім до написання цього тексту, котрий я датую цілком точно з квітня місяця 1968 року: про це слід було б нагадати, бо цей час був тижнями початку розмов про мир у В'єтнамі і злочинського вбивства Мартіна Лютера Юнга. Дещо згодом, коли я уже видрукував цей текст, університети Парижа були захоплені силами порядку — і спочатку на вимогу ректора, — а потім знову захоплені студентами у добре знайомому вам перевороті. Цей історичний і політичний горизонт вимагав би тривалого аналізу. Я просто вважав за необхідне відзначити, датувати і повідомити вам історичні обставини, у яких я готував це повідомлення. Ці обставини, як мені здається, повноправно належать до ділянки і проблематики нашого колоквиуму.

Гуманізм або метафізика

Таким чином, цілком природно буде зроблено перехід між преамбулою і темою цього повідомлення не так, як я обрав її, а як вона була нав'язана мені.

Де перебуває Франція стосовно того, що стосується людини?

Це питання «про людину» ставилося у Франції у дуже сучасній манері вздовж вищою мірою значущих ліній і в оригінальній історикофілософській структурі. Тоді те, що я називатиму «Францією» на основі декількох показників і на час цього викладу, буде неемпіричним місцерозташуванням руху, структурою і артикуляцією питання «про людину». Йдучи вслід за цим, було б можливим і, безперечно, необхідним — але лише опісля — точно співвіднести не місце розташування з кожним іншим прикладом, який визначне щось, подібне до «Франції».

Де тоді Перебуває Франція стосовно того, що стосується людини?

Після війни під назвою християнського або атеїстичного екзистенціалізму і у зв'язку з фундаментально християнським персоналізмом мислення, яке було панівним у Франції, презентувало себе як гуманістичне за своєю суттю. Навіть якщо немає бажання резюмувати мислення Сартра під лозунгом «екзистенціалізм є гуманізм», слід усе ж визнати, що у «Бутті і ніщо», «Нарисі теорії емоцій» та ін. працях головне поняття, зрештою, тема аналізу, нередукований горизонт і джерело є тим, що згодом було назване «людино-реальністю». Як добре відомо, останнє поняття (. перекладом гайдеперівського терміна «*Dasein*»). Жахливий у багатьох відношеннях переклад, а тому набагато значущіший. Те, що цей переклад запропонований Корбіном, був свого часу прийнятий, і те, що завдяки авторитетові Сартра він панував, дає нам багато чого для того, щоб думати про читання чи нечитання Гайдеггера протягом цього періоду, а також про те, що ставилося на кін у його читанні чи не читанні у цей спосіб.

Цілком певно, що поняття «людино-реальність» перекладало спроектоване мисленням значення людини, гуманність людини на новій основі, якщо вам завгодно. Якщо нейтральне і невизначене поняття «людино-реальності» замінило поняття людини з усім його метафізичним спадком і якнайміцнішим мотивом або спокусою, вписаною у ньому, гак це також для того, щоб підвісити усі передумови, які були уже конституційовані у понятті про єдність людини. Так, воно було також реакцією проти певного інтелектуалістського або спіритуалістичного гуманізму, який посідав тоді панівне становище у філософії (Брюїшвіг, Ален, Бергсон та ін.). І ця нейтралізація кожної метафізичної або спекулятивної тези як такої, що стосується єдності антропоса, могла б бути розглянута у певних відношеннях як правочинна спадщина трансцендентальної феноменології Гуссерля і фундаментальної онтології в «*Sein und Zeit*» (лише почасти znana праця Гайдеггера у цей час разом з такими працями, як «Що таке метафізика?» та «Кант і проблема метафізики в»). І дотепер, не зважаючи на цю нібито нейтралізацію метафізичних передумов⁴, має бути визнаним, що єдність людини ніколи не була дослідженою у собі і для себе. Не лише екзистенціалізм є гуманізмом, а й ґрунт і горизонт того, що Сартр тоді назвав своєю «феноменологічною онтологією» (підзаголовок «Буття і ніщо»), залишається єдністю людино-реальності. Тією мірою, якою феноменологічна онтологія описує структури людино-реальності, вона є філософською антропологією. Хоч би які помітні розриви не залишала ця Гегелівсько-Гуссерлівсько-Гайдеггерівська антропологія стосовно класичних

антропологій, існує непорушна метафізична близькість з тим, то пов'язує *ми* філософа з «нами людьми», з *ми* в горизонті гуманності. Хоча тема історії є цілком сучасною у дискурсі даного періоду, існує незначна практика історії понять. Наприклад, історія поняття людина ніколи не досліджувалася. Все відбувається так, немовби знак «людина» не мав жодного походження, жодної історичної, культурної чи лінгвістичної межі. Наприкінці «Буття і ніщо», коли Сартр програмним чином ставить питання про єдність Буття (яке у цьому контексті означає тотальність сущого), і коли він надає цьому питанню рубрику «метафізичного» для того, щоб відрізнити його від феноменологічної онтології, яка описувала сутнісну специфічність регіонів, жодного слова не каже про те, що ця метафізична єдність Буття як тотальність у-собі і для-себе є саме єдністю людино-реальності у її проекті. Буття у-собі і Буття для-себе були *Буттям*; а ця тотальність сущих, у якій вони здійснилися, сама була пов'язана з собою, співвідносилася з собою і з'являлася для себе з допомогою сутнісного проекту людино-реальності⁵. Те, що було названо у цей спосіб нібито нейтральним і невизначеним чином, було не чим іншим, як метафізичною єдністю людини і Бога, відношенням людини до Бога, проектом становлення Богом як проектом конституювання людської реальності. Атеїзм нічого не змінив у цій фундаментальній структурі. Приклад Сартрового проекту чудово верифікує пропозицію Гайдеггера, згідно з якою «кожний гуманізм лишається метафізичним», метафізика була іншою назвою для онтології.

Визначені так. гуманізм і антропологізм протягом цього періоду мали спільний ґрунт християнського чи атеїстичного екзистенціалізму (правого і лівого), марксизму у класичному стилі. А якщо брати гасла з фунту політичних ідеологій, антропологізм лишається непоміченою і, безперечно, спільною основою марксистського і соціально-демократичного чи християнсько-демократичного дискурсу. Ця глибока згода була уповноважена у своєму філософському вираженні антропологічними читаннями Гегеля (інтерес до «Феноменології духу», як вона була прочитана Кожевим), Маркса (привілей, наданий «Рукописам 1844 р.»), Гуссерля (чия дескриптивна і регіональна праця підкреслювалася, але трансцендентальні питання якого ігнорувалися) і Гайдеггера, чиї проекти філософської антропології або екзистенціальної аналітики були відомі чи пам'яталися («Буття і час»). Звичайно, тут я вибрав панівні риси. Ніхто не зможе сказати абсолютно точно, що цей період розпочався після війни, і навіть ще менш категорично можна стверджувати, що со-

годні він уже завершився. І усе ж я переконаний, що емпіризм цього поперечного розтину є тут виправданим лише тією мірою, якою він дозволяє прочитання *панівного* мотиву, і якою він бере свій авторитет з показників, котрі є непереконливими для кожного, хто щойно підступається до такого періоду. До того ж цей поперечний розтин є умовним і ми в один момент наново впишемо порядок чергування його частин у час і простір більшої цілісності. Для того, щоб відзначити жирним шрифтом ті риси, які протиставляють цей період наступному періодові, періодові, у якому ми перебуваємо, і який, мабуть, також здійснює мутацію, ми повинні пригадати, що протягом десятиріччя, яке сплило після війни, ми ще не бачили царювання всемогутнього мотиву того, про що ми ведемо мову сьогодні дедалі більше і більше і навіть винятково, «так званих *гуманітарних наук*», вираз сам позначає певну дистанцію, але усе ще поважну дистанцію. Навпаки, поточне запитування про гуманізм є сучасником панування і зачаровуючого поширення «гуманітарних наук» всередині філософської ділянки.

Зміна (RELEVE*) гуманізму

Антропологічне прочитання Гегеля, Гуссерля і Гайдеггера було помилкою в одному цілковитому відношенні, можливо, найсерйознішою помилкою. І саме це прочитання надало найкращі концептуальні ресурси повоєнній французькій думці.

Перш за все «Феноменологія духу», яка читалася у Франції лише протягом короткого часу, взагалі не має справи з чимось таким, що можна було б назвати просто людиною. Як наука про досвід свідомості, наука про структури феноменальності самого духу, співвіднесеного з самим собою, вона точно відрізняється ВІД антропології. В «Енциклопедії» розділ, названий "Феноменологія духу», йде після «Антропології» і цілком експліцитно перевершує його межі. Те, що становить істину «Феноменології духу», тим більше утворює істину системи «Логіки».

Подібним чином, по-друге, критика антропологізму була одним із вступних мотивів трансцендентальної феноменології Гуссерля. Це є експліцитна критика і вона називає антропологізм його власним іменем від «Пролегоменів до чистої логіки» і далі⁶.

Згодом ця критика обере як свою мішень не лише емпіричний антропологізм⁷. Трансцендентальні структури, описані після феноменологічної редукції, не є тими самими, що й внутрішньомирське буття, назване «людиною». Не є вони сутнісно пов'язаними і з людським суспільством, культурою, мовою або ж навіть з людською «душею» чи «психікою». Точно так само, як, згідно з Гуссерлем, можна уявити свідомість без душі (див.: «*Seelenlos*»), аналогічним чином і тим більше — можна уявити свідомість без людини.

Тому дивовижне і вищою мірою знаменне те, що у момент, коли авторитет думки Гуссерля утверджувався, а потім і встановився у повоєнній Франції, навіть став своєрідною філософською модою, критика антропологізму лишилася цілковито непоміченою або ж так чи інакше залишилася без наслідків. Один із найпарадоксальніших шляхів цього вмотивованого неправильного витлумачення пролягає через редуктивне прочитання Гайдеггера. Позаяк аналітика «*Dasein*» інтерпретувалася у суворо антропологічних термінах, час від часу переступаються кордони або Гуссерль критикується на основі Гайдеггера, безладно плутаючи усі аспекти феноменології, яка не слугує антропологічним описам. Цей шлях є цілком парадоксальним, позаяк він іде вслід за мандрівним читанням Гайдеггера, яке було б також його читанням очима Гуссерля. В результаті Гуссерль поспішно витлумачив «Буття і час» як антропологічне відхилення від трансцендентальної феноменології.

По-третє, безпосередньо вслід за війною і після появи «Буття і ніщо» Гайдеггер у своєму «Листі про гуманізм» відгукнувся — для усіх тих, хто ще не знав і хто навіть не брав до уваги найперші параграфи «Буття і часу» — що антропологія і гуманізм не були докільням його думки і горизонтом його питань. «Деструкція» метафізики або класичної онтології була навіть спрямована проти гуманізму¹". Після припливу гуманізму і антропологізму, який накрив французьку філософію, можна було б подумати, що відплив антигуманізму і антиантропологізму, котрий настав і в якому ми нині перебуваємо, по-новому дослідив би спадщину систем думки, які стали спотвореними, або у яких постать людини занадто довго була помітною. Нічого подібного не трапилося і саме значення такого феномена мені тепер і хотілося б дослідити. Критика гуманізму і антропологізму, яка є одним з панівних і керівних мотивів сучасної французької думки, вельми далека від розшукування його джерел чи виправдань у Гегелівській, Гуссерлівській чи Гайдеггерівській критиках того самого гуманізму або того самого антропологізму, навпаки, здається, завдяки жестові, інколи більш

імпліцитному, ніж систематично чітко сформульованому, *poednati (amalgamate)* Гегеля, Гуссерля і — дещо більш дифузним і двозначним способом — Гайдеггера зі старожитним метафізичним гуманізмом. Я навмисно вживаю слово «amalgam», котре у цьому використанні об'єднує посилання на алхімію, яка перебуває тут на першому місці, з стратегічним або тактичним посиланням на царину політичної ідеології.

До спроби витлумачити цей феномен парадоксальної поведінки ми повинні зробити декілька попереджень. Насамперед ця амальгама не включає ні того, що у Франції був зроблений певний поступ у читанні Гегеля, Гуссерля чи Гайдеггера, ні того, що цей поступ призвів до запиту до гуманістичної наполегливості. Але цей поступ і запит не заволоділи центральною сценою і це має бути важливим. Навпаки і пропорційно, серед тих, хто займався практикою поєднання, схеми антропологічного неправильного витлумачення з часів Сартра усе ще працюють і випадково саме ці самі схеми скеровували відкидання Гегеля, Гуссерля і Гайдеггера у затінок гуманістичної метафізики. *Фактично* дуже часто ті, хто денонсує гуманізм, водночас із метафізикою, лишилися на стадії цього «першого читання» Гегеля, Гуссерля, Гайдеггера і можна було б вказати місцерозташування більше, ніж однієї прикметної ознаки цього у численних нещодавніх текстах. Що змушує нас думати, що у певних відношеннях, принаймні до цієї міри, ми усе ще перебуваємо на тому самому березі.

Але суть справи не в тому, що стосується питання, яке я хотів би поставити, що такий-то і такий-то автор читав такий-то і такий-то текст не уважно чи ж просто взагалі не читав, або що він лишається стосовно систем мислення, у яких він переконаний, впевненим, що перевершив чи спростував їх у стані великого щиросердя. ! це тому, що ми не будемо тут пов'язувати себе з жодним авторським ім'ям або з назвою будь-якої даної праці. Те, що повинно утримувати наш інтерес за межами виправдань того, що, як само собою і зрозуміле, найчастіше є недостатнім, є своєрідним глибоким виправданням, необхідність якого є прихованою, що робить Гегелівську, Гуссерлівську і Гайдеггерівську критики або визначення меж метафізичного гуманізму явно належною до самої сфери того, що вони критикують або розмежовують. Одним словом, було це експліковано чи ні, було це артикульовано чи ні (а понад один показчик веде нас до переконання, що ні) що уповноважує нас сьогодні розглядати сутнісно антропно або антропоцентрично все у метафізиці або на кордонах метафізики, що переконало себе бути критикою або делімітацією антропологізму? Що становить зміну («*RELEVE*») людини у мисленні Гегеля, Гуссерля, Гайдеггера?

Близький кінець людини

Давайте розглянемо насамперед всередині порядку Гегелівського дискурсу, який усе ще утримує разом мову нашої ери завдяки багатьом ниткам, відношення між антропологією. З одного боку, і феноменологією та логікою, з другого. Позаяк ми точно уникнули плутанини суто антропологічного прочитання "Феноменології духу», треба визнати, що, згідно з Гегелем. відношення між антропологією і феноменологією є не просто зовнішніми. Гегелівські поняття істини, негативності та «*Aufhebung*» (зняття — прим, перекл. С. К.) з усіма їхніми результатами запобігають тому, щоб це не було так. У третій частині «Енциклопедії», котра веде мову про «Філософію духу», перший параграф («Філософія духу») вписує «Феноменологією духу» між «Антропологією» І «Психологією». «Феноменологія духу» йде за Антропологією І передує Психології. Антропологія веде мову про дух — який є «істиною природи» — як душу або як природний дух («*Seele*» або «*Naturlgeist*»). Розвиток душі так. як він відтворюється антропологією, проходить через природну душу («*natürliche Seele*»), через чуттєву душу («*fühlende Seele*») і через реальну або дійсну душу («*wirkliche Seele*»). Цей розвиток здійснює і завершує себе, а потім відкривається до свідомості. Останній параграф Антропології визначає загальну форму свідомості, ту саму форму, від якої розпочинатиметься «Феноменологія духу» у першому розділі про «Чуттєву вірогідність». Тому свідоме, тобто феноменологічне, є істиною душі, котра є саме істиною того, що є предметом Антропології. Свідомість є істиною людини, феноменологія є істиною антропології. «Істину» тут слід розуміти у точно гегелівському смислі. У ньому гегелівському смислі метафізична сутність істини, істина істини є досягнутою. Істина є тут присутністю або презентацією сутності як «*Gewesenheit*» з «*Wesen*» як «те, що має бути» (*as having-been*). Свідомість є істиною людини тією мірою, якою людина виявляється для самої себе у свідомості, у своєму минулому бутті, у своєму належить-бути («*to-have-been*»), у своєму минулому, перевершеному і законсервованому, утримуваному, інтеріоризованому (*erinnert*) і «*RELEVE*». «*Aufheben*» є «*RELEVER*» у тому сенсі, у якому «*relever*» може поєднувати полегшення, перестановку, піднімання, повернення на місце, сприяння в одному і тому самому русі. Свідомість є «*Aufhebung*» (зняття — прим, перекл. С.К.) душі або людини, феноменологія є «*RELEVE*» (ЗМІНОЮ — прим, перекл. С.К.) антропології. Вона *більше не є*, але вона *усе ще є* наукою про людину. У цьому сенсі усі структури, описані феноменологією духу. — подібно до усього, що зчленовує їх з «Логікою» — є

структурами того, котре *»releve«* людину. У них людина лишається при зміні (*in relief*). Її сутність полягає у «Феноменології». Це двозначне відношення *зміни*, безперечно, позначає кінець людини, минулу людину, але до того ж воно також позначає досягнення людини, привласнення її сутності. *Це с завершенням кінечної людини (C'est la fin de l'homme fini)*. Завершення кінечності людини, єдність кінечного і безкінечного, кінечне як перевершення себе — ці істотні теми Гегеля мали бути визнані наприкінці Антропології, коли свідомість, зрештою, охарактеризована як «безкінечне відношення до себе». «RELEVE» або доречність людини є її «telos» (мета — прим, перекл. С.К.) або «eskhaton». Єдність цих двох *цілей* людини, єдність її смерті, її завершення, її здійснення охоплювалася у грецькому мисленні поняттям «telos» (мети — прим, перекл. С.К.), у дискурсі про «telos», який є також дискурсом про «eidos» (вигляд, ейдос, ідея - прим, перекл. С.К.) Про «ousia» (буття — прим, перекл. С.К.) і про «aletheia» (істина як неприхованість — прим, перекл. С.К.). Такий дискурс у Гегеля як цілком метафізичний неподільно узгоджує телеологію з есхатологією, теологією і онтологією. *Тому мислення про кінець людини завжди уже накреслено у метафізиці, у мисленні про істину людини.* Те, що важко мислити сьогодні, є кінець людини, котрий не був би організований діалектикою істини і негативності, кінець людини, котрий не був би телеологією у першій особі множини. Це *ми*, котре зчленовує природну і філософську свідомість одна з одною у «Феноменології духу», гарантує близькість до себе фіксованого і центрального буття, для якого створено не колоподібне повторне привласнення. Це *ми* є єдністю абсолютного знання і антропології. Бога і людини, онто-тео-телеології і гуманізму. *»Буття«* і мова — група мов, — котрею це *ми* керує або відкриває: таким є ім'я того, котре гарантує перехід між метафізикою і гуманізмом через це *ми*.

Ми точно схопили необхідність, котра пов'язує мислення про «*phainesthai*» (бути очевидним, виявлятися — прим, перекл. С.К.) з мисленням про «*telos*». Телеологія, котра скеровує трансцендентальну феноменологію Гуссерля, може бути прочитана у тому самому просвіткові. Незважаючи на критику антропологізму, «гуманності», тут усе ще є назва для буття, для якого проголошено трансцендентальний «*telos*» — визначений як Ідея (у кантівському смислі) або ж навіть як Розум. Це є людина як «*animal rationale*», яка у її найкласичнішому метафізичному визначенні позначає місцерозташування розгортання телеологічного розуму, тобто історію. Для Гуссерля, як і для Гегеля, розум є історією і не існує інакшої історії, крім історії розуму. Останній «функціює» у кожній

людині, в « *animal rationale* », не істотно, наскільки примітивною вона є... «Кожний тип гуманності і людської соціальності закорінені в сутнісній структурі загальнолюдського, через яку телеологічний розум, проходячи через всю історичність, дає про себе знати. Разом з цим виявився комплекс повноправних проблем, пов'язаних з тотальністю історії і з повним значенням, яке, зрештою, надає їй її єдності»¹⁶. Трансцендентальна феноменологія є у цьому сенсі граничним досягненням телеології розуму, котре перетинає гуманність¹⁷. Таким чином, під юрисдикцією обґрунтовуючих понять метафізики, які Гуссерль оживлює і відроджує (якщо необхідно, зачіпаючи їх з допомогою феноменологічного взяття в дужки або покажчиків), критика емпіричного антропологізму є лише утвердженням трансцендентального гуманізму. А серед цих метафізичних понять, які утворюють сутнісний ресурс дискурсу Гуссерля, поняття *кінця* і «*telos*» відіграють вирішальну роль. Можна було б показати, що на кожній стадії феноменології і особливо щоразу, коли постає необхідність звернення за допомогою до «Ідеї у кантівському сенсі», безконечність «*telos*», безконечність кінця регулюють невикористані ще можливості феноменології. Кінець людини (як фактична антропологічна межа) проголошено для мислення з переваги кінця людини (як визначеної відкритості або безконечності «*telos*»). Людина є тим, чим вона є у відношенні до свого кінця, у фундаментально двозначному сенсі цього слова. Відтак назавжди. Ця трансцендентальна мета може виявлятися для себе і бути розгорнутою лише за умови смертності, відношення до кінечності як джерела ідеальності. Ім'я людини завжди було вписане в метафізику між цими двома цілями. Воно має значення лише у цій есхатотелеологічній ситуації.

Читаючи нас

Те «ми», яке в один чи інший спосіб завжди посилається на себе у мові метафізики і у філософському дискурсі, походить із цієї ситуації. Отже, що сказати з приводу цього *ми* у тексті, який краще, ніж будь-який інший, дав нам для читання сутнісну, історичну співучасть метафізики і гуманізму в усіх їхніх формах? Що тоді сказати з приводу цього *ми* у тексті Гайдеггера?

Це є найважчим питанням і ми тільки розпочнемо розглядати його. Ми не збираємося ізолювати весь текст Гайдеггера у замкнені рамки тому, що цей текст краще розмежований, ніж будь-який інший. Те, що пов'язує гуманізм і метафізику як онтологію, стає чітким як таке у «Бутті і часі», «Листі про гуманізм» та пізніших текстах. Посилаючись на цей набуток і намагаючись взяти його до уваги, я хотів би розпочати

нарис тих форм, які здобувають «гуманність» людини і мислення про Буття, певний гуманізм і істина Буття, спираючись одне на одне. Природно, це не буде питанням фальсифікації, щоб, на противагу найекспліцитнішим попередженням Гайдеггера, полягати у перетворенні цього оволодіння на майстерність або на онтичне відношення загалом. Те, що буде нас тут займати, полягатиме швидше у більш витонченому, прихованому, непіддатливому привілеї, як і у випадку Гегеля і Гуссерля, вестиме нас назад до позиції ми у дискурсі. Позаяк у нашому разі аналітик відмовляється від позиції *ми* у метафізичному вимірові «*ми, люди*», позаяк він відмовляється від наповнення *ми, люди*, метафізичними детермінаціями власне людини («*zoon logon ekhon*» та ін.), то лишається, щоб людина — і я навіть сказав би, у сенсі, який стане миттєво ясним, *власне людина* — мислення про власне людину невіддільне від питання про істину Буття. Це відбувається по всій лінії шляхів Гайдеггера з допомогою того, що ми можемо назвати своєрідним магнітним тяжінням.

Тут я можу лише вказати загальну рубрику і деякі наслідки цього тяжіння. У спробі розкрити його на тій постійній глибині, на якій воно діє, відмінність між даними періодами мислення Гайдеггера, між текстами до і після так званого «*Kehre*» (поворот — прим, перекл. С.К.) має меншу доречність, ніж звичайно. Бо, з одного боку, екзистенціальна аналітика уже перелилася через горизонт філософської антропології: «*Dasein*» є не просто людиною метафізики. З другого боку, навпаки, у «Листі про гуманізм» і пізніше тяжіння «власне людини» не припинятиме спрямовувати усі шляхи думки. Принаймні це є тим, про що мені хотілося б нагадати, і я перегруповуватиму наслідки або показники цього магнітного тяжіння нижче від загального поняття *близькості*. Саме у грі певної близькості, близькості до себе і близькості до Буття, ми й побачимо конституційовану на противагу метафізичному гуманізмові та антропологізмові іншу настійну, вимогу людини, вимогу того, щоб змінювати, полегшувати, поповнювати те, що поруйноване по усій лінії шляхів, на яких ми перебуваємо, з яких ми з утрудненнями постали, можливо, і які лишаються такими, котрі ще належить дослідити.

Що сказати з приводу цієї близькості? Спочатку, давайте відкриємо «Буття і час» у тому пункті, у якому питання про Буття ставиться у його «формальній структурі» (параграф 2). Наше «невизначене розуміння» слів «Буття» або «є» виявляє себе визнаним як Факт («*Faktum*»): «Дослідження («*Suchen*») як своєрідне розшукування повинно бути наперед скерованим тим, що шукається. Так, значення Буття повинно

уже (у певний спосіб) бути приступним для нас. Як ми натякнули, ми завжди уже ведемо нашу діяльність у розумінні Буття. Поза цим розумінням виникають як експліцитне питання про значення Буття, так і тенденція, що веде нас до його поняття. Ми не знаємо, що означає «Буття». Але навіть якщо ми питаємо «Що таке буття?», ми тримаємося всередині розуміння цього «є», навіть якщо ми не здатні концептуально зафіксувати те, що це «є» означає. Ми навіть не знаємо того горизонту, у термінах якого таке значення має бути схопленим і зафіксованим. Але це невизначене середнє розуміння Буття усе ще є Фактом¹*. Я виділив курсивом ми (нас) і завжди уже. Тоді вони визначені у відповідності з розумінням «Буття» або «є». За відсутності будь-якого іншого визначення або передумови це «ми» принаймні є тим, що відкрите для такого розуміння, тим, що завжди уже приступне для нього, і засобом, завдяки якому факт може бути визнаним як такий. Тоді автоматично впливає, що це ми — хоч би яким, однак, простим, обережним і стертим воно не могло бути — вписує так звану формальну структуру питання про Буття у горизонт метафізики і більш широко — в індо-європейське мовне докільля, з можливістю якого істотно пов'язане походження метафізики. Саме всередині цих меж даний факт може бути зрозумілим і загальноприйнятим; і саме всередині цих визначених і тому матеріальних меж даний факт може підтверджувати так звану формальність цього питання. Лишається, щоб значення цих «меж» було даним для нас лише на основі питання про значення Буття. Давайте не претендувати, наприклад, на знання того, що значить «індо-європейське мовне докільля». Ця «формальна структура питання про Буття» була описана Гайдеггером, предмет суперечки тоді, як добре відомо, полягав у визнанні взірцевого суцього («*exemplarische Seinde*»), котре конститує привілейований текст для прочитування значення Буття. І я нагадую, що, згідно з Гайдеггером, формальна структура цього питання і будь-якого питання має складатися з трьох вимог: «*Gefragte*». того, котре запитується, тут — значення Буття; «*Erfragte*». того, про котре слід дізнатися тією мірою, якою воно зробилося власне мішенню, на яку націлене питання; нарешті. «*Befragte*», те, про котре запитується, буття, котре має бути опитаним, до якого має бути поставленим питання про значення Буття. Тоді питання полягатиме у виборі або у визнанні цього взірцевого опитуваного суцього разом з поглядом, спрямованим на значення Буття: «У яких суцях має бути розрізненим (*abgelesen*) значення Буття? З яких суцях здобуває свій відрахунок виявлення Буття? Чи є ця точка відліку довільною, чи ж певне окреме суце має пріоритет (*Vorrang*), коли ми

приходимо до розробки питання про Буття? Яке суще повинні ми обрати для нашого прикладу і в якому сенсі воно мусить мати пріоритет?

Що диктуватиме відповідь на це питання? У якому доквіллі очевидності, вірогідності або ж принаймні розуміння вона має бути розгорнута? Навіть ще до вимоги феноменологічного методу (параграф 7), принаймні у «попередньому понятті», як метод для розробки питання про Буття, визначення взірцевого сущого виступає в принципі «феноменологічний» метод. Він є скерованим принципом усіх принципів феноменології, принципом присутності і присутності у самоприсутності так, як вона виявляється для сущого і в сущому, яким є *ми*. Саме ця самоприсутність, ця абсолютна близькість (запитуючого) сущого до самого себе, ця добра знайомість з самим собою сущого, готового до розуміння Буття, є тією, котра втручається у визначення *факту* і котра мотивує вибір взірцевого сущого, тексту, гарного тексту для герменевтики значення Буття. Саме ця близькість до самого себе того сущого, яке ставить питання є тим, що веде його до того, щоб бути обраним як привілейоване запитуюче суще. Ця близькість до самого себе дослідника авторизує тотожність дослідника і запитуючого. Ми, хто є близькими до самих себе, *ми* запитуємо *самих* себе про значення Буття. Давайте зачитаємо цей протокол читання: «Якщо питання про Буття має бути експліцитно сформульованим і доведеним до кінця у такий спосіб, щоб воно було цілком прозорим для себе, тоді будь-яке його трактування згідно зданими нами роз'ясненнями вимагає від нас пояснити, яким чином слід дивитися на Буття, яким чином його значення має розумітися і концептуально схоплюватися; воно вимагає від нас приготувати спосіб для обрання правильного сущого для нашого прикладу і виробити справжній спосіб підступитися до нього. Дивитись на щось, розуміти і осягати його, обирати шляхи підступитися до нього — усі ці способи поведінки є констативними для нашого дослідження і тому є способами Буття для тих особливих сущих, котрими ми, дослідники, самі є (*eines bestimmten Seinden, des Seinden, das wir, die Fragenden, je selbst sind*). Таким чином, для адекватного вироблення питання про Буття ми повинні утворювати суще — дослідника — прозоре у його власному Бутті. Саме задавання цього питання (*das Fragen dieser Frage*) є способом Буття сущого; і як таке воно здобуває свій сутнісний характер від того, про що запитується, а саме, від Буття. *Це суще, яким кожен з нас є сам* і яке включає опитування як одну з можливостей його Буття, ми будемо позначати терміном «*Dasein*». Якщо ми сформулюємо наше питання експліцитно і прозоро, ми спочатку повинні лати власну експлікацію сущого

(«*Dasein*») стосовно його Буття»²⁰.

Безперечно, ця близькість, ця тотожність або самоприсутність «сущого, котрим ми є» — того, хто задає питання і довідується — не має форми суб'єктивної свідомості, як у трансцендентальній феноменології. Безперечно також і те, що ця близькість є усе ще первинною щодо того, що міг би назвати метафізичний предикат «людський». «*Da-* з «*Da-sein*» може бути визначене як становлення присутнім на основі перчитування питання про Буття, котре опитує його наново. І усе ж процес вивільнення або ретельної розробки питання про Буття як питання про значення Буття визначено як експлікацію або як витлумачення, котре експлікує. Читання тексту з боку «*Dasein*» є герменевтикою розкриття або розвитку (див. параграф 7). Якщо ретельно подивитися, то саме феноменологічне протистояння «імплицитного/експліцитного» дозволяє Гайдеггеру відкинути заперечення порочного кола, кола, яке полягає у первинному визначенні сущого у його Бутті, а потім у покладанні питання про Буття на основі цього) онтологічного визначення наперед (р. 27), Цей експлікуючий стиль читання здійснює неперевне висвітлення, щось таке, що нагадує принаймні входження у свідомість без розриву, заміни або зміни ґрунту. Більше від того, так само, як «*Dasein*» — суще, котрим *є ми самі*, — слугує як взірцевий текст, доброго «уроку» для експлікації значення Буття, так ім'я людини лишається пов'язуючою ланкою або палеонімічною по-єднувальною ниткою, котра пов'язує аналітику «*Dasein*» з тотальністю традиційного дискурсу метафізики. Звідси дивний статус таких речень або ввідних слів, як «як способам, у які людина поводить себе, наукам властивий спосіб Буття, котрим володіє не суще — сама людина. Це суще ми позначаємо терміном «*Dasein*» (*Dieses Seinde fassen wir terminologisch als Dasein*)», (р. 32). Або знову: "Проблематика грецької онтології, подібно до проблематики будь-якої іншої онтології, повинна брати свої ключі з самого «*Dasein*». У повсякденному і філософському слововжиткові «*Dasein*», людське Буття (*das Dasein, d.h. das Sein des Menschen*) є «визначеним» (*umgrenz*) як «*zoon logon ekhon*» — як така жива річ, чиє Буття сутнісно визначене потенціальністю для дискурсу («*Radenkonnen*») (р. 47). Подібним чином «повна онтологія *Dasein* покладена як передумова «філософської» антропології» (р. 38). Ми тоді можемо бачити, що «*Dasein*» хоча і не людина, усе ж є не чим іншим, окрім як людиною, «*Dasein*» є, як ми побачимо, повторенням сутності людини, яке дозволяє повернення до того, що є до метафізичних понять про «*humanitas*». Тоді витонченість і двозначність цього поруху є тим, що виявляється уповноваженим за усі антропологічні деформації у прочитанні «Буття і часу»,

особливо у Франції.

Тому вартісність близькості, тобто присутності загалом, має вирішальне значення для сутнісної орієнтації цієї аналітики «*Dasein*». Цей мотив близькості, безперечно, виявляє себе захопленим у протистоянні, яке відтепер буде неперервно регулювати дискурс Гайдеггера. Внаслідок цього п'ятий параграф «Буття і часу» видається таким, що не суперечить, а обмежує і містить те, що уже було здобуте, тобто те, що «*Dasein*», «котрим ми є», конституює взірцеве суще для герменевтики значення Буття завдяки його близькості до самого себе, завдяки нашій близькості до самих себе, завдяки нашій близькості до того сущого, котрим ми є. У цьому моменті Гайдеггер зауважує, що ця близькість є *оптичною*. Онтологічно, тобто що стосується Буття такого сущого, яким є ми, навпаки, відстань є настільки значною, наскільки це можливо. «Безперечно, оптично «*Dasein*» є не лише близьким до нас - навіть тим, котре найближче; ми с ним, кожний із нас, ми самі. Незважаючи на це, чи, точніше, якраз завдяки цій підставі, саме онтологічне є тим, що є най-віддаленішим»²¹. Аналітика «*Dasein*» так само, як мислення після «*Kehre*», будуть продовжувати займатися питанням про Буття, будуть утверджувати себе у просторі, котрий розмежує і співвідносить одне з одним таку близькість і таку віддаленість. Це «*Da*» з «*Dasein*» і це «*Da*» з «*Sein*» будуть означати настільки ж близьке, наскільки й далеке. За межами спільного змикання гуманізму і метафізики думка Гайдеггера буде скеровуватися мотивом Буття як присутності — зрозумілої у більш первинному сенсі, ніж це було в метафізичних і онтич-них детермінаціях присутності або присутності як присутнього — а також мотивом близькості Буття до сутності людини. Все відбувається так, немовби онтологічна відстань, визнана у «Бутті і часі», а також стан близькості Буття зводилися до сутності людини.

На підтримку цього останнього твердження наведемо декілька вказівних посилань на «Лист про гуманізм». Я не буду наполягати на головній і добре відомій темі цього тексту: єдності метафізики і гуманізму". Будь-яка постановка питання про гуманізм, котра спочатку не піднімає з археологічною радикальністю питання, окреслені Гайдеггером, і не використовує відомості, які він надав стосовно генези поняття і вартісності людини (перевидання грецького «*paideia*» у римській культурі, християнізація латинського «*humanitas*», відродження елінізму у XIV і XVIII ст. та ін.), будь-яка мета-гуманістична позиція, котра не покладає себе всередині відкритості цих питань, лишається історично регіональною і періодичною, юридично вторинною і залежною, хоч би який інтерес і необхідність вона не могла б зберігати як така.

Лишається, щоб мислення про Буття, мислення про істину Буття, в ім'я якого Гайдеггер розмежовує гуманізм і метафізику, лишалося в якості мислення *про* людину. Людина і ім'я людини не замінені у питанні про Буття так, як це покладено у метафізиці. Навіть ще меншою мірою їх можна вважати зниклими. Навпаки, спірним питанням є своєрідне переоцінювання або ревалюція за цією сутністю і гідністю людини. Що є загрозливим у поширенні метафізики і технології — а ми знаємо сутнісну необхідність, котра веде Гайдеггера до їх пов'язування одна з одною, — так це сутність людини, котра тут мала б бути мислимою до її метафізичних детермінацій і поза їхніми межами. «Спустошення мови, що повсюдно і стрімко поширюється, не лише підточує естетичну і моральнісну відповідальність в усіх способах слововжитку. Воно закорінене в руйнації людської сутності»²¹. «Лише таким чином, від Буття розпочинається подолання бездомності, у якій безцільно блукають не тільки люди, а й сама сутність людини»²⁴. Тому ця сутність має бути відновленою у її попередньому стані. «Однак для того, щоб людина змогла знову опинитися у близькості до Буття, вона повинна спершу навчитися існувати у безіменному просторі. Таким самим чином вона повинна спершу побачити і спокусу публічності, і неміч приватності. Перед тим, як говорити, людина спершу повинна знову відкритися для вимог Буття і ризиком того, що їй мало або рідко що вдається сказати у відповідь на ці вимоги. Лише таким чином слову знову буде подаровано дорогоцінність його сутності, а людині — оселю (*Behausung*) для мешкання в істині Буття. Чи не міститься у вибагливості до людини, у спробі зробити її готовою до цієї вимогливості турбота про людину? На що ж іще спрямована «турбота», крім як на повернення людини до її сутності? Яким є тут ще інший смисл, як не повернення людині (*homo*) людськості (*humanitas*)? Виходить, що уся такою роду думка хвилюється усе-таки з приводу людськості, «*humanitas*». А значить, це і є гуманізм; розмисл і турбота (*Sinnen und Dorgen*) про те, щоб людина була людиною, а не нелюдською, «негуманною», тобто відпалою від своєї сутності. Але у чому полягає людськість людини? Вона полягає у її сутності»".

Позаяк мислення про сутність перемішене від протилежності «сутність/існування», твердження, згідно з яким «людина існує», відповідає не на питання, чи існує людина, радше воно відповідає на питання про «сутність» людини»⁶.

Відновлення цієї сутності є також відновленням гідності і близькості: співвідповідальної гідності Буття і людини, близькості Буття і людини. «Те, що Й досьогодні залишається таким, що його належить сказати, тільки й могло б, мабуть,

послугувати стимулом до того, щоб спрямувати сутність людини туди, де вона з вдумливою увагою звернулася б до скеровуючого її виміру істини Буття. Але й це робилося б також лише для звеличення Буття і заради »*Dasein*«, котре людина і підтримує своїм існуванням, але не заради людини, не заради того, щоб цивілізація й культура утверджувалися завдяки її діяльності»¹.

Онтологічна відстань від «*Dasein*» до того, чим є «*Dasein*» як існування, і до «*Da*» з «*Sein*», відстань, котра спочатку була даною як онтична близькість, повинна бути зменшена мисленням про істину Буття. Звідси цілковите панування у дискурсі Гайдеггера метафорики близькості, простої і безпосередньої присутності, метафорики, яка пов'язує близькість Буття з вартостями сусідства, притулку, оселі, послуги, сторожі, голосу та слухання. Як таке, що відбувається без мовлення, це не є незначущою риторикою; на основі як цієї метафорики, так і мислення про онтико-онтологічну відмінність, можна було б навіть цілком експлікувати всю теорію метафоричності загалом". Декілька прикладів цієї мови так безперечно конотованих завдяки їхній вписаності у певний ландшафт. «Але якщо людина знаходить свій шлях у близькість Буття ще раз, вона повинна спершу навчитися існувати у неназваному». «Твердження «субстанцією людини є її екзистенція» буде вести мову лише про одне: спосіб, яким людина у її справжній сутності стає присутньою для Буття, є екстатичним перебуванням в істині Буття. Завдяки цьому сутнісному визначенню людини гуманістичні її витлумачення як «*animal rationale*», як «особистості», як луховно-душевно-тілес-ної істоти не проголошуються хибними і не відкидаються. Навпаки, єдиною думкою тут є те, що вищі гуманістичні визначення людської сутності ще не досягають справжньої гідності людини. Тим самим думка в «Бутті і часі» протистоїть гуманізму. Але це протистояння не означає, що така думка скочується до рівня антиподу гуманності і виступає як негуманність, захищає нелюдськість і принижує гідність людини. Думка прямує проти гуманізму тому, що він ставить «*humanitas*» людини ще недостатньо високо»²⁹. «Буття» — це не Бог і не основа світу. Буття є ширшим, ніж усе суще, і все одно воно є ближчим до людини, ніж будь-яке суще, будь воно скелею, твариною, витвором мистецтва, машиною, будь воно янголом чи Богом. Буття є найближчим. Однак найближче лишається для людини найвіддаленішим. Людина завжди уже тримається насамперед за суще і лише за нього»³⁰. «Позаяк людина, екзистуючи у цьому відношенні, в якості якого посилає себе саме Буття, здійснюється на ноги, екстатично виносячи його на собі, тобто прий-

маючи його з турботою, вона не розпізнає найближчого і тримається за те, що йде за найближчим. Вона навіть думає, що це наступне і є найближчим. Але ближче від усього найближчого і разом з тим далі для буденної думки, ніж її найвіддаленіші далечини, пролягає найближча *близькість*: істина Буття»¹¹. «Єдине, чого хотіла б досягнути думка, яка уперше намагається висловити себе в «Бутті і часі», це щось просте. Як просте. Буття лишається таємничим: прямою близькістю ненав'язливої сили. Близькість ця існує як сама мова». «Людина є не лише живою істотою, яка володіє серед інших своїх здатностей також і мовою. Мова є оселею Буття, мешкаючи у якій людина екзистує, позаяк, здобуваючи істину Буття, вона належить їй»¹¹. Ця близькість не є онтичною близькістю і необхідно брати до уваги власне онтологічне повторення цього мислення про близьке і далеке¹¹. Лишається, щоб Буття, котре є ніщо, не є сущим, не могло бути висловленим, не могло розповісти про себе за винятком хіба що в оптичних метафорах. І вибір однієї чи іншої групи метафор є неодмінно значущим. Тоді саме в метафоричній наполегливості витворюється витлумачення значень Буття. І якщо Гай-деггер радикально деконструював панування метафізики завдяки *присутньому*, то він зробив це для того, щоб змусити нас помислити присутність присутнього. Але мислити цю присутність можна лише метафоризуючи, з допомогою глибокої необхідності, від якої не можна просто вирішити позбутися, мову якої вона деконструє».

Так, значне поширення, надане *феноменологічній* метафорі, усім різновидам «*phainesthai*» — блискучого, світлого, ясного, «*Lichtung*» (просвітку — прим, перекл. С.К.) та ін., що відкриваються на простір присутнього і присутність простору, зрозумілих у межах протилежності, близького і далекого, саме як визнаний привілей не лише мови, а висловленої мови (голосу, слухання і т.п.), перебуває у співзвучності з мотивом присутності як самоприсутності¹⁶. Близьке і далеке є думками тут, отже, ще до протилежності простору і часу, згідно з відкритістю відстані, котра не *належить* ні часові, ні просторові і яка вносить безлад, водночас продукуючи її, будь-яку присутність присутнього.

Тому якщо «Буття є далі, ніж усі суцї, і є усе ж ближче до людини, ніж кожне суще», якщо «Буття є найближчим», тоді повинно бути можливим сказати, що Буття є *тим, що близьке* до людини, і що людина є *тим, що близьке* до Буття. Близькість є властивою; властиве є найближчим (*prope, proprius*). Людина є властивою Буттю, котре справедливо близьке до неї нашіптуванням у її вуха; Буття є властивим людині, такою є

істина, котра промовляє, таким є твердження, яке дає *тут* істини Буття і істину людини. Це утвердження *властивого*, цілком певно, не слід брати у метафізичному смислі: властиве людині тут не є сутнісним атрибутом, предикатом субстанції, характеристикою у числі інших характеристик, однак основоположною властивістю сущого, об'єкта або суб'єкта, названого людиною. Не більше у цьому сенсі можна вести мову про людину як властиву Буттю. Доречність, співдоречність Буття і людини є близькістю у якості неподільності. І справді, у якості неподільності, відношення між сущим (субстанцією або «ген») і його сутнісним предикатом були мислимі у метафізиці згодом. Позаяк ця співдоречність людини і Буття так, як вона є мислимою у дискурсі Гайдеггера, не є онтичною, не співвідносить двоє «сущих» одне з одним, а швидше всередині мови співвідносить *значення* Буття і значення людини. Властиве людини, її «*Eigenheit*», її «автентичність» має бути співвіднесена зі значенням Буття; вона слухає і запитує (*fragen*) його в існуванні, стоїть прямо в близькості його світла; «таке стояння у провіткові Буття я називаю існуванням людини. Цей спосіб Буття властивий лише людині»¹⁷.

Чи не є ця безпека близького тремтливою сьогодні тим, що є співналежністю і співдоречністю назви людина і назви Буття, такими, як це співдоречне замешкання і є обжитим мовою Заходу такою, як вона похована у його «*oikonomia*», такою, як вона вписана і забута згідно з історією метафізики, і такою, як вона пробуджена також і завдяки деструкції онтології? Але це тремтіння — яке може прийти лише з певного зовні — було уже тим, що необхідно всередині самої структури того, чого воно потребувало³⁸. Його край був позначений у його власному тілі. У мисленні і мові Буття мета людини була накреслена відтоді назавжди і цей припис ніколи не робив нічого, окрім модулювання двозначності слова «*end*» у грі *мети* і смерті. У читанні цієї гри можна обрати таку послідовність у всіх його смислах: [кінцевою] метою людини є мислення Буття, людина є метою мислення Буття. Відтак назавжди людина є своєю власною метою, тобто метою своєї властивості.

Підбиваючи підсумок, я хотів би знову зібрати під декількома дуже загальними рубриками знаки, котрі з'явилися згідно з анонімною необхідністю, яка тут мене цікавить, відзначаючи наслідки тотального коливання, що стосуються названого мною, для зручності і з неодмінним цитуванням знаків чи остерог «Франції» або французької думки.

1. *Редукція значення*. Увага, надана системі та структурі у її найоригінальніших і

найсильніших аспектах, тобто тих аспектах, котрі безпосередньо не відходять у культурну чи журналістську пустопорожню балаканину або у найкращому з випадків у найчистішу «структуралістську» традицію метафізики — така увага, яка є рідкісною, не полягає *ні а)* у відновленні класичного мотиву системи, який може завжди бути показаний як упорядкований «*telos*», «*aletheia*» і «*ousia*», котрі усі є вартостями, знову зібраними у поняттях сутності або *значення*; *ні б)* у стиранні чи руйнації значення. Швидше це є питання детермінації можливості *значення* на основі формальної організації, котра у собі не має значення і яка не означає, що воно є або безглуздом або ж болісною абсурдністю, які переслідували метафізичний гуманізм. Тепер, якщо вважати, що критика антропологізму в останніх видатних метафізичних системах (Гегеля і Гуссерля особливо) здійснювалася в ім'я істини і значення, якщо вважати, що ці «феноменології» — які були метафізичними системами — мали як двій сутнісний мотив *редукцію до значення* (котра є *буквально* Гуссерліанською пропозицією), тоді можна осягнути, що редукція значення — тобто позначуваного — спочатку набуває форми критики феноменології. Більше того, якщо вважати, що Гайдеггерівська деструкція метафізичного гуманізму спочатку відбувалася на основі *герменевтичного* питання про *значення* або *істину* Буття, тоді можна також збагнути, що редукція значення оперує з допомогою своєрідного розриву з мисленням про Буття, якому властиві усі характеристики «ГЄІЄУЄ» («*Aufhebung*»)

гуманізму.

2. *Стратегічний заклад*. Радикальне коливання може лише прийти *ззовні*. Тому те коливання, про яке я веду мову, походить не більше, ніж будь-яке інше, з певного спонтанного рішення або філософського мислення після певного внутрішнього визрівання його історії. Це коливання зжило себе у несамовитому відношенні усього Заходу до його іншого чи то «лінгвістичного» відношення (де досить швидко постає питання про межі усього, що повертає нас назад до питання про значення Буття), чи то етнологічного, економічного, політичного, військового відношень та ін. Що не означає, крім того, що військова чи економічна несамовитість не перебувають у структурній солідарності з «лінгвістичною» несамовитістю. Але «логіка» будь-якого відношення до зовнішнього є дуже складною і сповненою несподіванок. Насамперед саме сила і дієвість системи є тим, що регулярно змінює переходи кордонів у «хибні виходи». Беручи до уваги ці наслідки системи, не залишається нічого іншого зсередини, де «ми є», крім вибору між двома стратегіями:

о) Спробувати знайти вихід і деконструкцію без зміни ґрунту завдяки повторенню того, що є імпліцитного в основоположних поняттях та оригінальній проблематиці, завдяки використанню на противагу величній споруді інструментів або каміння, тобто рівною мірою у мові. Тут ми ризикуємо неперервно підтверджувати, консолідувати, перегруповувати {«RELEVER»}, завжди на більш певній глибині, те, що нібито деконструється. Неперервний процес експлікування, просування до відкритого, ризик опускання в аутизм замикання.

б) Вирішити змінити ґрунт перервним чином і способом вторгнення, грубо розташовуючи себе зовні і утверджуючи абсолютний розрив та відмінність. Без нагадування усіх інших форм оманливої перспективи («*trompe-l'oeil*»), у якій може бути схоплене таке переміщення, завдяки цьому обживанню більш наївно і більш сильно, ніж навіть зсередини, проголошується полишеною проста практика мови неперервно поновлювати у попередньому становищі новий ґрунт якнайстарішої основи. Наслідки такого поновлення у попередньому становищі або такої сліпоти можна показати на численних цілком певних прикладах.

Обходиться мовчанкою, що ці наслідки недостатні для анулювання необхідності «зміни ґрунту». Обходиться також мовчанкою, що вибір між цими двома формами деконструкції не може бути простим і єдиним у своєму роді. Нове письмо повинно поєднати і переплести ці два мотиви деконструкції. Це рівнозначне тому, щоб сказати, що слід розмовляти кількома мовами і продукувати декілька текстів одразу. Я хотів би особливо наголосити, що стиль першої деконструкції здебільшого є стилем Гайдеггерівських питань, а друга є здебільшого тією деконструкцією, яка панує у Франції сьогодні. Я цілеспрямовано веду мову у термінах панівного стилю: внаслідок того, що існують розриви та зміни ґрунту у текстах Гайдеггерівського типу; внаслідок того, що «зміна ґрунту» є далекою від перевертання усього французького ландшафту, на який я посилаюся; внаслідок того, що те, чого ми потребуємо, мабуть, як сказав Ніцше, є зміною «стилю»; і якщо існує стиль, про який нагадав нам Ніцше, то це слово повинне стояти у множині.

3. *Відмінність між вищою людиною і надлюдиною.* Під цією рубрикою дано повідомлення як про дедалі наполегливіше, так і про дедалі точніше звернення за допомогою до Ніцше у Франції, а також про проголошений поділ, мабуть, між двома «relcves» людини. Ми знаємо, яким чином в кінці «Заратустри» у момент «знака», коли «*das Zeichen kommt* », Ніцше проводить розрізнення у найбільшій

близькості, у дивній схожості та граничній співучасті напередодні останнього поділу великого Півдня між вищою людиною (*hoherer Mensch*) і надлюдиною (*Uebermensch*). Перша віддасться своєму нещастю в останньому порухові жалю. Остання — котра не є останньою людиною — пробуджує і полишає без повернення назад до того, що вона полишає після себе. Вона спалює свій текст і стирає сліди своїх кроків її сміх тоді спалахуватиме, спрямований до повернення того, що більше не буде мати ані форми метафізичного повторення гуманізму, ані, безперечно, «за межами» метафізики, форми нагадування чи охорони значення Буття, форми оселі та істини Буття. Вона танцюватиме за межами оселі «active Vergesslichkeit», «активне забування» і жорстокий (*grausam*) банкет, про який веде мову «Генеалогія моралі». Нема сумніву, що Ніцше вимагав активного забування Буття: воно не повинно було мати метафізичної форми, приписаної йому Гайдеггером.

Чи потрібно читати Ніцше разом з Гайдеггером як останнього видатного метафізика? Або ж, навпаки, чи повинні ми брати питання про істину Буття як останнє сонне дрижання вищої людини? Чи треба розуміти це напередодні як сторожу, що поставлена довколо оселі, чи ж як пробудження до того дня, котрий надходить, чийм напередодні ми є? Чи існує економія напередодні?

Можливо, ми є між цими двома напередодні, які є також двома цілями людини. Але хто є ми?

Примітки

1.В: »The Critique of Practical Reason and Other Writings on Moral Philosophy»,
TRANS. LEWIS WHITE BECK (CHICAGO: UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS 1949). - P. 86.

Подальші посилання даються на це видання.

2.Trans. Hazel Barnes (New York: Pocket Books, 1966). - P.784.

3.(«Les mots et les choses») (London, Tavistock Publications, 1970). — P. 387.

4.Гуманізм, котрий позначає філософський дискурс Сартра у його глибинах, однак, дуже напевно і дуже іронічно розібраний па частини у "Нудоті»: у карикатурі на Самоука, наприклад, ця сама постать знову збирає теологічний проєкт абсолютного знання і гуманістичної стики, у формі енциклопедичної епістемології, які ведуть Самоука до здійснення читання СВІТОВОЇ бібліотеки (котра реально є Західною бібліотекою і цілком певно муніципальною бібліотекою) п алфавітному порядку авторських імен і в ділянках, де ВІН здатний любити Людину («Існує мста, сер. Існує мста... існують люди... треба любити їх. треба любити їх») в репрезентації людей, переважно молодих людей. Саме у діалозі з Самоуком Рокантен спрямовує найгірші звинувачення проти гуманізму, протії усіх гуманістичних стилів; і в той момент, коли нудота поступово зростає у ньому, він каже собі, наприклад, °я не хочу бути об'єднаним, я не хочу пустити мою добру червону кров і відгодовувати цю флегматичну тварину: я не буду повним дурнем, назнавши самого себе «аптигуманістом». Я не с гуманістом, тобто усім, що існує для нього» («Nauesa», trans. Lloyd Alexander (New York: New Directions. 1959). — P. 160.

«Кожна людська реальність с водночаз прямим проєктом до метаморфози свого власного Для-себе в У-соб і-Для-себе, а також проєктом привласнення світу як тотальності буття-у-собі у форму фундаментальної ЯКОСТІ, Кожна людська реальність с пристрастю у тому, що вона проєктує втрату себе так. щоб знайти Пуття і воднораз конституувати У-собі. котре уникне випадковості, постаючи своєю власною основою. «Ens causa sui». яке релігії називають Богом. Таким чином, пристрасть людини є протилежністю пристрасті Христа, бо людина втрачає себе , якості людини для того, щоб міг народитися Бог Але ідея Бога є суперечливою і ми Втрачаємо себе даремно. Людина (марною пристрастю» (Being and Nothingness, transl.

Hazel Barnes (New York: Pocket Books, 1966), — P. 784). Ця синтетична єдність визначена як відсутність: відсутність тотальності у суцільних, відсутність Бога, котра згодом перетворилася на відсутність у Богові Людино-реальність є невдалий Бог:

«Також *ens causa sui*» недостача як недостатні:...» (P.789); *... для-себе визначає своє буття як відсутність...» (P. 795). Що стосується значення Буття цієї тотальності суцільних, що стосується історії цього поняття негатив пості як відношення до Бога, значення і походження поняття (людської) реальності, а також реальності реального, то тут не ставиться жодних питань. У цьому відношенні те, що є істиною «Буття і ніщо», є ще навіть більш істинним для «Критики діалектичного розуму». Поняття недостачі, пов'язане з несамототожністю суб'єкта (як свідомості), а також з бажанням та дією Іншого у діалектиці господаря і раба, розпочинає відтоді панувати на французькій ідеологічній сцені.

6.Розділ 7. -Психологізм як скептичний релятивізм", параграф 39 «Антропологізм в логіці Зігварта». параграф 40 «Антропологізм в логіці Ердмана».

7.«Ideas I», лив., наприклад, параграфи 49 і 54.

8.«Ideas I», параграфи 49 і 54.

9.Див. Післямову до «Ideas», а також зауваження на полях у примірнику «*Sein und Zeit*» (Архів Гуссерля в Лувені).

10.«Будь-який гуманізм або заснований на певній метафізиці, або ж сам себе робить основою для такої метафізики. Будь-яке визначення людської сутності, яке наперед передбачає чи то свідомо, чи то несвідомо, витлумачення суцільного в обхід питання про істину Буття, є метафізичним. Тому своєрідність будь-якої метафізики, маючи на увазі спосіб, яким визначається сутність людини, виявляється у тому, що вона є «гуманістичною». Відповідно до цього будь-який гуманізм лишається метафізичним» («Letter on Humanism» In: «Basic Writings». Ed. David Farrell Krell (New York: Harper and Row, 1977). - P. 202)

11.Без нехтування складності відношення між «Логікою» і «Феноменологією духу» поставлене нами питання уповноважує нас розглядати їх разом у пункті відкритості, де абсолютне знання поєднує їх одне з одним.

12.«Дійсна душа з її почуттям і її конкретним самовідчуттям, перетвореним на звичку, має імпліцитно реалізовану «ідеальність» своїх якостей; у цій зовнішності вона пригадувала та інтеріоризувала саму себе і з безкінечним самовідношенням. Тим самим ця вільна універсальність експліцитно показує душу, що пробуджується до вищої стадії

ого або абстрактної універсальності тією мірою, якою вона є дія цієї абстрактної універсальності. У цей спосіб вона досягає становища мислителя або суб'єкта - особливо суб'єкта судження, у якому $e\neq 0$ виключає і себе загальну суму своїх просто природних рис у якості об'єкта, зовнішній щодо неї світ — але з таким відношенням до такого об'єкта, що у ній він є- безпосередньо рефлектованим у самого себе. Таким чином душа зростає до становлення свідомістю- («Philosophy of Mind». Trans. William Wallace (Oxford: Oxford University Press, 1971). - Параграф 412. — С. 151).

13. Тобто об'єктивністю загалом, співвідношенням «Я- загалом з буттям і об'єктом за гаї ом.

14. Примітки перекладача. Цей уривок слід читати у зв'язку з обговоренням [Деррида] «releve» у працях «La differance», «Ousia and Gramme» і «The Pit and the Pyramid», усе це вміщено у книзі «Margins of Philosophy».

15. Ми могли б верифікувати необхідність рамки цієї двозначності або даречності, яка с досягнутою у гегелівській метафізиці, і наполягати, де б метафізика тобто наша мова — не утверджувала свій авторитет, не лише у нашому безпосередньому доквіллі, але уже в усіх догегелівських системах. У Канта образ конечності організує здатність пізнавати від самої появи антропологічної межі.

А. З одного боку, саме і якраз тоді, коли Кант хоче мислити щось, подібне до мсти, чистої мети, мети у собі, він мусить критикувати у «Метафізиці моралі» антропологізм. Неможливо дедукувати принципи моральності на основі знання природи окремішнього буття, названого людиною. «Але цілком ізольована метафізика моралі, не змішана ані з антропологією, ані з теологією, ані з фізикою або гіперфізикою і навіть ще меншою мірою з окультними якостями (які МОГЛИ б бути названі гіпофізичними). с не лише необхідним субстратом будь-якого теоретично обґрунтованого і визначеного знання про обов'язки: вона також є бажаним елементом найвищої значущості хні реального здійснення її заповідей" («Основи метафізики моралі» в: «The Critique of Practical Reason...» — Р 70). «Більше віл того, і. очевидним, що це є не лише найбільшою необхідністю у теоретичній точці зору, коли це с питанням спекуляції, але також щонайбільшою практичною важливістю вивести поняття і закони моралі з чистого розуму і подати їх чистими і незмішаними, а також визначити масштаб цього цілком практичного, але суто раціонального пізнання (всю здатність чистого практичного розуму), не роблячи принципи залежними від особливої природи людського розуму, як може дозволити собі і навіть інколи вважає за необхідне спекулятивна філософія. Але

позаяк моральні закони повинні мати силу для кожної раціональної істоти як такої, принципи звичайно повинні бути виведеними з універсального поняття раціональної істоти. У цей спосіб уся мораль, яка потребує антропології для свого застосування до людей, повинна бути цілком розвинута спочатку як чиста філософія, тобто як метафізика незалежно від антропології» (Ibid. — Р. 71). "Разом з поглядом на досягнення нього надзвичайно важливо пам'ятати, що ми не повинні дозволити собі думати, що реальність нього принципу може бути виведена з особливої будови людської природи. Бо обов'язок є практично безумовною необхідністю дії; тому він повинен мати силу для усіх раціональних істот (до яких єдиних може застосовуватися імператив) і лише на такій підставі він може бути законом для усіх людських воль» (Ibid. — Р. 83). Ми бачимо у цих трьох уривках, що те, що завжди є справою найбільшої значущості», це визначити мету у собі (як безумовний принцип моральності) незалежно від будь-якої антропологічної даності. Неможливо мислити чистоту мсти базису людини.

Б. Але, з другого боку і навпаки, специфічність людини, сутність людини як раціональної істоти, як раціональної тварини («*zoon logon ekhon*») виголошує себе лише на основі мислення мети у собі; вона сповіщає собі про себе як про мету у собі; тобто рівною мірою як безкінечна мета, позаяк мислення про безумовне є також мисленням, котре само виникає поза досвідом, тобто поза кінечним. Таким чином, пояснено факт того, що, незважаючи на критику антропологізму, про який ми щойно дали декілька вказівок, людина є єдиним прикладом, єдиним випадком раціональної істоти, котрий може навіть цитуватися у той самий момент, коли згідно з усіма правами провадиться розрізнення універсального поняття раціональної істоти і поняття людської істоти. Саме через послуговування цим фактом антропологія відновлює увесь СВІЙ спростований авторитет. Це є тим пунктом, у якому філософ каже «ми» і в якому у кантівському дискурсі «раціональна істота» та «гуманність*» уже пов'язані сполучником «і» або «ІСІ». Наприклад, «Тепер, кажу я, людина і загалом КОЖНІ раціональна істота існують як мета у собі, а не просто як засоби» ("Основи метафізики моралі». — Р. 86). Відзначимо, що цей уривок взято з того уривка, котрий слугує як перший епіграф до цього тексту. Ця декоп-струкція мети та людини має місце на маргінальних полях філософії у патах заголовків та підрядних посиланнях), "Цей принцип гуманності та кожного раціонального творіння як мета у собі» («Основи метафізики моралі». — Р. 88-89).

16«Походження геометрії» у творі «The Crisis of European Sciences and Transcendental

Phenomenology». Trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970). - P. 378.

У короткому фрагменті від 1934 р. («Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit», Додаток XXVI у праці «Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie» - S 502-503) Гуссерль проводить розрізнення між трьома рівнями і трьома стадіями історичності: культурою і традицією як людською соціальністю загалом; європейською культурою і теоретичним проектом (наука і філософія); «перетворенням філософії на феноменологію». Тепер ця присутність чотириразовості, у спою чергу, є мислимою у текстах «Про час і буття» особливо, згідно і «властивізацією» як близькістю близького, найближкістю, наближенням. Тут ми посилатимемося на аналіз чотиривимірності часу та її гри. Справжній час є чотиривимірним.. На ній підставі ми називаємо перше, первісне, у буквальному розумінні початкові подавання, на якому засновується єдність справжнього часу, зближуючою близькістю («Nachheit» — близькість є старим, ще Кантом використовуваним словом). Але вона зближує настання, минулість і теперішнє одне і одним тим, що вона віддаляє («On time and Being». Trans. Joan Stambaugh (New York: Harper and Row, 1972). — P. 15). «У посиланні долі Буття, у простяганні часу виявляє себе якесь привласнення, якесь переведення у свою власність саме Буття як присутності і часу як парний відкритого. Буття і часу у їх власному. Те, що визначає і обох у їх власному, а це значить у їхній взаємоналеженості, ми назвемо: »Ereignis» або подією привласнення» (Ibid. — P. 19). «Ми не можемо уявляти те, що названо іменем «подій привласнення» («Ereignis»). керуючись загальноприйнятим значенням цього слова; бо «поля привласнення» звичайно розуміється у значенні випадку і чогось такого, що трапилося, а не зі слова «своєння» («Eignen»), яке приймається як просвіток приховуючого простягання і посилення» (Ibid. — P, 20).

Легкість, а також необхідність переходу від близького до властивого треба буде відзначити. Латинський спосіб цього переходу («grare». »grorgius) втрачено у наших мовах, наприклад, у німецькій.

5. На тему того, що об'єднує вартості самоприсутності та усної мови я дозволю собі послатися на праці «Of Grammatology» та «Speech and Phenomena». Імплицитно чи експліцитно вапоризація усної мови є постійною і масованою у Гайдеггера. Я буду досліджувати її у собі і для себе десь в іншому місці. Досягнувши певного пункту у цьому аналізі, необхідно точно виміряти ступінь цієї валоризації; якщо вона охоплює майже цілковитість тексту Гайдеггера (у тому, що вона веде усі метафізичні

детермінації сучасного або існуючого назад до матриці Буття як присутності, »Anwesenheit«). вона є також стертою у тому пункті, у якому проголошено питання про «Wesen» (суть, сутність — прим, перекл. С.К.). яка не повинна навіть бути »Anwesen«). (Про цей предмет див. «Ousia і Gramme» вище). Таким чином пояснено, наприклад, неправочинність літератури, котру протиставлено мисленню та »Dichtung« (поезії — прим, перекл. С.К.), а також ремісничоподібній та селяцько-полібній практиці повідомлень. *У письмовій формі мислення легко втрачає свою гнучкість. ... Зате письмо, з другого боку, несе у собі Цілюще спонукання до обдуманого мовного формулювання» («Letter on Humanism». — Р. 195). "Істина Буття ... тоді принаймні пішла б від порожніх здогадок та опіній і віддалася б рукоділлю письма, що нині стало таким рідкісним» (Ibid. — Р. 223). Те, що потрібне у нинішній світовій нужді, — це менше філософії, а більше уваги до думки; менше літератури, а більше турботи про букву- (Ібіо¹. — Р. 242). «Ми повинні звільнити «Dichtung» (поезію — прим, перекл, С.К.) від літератури» (Текст, опублікований у «Reveu de poesie». - Paris 1967).

6. Десь в іншому місці («La parole soufflee» у кн. «Writing and Difference», а також у творі «Of Grammatology») я спробував показати перехід між близьким, властивим- і випрямленням «стояння прямо».

7. Примітка перекладача. Деррида використовує тут вираз «to solicit» (просити, умовляти, вимагати — прим, перекл. С.К.) у його етимологічному смислі, як він часто робить в інших місцях Вира I «to solicit» погодить віл латинського «sollus» — ціле, і «сієге» — рухати, таким чином йому властивий смисл «робити ціле рухомим». Посилання на «oіkonotіa» та похорони у попередньому реченні пояснене Деррида у творі «La difference», примітка 2 у кн.: «Margins of Philosophy».

II. Трансформація філософії: систематичні пропозиції

ВСТУП

Звернення до мови у ХХ ст. трансформувало той спосіб, у який філософи трактують те, що традиційно було названо «метафізичними» питаннями. У «розквіті значень», запозичуючи вислів Яна Гакінга, верифікаці-оністи, подібні до А. Дж. Айєра, використовували емпіричний критерій значущості для розв'язання питань про те, що могло б і не могло б бути істиною світу. Трохи раніше учитель Девідсона Куайн віднайшов інші зв'язки між наукою, мовою і онтологією: формальні структури прийнятих теоретичних речень виявляють онтологічні зобов'язання. У цьому нарисі Дональд Девідсон дає новий поворот семантичній трансформації метафізики: поділяти мову значить поділяти картину світу, яка повинна у більшості своїх рис бути істинною; звідси випливає, що зробити явними ці риси рівнозначно тому, щоб зробити явними загальні риси дійсності. Таким чином, до метафізичних питань слід підступатися не через аналізування значень слів або понять, а через дослідження семантичних структур природних мов.

Теорія значення Девідсона, як він уперше подав це у своїй статті «Істина і значення» (1966; передруковано 1983), є застосуванням до природних мов теорії істини Тарського, розвинутої для формальних мов. Подібно до багатьох інших філософів мови від раннього Вітгенштейна і далі, Девідсон розвиває інтерпретацію фундаментального прозирання Фреге, згідно з яким значення речення слід шукати у його істинних умовах. Дискусія, яка продовжилася після Фреге, зосереджується навколо того, яким чином точно встановити досить загально істинні умови для усіх типів речень. Тарський зобачав своє формальне визначення істини («Сніг є білим» є істиною, «якщо і лише якщо сніг є білим») як спосіб елімінації семантичних термінів через передбачення перекладу як суто «синтаксичного» поняття. Однак Девідсон припускає "часткове розуміння» істини для того, щоб визначити поняття перекладу, інтерпретації і значення у суто екстен-сіональних термінах. Внаслідок того, що він називає Конвенцією Т («5» є Т, якщо і лише якщо «р»), предикат «є істинним» може застосовуватися рекурсивно до усіх речень природної мови для того, щоб надати такій мові «теорію істини», а тим самим і теорію значення. «Те, що ми вимагаємо від теорії значення для такої мови Ь. полягає у тому, щоб без звернення до будь-яких (додаткових) семантичних понять вона накладала достатньо обмежень на *є Т» тягнути за собою усі речення, здобуті зі схеми Т, коли «5» замішене структурним описом речення Ц а р — таким

реченням». Завдяки рекурсивному докладанню цього визначення до речень мови ми враховуємо істинні вартості, а тим самим і значення потенціальної безкінечності речень у термінах кінечного запасу «атомів» (аксіом) та «складних молекул» (теорем), споруджених із них. Саме це розміщення істинних умов речень у контексті всеохопної (рекурсивної) теорії істини приносить метафізичні прозирання. «Те, що теорія істини робить для природної мови — це виявлення структури».

Але до того, як ми зможемо перейти від цих скромних початків до могутнього і суворого методу розв'язання метафізичних питань, ми потребуємо певних запевнень: формальна семантика буде метафізично корисною лише якщо вона і справді є тим випадком, коли більшість наших вірувань є істинними: вона може бути узагальненою до рівня природних мов лише якщо не існує жодних глибоких філософських проблем і перекладом. Девідсон розв'язує обидві ці проблеми одразу у своїй праці "Справжня ідея концептуальної схеми» за допомогою того, що Гакінг, Рорті і він сам називають "Трансцендентальним аргументом». Цей аргумент оформлюється у спробу довести непослідовність концептуального релятивізму. Девідсон підсумовує її висновок на початку цього нарису: «Для того, щоб спілкуватися, більшість наших вірувань повинні бути істинними". Концептуальний релятивізм звичайних різновидів від зміни парадигм Купа до онтологічної дійсності Куайна передбачає, що ми можемо утворити епістемологічний смисл ідеї досвідного введення як вільну від теорії основу, стосовно якої можуть бути запропоновані радикально відмінні теорії. Девідсон недвозначно заперечує це. Він визнає, то існує зв'язок між віруванням і досвідом, але він суто каузальний і, отже, не має окремішнього епістемологічного значення. Девідсон засновує «переклад (а тим самим також і значення) речення не на спонукальних зразках чи на чуттєвих сприйняттях або досвіді (хоч би якими воші могли бути), а на близько знайомих макроскопічних подіях та об'єктах, «індики яким інтерпретується речення. Це приводить об'єктивну істину і значення у тісний зв'язок..., позаяк загалом неможливо перебувати у схибленні» (*»Interview»*. — Р. 19-20). Помилка може міститися лише в покладанні здебільшого істинних вірувань. Велика помилка стосовно світу є просто незбагненою.

Якщо цей «трансцендентальний» аргумент спрацьовує, звідси випливає, що існує відповідність між загальними аспектами нашої мови і загальними аспектами дійсності. Ці аспекти можуть бути встановлені завдяки формальному семантичному аналізу, подаючи тим самим «метафізику логічної граматики», відповідну сучасній формі кантівської «метафізики досвіду». У цьому підприємстві Девідсон зобачає себе продовжувачем центральної традиції аналітичної філософії, що тягнеться від Платона і Арі-стотеля через Юма і Канта до Фреге, Рассела, Вітгенштейна і далі. На відміну від Рорті, він не розглядає цю традицію як таку, що уже вичерпала себе, ні на що більше не здатну. Лишається проект осягнення основних понять, таких як істина і пізнання, охоплення природи пояснення фізичного і людського світів;

трансформуються лише засоби завдяки «методові істини». Цей метод, зрештою, базує філософське дослідження на емпіричній основі: «Теорія значення... є емпіричною теорією, а прагнення полягає у тому, щоб урахувати дії природної мови... Емпірична сила у такій теорії залежить від успіху у надолуженні структури дуже витонченої здатності — здатності розмовляти і розуміти мову» («*Truth and Meaning*». — Р. 311). Одним словом, «трансформація філософії» Девідсоном переспрямовує нашу енергію (здебільшого) до розбудови емпіричних теорій значення для природних мов (як тієї частини об'єднаної теорії мовлення та дії, яка уможлиблює для нас інтерпретацію лінгвістичної поведінки).

Дональд Девідсон

МЕТОД ІСТИНИ В МЕТАФІЗИЦІ¹

Поділяючи мову у будь-якому сенсі, у якому це потрібно для спілкування, ми поділяємо картину світу, котра має бути у більшості своїх рис істинною. Звідси випливає, що роблячи явними основні риси нашої мови, ми робимо явними основні риси дійсності. Тому єдиним шляхом продовження занять метафізикою є дослідження загальної структури нашої мови. Це, звичайно, не є єдиним Істинним методом метафізики; такого методу взагалі не існує. Але це є єдиним методом і він практикувався філософами, так само широко розмежованими часом або вченням, як Платон, Арістотель, Юм, Кант, Рассел, Фреге, Вітгенштейн, Карнап, Куайн і Строссон. Ці філософи, як воно само собою зрозуміло, не мали згоди щодо основних рис мови чи щодо того, яким чином вони можуть бути найкраще досліджені і описані; внаслідок цього метафізичні висновки були різними.

Метод, який я описуватиму і рекомендуватиму, не є новим; кожен важливу рису цього методу можна знайти у того чи іншого філософа, а його провідна ідея імпліцитно передбачається у більшості найкращих праць з філософії мови. Те, що є новим, так це експліцитне формулювання самого підходу та аргументів про його філософську значущість. Я розпочну з аргументів; потім піде опис методу; нарешті, будуть окреслені деякі застосування, повинні поділяти бачення світу незалежно від того, чи є таке бачення правильним, чи ні. Підставою є те, що ми завдаємо шкоди збагненності нашого прочитання висловлювань інших, коли наш метод читання покладає інших у те, що ми вважаємо основною помилкою. Ми можемо дуже добре утворити смисл відмінностей, але лише на тлі спільного вірування. Те, що спільно поділяється, загалом не потребує коментарів; воно є занадто нудним, банальним або близько знайомим для того, щоб звертати на нього увагу. Але без широкого спільного ґрунту не існує жодного місця для того, щоб учасники суперечки мали привід для сварки. Звичайно, ми більше схильні не погоджуватися, ніж розходитися в поглядах з кимось ще без значної спільності, але, мабуть, це є очевидним.

Вірування встановлюються і описуються лише у межах чіткого зразка вірувань. Я можу вірити у те, що хмара проходить попереду сонця, але лише внаслідок того, що я вірю

у те, що існує сонце, що хмари утворюються з водяної пари, що вода може існувати у рідкій або газоподібній формі, і так далі без кінця. Жодного окремішньо-го переліку наступних вірувань не потрібно для того, щоб надати сутнісного змісту моєму віруванню у те, що хмара пройшла перед сонцем; але певний відповідний комплекс споріднених вірувань тут має бути. Якщо я припускаю, що ви вірите у хмару, яка пройшла перед сонцем, то я припускаю, що ви маєте правильний різновид зразка вірувань для підтримки того, що хтось вірує, і ці вірування я приймаю, що ви їх повинні мати, виконую підтримувальну для них працю, вважаючи їх достатньо подібними до моїх вірувань для виправдання описуваного вірування як вірування у те, що хмара проходить перед сонцем. Якщо я правий у приписуванні вам вірування, тоді ви повинні мати взірць вірувань, здебільшого подібний до мого. Тоді не дивно, що я можу правильно інтерпретувати ваші слова лише завдяки інтерпретуванню для того, щоб здебільшого довести нас до згоди.

Може видаватися, що ця згода дотепер виявляється лише згодою доброї інтерпретації узгодженості поколінь, тоді як лишається цілком відкритим питання, чи те, з приводу чого досягнута згода, є істинним. І, звичайно ж. згода, хоч би як широко розповсюдженою вона не була, не гарантує істини. Однак це спостереження не звертає уваги на пункт згоди. Основна вимога полягає у тому, що велика спільнота вірування потребує надання основи для спілкування чи розуміння; тоді розширена вимога повинна полягати у тому, що об'єктивна помилка може траплятися лише у покладанні здебільшого істинного вірування. Згода не сприяє істині, але більшість того, стосовно чого досягнута згода, повинно бути істинним, якщо дещо з того, з приводу чого досягнута згода, є хибним.

Тоді як занадто часто приписування помилки ризикує позбавити суб'єкта його предмета, точно так само занадто часта справжня помилка позбавляє особистість речей, стосовно яких вона помиляється. Бажаючи інтерпретувати, ми продовжуємо працювати над тим чи іншим приписуванням стосовно загального взірця згоди. Ми припускаємо, що більшість того, у чому ми досягаємо спільності переконань, є істинним, але ми, звичайно, не можемо припустити, що ми знаємо, де лежить істина. Ми не можемо інтерпретувати на основі знання істин не тому, що ми нічого не знаємо, а тому, що ми не завжди знаємо, якими вони є. Ми не потребуємо бути всезнаючими для інтерпретації, але не існує нічого абсурдного в ідеї всезнаючого інтерпретатора; він приписує вірування іншим та інтерпретує їхнє мовлення на основі своїх власних вірувань, так само, як це робить і решта нас. Позаяк він робить це так само, як і решта нас, він з необхідністю знаходить стільки згоди, скільки потрібно для утворення смислу його приписувань та інтерпретацій; і в цьому разі, звичайно, те, з приводу чого досягається згода, є гіпотетично істинним. Але тепер стає зрозумілим,

чому масштабна помилка стосовно світу є просто незбагненою, бо припустити її збагненою значить припустити, що міг би бути інтерпретатор (всезнаючий інтерпретатор), який правильно проінтерпретував когось ще як такого, що масштабно помиляється, а це ми показали як неможливе.

2.

Успішне спілкування засвідчує існування спільного і здебільшого істинного погляду на світ. Але те, що веде нас до вимоги спільного погляду, було визнанням того, що речення володіли істиною — лінгвістичними представниками вірування — визначати значення слів, котрі вони містять. Таким чином, спільний погляд формує спільну мову. Ось чому правдоподібно вважати, що завдяки дослідженню найзагальніших аспектів мови ми будемо досліджувати най-загальніші аспекти дійсності. Лишається сказати, як саме ці аспекти можуть бути встановлені і описані.

Мова є знаряддям спілкування внаслідок свого семантичного виміру, потенціальності істини чи хибності своїх речень або, краще, своїх висловлювань і написів. Дослідження того, істиною чого є речення, є загалом справою різних наук; але дослідження істиннісних умов є ділянкою семантики. Те, чому ми повинні приділяти увагу, якщо ми хочемо рельєфно ввести загальні риси світу, так це загалом реченню у мові в якості істинного. Пропозиція полягає у тому, що якщо істиннісні умови речень містяться у контексті все-охопної теорії, то лінгвістична структура, котра з'являється, відображатиме основні риси дійсності.

Метою є теорія істини для розумно могутньої і значущої частини природної мови. Масштабам такої теорії — наскільки і якою мірою переконливо мова захоплена теорією — буде один чинник, від якого залежить інтерес будь-яких метафізичних результатів. Ця теорія повинна показати нам, як ми можемо бачити потенційну безкінечність речень у якості утворених з кінченного запасу систематично значущих атомів (грубо кажучи, слів) з допомогою кінченного числа застосувань, кінченного числа правил побудови. Вона тоді повинна дати істиннісні умови кожного речення (співвідносні з обставинами його висловлювання) на основі його побудови. Ця теорія, власне кажучи, пояснює умови істини висловлювання речення на основі рольових функцій слів у реченні.

Здебільшого тут ми зобов'язані Фреге. Він бачив важливість при-ділення уваги тому,

як саме істина речення залежить від семантичних рис його частин, і запропонував, яким чином така увага могла б бути приділена виражальним розширенням значень слів природних мов. Його метод, тепер близько знайомий: він увів стандартизовану нотацію (зображення умовними знаками. — *Перекл.*), синтаксис якої прямо відображав інтерпретацію, яка малася на увазі, а потім наполог, щоб нова нотація, як інтерпретована, мала ту саму виражальну силу, як і важливі частини природної мови. Або, швидше, не зовсім таку виражальну силу, позаяк Фреге вірив у те, що природна мова була недосконалою у певних відношеннях і він розглядав свою нову мову як удосконалення.

Фреге розглядав семантичну структуру речень і семантичні відношення між реченнями тією мірою, якою вони породжували обмеження права розпорядження. Але він не міг би сказати, що осягнув ідею всеохопної формальної теорії істини для мови в цілому. Один наслідок був позбавлений інтересу у семантичних парадоксах. Інший був явно готовий припустити безкінечність значень (смислів) і референтів для кожної означальної фрази у мові.

Позаяк Фреге вважав застосування функції до аргументу єдиним способом семантичної комбінації, він був змушений трактувати речення як своєрідні імена — імена істинної вартості. Зобачений просто як майстерна хитрість на шляху до характеризування істинних умов речень, цей засіб Фреге є бездоганним. Але позаяк речення не діють у мові у той самий спосіб, що й імена, підхід Фреге руйнує довіру, згідно з якою онтологія, яку він бажав зробити своєю семантикою, має будь-який прямий зв'язок з онтологією, яка імпліцитно передбачається у природній мові. Тоді незрозуміло, що саме можна дізнатися про метафізику з методу Фреге. (Я, певна річ, зовсім не маю під цим на увазі, що ми не можемо нічого дізнатися про метафізику з праці Фреге; але можемо побачити, як повинні вишиковуватися аргументи, відмінні від моїх).

Куайн забезпечив істотний інгредієнт зазначеному проекту, показавши, як холістський підхід до проблеми розуміння мови надає йому потрібну емпіричну основу. Якщо метафізичні висновки мають бути виведені з теорії істини у спосіб, який я пропоную, то підхід до мови має бути холістичним. Сам Куайн, однак, з численних причин, не вважав холізм таким, що володіє прямим метафізичним значенням. По-перше, у Куайна теорія істини не є ні ключем до онтології мови, ні випробовуванням логічних форм. По-друге, подібно до Фреге він вважав задовільно організовану мову швидше як удосконалення природної мови, ніж як складова її теорії. В одному важливому відношенні Куайн, здається, навіть перевершив Фреге, бо там, де Фреге вважав, що його нотація сприяє покращанню мови, Куайн вважає, що вона сприяє також і поліпшенню науки. Як наслідок,

Куайн пов'язує свою метафізику швидше зі своєю канонічною нотацією, ніж з природною мовою; як він висловлює це, «питання про найпростіший, найясніший взірець канонічної нотації не повинне відрізнятися від питання про граничні категорії, описуючи найзагальніші риси дійсності»².

Формальні мови, до яких я тяжію, — першопорядкові мови зі стандартною логікою — є мовами, яким віддавав перевагу Куайн. Але наші підстави для цього вибору певною мірою розходяться. Такі мови подобалися Куайну внаслідок того, що їхня логіка є простою, і науково респектабельні частини природної мови можуть бути перекладені ними; і з цим я згоден. Але позаяк я зацікавлений не в покращенні природної мови, а у її розумінні, я зобачаю формальні мови або канонічні нотації як знаряддя дослідження структури природної мови. Ми знаємо, яким чином надати теорію істини формальній мові; так, коли б ми також знали, яким чином систематично трансформувати речення природної мови у речення формальної мови, ми мали б теорію істини для природної мови. З цієї точки зору стандартні формальні мови є проміжними знаряддями для допомоги нам у трактуванні природних мов як більш складних формальних мов. Праця Тарського про істинні визначення для формалізованих мов слугує у якості натхнення для того різновиду теорії істини, який є бажаним для природних мов'. Цей метод працює завдяки перелікові семантичних властивостей кожної окремої статті у кінечному словникові і на цій основі рекурсивно характеризує істину для кожного з безкінечності речень. Істина досягається з цієї основи завдяки втручанням витонченого і могутнього поняття (давати задоволення, вдовольняти — *satisfaction*), котре співвідносить обидва речення і нереченнєві (*nonsentential*) вирази з об'єктами у світі. Важливою рисою підходу Тарського є те, що характеристика істинного предиката $*x$ є істинним в B є прийнятною, лише якщо він тягне за собою для кожного речення мови 1^A теорему форми « x є істинним у C якщо і лише якщо...» з « x », заміщеним дескрипцією речення, і крапками, заміщеними перекладом речення мовою теорії.

Очевидно, що ці теореми, які можна назвати Т-реченнями, вимагають предиката, яким вважаються саме істинні речення І-. Ясно також, з факту того, що істинні умови для речення перекладають таке речення (тобто те, що виявляється для правильного «якщо і тільки якщо» у Т-реченні, перекладає речення, описане зліва), що така теорія показує, яким чином охарактеризувати істину для будь-якого даного речення без звернення до концептуальних ресурсів, не приступних у такому реченні.

Ці зауваження є лише приблизно правильними. Теорія істини для природної мови повинна релятивізувати істину речення для обставин висловлювання і коли це зроблено,

істиннісні умови, дані Т-реченням, більше не будуть перекладати описане речення, не буде можливим і уникнути використання понять, котрі, мабуть, є семантичними, у надаванні істиннісних умов реченням із вказівними елементами. Більш важливо, що поняття перекладу, котре може бути зроблене точним для штучних мов, на які інтерпретації накладаються завдяки вказівці, не має жодної точності чи ж навіть з'ясованого застосування щодо природних мов.

З цих та інших причин важливо підкреслити, що теорія істини для природної мови (як я її розумію) широко відрізняється водночас у меті та інтересі від Істинних визначень Тарського. Втрачена гострота застосування, а разом з нею і більшість того, що стосується математиків та логіків: наслідки для послідовності, наприклад. Тарський міг би взяти переклад як синтаксично точно визначений і продовжувати далі визначати істину. Але у застосуванні до природної мови більше смислу міститься у припущенні часткового розуміння істини і використанні теорії для проливання світла на значення, інтерпретацію і переклад. Задоволення Конвенції Т Тарського лишається прогалиною, якої бракує і яку бажано надолужити, теорії, але це більше не є приступним як формальне випробовування.

Те, що теорія істини робить для природної мови, так це виявлення структури. У потрактовуванні кожного речення як утвореного у способи, про які можна відзвітувати, з кінцевого числа істи-но-відповідних слів вона артикулює цю структуру. Коли ми прямо досліджуємо терміни І речення, не у світлі всеохопної теорії, ми повинні приводити метафізику до мови; ми приписуємо ролі словам і реченням відповідно до категорій, які ми незалежно покладаємо на епістемологічних і метафізичних підставах. Діючи у такий спосіб, філософи зважають такі питання, як, наприклад, чи повинні бути сутності, можливо, універсальні, котрі відповідають предикатам, або неіснуючі сутності для відповідності непозначеним іменам або описам; або ж вони доводять, що речення відповідають або не відповідають фактам чи пропозиціям.

Інакше світло проливається на ці питання тоді, коли ми сподіваємося на всеохопну теорію істини, висуваючи для такої теорії її власні неодмінні вимоги.

3.

Тепер давайте розглянемо деякі застосування. Ми відзначили, що неодмінна умова, щоб істинні умови речення були даними, використовуючи лише концептуальні ресурси такого речення, не є цілком ясною ні у тому, де вона може траплятися, ні у тому, чи повсюдно вона застосовна. Випадками, які приваблюють виняток, є речення, котрі включають вказівки, і тут ліки від утруднення є відносно простими⁵. Відкладемо ці випадки убік, неодмінна умова за усієї її неясноти має те, що видається, і, я думаю, є важливими підтекстами.

Припустимо, що ми прийняли правило, подібне до цього, як частину теорії істини: «речення, яке складається з одиничного терміна, продовженого одномісним предикатом, є істинним, якщо і лише якщо об'єкт, названий одиничним терміном, належить до визначеного предикатом класу»¹. Це правило виконує неодмінну вимогу, бо якщо воно було прийняте, то Т-речення для вислову «Сократ є мудрим» було б «Сократ є мудрим» істинне, якщо і лише якщо об'єкт, названий «Сократом», належить до класу, визначеного предикатом «є мудрим», і тут твердження про істинні умови включає два семантичні поняття (іменування і визначення класу), які ймовірно не з числа концептуальних ресурсів вислову «Сократ є мудрим».

Було б легко перейти від тенденційного Т-речення, яке щойно малосся на увазі, до ні до чого не зобов'язуючого і прийняттого «Сократ є мудрим» є істинним, якщо і лише якщо Сократ є мудрим», коли б теорія також містила, як постулат твердження, то об'єкт, названий «Сократом», є Сократом, і що «х» належить до класу, визначеного предикатом «є мудрим», якщо і лише якщо «х» є мудрим. Коли достатньо таких постулатів є приступними для опікування усіма власними іменами і простими предикатами, то результати є з'ясованими. Насамперед Т-речення, вільні від небажаних семантичних термінів, були б приступними для усіх включених сюди речень; а екстрасемантичні терміни не були б необхідними. Бо тут мав би бути постулат для кожного імені та предиката і це могло б тут бути, лише якщо список імен та простих предикатів був би кінечним. Але якщо цей список був би кінечний, тут було б лише кінечне число речень, що складаються з імені та одномісного предиката, і ніщо не заважало б надати істинні умови для усіх таких речень одразу — самі Т-речення могли б слугувати в якості аксіом.

Приклад ілюструє, яким чином утримування словника кінечним може дозволити елімінацію семантичних понять; він також показує, яким чином вимога задовільної теорії має онтологічні наслідки. Тут вимога сутностей відповідати предикатам щезає, коли теорія утворює продукування Т-речень без надлишку семантичного багажу. Справді, у разі спідручної теорії нема потреби висловлювати вирази та об'єкти в експліцитній відповідності взагалі і таким чином не включається жодна онтологія; але це є внаслідок того, що запас речень, істинні умови яких мають бути даними, є кінечним.

Не те, щоб безкінечність речень з необхідністю вимагала онтології. Даний кінечний запас речень з неструктурованими предикатами, котрі ми уявляємо, легко продовжити до безкінечності завдяки додаванню одного або більшого числа повторюваних знарядь для конструювання речень з речень, таких як заперечення, поєднання або зміна. Якщо онтологія не вимагала надати істинних умов для найпростіших речень, ці знаряддя не вимагатимуть більшого.

Однак загалом систематично доречна структура є придатною для вимоги онтології. Розглянемо, наприклад, погляд, згідно з яким цитати слід трактувати як семантичні атоми нарівні з власними іменами за відсутності значущої структури. Тарський каже про цей спосіб бачення цитування, що він «вилається найприроднішим способом і перебуває цілком у відповідності зі звичним способом використання знаків посилання»⁷. Він лає зразковий аргумент для показу того, що знаки цитування не можуть бути потрактовані як звичайний функціональний вираз, позаяк цитата не називає сутність, яка є функцією будь-чого, поіменованого тим, що містять у собі знаки посилання. Стосовно цього Тарський цілком певно є правим, але мораль цього уроку не може полягати у тому, що цитати є подібними до власних імен, — ні, ніяк, якщо теорія істини у стилі Тарського може бути дана мовою, що містить цитування. Бо зрозуміло, що існує безкінечне число цитат.

Одна ідея для можливого рішення може бути виокремлена з зауваження Куайна, згідно з яким цитати можуть бути заміщені заміниками (більшість того самого сказано Тарським). Замінникам властива структура. Є спосіб надання семантично артикульованої дескрипції виразові завдяки використанню — повторному якщо необхідно — кінечного числа виразів: знак взаємного зв'язку з пов'язаними дужками і (власні) імена літер. Продовжуючи цю лінію, ми мислитимемо цитату, подібну до «кіт», як таку, що володіє формою більш ясно даною завдяки «к» «і» «т» або, ще краще, завдяки «ка» «і» «те». Ця ідея працює принаймні аж до крапки. Але відзначимо наслідки. Ми більше не зобачаємо цитату «кіт*» як неструктуровану; швидше ми практикуємо її як своєрідну аббревіатуру для складного опису. Однак не як довільну аббревіатуру, яка має бути точно визначена для

спідручного випадку, але як стиль абрєвіатури, котрий може бути механічно розвинутий в опис, який показує структуру більш чітко. Справді, вести мову про абрєвіатури є збиваючим з пантелику; ми також можемо сказати, що ця теорія трактує цитати як складні дескрипції.

Інший наслідок полягає у тому, що у наданні структури цитатам ми маємо визнати у них повторювані і незалежні «слова»: імена окремих літер і знаки взаємозв'язку. Ці «слова», звичайно, є чисельно кінчними — що й потребувалося — але вони також виявляють онтологічний факт, який не є явним, коли цитати зобачали-ся як неструктуровані імена, зобов'язані літерам. Ми здобуваємо керовану теорію, коли ми пояснюємо молекули як утворені з атомів кінченного числа різновидів; але ми також здобуваємо атоми.

Більш складний приклад того, яким чином постулювання потрібної структури в мові може ввести вслід за нею онтологію, надається семантикою Фреге для непрямих контекстів, утворених реченнями про пропозиціональні установки. З погляду Фреге, речення, подібне до такого: «Даніель вірить, що існує лев у лігві, виділяється двомісним предикатом «вірить», перше місце якого заповнене одиничним терміном «Даніель», а друге місце — одиничним терміном, який іменує пропозицію або «смысл». Прийняття цієї лінії вимагає від нас не лише трактування речень як одиничних термінів, але й знаходження для них сутностей задля назви. Але відбувається щось більше. Бо явно безкінечне число речень може займати місце після «Даніель вірить, що...». Так, якщо ми надаємо істинне визначення, ми повинні розкрити семантичну структуру у цих одиничних термінах: треба буде показати, яким чином вони можуть трактуватися як дескрипції, або пропозиції. Для уникнення безглуздостей, які були б гарантовані, якби одиничні терміни у реченні мали свою звичайну референцію, Фреге вважає їх такими, що відсилають до інтенціональних сутностей. Аналогічні зміни повинні відбутися над семантичними рисами предикатів, квантифікаторами і реченневи-ми сполучниками. Дотепер теорія істини того різновиду, яку ми розшукуємо, може обходитися ситуацією, але лише завдяки трактуванню кожного слова мови як двозначного, такого, що має одну інтерпретацію у повсякденних контекстах, а іншу після «вірить, що» і подібних до нього дієслів. Те, що наочно є одним словом, повинно з переважаючої точки зору цієї теорії трактуватися як два. Фреге оцінив це і мав претензію до цієї двозначності на протигагу природній мові; Черч у штучних мовах (праця «Формулювання логіки смыслу й денотації») елімінував цю двозначність завдяки введенню особливих виразів, що розрізняються у підписові.

Фреге запропонував, щоб з кожним додаванням дієслова пропозиціональної

установки перед референційним виразом такий вираз доходив до посилання на сутність вищого семантичного рівня. Таким чином, кожне слово і речення є безкінечним чином багатоспо-собово багатозначними; з погляду теорії Черча, тут мав би бути безкінечний базовий словник. У жодному разі неможливо забезпечити теорію істини того різновиду, якого ми хочемо.

Фреге чітко розумів цю потребу, якщо ми хочемо мати систематичну теорію, для бачення істинної вартості кожного речення як функції семантичних ролей його частин або аспектів — набагато чіткіше, ніж будь-хто з тих, що шукали до нього, і чіткіше, ніж більшість тих, хто йшов услід за ним. Те, чого Фреге не оцінив, як це виявляє останній приклад, так це додаткових обмежень, зокрема, до кінечного словника, котрі впливають з вимоги всеохопної теорії істини. Фреге довів семантику до точки, де ця вимога була збагненою і, можливо, навіть такою, що підлягає задоволенню; але йому не довелося сформулювати цю вимогу. Давайте ближче ознайомимося з початковим завантаженням (*the bootstrap*) тієї операції, котра дає нам змогу висвітлити приховану структуру завдяки характеризуванню істинного предиката. Попередні кроки можуть бути проілюстровані завдяки такому простому реченню, як «Джек і Джіл піднялися на пагорб», — за яких умов це речення є істинним? Виклик полягає у присутності в даному реченні повторюваного засобу — кон'юнкції. Ясно, що ми можемо продовжувати додавання висловів подібних до «і Мері» після слова «Джил» *«ad libitum»* («як нам заманеться» — прим, перекл. С. К.). Таким чином, будь-яке твердження про істинні умови для цього речення повинно нести у розумі безкінечність речень, породжених завдяки тому самому засобові, котрий очікує трактування. Те, що потрібно, є рекурсивним реченням в істинній теорії, котре може бути введене в дію так часто, як це необхідно. Хитрість, як ми усі знаємо, полягає у тому, щоб визначити істину для основного і кінечного запасу найпростіших речень, таких як «Джек піднявся на пагорб» і «Джил піднялася на пагорб», а потім зробити істинні умови вислову «Джек і Джіл піднялися на пагорб» функцією істини двох простих речень. Таким чином, ми здобуємо, що речення «Джек і Джіл піднялися на пагорб» є істинним тоді і тільки тоді, коли Джек піднявся на пагорб і Джил піднялася на пагорб», як наслідок теорії істини. З лівого боку речення, написаного рідною мовою, його структура, прозора чи ні, є описаною; з правого боку від «тоді і тільки тоді» речення, написане тією самою рідною мовою, але частина рідної мови, обрана за її здатність експлікувати основоположну семантичну структуру через повторні застосування тих самих простих знарядь. Коли б теорія істини давала таке очищене речення для кожного речення у мові, частка усієї мови, використана з правого боку, могла б розглядатися як канонічна нотація. Справді, разом з

символами, підставленими замість певних слів, а також групуванням, виявленим завдяки ввідним словам або певному еквівалентному засобові, частка мови, використана у формулюванні істинних умов для усіх речень, може стати нерозрізною від того, що нерідко називається формалізованою або штучною мовою. Однак було б помилковим припускати, що це є істотним. Для віднайдення такого канонічного підрозділу мови. Позаяк у англійській мові «і» може бути написаним між реченнями, ми беремо легкий напрям перетворення «Джек і Джіл піднялися на пагорб» на «Джек піднявся на пагорб і Джіл піднялася на пагорб», а потім надаватимемо істинні умови останнього відповідно до правила, котре каже, що кон'юнкція речень є істинною тоді і тільки тоді, коли кожне поєднане існує. Але припустимо, що «і» ніколи не стояло між реченнями; його роль як речениєвого сполучника була б усе ще визнаною завдяки правилу, яке каже, що речення, котре становить пов'язаний суб'єкт («Джек і Джіл») і предикат («Піднялися на пагорб») є істинним тоді і тільки тоді, коли речення, утворене з першого поєданого суб'єкта і предиката, і речення, утворене з другого поєданого суб'єкта і предиката, є істинними. Потрібне правило є менш зрозумілим і тому його потрібно доповнити іншим для того, щоб воно виконувало роботу простого оригінального правила. Але суть справи лишається: канонічна нотація є зручністю, без якої ми не можемо робити успіхи у своїх справах у разі потреби. Це є благом, хоча й не необхідним, виводити на поверхню логічну форму.

Подібним чином було б здебільшого легким трактування заперечення, якщо б ми змогли правдоподібно трансформувати усі речення, що містять заперечення, у речення, впізнавано ті самі в істинній вартості, у яких заперечний вислів завжди скеровував би речення (як у разі «це не є тим випадком, що»). Але якщо не неможливо, заперечення усе ще було б реченнєвим сполучником, якщо істинні умови речення на зразок «Кам'яне вугілля не є білим» були б дані завдяки посиланню на істинні умови речення «Кам'яне вугілля є білим». («Кам'яне вугілля не є білим» є істинним, якщо і лише якщо «Кам'яне вугілля є білим» не є істинним.)

Питання про онтологію втягується у відкритий стан лише там, де теорія виявляє квантифікаційну структуру, а це відбувається там, де теорія найкраще враховує взірць істиннісних залежностей завдяки систематичному співвіднесенню виразів з об'єктами. Вражаючим є те, як саме, твердо кажучи, попит на теорію сформулював обґрунтування стародавньої апорії: питання про те, яким чином довести асиметрію, якщо вона взагалі існує, суб'єкта і предиката. Допоки наша увага зосереджена на одиничних, простих реченнях, ми можемо дивуватися, чому пояснення істини мало б включати онтологічні

предикати меншою мірою, ніж одиничні терміни. Клас мудрих об'єктів або властивість мудрості пропонує себе як щось таке, що могло б відповідати предикатові «мудрий» у судженні «Со-крат є мудрим» здебільшого у той самий спосіб, у який Сократ відповідає «Сократові». Як уже вказувалося вите, жодне кінечне число таких речень не вимагає залучення онтології до теорії істини. Однак множинна всезагальність — визнання чогось у природній мові, трактованого теорією як речення зі змішаною квантифікацією і предикатами будь-якого ступеня складності. — цілковито змінює картину. Разом зі складною квантифікаційною структурою теорія повинна узгодити вирази з об'єктами, але тут нема жодної потреби, допоки основоположна логіка приймається у якості першопорядкової, вводити сутності для відповідності предикатам. Визнання цього факту, звичайно, не вирішить питання про те, чи існують такі речі, як універсали, або класи. Але це доводить те, що існує відмінність між одиничним терміном і предикатом; бо великі обшири мови, так чи інакше мінливі, квантифікатори та одиничні терміни повинні бути витлумачені як референційні у функції; не так для предикатів.

Не завжди очевидно, чим є квантифікаційна структура речення у природній мові; те, що видається одиничними термінами, інколи непомітно переходить у щось, менш онтичне за своєю залученістю, коли досліджені його логічні відношення з іншими реченнями, тоді як вимоги теорії можуть наводити на думку, що речення відіграє роль, яка може бути поясненою лише завдяки її трактуванню як такої, що має зовнішню неявну квантифікаційну структуру. Близько знайомою тут є ілюстрація: якою є онтологія речення, подібного до «Джек упав до того, як Джек розбив свою голову» («*Jack fell down before Jack broke his crown*»)? Джек і його голова видаються єдиними кандидатами на місце сутностей, котрі повинні існувати, якщо це речення має бути істинним. І якщо замість «до того, як» ми маємо «і», ця відповідь могла б задовольняти нас на уже дослідженій підставі: а саме, що ми можемо констатувати у спосіб, котрий прагнутиме охопити безкінечність подібних випадків, істинні умови цілого речення «Джек упав і Джек розбив свою голову» на основі саме істини компонентів речень і ми можемо сподіватися надати істинні умови для цих компонентів без більшої онтології, ніж Джек і його голова. Але «Джек упав до того, як Джек розбив свою голову» не дозволяє цього трактування, позаяк «до того, як» не може зобачатися як функціонально-істиннісний семантичний сполучник: бачній це, відображати те, що має бути істинним для речення, обидві складові речень повинні бути істинними, але цього не досить для його істинності, позаяк перестановка компонентів робитиме його хибним.

Фреге показав нам, яким чином справитися і ним випадком: ми можемо сформулювати істинні умови для речення «Джек упав до того, як Джек розбив свою голову» в якості наступних: це є істинним, тоді і тільки тоді, якщо існує час t і існує час

tt', так то Джек упав у момент I, Джек розбив свою голову у момент tt і t існує до t. Так, ми явним чином зобов'язані існуванню часів, якщо ми приймаємо будь-яке таке речення як істинне. І мислення холістичного характеру істинного визначення, розкриття прихованої онтології у реченнях, то містять «до того, як», слід переносити на інші речення: так, «Джек упав» є істинним, якщо і тільки якщо існує час I, так що Джек упав у момент t.

Тепер, стосовно прикладу, який завдає більшої турботи. Розглянемо спочатку вислів «паління Джека спричинило розбиття його голови». Тут природним буде вважати «падіння Джека» і «розбиття його голови» за одиничні терміни, що описують полії, а «спричинило» за двомісний або співвідносний предикат. Але яким тоді є семантичне відношення між такими загальними термінами, як «падіння» у вислові «Джекове падіння» або «паління Джека» і такими дієсловами, як «упав» у вислові «Джек упав»? Стосовно цього, яким тоді чином виходить, що «Джекове падіння спричинило розбиття його голови» відрізняється у його істинних умовах від «Джек упав, що спричинило те, що це було тим випадком, що Джек розбив свою голову», де вислів «що спричинило те, що це було тим випадком, що» є, на перший погляд, реченнєвим сполучником?

Правильна теорія «спричинило», як я довів більш розлого в іншому місці, є паралеллю до теорії Фреге про «до того, як»'. Я пропоную, що «Джек упав, що спричинило розбиття його голови» є істинним, тоді і тільки тоді, якщо існують події e і f , так що e є падінням, якого Джек зазнав, а f є розбиттям його голови, яке він перетерпів, і e спричинило f . Згідно з цією пропозицією, предикат «є падіння», істина подій, стає первинним, а контексти, що містять дієслово, похідними. Таким чином, «Джек упав» є істиною, тоді і тільки тоді, якщо існує падіння, так то Джек зазнав його. «Джек зазнав прогулянки» є істиною, якщо і тільки якщо існує прогулянка, якої він зазнав, і т.д. Стосовно цього аналізу іменниковий вислів, подібний до «Джекового падіння», стає справжньою дескрипцією, а те, що він описує, є одним падінням, якого зазнав Джек.

Одне міркування, яке може допомогти нам узгодити онтологію окремих подій, полягає у тому, що ми тоді можемо обійтися без абстрактної онтології часів, яку ми щойно спробно припустили, бо події є так само правдоподібно членами ло-того-як-відношення, як і часи. Інше міркування полягає у тому, що завдяки визнанню нашої зобов'язаності стосовно онтології подій ми можемо бачити свій шлях до життєспроможної семантики прислівників і прислівникових модифікацій. Без подій існує проблема пояснення логічних відношень між реченнями на зразок «Джон порізав свою شوку в той час у суботу, коли голився бритвою у ванній кімнаті» й «Джон порізав свою шоку у ванній кімнаті» і «Джон

порізав свою щоку». Здається, що спрацьовує певний повторюваний засіб: крім того, чим з семантичної точки зору може бути цей засіб? Книжки з логіки не дають відповіді: вони аналізують ці речення, вимагаючи відношень зі змінним числом місць, залежних від численних прислівникових модифікацій, але це веде до неприйняттого висновку, згідно з яким існує безкінечний базовий словник, і неспроможне пояснити очевидні висновки. Завдяки інтерпретуванню цих речень як таких, що висловлюються про події, ми можемо вирішити дану проблему. Тоді ми можемо сказати, що вислів «Джон порізав свою щоку у ванній кімнаті в суботу» є істинним, якщо І тільки якщо існує подія, котра є нанесенням Джоном порізу на свою щоку, І ця подія мала місце у ванній кімнаті, і вона мала місце в суботу. Повторюваний засіб тепер є очевидним: це є близько знайома співпраця кон'юнкції і квантифікації, котра дає нам змогу мати справу з «Ким завгодно, хто упав і розбив свою голову».

Цей засіб спрацьовує, але, як ми бачили, він вимагає онтології для виконання своєї праці: онтології, яка включає людей, бо «Хто завгодно упав і розбив свою голову», онтології подій (на додачу), бо «Джек порізав свою щоку в суботу у ванній кімнаті». І це є м'яко іронічним, що у сучасній філософії популярним став маневр намагатися **уникнути** онтологічних проблем завдяки трактуванню певних висловів як воно сказане у певний час у житті більшості людей, і істинним, якщо висловлене у будь-який час протягом значного відтинку Існування у житті невеликого числа людей. Речення «Видніється ваша нижня білизна» («*Your slip is showing*») може бути істинним тоді, якщо воно висловлене промовцем у час, коли він звернений обличчям на захід, хоча не може й не бути істинним, якщо він звернений обличчям на північ; а речення «Гіларі здійснила сходження на Еверест» було протягом тривалого часу хибним, а тепер є назавжди істинним. Речення без вказівних елементів не можуть виконувати працю речень з вказівними елементами; але якщо ми повинні мати теорію істини, ми мусимо бути здатними констатувати правило, котре без використання вказівників пояснює, за яких умов речення з вказівниками є істинними. Такі правила надаватимуть істинні умови речень, подібних до «Гіларі здійснила сходження на Еверест» лише завдяки квантифікуванню прислівникових. Однак така пропозиція полягає у тому, що ми можемо відмовитися від чуттєвих даних, якщо передаватимемо речення, на зразок «Гора видавалася Сміту синьою», як «гора синьою (*bluely*) видавалася Сміту». Інша подібна ідея полягає в тому, що ми можемо діяти без онтології інтенціональних об'єктів завдяки мисленню речень про пропозиціональні установки як прислівникових за своєю суттю: з вислову «Галілей сказав, що земля рухається» повинно було б вийти «Галілей висловлювався у тій-манері-шо-земля-рухається» («*Galileo spoke in a-that-the-earth-moves-fashion*»). Мені здається, що існує незначний шанс,

щоб такі прислівникові клаузули могли бути наданими систематичному семантичному аналізу без онтологічних вплутаностей.

Існує більш віддалений, швидше, відмінний шлях, яким теорія істини може мати метафізичні відлуння. У пристосуванні до наявності у природній мові вказівників та вказівних елементів на зразок часів теорія істини повинна трактувати істину як атрибут висловлювань, котрий залежить (можливо, серед інших речей) від висловленого речення, промовця і часу. Альтернативно можна трактувати істину як відношення між промовцями, реченнями, і часами. Таким чином, висловлювання «Я є висотою у п'ять футів» є істинним, якщо над висловлюваннями, промовцями та часами або, можливо, подіями.

Якщо мусить бути зробленим експліцитне звернення до промовців та їхніх обставин у надаванні теорії істини, тоді на основі припущення про те, що загальні риси мови відображають об'єктивні риси світу, ми повинні зробити висновок про те, що збагненна метафізика має відводити центральне місце ідеї людей (= промовців) з розташуванням у громадському просторі та часі.

Має бути з'ясованим, що «метод істини» в метафізиці не елімінує звернення за допомогою до більш стандартних, нерідко нелінгвістичних за своєю суттю аргументів або рішень. Те, що можливо зробити в теорії істини, наприклад, значною мірою залежить від тих логічних ресурсів, які розгортає сама ця теорія, і ця теорія не може зважитися вирішити це для нас. Ні, як ми бачили, цей метод не пропонує, які істини, окрім тих, що вважаються логічними, ми повинні прийняти як умову взаєморозуміння. Те, що теорія істини робить, є описом того, що вірєць Істини повинен зробити серед речень, не кажучи нам про те, де цей вірєць занепадає. Так, наприклад, я доводжу, що дуже велике число наших повсякденних вимог до світу не можуть бути істинними, якщо не існує подій. Але теорія істини, навіть якщо вона набула пропонованої мною форми, точно не визначила б ні того, які події існують, ні навіть того, що будь-яка з них робить. Однак, якщо я праний щодо логічної форми речень, які стосуються змін, тоді, якщо не існує подій, не існує і жодних істинних речень вельми загальних різновидів про зміни. І якщо не існує жодних істинних речень про зміни, то не існує і жодних істинних речень про об'єкти таких змін.

Метафізик, який схильний припускати, що жодне речення на зразок «Везувій вивергнувся у березні 1944 р.» або «Цезар перейшов Рубикон» не є істинним, не буде змушений теорією істини припускати існування подій чи навіть, можливо, людей або гір. Але якщо він погоджується, що багато таких речень є істинними (хоч би якими вони не могли бути), тоді стає очевидним, що він повинен припустити існування людей та вулканів; і, якщо я правий, існування подій, подібних до вивержень та переходів.

Заслуга методу істини полягає не в тому, що він раз і назавжди розв'язує такі питання, або ж навіть не в тому, що він розв'язує їх без наступної метафізичної рефлексії. Але цей метод слугує загостренню нашого відчуття життєспроможних альтернатив і дає все-охопну ідею наслідків рішення. Метафізика має всезагальність як свою мету; метод істини виражає цю вимогу завдяки дослідженню теорії, котра зачіпає усі бази. Таким чином, проблеми метафізики, незважаючи на те, що залишаються ані вирішеними, ні заміненими, стають зобачуваними як проблеми будь-якої гарної теорії розбудови. Ми хочемо теорії, яка є простою і ясною, з логічним апаратом, котрий є зрозумілим і виправданим, і яка враховує факти стосовно того, яким чином працює наша мова. Те, чим є ці факти, може лишатися з якоїсь причини спірним так само, як напевне спірною буде мудрість різноманітних поступок (*tradeoffs*), як, наприклад, поступок між простотою і ясною. Ці питання будуть, я не маю у цьому сумніву, старожитними питаннями метафізики у новому вбранні. Але це нове вбрання різноманітним чином є привабливим вбранням.

Примітки

Я дуже зобов'язаний Гільберту Гарману, В.В. Куайну і Джону Воллесу за коментуванні! попередньої версії цієї статті.

Quine W.V. Word and object. – Cambridge: Massachusetts, 1960. – P. 161.

Tarski A. The Concept of Truth in Formalized Languages //Logic, Semantic, Metamathematics. – Oxford, 1956.

Докладніше про це див. Мої статті: Belief and the basis of meaning //Synthese. – 1974. – Vol. 27. – P. 309-323; Radical interpretation //Dialectica. – 1973. – Vol. 27 – P. 313-328.

Див.: Weinstein S. Truth and demonstratives // Nous. – 1974. – Vol. 8. – P. 179-184

Порівняй. Carnap R. Meaning and Necessity. – Chicago. 1960. – P. 5.

The Concept of Truth in Formalized Languages. – P. 160.

Church A. A Formulation of the Logic of Sense and Denotation //Structure, Method, and Meaning: Essays in Honor of H.M. Sheffer /Eds. Henle, Kallen, and Langer. – N.Y., 1951.

Davidson D. Causal relations // The journal of Philosophy. – 1967. – Vol. 64. – P. 691-703.

Майкл Дамміт

ВСТУП

Для Майкла Дамміта «аналітична філософія» — це філософія, що з'явилася після Фреге. Її епохальні гідності створили, нарешті, можливість дати позитивну відповідь на скандальне питання, яке мучило Канта: «Чи можливий прогрес у філософії?». Фреге, фактично, продемонстрував, що на епістемологічне питання можливо відповісти за допомогою успіхів у «логіці» і таким шляхом остаточно прояснити об'єкт і підхід, властивий філософії: аналіз «мислення» за допомогою аналізу мови. На противагу авторам, які подані у першій і третій частинах цієї книги, Дамміт розглядає революцію, здійснену Фреге, такою, що гарантує філософському аналізу право мати сильну претензію на «систематичне» дослідження — дослідження з загальноприйнятою методологією, загальноприйнятим критерієм успішності і, отже, масою певних результатів.

У наведеному тут есе Дамміт пропонує теорію значення як *prima philosophia*, тобто як ту частину філософії, що лежить в основі всього пізнання і забезпечує йому універсальні підстави. Мета такої теорії значення, пояснює він нам в іншому есе, опублікованому в тому ж році, полягає у тому, щоб «пояснити, як працює (дана) мова, тобто, як користувачі цієї мови комунікують із її допомогою: слово «комуніціювання» тут має значення, не більш точне, ніж будь-яке інше слово, яке виражене за допомогою одного або декількох речень мови.

Теорія значення є теорією розуміння. Ця теорія покликана відповісти на запитання: «що саме знає хтось, коли він знає мову?». У цьому є очевидна близькість до мети Девідсона — «відновити структуру найбільш витонченої здатності — здатності говорити і розуміти мову». Теза про близькість названих авторів поширюється і на їхні позиції щодо питання про фундаментальну важливість поняття істини Фреге для такої теорії. Проте розходження між ними не менш важливі. Насамперед, Дамміт не заперечує використання терміна «це істина» як неекспліцитного терміна, котрий якимось «уже зрозумілий»; такий термін повинен бути пояснений, швидше, усередині теорії значення. Відповідно, він бере під сумнів і адекватність істинно-обумовленої семантики, а також об'єктивістське поняття істини, на якому вона базується. Замість цього «істина» повинна бути пов'язана з епістемологічними поняттями, подібними до таких, як «виправдання» і «твердження». Інакше кажучи, Дамміт чинить опір розгляду умов істинності як «умов, об'єктивно й однозначно пов'язаних з кожним реченням,

незалежно від нашої спроможності знати, чи є речення істинним, чи воно є помилковим». Умови істини стандартного типу є очевидно-трансцендентними; вони не мають необхідного відношення до того, що користувачі мови можуть знати. Але тоді постає питання, як можливо те, що вони істотно занурені у знання користувача мови про його (або її) мову? Девідсонівське неепістемічне поняття про істину повинно бути замінено епі-стемічним. «Умови верифікації», наприклад, можуть бути усвідомлені користувачем мови і, звідси, вони є можливими кандидатами на статус виконавців ролі базису для теорії значення, котра реконструює практичну здатність користувачів розуміти мову. Цей тип теорій значення підтримує інтуїцію, яка приховується за тезою Вітгенштейна «значення знака — це його використання», проте без залучення вітгенштейнівського радикального висновку про неможливість філософської теорії мови.

Слідуючи цьому розумінню, Дамміт очікує від систематичної теорії значення того, аби вона пояснювала як «дієвість», «ефективність», так і «смысл» речень. Хоча ми і можемо відокремити аналіз мови від аналізу нелінгвістичної діяльності, з котрою пізній Вітгенштейн вбачав нерозривну зв'язаність мови, проте ми не можемо дати пояснення здатності говорити і здатності розуміти мову; ми не розуміємо різноманітні дуже загальні типи мовних дій, здійснюваних за допомогою проголошення різноманітних типів речень. У результаті ми маємо експліцитне пояснення імпліцитно зрозумілих «конвенційних принципів, котрі керують практикою говоріння (дана мова)». Це буде містити в собі як «прагматичні», так і «семантичні» міркування.

При всіх розходженнях між Девідсоном і Даммітом, останній погоджується з тим, що теорія значення перетворює традиційні проблеми метафізики, як на це натякає назва його лекції, присвяченої Вільямові Джей-мсу — «Логічний базис метафізики». Перевага його уніфікованої антире-алістської філософської програми полягає у тому, що ця програма, як він сам пояснює нам, — «повинна продемонструвати, що теорія значення міститься в основі метафізики». Оскільки «сутність мислення повинна полягати винятково у комунікації за допомогою мови, остільки лише за допомогою аналізу мови ми можемо аналізувати мислення і реальність, репрезентовану у мисленні. Цим засобом і всупереч багатьом чому в сучасній аналітичній філософії, яка розвивається з часів Фреге, Дамміт ще раз пропонує нам парі, що претензії на істину великих систематичних мислителів Модерну можуть бути оцінені «науково».

Майкл Дамміт

ЧИ МОЖЕ АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ МАТИ СИСТЕМАТИЧНИЙ ХАРАКТЕР І ЧИ ПОВИННА ВОНА МАТИ ЙОГО?

Термін «аналітична філософія» позначає не школу, а сукупність шкіл, котрі розділяють певні базисні передумови. Проте зазначені школи різняться між собою з багатьох питань. Як у будь-якій іншій течії, найбільш гострі дискусії розпалюються всередині неї. Коли наприкінці 1940-х я був студентом в Оксфорді, найбільш значущим був вплив Райла. І незважаючи на той факт, що Райл починав свою кар'єру як прихильник філософії Гуссерля і в 1929 р. опублікував критичний, високопрофесійний огляд гайдеггерівської праці «Буття і час», головним ворогом «аналітичної філософії» наприкінці 1940-х був не Гайдеггер; Гайдеггер був занадто кумедним, занадто абсурдним, щоб серйозно розглядатися як представник філософії в Оксфордському університеті. Швидше, таким ворогом був Карнап: він був саме тим, хто для Оксфорда часів Райла слугував втіленням філософської помилки. Більше того, він фігурував як представник помилкової філософської методології. Звичайно, той Карнап, якому нас учив Райл був карикатурою реального Карнапа. Проте відповідно до моїх упереджень, протягом багатьох років я віддавав перевагу вивченню не його праць, а праць Карнапа. Ніщо не може більш ясно проілюструвати контраст між тією атмосферою, в якій вирости британські філософи і той дух, в якому розвивалися американські філософи того ж покоління: оскільки у США Карнап сприймався як лідер аналітичної школи від Куайна й аж до тих дослідників, філософське формування яких визначив Карнап і чиє мислення можна зрозуміти тільки як результат темпераментного зусилля поліпшити і виправити фундаментальну доктрину Карнапа. Розбіжність між традицією аналітичної філософії, яка розвивалася по обидва боки Атлантики, безпосередньо стосується питання, що ми тут досліджуємо. Безглуздо адресувати запитання «чи може аналітична філософія носити систематичний характер?» до автора «*Der logische Aufbau der Welt*»: і хоча декілька американських філософів наслідували Карнапа настільки ж старанно, як Нельсон Гудмен у «Структурі явища», проте багато

погоджувалися з тим, що філософія (як і думав Куайн) є однотипною з природничими науками як частина єдиного інтелектуального підприємства. У тому колі англійських філософів, який очолювався пізнім Вітгенштейном або Остіним, могла бути тільки одна відповідь: «Немає». Для них претензія філософії мати систематичний характер є споконвічно помилковою, заснованою на тотальному нерозумінні характеру предмета.

Думка про те, що філософія не наука, яка згодом набула статусу фундаментального відкриття, була проголошена Вітгенштейном в його Трактаті. Слово «наука» тут розглядається в найбільш загальному плані; воно позначає будь-яку дисципліну (історію мистецтв, наприклад), метою якої є істина. Згідно з Вітгенштейном, як пізнього, так і раннього періодів, предметом філософії є не це. Мета хімії — знайти хімічну істину, мета історії — історичні істини. Проте позитивним результатом філософування є не деяке число істин, невідомих раніше. Предмет філософії не є утворення істинного знання найзагальнішого типу, не істина як результат раціоналізації. Предмет філософії — ревізія певних типів нерозуміння, що корениться в наших власних поняттях, концепціях, а отже, і нерозуміння нашої мови, оскільки концепція — це частина деякої мови. Людська мова — надзвичайно складний інструмент. І саме тому, коли ми намагаємося пояснити, як вона працює, ми робимо багато помилок. Оскільки наша природа рефлексивна, ми намагаємося пояснити усе, що ми бачимо. Нам не достатньо просто використовувати мову в повсякденному житті. Ми намагаємося знайти загальні принципи її функціонування. Коли ж ми помилково думаємо, що мова — це зовнішнє убрання думок, і намагаємося зірвати покрив і проникнути всередину думки, ми уподібнюємося до дикунів, котрі намагаються розібрати машину, дії якої вони не розуміють. Ми продукуємо фантастичні концепції про те, як працює наша мова. Як і всі наші думки, ці помилкові концепції втілені в засобах нашої мови, але мова при такому її вжитку перестає нормально функціонувати. Навіть тоді, коли помилкові висловлення замінюють на істинні, мова лише ставить діагноз помилці; вона, як лікар, констатує факт хвороби. У такому використанні мови (яке є власне філософським), більша увага приділяється справжнім, але банальним фактам нашої зануреності в мову, тобто тим фактам, які існували завжди, проте були затушовані помилковою концепцією.

Якщо філософія, за своєю природою, не може бути систематичною, то немає засобу запобігти помилці: усе повинно бути співвіднесене з певною точкою зору, а,

отже, і залежати від неї. І навіть тоді, коли це стосується деякої помилкової концепції, ми не зможемо замінити її поліпшеною теорією, оскільки сфера, в якій перебувають помилкові концепції, — це не та галузь знання, де оперують теоріями. Нам потрібно лише замінити неясне бачення чітким. А те, що ми спостерігаємо — це не предмет філософії, а предмет науки, предмет емпіричного спостереження. Мета філософа — запобігти таким схемам, в яких світ буде інтерпретуватися хибно. Оскільки філософія має своїм предметом не емпірію, оскільки вона звертається не до тих фактів, які відкрила сама, а до узвичаєних фактів, що суперечать визначеній теорії або псевдо-теорії, в якій виражена концептуальна помилка. Проте таке дослідження узвичаєних фактів про мову саме по собі не є вдалим вирішенням помилки. Доти, поки помилка не усунута, дослідження сприймається помилково, отже, філософи повинні вступити в бій з розумом-спокусником, який робить помилки, або за допомогою якого помилки захищають себе від критики. У будь-якому випадку, ми не можемо нічого постулювати як результат філософської діяльності; збитий об'єктив — не є об'єктивом.

Аргументація Остіна про відсутність у філософії системи менш переконлива, ніж аргументація Вітгенштейна. Вона заслуговує меншої уваги почасти тому, що вона менш приваблива. Концепція Остіна руйнується разом із його методологією. Його офіційна точка зору така: філософські проблеми розв'язуються тільки у тому випадку, якщо ми будемо уважно користуватися мовою.

Отже, нам варто відвернутися від проблем і зайнятися мовою. Проблеми випаруються самі, якщо ми добре справимося з нашою роботою. Філософія, на думку Остіна, не терапія, а емпіричне дослідження: ми повинні в деталях описати принципи роботи мови. Проте таке дослідження не є систематичним, оскільки його предмет не підлягає систематизації. Ми не можемо побудувати естетично привабливу директивну теорію, оскільки маємо справу з випадково пов'язаними фактами, як вони подані в словнику. Я розпочав із зауваження про те, що термін «аналітична філософія» застосовується до праць філософів, котрі дотримуються абсолютно різних точок зору. Проте, порівняно з минулим, моя ремарка меншою мірою стосується сучасного стану. Є деяка згода між різноманітними розгалуженнями аналітичної філософії. Ця згода базується на трьох фактах.

Перший факт — це широка увага і вивчення праць Фреге. До 1950-х років ХХ ст. вплив Фреге на аналітичну філософію був величезним, але він ще більше, зріс після вивчення праць Фреге — Черчем, Карнапом, Расселом і більше за всіх Вітгенштейном.

Багато філософів сприймали Фреге в інтерпретаціях інших авторів. В останню чверть століття і пів століття після Фреге праці Фреге становлять собою істотний елемент філософської освіти у Великобританії або Сполучених Штатах. У перспективі (і не тільки історичній перспективі), я думаю, загальне визнання засновником аналітичної філософії очікує не Рассела, Вітгенштейна або Віденський гурток, а Фреге.

Другий факт: робота сучасних американських філософів сьогодні найбільше впливова в Англії. Вперше після того, як я став студентом в Оксфорді, і вперше після впливу Гегеля, філософи, далекі від Кембриджа захопили розуми англійських студентів. Нарешті, як причина або як результат перших двох пунктів, фокус інтересу філософів змістився з суб'єкта. Декілька десятиліть найбільш значущою гілкою філософії в Англії була філософська психологія — вивчення питань про мотив, інтенції, задоволення і так далі. Сьогодні це місце посідає філософія мови. Найбільш розвинений в Оксфорді філософський напрямок — це «лінгвістична філософія». Проте це припускає, що розмова буде йти про «логічний позитивізм», або про логіку як про центральну дисципліну. Так само, як для позитивістів логіка була інструментом, а не галуззю дослідження, для лінгвістичної філософії мова слугує інструментом, а не метою; мова тут — засіб, а не єдиний предмет. Зокрема це пояснюється тим, що немає загальної доктрини про мову як про базис дослідження, здійснюваного лінгвістичними засобами, або за допомогою філософськи проблематичних концептів. Зокрема це пояснюється тим, що зазначена вище доктрина потрібна, але ще не отримана. Жодна з наявних ідей не одержала сьогодні пріоритету: з одного боку, філософія мови трактується як загальна методологія, юрисдикції якої підлягає все інше; з іншого ж, — філософія мови розглядається як найбільш плідна галузь дослідження.

Ця тенденція є новою тільки для англійської гілки аналітичної філософії: вона свідчить про потужний вплив американської школи на англійську філософію; і я повинен заявити про свою симпатію до неї. Говорячи так, я не хочу популяризувати окремі доктрини американців у галузі філософії мови такі, як лінгвістичний холізм, заперечення сутнісного розходження між змістом і референцією, каузальна теорія референції, семантика можливих світів. Всі вони тією або іншою мірою помилкові, і я хочу відзначити лише їхній головний напрямок. Щоб пояснити мою аргументацію, я хочу порушити питання: у чому полягає головна відмінність аналітичної філософії від усіх інших шкіл?

Моя відповідь така: аналітична філософія — це пост-фрегеанська філософія. Фундаментальним досягненням Фреге є зміна перспективи у філософії, тобто заміна епістемології як вихідної точки суб'єкта тим, що він називає «логікою». Те, що Фреге називає словом «логіка», містить у собі крім того, що до і після нього називали «логікою», ще і те, що сьогодні позначається терміном "філософія мови". Це звучить дивно стосовно Фреге, оскільки він завжди використовував поняття «мова» стосовно «природної мови» і мав сильне упередження проти природної мови. Навіть тоді, коли це презирство було обгрунтоване, як у випадку його ідей про заміну природної мови штучною для цілей серйозного філософського дослідження, праці Фреге припускають, що формалізована мова — це достатньо досконалий інструмент. Він цілком придатний для того, щоб з його допомогою чинити ті ж дії, що ми чинимо за допомогою природної мови. Отже, вивчаючи формалізовану мову, ми вивчаємо ідеально досконалу природну мову. Таким чином, ми можемо охарактеризувати аналітичну філософію як пост-фрегеанську, приймаючи філософію мови як засаду для дослідження всіх інших об'єктів.

Для Фреге, як і для всіх прихильників аналітичної філософії, філософія мови — це споконвічна база усієї філософії. Вони переконані, що тільки через аналіз мови можна аналізувати думки. Думки відрізняються від іншого вмісту мозку тим, що вони ідеально комунікативні: сутність думки в тому, що я за допомогою мови можу передати її іншій людині без залишку. Щоб зрозуміти думку, необхідно вивчити засоби її лінгвістичної презентації. Філософи, які намагаються зняти з думки покрив мови і проникнути у саму думку, неминуче припускаються помилки. Ми передаємо думки за допомогою мови тільки тією мірою, якою чітко уявляємо собі принципи роботи мови. Саме принципи роботи мови визначають те, що ми спостерігаємо, будучи зануреними у мову. Ми вступаємо в діалог з іншим поглядом, з іншою точкою зору тільки через посередництво мови, у котрій наші думки приходять у відповідність із значенням речень. Для того, щоб проаналізувати думки, потрібно чітко сформулювати ті принципи роботи мови, які ми відчуваємо лише підсвідомо-Задача експлікації принципів роботи мови має загальний і окремий аспект. У глобальному плані нашим предметом є загальна схема роботи мови: і саме це конститує філософію мови, що є основою інших предметів.

В окремому ж плані, ми повинні аналізувати думки про той або інший предмет, або ж той або інший вид концепцій: цю задачу вирішують ті гілки філософії, які відходять

від загального стовбура. Якщо наш аналіз мови розгортається у вірній перспективі, то *Б* аналізі окремих напрямків ми будемо досліджувати особливі форми речень, конкретні форми вираження, що можуть бути потенційно зрадливими — от чому філософія мови є базисом відкритих структур; звичайно, це не означає, що вся робота в інших напрямках філософії повинна бути припинена, поки ми не досягнемо цілком адекватної концепції у філософії мови. Сам Фреге не заявляв, що єдиною задачею філософії є аналіз мислення, тобто — мови. Про це заявив Вітгенштейн у «Трактаті». Самий факт досліджень Фреге — це дослідження мови в окремому напрямку філософії (а саме — у філософії математики), не лишає ніяких сумнівів щодо його точки зору. Основа, на якій він наполягав у процесі трансформації психологічного вирішення питання, міститься у тому, що він називав «логікою», зокрема, у тому, що мислення є об'єктивним і загальнозначущим, тоді як ментальні процеси — завжди є суб'єктивними і носять окремий характер. Власне-математичне дослідження слідує за дослідженням мови математики. Тільки той, хто наполягає на зсуві думки і внутрішніх ментальних процесів буде вважати, що в такий спосіб наша увага спрямовується від об'єктів математики до досвіду математичної діяльності.

Досвід не є самоочевидним, і філософи повинні обговорювати сутність математичних об'єктів тому, що це необхідно для оформлення відповідної мови математики. Різниця між математиками і філософами математики не в тому, що одні займаються математичними об'єктами, а інших цікавить діяльність математиків. Різниця в тому, що піль математиків полягає у розробці істиннісних характеристик математичних тверджень, тоді як філософів приваблює наш засіб роботи зі смислом. Немає причин думати, що Фреге обрав би іншу стратегію, якби він працював в іншій галузі філософії.

Вище я спробував охарактеризувати деякі з фундаментальних уявлень, котрі Фреге прагнув явно захистити, або ж ті уявлення, які імпліцитно були присутні в його філософській методології. Ці уявлення з тим або іншим ступенем наближення поділяють інші аналітичні філософи. Навіть якщо мені і вдалося охарактеризувати зазначені уявлення, на практиці ефект впливу цих загальних уявлень на різних аналітичних філософів був дуже різноманітний. І Фреге, і ранній Вітгенштейн зробили вагомий внесок у філософію мови. Проте, у випадку Віденського гуртка, ми маємо справу з філософами, чий вибір предмета дослідження обумовлювався, швидше, міркуваннями найкращого бойового оснащення для боротьби з іншими галузями філософії.

їхній принцип верифікації був мечем проти драконів метафізики. Але сьогодні, дивлячись на минуле, ми розуміємо, як саме можуть виглядати філософія мови або теорія смислу, якщо їх позбавити цього принципу. Уявлення про філософію мови або про теорію смислу без принципу верифікації виявилися б не стільки узагальненням теорії смислу, скільки слідством з якоїсь теорії, котра ніколи не була чітко сформульована. І якщо це справедливо щодо позитивістів, то щось подібне, але набагато більшою мірою справедливо для «школи природної мови», яка домінувала колись в Оксфорді. Оксфордці викинули за борт гасло: «Значення — це засіб верифікації» і замінили його гаслом, запозиченим у Вітгенштейна: «Значення знака — це його використання». Але якщо перше гасло натякало на існування якоїсь єдиної теорії значення, на можливість ключової ідеї, у термінах якої він і пояснювався, то друге гасло використовувалося для того, щоб спростувати ідею єдиної теорії значення. Приймалися тільки частковості, а загальна теорія сприймалася як мара, яку видумали філософи. Усе, що філософи повинні зробити — це пояснити використання кожного речення, одне за одним.

Сьогодні ж, якою б не була справжня теорія мови, вона є помилковою, оскільки ми не вивчаємо речення одне за одним. Можна вивчити крок за кроком, окремо, сигнальний код, але ніяк не мову. Кожному з філософів, що займається дослідженням мови, настійно необхідно з'ясувати, як ми розуміємо речення, коли розуміємо слова, з яких вони складаються, і принципи їхнього взаємозв'язку. Проте насправді немає жодної доктрини тотального партикуляризму (що захищається цією школою), яка б пояснила цей базисний факт. Оскільки для них саме речення, а не слово використовується в зазначеному смислі, остільки ми «робимо хід у мовній грі» за допомогою речень (у термінології Вітгенштейна). Звідси випливає, що будь-яка дійсна теорія мови повинна трактувати процес оволодіння мовою як схоплення деяких принципів, не релятивних повному індивідуальному реченню, навіть якщо воно цілком складається і принципів, релятивних окремим словам і типу конструкції речення. Схоплення таких принципів буде предметом дослідження в науці про «використання» кожного з речень мови, але таке «використання» не встановлюється знанням. Питання полягає от у чому: якими є принципи підсвідомого схоплення того, як саме складені речення. І для того, щоб відповісти на це запитання, школа «природної мови» фактично нічого не зробила. Заперечення загального, фокусування головної уваги на «використанні» кожного речення мови веде до неприродного тлумачення слова «використання», навіть тоді, коли воно цілком змістовне. Воно є надприродним, оскільки вводить удію психологічні і семантичні поняття, котрі, як уже було

встановлено, теорія значення не має права припускати. Вона не може їх припускати тому, що не може пояснити, що ще можна зробити, якщо не звертатися до цих понять для опису «використання» деякого комплексу речень? Вони вільно залучають ті поняття, пояснення яких становить завдання філософії. Таким чином, очевидно, що деякі поняття повинні бути виключені з теорії, поки не буде усвідомлена їхня роль у філософії мови, і тільки тоді їх можна залучати для пояснення функції «використання».

Більше того, партикуляризм веде до неприродності і в іншому аспекті, оскільки абсолютно не приділяє уваги розрізненню семантики і прагматики. (Я сам не маю вичерпного визначення семантично-прагматичної термінології, але для даної концепції ця різниця не важлива). Хто-небудь може запитати про значення речення «Він або твій брат, або ні», або ж «Я знаю, що я тут» і буде змушений проводити різницю між тим, що отут фактично говориться, і тим, який смисл здатні передавати ці речення за певних обставин. Проте з точки зору ортодоксальної доктрини «природної мови», доречним є тільки друге поняття — це те, яке визначить слово «ужиток» речення; і якщо не можна уявити ніяких умов і обставин, при котрих це речення може справді використовуватися для яких-небудь цілей, то воно «не має вжитку», а значить — безтямно. Щодо першого поняття (поняття про те, про що буквально говориться в реченні), то воно є підробка, тобто некоректний результат спроби побудувати теорію значення в загальних термінах. Саме це змушує думати, що філософи із «школи природної мови» занадто легковажні.

Звичайно, настільки гротескно помилкова методологія не може бути запропонована серйозними дослідниками. І як наслідок, на місце загальних понять семантики встановлюються поняття, які сфан-тазовані філософами цієї школи — каліброване поняття припущення, розмовної імплікатури, поділ Остінім іллокутивиої і перлокутинної сили. Ера, яка дійшла кінця, завершується вибухом, а не скигненням. І цей момент сприятливий для американської контратаки. Доктрина «природної мови» була карикатурою (але не грубою карикатурою) на пізнього Вітгенштейна, у якого було запозичено гасло «Значення — це використання». Ніхто не скаже, що ця фраза Вітгенштейна скасовує філософію мови, що він використовував ідеї про значення, щоб нападати на інші проблеми філософії. Адже масштабний фрагмент вітгенштейнівських «Філософських досліджень» безпосередньо присвячений філософії мови. Найбільш явна відмінність його концепції «використання» від концепції «школи природної мови» полягає в тому, що Вітгенштейн не пояснює цю концепцію через психологічні, або

семантичні концепти: його розуміння терміна «використання» найбільш зрозуміле з наведеної Вітгенштейном аналогії з рахунком грошей: значення грошей для члена абсолютно іншого співтовариства припускає пояснення всієї системи грошового обігу. При цьому пояснення інституту грошей не повинно припускати економічних понять, воно повинно використовувати дані безпосереднього спостереження незацікавленого спостерігача. У такий же спосіб Вітгенштейн пояснює використання мови за допомогою поняття «мовної гри», яке він вводить, зокрема, у «Коричневій книзі». Тут розглядається окрема мова, або фрагмент мови, що існує ізольовано, описується як мова, якою насправді говорять: описується комплекс діяльності, в який включене проголошення речень, і знову ж, такий опис не включає психологічних або семантичних понять, а тільки те, що насправді доступне спостереженню.

Ця концепція мовних ігор показує, що саме Вітгенштейн вважає адекватним описом функціонування дійсної мови; цей опис буде описом мовних ігор — ролей, в яких виступає мова. Важливо відзначити відмінність між цією ідеєю і теорією значення Фреге. Обидва вони згодні у тому, що необхідно описати конвенційні правила, які керують *практикою* мови, опис, що припускає не стільки поняття висловлення думки одним реченням, але, швидше, описує коло речень, які по-різному висловлюють думку. Але для Фреге інститут мови є автономним. Фактичний механізм висловлення думки за допомогою речень є таким: ми встановлюємо істинність або хибність речення, виходячи з його структури; а поняття істини — результат загальних мовних практик, які визначають проголошення речення з даними істиннісними характеристиками, відповідно до тієї або іншої конвенції, що визначає лінгвістичний акт. З цього погляду, ми говоримо такою мовою, якою могли б говорити мислячі дерева. Тобто, ця мова ніяк не пов'язана з нашою екстралінгвістичною діяльністю. Вітгенштейн дотримується протилежної точки зору. В його концепції для мовного акту дуже істотне те, що він безпосередньо і прямо пов'язаний з іншими діями, саме цей зв'язок передає словами їхнє значення.

Ця ідея залишилася програмною для Вітгенштейна. Фреге, звичайно, не завершив завдання дати повну теорію значення, у тому вигляді, в якому він її сам собі уявляв: його обговорення поняття сенсу підтримує той аргумент., що ми, швидше, потребуємо теорії змісту, ніж теорії референції, але він не дає ніякого уявлення про те, як той, що говорить, схоплює зміст слів певної логічної категорії. Проте, незважаючи на цю лакуну, ми мали достатньо схематичне уявлення про теорію сенсу Фреге, щоб говорити про неї як

про структурний елемент філософії мови Фреге. У випадку Вітгенштейна ми не маємо такої схеми. Труднощі починаються з асерторичними висловленнями команди, які мають своєю ціллю невербальні наслідки, питання; вербальні, але стверджувальні висловлення, у загальному вигляді, не націлені на якусь відповідь. Це ускладнює визначення змісту висловлення через його зв'язок з нелінгвістичною діяльністю. У намір Вітгенштейна не входив лише огляд того, що *врейті-рейт* надає значущості нашій мові. Якщо це було б усім, що хотів досягти Вітгенштейн, то його зусилля уклалися б у рамки роботи Фреге. Зв'язок мови і екстралінгвістичної реальності міг би підпадати під принцип умов істинності наших речень; ефект стверджувальних висловлень можна було б опосередковано пояснити здатністю того, хто слухає, почувати цей зв'язок, разом з його бажаннями і спроможністю до дії. Але з «Філософських досліджень» Вітгенштейна абсолютно зрозуміло, що він зовсім по-іншому, ніж Фреге, бачив теорію значення. Концепція твердження, зокрема, яка розглядається як вид лінгвістичного акту, не може описуватися в термінах істиннісних характеристик речення, яке використовується як твердження. Наші труднощі полягають не в тому, що (як показав Вітгенштейн) ми не маємо достатньої підстави для заперечення точки зору, яка викладена вище, але в тому, що ми не мали іншої точки зору.

Партикуляризм, властивий «школі природної мови», дедалі менше і менше бачить у Вітгенштейні своє джерело. З теорії Фреге, що покладає речення найменшою частиною мови, значення слів визначається їхнім можливим внеском у речення: значення речення ми витягаємо зі значень окремих слів, але загальне поняття сенсу речення є первинним щодо поняття сенсу слів. Тепер припустимо, що нам потрібно дати загальне поняття сенсу мовних висловлювань. Ми можемо почати з того, що розділимо речення мови за категоріями, залежно від типу лінгвістичного акту — твердження, питання, команди і так далі. Природно, що, вважаючи первинність смислу речення, ми спочатку повинні розрізнити типи значень речень залежно від їхніх цілей. Тепер є два моменти, які потрібно зрозуміти в значенні речення: його приналежності до деякої категорії і розуміння його індивідуальних відмінностей. Це засіб визначення сенсу речення поза залежністю від значень слів, з яких воно складається.

Наступна трудність полягає у тому, що якщо значення слів визначається їхнім внеском у значення речень, то слова також, як і речення, є залежними від категорій, до яких вони належать, а це є абсурдним. Для заперечення цього небажаного наслідку необхідно висунути таке положення: слова визначають не категорію пропозиції, а її

індивідуальний зміст. Природно припустити, що якщо ми знаємо до якої категорії належить речення (наприклад, імперативного речення), тоді його індивідуальний зміст ми дізнаємося з конкретних обставин його вжитку. У такий спосіб ми можемо мислити індивідуальний зміст речень більшості інших категорій за допомогою асоціації речення з певним колом обставин. Отже, ми прийшли до розрізнення, що спочатку провадив Фреге — між *сенсом* (*Sinn*) речення і *силою* (*Kraft*), притаманною реченню.

Те, що визначає сенс речення, зв'язує це речення з певним розташуванням справ. Значення цього розходження (сенсу і сили) важко переоцінити і без нього неможливо собі уявити систематичну теорію мови. Вторинним є поділ речень на категорії, вторинне визначення поняття сенсу. Але дуже істотним є те, що ми повинні: по-перше, розділяти проголошення речень за категоріями відповідно до лінгвістичного акту, на який впливає проголошення; по-друге, — вважати істотним те, що поняття сенсу речення повинно розглядатися як складові його значення: по-третє, — враховувати, що той самий сенс можуть розділити речення різноманітних категорій, що поняття сенсу повинно бути таким, що знаючи категорію і сенс речення, ми можемо схопити в загальних рисах значення його проголошення, що можливо для кожної категорії дати єдине пояснення лінгвістичного акту, зробленого проголошенням речення цієї категорії в поняттях сенсу, аналізованого як дане. Я не думаю, що сьогодні у нас є концепція або теорія значення мовних виражень, як накреслено тут.

Проте саме цю концепцію критикує Вітгенштейн. Він не тільки ігнорує той факт, що всі асерторичні пропозиції складають єдину категорію, для якої можна дати однакове пояснення, а й заперечує можливість створення будь-якого доступного для огляду переліку всіх типів лінгвістичних актів. Однак, заперечення дійсності опозиції між змістом та силою означає надмірне спрощення проблеми пояснення значень пропозицій за допомогою розрізнення двох компонентів кожного із значень таких пропозицій: наша теорія значення повинна приводити, зрештою, для кожної індивідуальної пропозиції, швидше, до прямої оцінки загальноприйнятого словесного вираження цієї пропозиції, ніж до оцінки деякої пропозиції, одержуваної з загального опису використання загальної категорії, до якої воно належить. Ми не знаємо, як розпочати створення систематичної теорії значення, яка б відповідала цій максимі. Нам відомо лише те, що ця максима веде до ігнорування різниці між семантичними та прагматичними підходами, котру я спо-

стерігав у практиці дослідження філософів «природної мови».

Філософський метод Вітгенштейна, який є принципово несистематичним, ускладнює однозначне визначення задуму його дослідження мови. Неясно, чи припускав Вітгенштейн якусь теорію значення, цілком відмінну від тієї, що запропонував Фреге? Або ж він цілком відкидав ідею систематичної теорії значення?

Я вважаю, що мені взагалі не варто намагатися відповідати на ці питання. Розумніше підійти до пізніх праць Вітгенштейна, зосереджуючи увагу на можливості різних інтерпретацій цих праць. Краще взагалі не претендувати на розв'язання питання про те, яка саме інтерпретація малася на увазі самим Вітгенштейном. Його ідеї виявляться набагато більш плідними і стимулюючими, якщо ми будемо розглядати ці ідеї у всьому різноманітті їхніх інтерпретацій. Суть справи полягає у тому, що, незважаючи на вагомість та фундаментальність більшості філософських проблем, котрі обговорювалися Вітгенштейном, включаючи і проблеми його ставлення до мови, ми не знаємо, як витягти з його більш пізніх праць скільки-небудь послідовну загальну філософію мови. На нинішній стадії філософських досліджень ідея про принципову неможливість систематичної теорії значення (якщо тільки ця ідея справді належить Вітгенштейну), не є винятково капітулянтською; вона є тільки такою, що діє всупереч очевидним фактам.

Та обставина, що кожний, хто, досконало володіє будь-якою даною мовою, здатний зрозуміти нескінченність пропозицій цієї мови, — нескінченність, котра принципово складається з пропозицій, про які він ніколи раніше не чув, — відзначалася не тільки модерністською школою лінгвістів, очолюваною Хомським, а й самим Вітгенштейном. Ця обставина навряд чи може бути пояснена інакше, ніж на основі припущення про те, що кожний користувач мови володіє імпліцитною здатністю схоплювати загальні принципи, котрі керують використанням слів мови в пропозиціях.

Але, якщо існують подібні загальні принципи, котрі імпліцитно схоплюються кожним користувачем мови і котрі дозволяють надавати словам цієї мови різні значення, тоді важко зрозуміти труднощі, які перешкоджають експлікації цих загальних принципів. Експліцитний стан цих загальних принципів, імпліцитне розуміння котрих конститує володіння мовою, як раз і повинні привести до завершеної теорії значення для цієї мови. З іншого боку, якщо те, що мав на увазі Вітгенштейн, було деякою теорією значення цілком нового типу, тоді в його працях не існує достатніх вказівок,

котрі дозволили б нам реконструювати хоча б найзагальніші контури цього нового типу теорії значення. Безсумнівно, це є тим самим випадком створення асерторичного вираження, котре, швидше за все, буде впливати на нелінгвістичну поведінку того, хто слухає, і характеризувати схильність до деякої лінії поведінки того, хто говорить. Ясно, що цей випадок обумовлений наявністю вірувань і бажань як того, хто говорить, так і того, хто слухає. Але саме тому, що такі впливи і така схильність поведінки дуже сильно залежать від зміни зазначених вірувань і бажань, очевидною стає неможливість створення такої теорії значень, яка б пояснювала значення асерторичних пропозицій з погляду безпосереднього зв'язку між вираженням зазначених пропозицій та нелінгвістичної поведінки того, хто говорить, і того, хто слухає. Просте твердження про те, що Вітгенштейн винайшов мовні ігри з метою оцінити лише деякі і дуже невеликі фрагменти мови, не виглядає добротною моделлю для систематичної оцінки всієї мови. Зрештою, сам Вітгенштейн не показав нам, яким способом подібні моделі керують нами.

Навіть у рамках аналітичної філософії Вітгенштейн протягом усього його життя був дуже суперечливою фігурою. Одні філософи повірили йому як відкривачу абсолютно коректного методу філософування; для них він окреслив перспективу, якої повинні дотримуватися всі ті філософи, котрі, займаючись філософськими дослідженнями, бажають того, аби їхній внесок мав хоч яку-небудь цінність. Іншим же філософам його праці здавалися плутаними; його ідеї — помилковими, а його вплив згубним для філософії. Проте ніхто не міг би заперечити того, що його особисті інтелектуальні здібності — це здібності генія. На жаль, ця обставина ні в якому разі не визначає цінність його внеску у філософію; геній, як відомо, може не тільки відкривати для людства незвідані плідні шляхи, а й провокувати людей ставати на помилкові шляхи. Тільки тепер ми досягли моменту, котрий в цілому можна оцінити як згоду з працею Вітгенштейна (принаймні, серед прихильників аналітичної школи філософії). За моїм особистим переконанням, ще не настав той час, коли його праці, котрі надзвичайно багаті думками, будуть сприйматися як джерело важливих філософських ідей і прозрінь, серед котрих чимало ідей, котрі мають фундаментальну значущість для філософії мови. Однак, на мій погляд, його праці (усупереч власній вірі Вітгенштейна та його послідовників) не становлять собою монолітний фундамент для майбутнього розвитку філософії, якими, безсумнівно, є праці Фреге. Серед ідей Вітгенштейна, котрі мають універсальну застосовність, а, отже, належать до

головних принципів, які характеризують плідну теорію значень, у даний час неможливо відібрати такі ідеї, котрі привели б до остаточної і повної загальної згоди. Проте ми можемо, як я думаю, відібрати такі ідеї, котрі змогли б привести нас до консенсусу в тому, що будь-яка спроба побудувати теорію значення повинна вести нас до згоди з цими ідеями, а також з вагомими аргументами, запропонованими Вітгенштейном для їх підтримки. Однією з таких ідей є ідея відмови від концепції, висунутої Фреге і самим Вітгенштейном у його «Трактаті». Відповідно до цієї ідеї значення наших пропозицій визначаються умовами, котрі характеризують пропозиції як остаточно істинні або помилкові. Такі умови вимагають, аби значення розумілося в термінах того, що сприймається як те, що підтверджує вираження. Саме ця ідея лежить у підвалинах як зауважень Вітгенштейна щодо концепції підкорення правила, так і його критики поняття окремого остенсивного визначення (так званий «окремий мовний аргумент»). Ця концепція неминуче веде до висновку про незнищено соціальний характер будь-якого окремого остенсивного визначення. Роль мови як засобу вираження мислення є вторинною порівняно з її роллю як інструмента комунікації: мова не може служити першій цілі і не служити другій. Коли ж мова служить другій цілі, значна частина сутності мови інтегрована в соціальну практику або в сукупність соціальних практик; тут ця частина так само розділяє спільність, як і інститут грошей.

Проте, незважаючи на те, що у Вітгенштейна є ідеї, з котрими зобов'язані бути в згоді будь-які майбутні спроби створення теорії значення, його праці не є фундаментом для всіх таких спроб. Єдино чого не варто робити, так це сліпо копіювати стиль вітгенштейнівського філософування. Цей стиль був не тільки наслідком унікальної особистості Вітгенштейна, а й його загальних доктрин про природу самої філософії. Раніше я вже пояснював, чому його доктрини обертаються навколо тези про те, що філософія не цікавиться такими темами, у відношенні до яких можлива систематична теорія. На його думку, філософія прагне усунути не неуттво або помилкові переконання, а концептуальну плутанину, і, отже, не має у своєму розпорядженні такої позитивності, котра могла б замінити те, що вона усуває. Доктрина Вітгенштейна припускає, що систематична теорія значення неможлива. Неможливість же зазначеної теорії може розглядатися як єдине припущення, з якого може бути виведена вітгенштейнівська теза про природу філософії. Більш того, як уже відзначалося, у його «Дослідженнях» зустрічаються деякі уривки, котрі пропонують

своєрідні підстави для заперечення можливості систематичної теорії значення. Йдеться про уривки, в яких заперечується законність будь-якого розрізнення, котре відповідало б тій опозиції між знаком і змістом, котру запропонував Фреге. Проте було б помилковим об'єднувати відмову від опозиції «смысл-сила» з підміною пояснення значення на базі того, що підтверджує висловлення в термінах його умов істинності. Заміна поняття істинності поняттям виправданості як центрального поняття теорії значення цілком сумісна зі збереженням опозиції, котра є аналогічною опозицією між змістом і силою. І саме відмова від цієї останньої опозиції ставить під сумнів можливість створення систематичної теорії значення. Я не можу з упевненістю стверджувати, що у Вітгенштейна неможливі міркування над систематичними поясненнями функціонування мови. Якби він вважав саме так, то він був би змушений не тільки відмовитися від твердження про те, що якась з його ідей здатна гарантувати створення такого систематичного пояснення, а й, навпаки, утримувати нас від такого створення. Але навіть якщо він так і не вважав, нас не полишає відчуття того, що ті умови, котрі ми знаходимо у його працях і котрим зобов'язана задовольняти будь-яка плідна теорія значення, а також усі його застереження проти спроб створити таку теорію, не забезпечують нас ніяким ескізом того, як має виглядати правильна теорія значення або хоча б, як міг би виглядати попередній план побудови такої теорії. От чому я стверджую, що будучи фундаментально важливими, праці Вітгенштейна все ж не забезпечують нас *фундаментом* для прийдешніх досліджень у галузі філософії мови або філософії взагалі. Я уже висував аргументи на користь тези про те, що систематична теорія значення повинна бути можливою. Навіть якщо зрештою було б доведено, що вона неможлива, у даний час у нас немає адекватних інтуїцій щодо того, що саме робить її неможливою. І доти, доки ми цього не зрозуміємо, ми вчинимо правильно, якщо до певного часу будемо продовжувати спроби створити систематичну теорію значення. Якщо ж цей аналіз правильний, то най-

головніше завдання сучасних філософів полягає в тому, аби створити те, що я вище назвав «систематичною теорією значень». Систематично пояснюючи функціонування мови, така теорія не дозволяла б нам вважати ті або інші питання вирішеними за допомогою включення в себе тих або інших семантичних понять як уже зрозумілих, навіть таких добре відомих понять, якими є поняття «істина» і «судження». Подібні пояснення неминуче набувають форми *теорії* тому, що цілком

очевидно, що володіння мовою містить у собі імпліцитне розуміння великого комплексу взаємозв'язків; воно ні в якому разі не складається з деякої кількості принципово відособлених практичних здібностей. Проте у нас немає єдності та згоди навіть щодо самої загальної форми, котру зобов'язана прийняти така теорія значення. Однак, завдяки Фреге, ми досить багато знаємо як про синтаксичну структуру, котра лежить у підвалинах нашої мови, так і про те, що саме потрібно мати від теорії значення, аби вона була здатною надати дослідженням мови характеру колективної ініціативи. Подібна ситуація нагадує прогрес у науці, котрий також є результатом кооперативних зусиль.

Підкреслимо, що всі ці зауваження безпосередньо застосовні тільки до філософії мови, але не до інших гілок філософії. Я стверджую це як член аналітичної філософської школи, основний принцип котрої, як я вже зазначав, полягає в тому, що філософія мови є фундаментом всієї іншої філософії. Це не означає, що до створення задовільної теорії значення робота у всіх інших галузях філософії повинна припинитися; інтелектуальне конструювання не потребує принципів архітектури. Практика зведення верхніх поверхів знання не має потреби в завершенні створення для нього міцного фундаменту. Однак це не означає, що я вважаю, що правильність будь-якої частини аналізу, здійсненого в якійсь іншій галузі філософії, не може бути цілком установлена доти, доки ми не впізнаємо з достатнім ступенем впевненості ефективну форму правильної теорії значень для нашої мови. Я стверджую, що ми тепер досягли того стану, де пошук такої теорії значення може мати справді науковий успіх. Це, зокрема, означає не те, що не виникає ніяких суперечок, а те, що всі такі суперечки можуть бути ефективно розв'язані з задоволенням кожної із сторін, котрі сперечаються. Більше того, це означає, що ми можемо сподіватися довести наші пошуки до успішного результату в рамках обмеженого інтервалу часу. Історія філософії справді спокушає прийняти точку зору, відповідно до якої у філософії ніколи не існувало загальноприйнятих і остаточних результатів. Однак легко привести декілька контрприкладів, котрі спростовують цю тезу. Подібні контрприкладні нині сприймаються як такі приклади розв'язання принципово нерозв'язних проблем, котрі збагатили нас вірогідно встановленими знаннями. За такими прикладами не потрібно далеко ходити. Досить нагадати про запропоновані філософом Фреге розв'язання проблем логіки загальності за допомогою нотації квантифікованих змінних. Я не можу сказати, що коли ми створимо прийнятну теорію значення, то завдяки цьому

всі інші частини філософії набудуть наукового характеру, або, що філософські дослідження в них будуть і надалі здійснюватися в дуже випадковій і несистематичній манері, котра була традиційною для філософії протягом багатьох століть.

Раніше вже згадувалося, що я належу до аналітичної школи філософії і що з позиції саме цієї школи я обговорюю тут питання про те, чи можуть і чи повинні майбутні дослідження у філософії бути систематичними в двох різних сенсах слова «систематичний».

Філософське дослідження вважається систематичним, у першому сенсі, якщо воно орієнтоване на вирішення спірного питання в рамках вже артикульованих теорій, у таких, наприклад, як величні фундаментальні філософські «системи», котрі розвинені такими філософами, як Спіноза або Кант.

Філософське дослідження є систематичним, у другому сенсі, якщо воно здійснюється відповідно до загальноновизнаних методів дослідження, а його результати є або загальноприйнятими, або відкидаються відповідно до загальноприйнятого критерію.

Питання про систематичність філософії може бути поставлене саме в цих двох сенсах, незалежних один від одного. Більшість природничих наук, а можливо навіть і всі вони, є систематичними в обох сенсах. Проте історія, наприклад, є систематичною лише в другому сенсі. Це означає, що в історії як науковій галузі існують загальноприйняті методи дослідження і загальноновизнані критерії для перевірки того, що Проголошується результатом історичного дослідження. Сфера історичних досліджень не є систематичною в першому сенсі, оскільки історичне дослідження не може мати своїм результатом якусь артикульовану теорію. У минулі часи, коли філософія вважалася систематичною, вона була систематичною тільки в першому сенсі, але не в другому. Я розвиваю ту точку зору, що, принаймні, у філософії мови філософія надалі зобов'язана стати систематичною в обох сенсах. Зміст цієї галузі філософії, тобто філософії мови, має потребу в артикульованій теорії. Сьогодні в наших дослідженнях ми досягли такого стану, в котрому зазначений вище необхідний мінімум уможлиблює майбутній розвиток філософських досліджень за допомогою більш-менш погоджених методів дослідження, а їхні результати можна буде оцінювати відповідно до загальноприйнятих стандартів.

Для тих дослідників, котрі осмислювали цю ситуацію в цілому, та обставина, що філософія протягом тривалого інтервалу своєї історії не змогла стати систематичною і оголосила питання — «чи можливий прогрес у філософії?» — вічним, завжди

вважалося скандалом у філософії. Справді, якщо філософія, на думку більшості її творців, була такою дисципліною, котра вважала своєю головною метою (можливо, навіть найбільш важливою) пошук істини, тоді цілком незрозуміло, чому протягом усієї її багатовікової історії філософія так і не змогла установити загальноприйняту методологію, загальноприйнятий критерій успішності і всього масиву вірогідно досягнутих у ній результатів. [Щодо припущення про те, що філософія мови потребує артикульованої теорії, то очікується також те, що істини, котрі відкриті в процесі філософського дослідження, повинні дозволяти дослідникам приходити до згоди в рамках артикульованої теорії або системи. А це означає, що філософія повинна бути систематичною у першому з двох зазначених вище сенсах, оскільки різноманітні зв'язки між першим сенсом та другим є предметом загального філософського пізнання. І це чекання не приводить до скандалу тому, що, як уже відзначалося вище, робота окремих філософів часто веде до створення саме таких теорій або систем]

Аби філософія була систематичною в *другому* сенсі, ми повинні вітати будь-яку активність, котра має своєю метою введення істин. Така активність є сутністю поняття істини. Істина повинна бути об'єктивною характеристикою пропозиції, якій вона властива. Але як би ми не мали потреби в загальноприйнятому критерії правильності пропозиції, ми, природно, відчуваємо підозру до того, що пропозиція (речення) не може осмислено затверджуватися як правильна навіть при припущенні, що вона має властивість істини. [Однак, дуже не-визначеним є той крок, котрий відокремлює заяву про те, що десь там існує незагальноприйнятий критерій, за допомогою якого може бути оцінена правильність пропозиції, від заяви, що не існує такого поняття істини, котре може бути застосоване до цієї пропозиції. Проте у межах теорії значення залишаються невирішеними питання: «Де саме знаходить свій притулок поняття істини?», «Яким є точне співвідношення між поняттям істини і нашою здатністю визнання пропозиції істинною»? У будь-якому випадку, навіть тоді, коли явна нездатність філософів зробити свою дисципліну систематичною (у *другому* сенсі), ми не маємо сумніву у тому, чи досягне коли-небудь справа філософії істин як таких. Вся діяльність філософів виглядає

безглуздою, якщо визнати, що мета філософії недосяжна, або, що більшість філософів, котрі займаються нею, не досягають задоволення. Справді, яка користь від проведення дослідження, якщо неможливо сказати, чи приведе це дослідження до результатів і коли саме? У цьому відношенні, коли філософія зіставляється з матема-

тикою, вона постає у вкрай невідомому для неї світлі. Обидві дисципліни становлять собою різні галузі пошуку істини. І обидві вони здійснюють це винятково за допомогою логічних міркувань і силогізмів. Але математика вже нагромадила величезний масив достовірних результатів. Філософія ж створює враження, що вона не породжує нічого, крім нескінченних розбіжностей. Саме ця скандальна ситуація крім усього іншого робить привабливою ту концепцію філософії, яка ані в найменшому ступені не займається встановленням істинних пропозицій. Саме такою є вітгенштейнівська концепція філософії. З точки зору цієї концепції, у філософії справді можливий прогрес тільки тоді, якщо філософи серйозно візьмуться за усунення з неї концептуальної плутанини. У протилежному випадку філософія не буде мати у своєму розпорядженні масиву встановлених доктрин, щоб продемонструвати свій прогрес.

Я відстоюю в цьому есе більш традиційний, ніж вітгенштейнівський, погляд на природу філософії. Відповідно до цього погляду, сенс філософії повинен міститися в пошуку істини. Якщо ж ця заява приймається, тоді констатація того, що філософія протягом усієї своєї історії і навіть у наш час не зуміла створити систематичну методологію, відкрито признається як факт, котрий вимагає спеціального пояснення. Однак тут я не буду намагатися дати адекватне пояснення цьому примітному факту.

Сам Вітгенштейн запропонував нам різьочу аналогію, яка ілюструє можливість стверджувати, що у філософії відбувається прогрес навіть у тому випадку, коли в ній залишається дуже мало стійкого і визначеного. Він порівнює філософську діяльність із завданням систематичного упорядкування книг величезної бібліотеки, котрі дотепер були розставлені без будь-якого порядку. Здійснюючи таке упорядкування, можна зробити важливий крок, розташувавши разом низку томів на одній полиці, навіть у тому випадку, коли вони залишаються на ній лише тимчасово і навіть якщо після завершення цієї систематизації жодний з цих томів не залишиться на цій полиці, або ж якщо усі вони разом не виявляться на якійсь іншій полиці. Пояснювальний потенціал цієї аналогії не залежить від конкретної концепції філософії Вітгенштейна; ця аналогія не може бути застосована, хоча б і з набагато меншим успіхом, до деяких

наук. Але це не пояснює, чому зазначена аналогія є набагато більш прийнятною в тих випадках, коли вона застосовується до філософії, ніж до будь-якої іншої

інтелектуальної дисципліни. Мабуть, ця аналогія найбільш адекватна до тих дисциплін, котрі перебувають на своїх ранніх стадіях розвитку. Отже, необхідне пояснення (як уже було сказано, я не намагаюся тут пропонувати таке пояснення), чому виходить так, що філософія, хоча і є настільки ж древньою, як і інші дисципліни і навіть більш древньою, ніж більшість із них, все ж залишається такий тривалий час на «своїй ранній стадії». «Ранні стадії» будь-якої дисципліни можуть бути охарактеризовані як такі, на яких дослідники ще не досягли ясного розуміння специфіки своєї дисципліни і її стратегічної мети. Якщо теза, котру я відстоюю в цьому есе є вірною, тоді треба визнати, що філософія лише недавно вийшла з своєї ранньої стадії в стадію зрілості: поворотним моментом у її розвитку була робота Фреге. Проте для широкого поширення дієвості цієї роботи треба було чекати півстоліття після смерті Фреге; до того ж це поширення обмежується лише межами аналітичної школи філософії. Зовні подібна заява може здаватися абсурдною, але лише доти, поки ми не згадаємо, що логіка як автономна дисципліна є майже такою ж древньою, як і філософія. Вона, як і філософія, вступила в стадію свого повноліття тільки після появи праць Фреге. Історична єдність філософії, характеристика цієї єдності протягом багатьох століть як єдиної дисципліни принесли у філософію коло питань, на котрі її творці намагалися знайти відповіді: серед них було порівняно мало варіацій щодо того, що саме вважається конституюючим філософську проблему. Розуміння філософів специфіки того способу, котрим вони характеризували коло проблем, з якими співтовариство філософів прагнуло мати справу, а також того типу аргументації, котрий вони вважали здатним гарантувати відповіді на зазначені вище питання, нині коливаються в вельми широкому діапазоні. Про специфіку своєї роботи різні філософи і в різні епохи заявляли далеко не те саме. Деякі з них вважали, що філософія — це дослідження чисто раціональними методами найбільш загальних властивостей універсуму; інші — що вона є осмисленням роботи людського розуму; треті розуміли філософію як практику обґрунтування (виправдання) різних вимог до знання, що накопичується в різних дисциплінах. Об'єкт філософських досліджень був установлений тільки завдяки Фреге. Тільки завдяки йому стало зрозуміло: по-перше, що метою філософії є аналіз структури мислення; по-друге, що філософське дослідження мислення повинно чітко відрізнитися від психологічного вивчення роботи мозку; і, нарешті, що єдиний метод дослідження мислення, гідний довіри філософів, полягає в аналізі мови. Як я вже згадував, прийняття цих трьох положень характерно тільки для аналітичної школи

філософії; але в період між часом Фреге і нашим часом всередині цієї філософської школи існувала множина до деякої міри мінливих зрадливих тлумачень і перекручувань фундаментального вчення Фреге. І тільки десь з другої половини ХХ століття, вже після смерті Фреге, ми під його величезним впливом ясно зрозуміли, у чому полягає реальне завдання філософії.

Я знаю, що було б розумним сприймати всі заяви, подібні моїм, зі здоровим скепсисом, оскільки вони вже не раз висловлювалися в історії філософії. Але саме тому, що скандал, викликаний відсутністю у філософії систематичної методології, утримувався настільки довго, що усунення цієї вади філософії перетворилося на постійне заняття філософів. І весь цей час виникали все нові й нові ілюзії щодо того, що філософи ніби досягли успіху в усуненні зазначеної вади. Гуссерль щиро вірив у те, що він, нарешті, тримає ключ, котрий здатний відчинити будь-які філософські двері. Послідовники Канта приписували йому заслуги в створенні ним правильної філософської методології. Спіноза був переконаний, що він робить для філософії те саме, що Евклід зробив для геометрії. А ще до Спінози, Декарт вважав, що він відкрив єдино істинний філософський метод. Я перерахував лише деякі з неозорої множини прикладів подібних ілюзій. Захищаючи наведені вище твердження про Фреге, я, мабуть, сам одержимий подібною ілюзією. На питання про те, чому я це роблю, я можу запропонувати лише банальну відповідь, яку звичайно будь-який віщун дає будь-якому скептику: Час покаже.

Гіларі Патнем

ВСТУП

На відміну від аналітичної філософії початку нашого століття, яка прагнула розглядати метафізичні проблеми як когнітивно безглузді або як плутанину, що виникає через використання надмірно перевантажених значеннями понять повсякденної мови, новітня аналітична філософія прагне мати справу з метафізичними проблемами у світлі недавнього розвитку в галузі семантики. Карнап і Вітгенштейн показові для більш ранніх тенденцій; Патнем є представником недавнього розвитку. Найголовніше в його підході — це критика традиційної теорії значення і розвитку ним того, що нині називають «референтною семантикою».

За Патнемом, традиційна теорія значення стверджує:

- 1) значення слова існує «у голові», тобто знати значення терміна означає перебувати в певному ментальному стані; значення фіксує референти ість, тобто
- 2) значення терміна визначає умови істинності або ж умови його здійсненності, котрі повинні бути виконаними для того, щоб стало можливим розширення цього терміна.

Патнем стверджує, що ця теорія неприйнятна, тому що вона не спроможна вирішити проблему інтенціональності, тобто пояснити як саме ментальні стани можуть відноситися до екстраментальних сутностей. Така теорія значень має і неприйнятні наслідки, відповідно до котрих кожна зміна в значенні породжує зміну в тому, про що розповідає наша теорія. З цієї причини Патнем пропонує новий підхід до референтності істі. Відповідно до цього підходу, те, що позначає лінгвістичний термін, визначається не ментальними станами або інтенціями, а за допомогою парадигматичних прикладів, встановлених у мовному співтоваристві (або в частині цього співтовариства) і історичних (причинних) зв'язків, що існують в екстралінгвістичному світі. Таким чином, термін «золото» стосується до субстанції, яку цей термін виробляє, не в силу певних ідей або правил того, хто говорить, а завдяки наявності парадигматичних прикладів. Ці приклади можуть змінюватися, але вони не тільки є обумовленими індивідуумами, які говорять, або навіть цілим мовним співтовариством; існує також причинний ланцюг, який повинний, так би мовити, бути виявленим.

У роботі «Розум, Істина, Історія» Патнем використовує цю теорію референтної семантики для того, щоб критикувати дві домінуючі нині перспективи: метафізичний

реалізм і релятивізм. На його думку, метафізичний реалізм — це погляд, відповідно до котрого, а) «світ складається з якоїсь фіксованої тотальності незалежних від розуму об'єктів» і б) «існує одна і тільки одна істина і повний опис» цього світу. Релятивізм, з іншого боку, — це погляд, згідно з яким не існує таких критеріїв істини або стандартів раціональності, що виходять за межі окремих культурних і лінгвістичних співтовариств. Патнем підтверджує, що обидва згадані погляди є непослідовними у своїх амбіціях: перший погляд — тому що він підтверджує теорію референції, яка базується на «точці зору Божого ока» щодо відношення між словами і світами; другий погляд — тому, що розмиває розходження між вірою в правоту і тим, що лише здається правотою. Власний же погляд Патнема, котрий він, явно посилаючись на Канта, називає «іманентним реалізмом», стверджує, що заперечення всіх трансуб'єктивних критеріїв не тягне за собою з необхідністю заперечення всіх трансуб'єктивних критеріїв раціонального виправдання. Такі епістемологічні поняття, як «виправданий», «істинний» і «надійно обгрунтований» є елементами нередуковано нормальної концепції раціональності, розробка якої — «задача філософів *par excellence*». Оскільки нині не існує «узагальнень відносно до всіх раціонально прийнятних переконань», що мають силу закону для нас, і оскільки ми не можемо сподіватися почати з апріорних споконвічних принципів, остільки Патнем заявляє, що теорія раціональності може функціонувати засобом, подібним до методу «рефлексивної рівноваги» Роулза в теорії моралі. Філософ прагне розвинути теорію, що адекватно розглядає судження, які нас цікавлять (про те, що прийнятно, а що — ні, загальні максими, теоретичні принципи, які інспірують і змінюють один одного), за допомогою діалектичної процедури. Патнем стверджує, що всяка адекватна теорія розуму буде брати до уваги як його іманентність, так і його трансцендентність: з одного боку, у нас немає критеріїв раціональності, цілком незалежних від історично конкретних мов, культур і практик; з іншого боку, розум служить регулятивною ідеєю, спираючись на яку ми можемо критикувати традиції, котрі ми успадкували. Розум ніколи не є ізольованим від соціальної практики виправдання. Він ніколи не може бути редукований до довільної системи практик подібного роду. З цієї причини поняття істини, незважаючи на те, що воно сутнісно пов'язане з надійною обгрунтованістю за допомогою критеріїв тієї або іншої культури, не може, расе Рорті, виявитися "редукованим до зазначеної надійної обгрунтованості. Патнем висловлює свій трансцендентний нормативний вимір у формулі: «істина — це ідеалізована раціональна прийнятність, тобто прийнятність за епістемічно ідеальних умов». Наша концепція істини, таким чином, «бере свій початок» із нашої концепції раціональності, а це у свою чергу припускає якусь концепцію блага.

«Будь-який вибір концептуальної схеми визнає цінності... , тому що ніяка концептуальна схема не є «копією» світу. Поняття істини саме залежить від його сумісності з нашими

критеріями раціональної прийнятності, а вони у свою чергу спираються на наші цінності і визнають наші цінності. Висловлюючись схематично і гранично коротко, я стверджую, що теорія істини припускає теорію раціональності, котра у свою чергу припускає нашу теорію блага. Проте «теорія блага» не є лише програмною; вона сама залежить від характеру припущень про людську природу, природу товариства й універсуму (включаючи сюди теологічні і метафізичні припущення). Ми повинні знову і знову удосконалювати нашу теорію блага (таку, як вона є), тому що наше знання збільшується і наш світогляд змінюється». Йти за цими теоріями таким чином — значить створювати філософію без основ, але аж ніяк не філософію без розуму.

У наведеному у цьому збірнику фрагменті Патнем розвиває цю (кантіанську) концепцію трансценденції й іманентності розуму у зв'язку з критикою «натуралізованої епістемології», тобто у зв'язку зі спробою розглянути наші вірування (або те, що Куайн називає розривом між теорією і даними, котрі служать засобом підтвердження винятково за допомогою термінів «природних» процесів, які провокують їх. Він стверджує, що цей підхід або повинен визнавати метафізичний реалізм, котрий, як він показав, виявляється непослідовним, або повинен відмовитися від з'ясування питання про те, чи виправдані вірування, тобто від тієї позиції, яку він порівнює з ментальним самогубством. Таким чином, у провокативній інтерпретації впливової спроби, яка закликає натуралізувати епістемологію, Патнем доводить, що куайнівський позитивізм породжує «концепцію раціональності настільки широку, що вона містить у собі саму діяльність того, хто виробляє цю концепцію». «Натуралізована епістемологія» Куай-на, на думку Патнема, або відмовляється від виправдання, або редукує це виправдання до прийнятності з якоїсь точки зору. У подібному ж тлумаченні рортівського історизму, — тлумаченні, яке теж кидає виклик, Патнем стверджує, що наскільки історизм Рорті ототожнює розум винятково з нормами або стандартами локальної культури, настільки він рівнозначний версії (антропологічно) натуралізованої епістемології, що взагалі елімінує питання обґрунтування.

ЧОМУ РОЗУМ НЕ МОЖЕ БУТИ НАТУРАЛІЗОВАНИЙ?

Десь в іншому місці я вже описував помилку сучасних спроб «натуралізувати» метафізику¹. У цьому есе я буду досліджувати два типи спроб натуралізувати фундаментальні поняття теорії знання, зокрема, поняття існування виправданої або раціонально прийнятної віри.

Ці два типи спроб є подібними у тому відношенні, що вони прагнуть редукувати «інтенціональні» або менталістські поняття до матеріалістичних понять, і, отже, до того, що Пітер Стросон описував як постійну напругу у філософії. У всьому іншому зазначені спроби є різноманітними. Матеріалістичний метафізик часто використовує цілком некритично такі традиційні метафізичні поняття як каузальна сила і природа. (Я навіть читав статті, в яких вираз «реалістична істина» використовується як поняття, яке нібито зрозуміле усім, за винятком декількох нетямущих антиреалістів.) «Фізика-ліст» взагалі прагне не до того, щоб внести ясність у ці традиційно метафізичні поняття, а винятково до того, щоб показати, що наука є істинною метафізикою яка поступально верифікує. От чому він прагне лише описати свою ініціативу як «природну метафізику» за допомогою суворої аналогії з «природною теологією» вісімнадцятого і дев'ятнадцятого століть. З іншого боку, ті, хто воскрешає гасло «натуралізованої епістемології», з повною зневагою ставляться до традиційної ініціативи епістемології. Більше того, у цьому відношенні вони не відрізняються від філософів менш редукаціоністського типу. Критика, яку вони висловлюють на адресу традиційної епістемології зводиться до таких зауважень: епістемологія перебуває в полоні «пошуку безсумнівності»; вона нереалістична в

пошуку «основи» для знання в цілому; основа, якою вона забезпечувала знання, ніколи не була такою, котрої воно потребувало; уся «картезіанська ініціатива є помилкою» та ін. Ця критика є тією самою критикою, котру здійснювали філософи усіх країн і всіх типів. Вже Гегель засудив ідею «Архімедового важеля», відповідно до якої епістемології могли б оцінювати наші наукові, правові, моральні, релігійні та інші

вірування (і встановлювати критерії оцінки для всіх індивідуальних суб'єктів). Вірно, що Рассел і Мур, відроджуючи «фундаменталістську епістемологію», ігнорували ці осуди Гегеля (як вони ігнорували і Канта); проте сьогодні ця ініціатива має мало захисників. Сам факт, що натуралізований епістемолог прагне реконструювати те, що він може зробити з тієї ініціативи, котру лише деякі філософи вважають бездоганною, можливо, пояснює те, що натуралістична тенденція в епістемології виражає себе багатьма несумісними і взаємно дивергентними засобами. Незважаючи на це, натуралістична тенденція в метафізиці виникає і стверджує себе як уніфікований рух.

Еволюційна епістемологія

Найпростіший підхід до проблеми презентації натуралістичного пояснення розуму полягає в апеляції до дарвінівської еволюції. В її найбільш незрілій формі ця презентація добре відома: розум є здатністю, якою ми володіємо для відкриття істин. Така здатність є цінною тим, що сприяє виживанню; вона розвивалася так само, як і будь-який інший наш орган або здатність. Те або інше вірування є раціональним, якщо воно виникло завдяки розвитку цієї здатності.

Цей підхід припускає у своїй основі метафізично «реалістське» поняття істини: істини як «відповідності фактам» або ж щось у цьому роді. Саме це поняття, як я вже доводив в іншому місці, є суперечливим. У нас немає понять про «екзистенцію» речей і «істину» тверджень, котрі були б незалежними від здійснюваних нами версій процедур і практик, які надають зміст розмові про «екзистенцію» і «істину» у межах цих версій. Чи існують *поля* як фізично реальні речі? Так, *поля* існують реально: вони існують відносно до деякої схеми опису і пояснення фізичних феноменів. Щодо іншої схеми — існують частки плюс «віртуальні частки», плюс «примари» часток, плюс... Чи правда, що існують коричневі об'єкти? Так, вони існують відповідно до того уявлення про світ, котре породжено здоровим глуздом. Такі об'єкти існують, хоча ніхто не може сформулювати необхідний і достатній критерій коричневої² у вигляді гранично точної й універсально застосовної формули на мові фізики.

Чи існують диспозиції? Так, існують у межах нашого звичайного засобу розмови (хоча саме диспозиційна розмова не піддається перекладу на фізикалістську мову як контрфактуальна розмова). У нас є багато непереборно різноманітних, але легітимованих засобів розмови, а в усіх них є багато справжніх «екзистенціальних» тверджень.

Постулювати систему «споконвічно первинних» об'єктів світу, або, якщо хочете, чогось такого, чиє «існування» є *абсолютно* безвідносним до нашого дискурсу взагалі, або ж постулювати поняття істини як «відповідності» цим «споконвічно первинним» об'єктам — означає реанімувати збанкрутілу ініціативу традиційної метафізики. Істина у тому єдиному розумінні, що дозволяє нам мати життєво важливе і працююче поняття про неї, є *раціональною прийнятністю* (або, швидше, раціональною прийнятністю за достатньо гарних епістемічних умов; питання ж про те, які умови є кращими або гіршими, саме є релятивним тому типу дискурсу, у якому існує ця раціональна прийнятність). Проте, якщо підставити це визначення істини у *формулу* «розум є здатністю відкриття істин», то можна зразу ж побачити порожнечу цієї формули: твердження «розум є здатністю розкриття того, що є (або могло б бути) «раціонально прийнятним» не здається найбільш інформативним твердженням, котре філософ міг би висловити словами. Еволюційний епістемо-лог повинен або припустити «реалістське» (тобто метафізичне) поняття істини, або побачити його формулу, котра колапсує у беззмістовність.

Родерик Ферф стверджував, що вона, фактично, колапсує в особливий тип епістемічної беззмістовності у контексті *будь-якої* теорії раціональної прийнятності (або істини)³. Він указує, що яку б правильну епістемологію (або правильну теорію істини) ми не використовували, у нас немає іншого засобу *ідентифікації* істини, крім як постулювати те, що твердження, котрі у даний момент є прийнятними (за нашими відомостями), є істинами. Навіть якщо ці твердження є помилковими, навіть якщо наші раціональні переконання сприяють нашому виживанню завдяки причині, яка не пов'язана з істиною, усе одно «істини» є ідентифікованими *гарантіями* того, що розум, очевидно, є «здатністю відкриття істин». Отже, ця характеристика розуму не має реального емпіричного змісту.

Я гадаю, що еволюційний епістемолог міг би спробувати використати замість поняття «відкриття істин» деякі інші поняття. На-

приклад, він міг би стверджувати, що «розум є здатністю *генерувати вірування, котрі забезпечують наше виживання*» (або нашої «інклюзивної генетичної придатності»). Але це було б помилкою! Сама наука і методологія, котру ми розвивали з сімнадцятого століття для конструювання й оцінювання теорій, змішала результати щодо інклюзивної генетичної відповідності і усі дуже невизначені результати щодо виживання. Якщо людській расі призначено загинути в ядерній війні, то може було

б краще, щоб наукові переконання на достатньо довгій часовій шкалі не сприяли «виживанню» (хоча, зрозуміло, після такої війни не залишиться нікого, хто зміг би це стверджувати). Проте нічого подібного не станеться не тому, що наші наукові теорії не є раціонально прийнятними, а тому, що використання їх було б ірраціональним. Справді, якщо раціональність вимірювати цінностями виживання, тоді протівування таргана, присутність якого у світі продовжується на десятки мільйонів років довше, ніж наша присутність, мають більш вагомні претензії на раціональність, ніж уся сума людських знань. Зрозуміло, що подібний засіб вимірювати раціональність був би дурним. Не існує суперечності в такій репрезентації світу, у якій люди володіли б здатністю керуватися абсолютно ірраціональними віруваннями, котрі з якоїсь невідомої причини дозволяла б їм виживати. Послідовною могла б бути і така репрезентація світу, у котрій найбільш раціональні вірування швидко вели б до вимирання.

Якщо поняття «істини» у характеристиці раціональності як «здатності відкривати істини» є проблематичним, то майже таким самим виявляється і саме поняття «здатність». Одним із значень цього терміна наша навченість (ерудиція) є «здатністю» (включаючи і таку, як «здатність відкриття істин»); усі наші вірування є продуктами саме цієї «здатності». Проте, за всіх обставин, аж ніяк не всі наші вірування є раціональними.

Проблема тут полягає у тому, що в нашому мозку не існує чіткого розмежування між однією «здатністю» та будь-якою іншою (послідовники Хомського стверджували протилежне). Навіть процес бачення містить у собі не винятково органи зору, тобто очі, а й весь мозок. Те, що є істинним для процесу бачення, звісно ж, є істинним і для процесу мислення і для здатності умовиводу. Це ми проводимо межу між цією та іншою здатністю (або ж, формуючи їхні різноманітні версії, межу між ними ми конструюємо самі). Проте чіткий поділ здатностей на однім рівні не відповідає їхньому чіткому поділу на інших, більш глибоких рівнях. Наприклад, стіл, на якому я пишу, є природною одиницею на рівні повсякденної розмови; я усвідомлюю те, що маленький шматочок їжі, котрий приліпився до його поверхні, не є «частиною» столу. Але на іншому рівні — рівні фізика — моє рішення вважати, що частка їжі повинна мислитися поза межею столу, зовсім не є природним. Подібним же чином такі здатності, як «вірування» і «процес зору», виявляються цілком різноманітними і корисними на рівні повсякденної мовної психології. Проте відповідні мозкові процеси

складними шляхами пронизують один одного; і тільки поверхово вони можуть бути розділені на навколишнє оточення і на підсумкову поведінку як *структуровану нашими інтересами й особливостями*. Висловлення «розум є здатністю» Вітгенштейн назвав «граматичною приміткою». Під ним він розумів (як я гадаю) не аналітичну істину, а просто особливий тип приміток, котрі філософи сприймають як інформативні, хоча насправді такі примітки не говорять нам нічого корисного.

Зрозуміло, ніщо з того, що сказано вище, не заперечує очевидні наукові факти. Зокрема, воно не заперечує те, що ми не були б спроможні міркувати, якби не мали мозку; що цей мозок є продуктом еволюції і природного добору. Хибність еволюційної епістемології полягає не в тому, що помилковими нібито є наукові факти, а в тому, що ці факти не дозволяють відповісти на жодне філософське питання.

Достовірність теорії раціональності

Більш витончений підхід до обговорюваних тут проблем, запропонований професором Алвіном Голдманом. Він пропонує таке: давайте назвемо *метод* (тобто те, що є протилежним одиничному віруванню) *достовірним*, якщо цей метод веде до високої частоти (скажімо, 95%) появи *істинних* вірувань у віддалених серіях репрезентативних його застосувань (або ж *мабуть* веде до такої високої частоти появи істини в подібних серіях застосувань). У цьому випадку ми можемо визначити *раціональне* вірування як таке, котре *досягається завдяки використанню достовірного методу*.

Ця пропозиція Голдмана не уникає першого заперечення, яке ми висунули проти еволюційної епістемології: воно теж припускає метафізичне поняття істини. Незважаючи на те, що раціональна прийнятність не розділяє авторитарність у встановленні поняття «істини», теоретик достовірності претендує лише на те, щоб проаналізувати раціональність у таких термінах, котрі не припускають її. Друге заперечення, котре ми висуваємо проти еволюційної епістемології, полягає у тому, що саме поняття «здатність» є безнадійно невизначеним; це заперечення спростовується, спочатку шляхом заміни поняття «здатність» на поняття довільного методу генерування істинних і помилкових тверджень, а потім — за допомогою обмеження класу тих методів, достовірність яких висока за визначенням.

«Навчання» може бути методом генерування тверджень; але достовірність даного методу, відповідно до цієї теорії, не особливо висока для кожного твердження, яке ми

«навчаємо» вважати раціонально прийнятним. Нарешті, ініціаторами цієї теорії не висунуто жодної гіпотези щодо того, чи є достовірні методи, котрі ми використовуємо, результатом або біологічної еволюції, або культурної еволюції; не зрозуміло також, чи не розглядаються ці методи як частина теорії раціональності.

Проте ця думка є беззахисною перед багатьма контрприкладми. Один із них такий. Припустимо, що тибетський буддизм, справді, є істиною, і що Далай Лама, справді, є непогрішним у питаннях віри і моралі. Кожна людина, котра вірує в Далай Ламу і котра незмінно вірить у будь-яке твердження Далай Лами з питань віри й моралі, йде за методом, котрий є на 100% достовірним. Таким чином, якби достовірність теорії раціональності була безсумнівною, то такі вірування людини завжди були б раціональними; вони були б такими *навіть у тому випадку, коли аргументація людини на захист своєї віри в те, що Далай Лама ніколи не помиляється, зводилася б до того, що «так говорить Далай Лама».*

Культурний релятивізм

Я уже відзначав, що, з моєї точки зору, істина і раціональна прийнятність є релятивними тому типу мови і характеру контексту, у якому ми перебуваємо, і що суть цього твердження є правильною і існує хтось, хто спроможний зробити це твердження. Твердження «це важить один фунт» може бути істиною в м'ясній лавці, але це саме твердження розумілося цілком інакше (можливо, як таке, що потребує точності до чотирьох десяткових знаків), якби той самий об'єкт був зважений у лабораторії. Сказане не означає, що твердження є істинним кожного разу, коли ті, хто використовує мову, про яку тут йдеться, сприйняли його як істинне у своєму контексті. Існують два моменти, котрі повинні бути урівнені у правах; ці два моменти виникли завдяки філософам різноманітних орієнтацій: 1) розмова про те, що є «істинним», а що — «хибним», має сенс у будь-якій галузі тільки на тлі успадкованої традиції; але 2) традиції самі по собі можуть бути піддані критиці. Як стверджував Остін, висловлюючись з приводу особливого випадку критики традиції, «релігійний забобон, помилка і фантазія всіляких типів об'єднуються у звичайній мові і іноді навіть перешкоджають тесту на виживання (якщо вони роблять саме це, то чому б нам не виявляти це?)».

Я стверджую, що «стандарти», котрі сприймаються культурою або субкультурою явно або імпліцитно, навіть у контексті не спроможні визначити, чим саме є розум. Вони не спроможні це зробити тому, що самі вони припускають розум

(розумність) для своєї власної інтерпретації. З одного боку, не існує поняття «розумності взагалі», тобто розумності поза культурами, практиками, когнітивними процедурами; з іншого боку, — культури, практики, процедури, що ми успадковуємо, не є алгоритмами, яким ми рабськи дотримуємося. Як сказав Мілль, коментуючи свою власну індуктивну логіку, не існує зводу правил, який, «об'єднуючись з універсальним ідіотизмом», не призвів би до жахливих результатів.

Розум (у цьому значенні) є як іманентним (тобто таким, що не виявляється поза конкретними мовними іграми й інститутами), так і трансцендентним (тобто таким, що має вигляд регулятивної ідеї, яку ми використовуємо для того, щоб критикувати керівництво всією діяльністю й інститутами).

Філософи, котрі випускають з уваги іманентність розуму, а також той факт, відповідно до якого розум завжди є релятивним контексту й інституту, опиняються у полоні характерних філософських фантазій. «Ідеальна мова», «індуктивна логіка», «емпірицистський критерій значення» — усе це є фантазіями позитивістів, котрі завзято підмінюють величезну складність людського розуму деяким типом інтелектуального Волдена II (*Walden II*). «Абсолютна ідея»: це фантазія Гегеля, котрий, хоча і не ігнорує зазначену складність людського розуму, проте змушує нас (або, скоріше, дух) досягати фінальної стадії, на якій ми (він) могли б досягнути усе. Філософи, які випускають з уваги трансцендентність розуму, стають культурними (або історичними) релятивістами.

Я хочу поговорити про культурний релятивізм, тому що він є одним із найбільш впливових — можливо, найвпливовішою — формою натуралізованої епістемології, яка існує в даний час, хоча вона, звичайно, і не визнається як така.

Ситуація заплутується через те, що культурні релятивісти, звичайно, заперечують той факт, що вони є культурними релятивістами. Для наших цілей я буду вважати філософа культурним релятивістом, якщо я не зможу знайти того, хто спроможний пояснити мені, чому він *не є* культурним релятивістом'. З цієї причини я вважаю Ричарда Рорті культурним релятивістом; його експліцитні формулювання є релятивістськими (він ототожнює істину з правильною доказовістю, наприклад, за допомогою стандартів деяких культурних ідентичностей). Вся його атака на традиційну філософію заснована на тому, що природа розуму і природа репрезентації не є проблемами тому, що єдиний тип істини, значення якого є сенс шукати, полягає у тому, щоб переконати нас у культурній рівності. Проте сам він розповідав нам про те,

що релятивізм є таким, що самозаперечує себе. Я вважаю релятивістом і Мішеля Фуко тому, що його наполеглива вимога визначати вірування за допомогою мови настільки непереборна, що виглядає непослідовною щодо спроби не застосовувати свою доктрину до своєї власної мови і мислення. Чи уникнув Гайдеггер чого-небудь подібного до культурного або, скоріше, історичного релятивізму, — це цікава проблема.

Культурні релятивісти у своїх власних очах не є сцієнтистами або «фізикалістами». Вони схильні оцінювати матеріалізм та сцієнтизм винятково як особливості однієї з ізольованих культурних епох. Якщо я вважаю їх «натуралізованими епістемологами», то тільки тому, що їхня доктрина є продуктом усе того ж побожного ставлення до вимог природи, усе того ж бажання гармонії з науковою версією світу, як і фізикалізм. Цим і пояснюються розходження в стилі й тоні: парадигма науки фізикаліста є парадигмою точної науки, тобто фізикою (як це розуміє термін «фізикалізм»); парадигма культурного релятивіста є парадигмою м'якої науки: або антропологією, або лінгвістикою, або психологією, або історією (залежно від випадку). Розум, які б норми локальної культури не визначали його, є натуралістською точкою зору, інспірованою соціальними науками, включаючи історію.

Існує щось таке, що робить культурний релятивізм набагато більш небезпечною культурною тенденцією, ніж матеріалізм. По суті, культурному релятивізму притаманний глибинний ірраціоналізм, тобто заперечення можливості мислення (як створення шумів у контрапункті або в хорі). Аспектом цього, тобто аспектом особливого інтересу до філософії, є вже зазначене зауваження про те, що глибинні проблеми філософії взагалі не є глибинними. Природним наслідком цього зауваження є висновок про те, що філософія, яка розуміється традиційно, є безглуздим заняттям. Проте глибинні проблеми *існують*; безглуздими є лише легкі відповіді на них. Якщо знання приймається серйозно, то розуміння суперечливості релятивізму, є розумінням чогось важливого про глибинні проблеми. Філософи знову починають обговорювати великі проблеми і відчувати, що про них можна сказати щось важливе; навіть якщо не існує остаточних гранд-рішень. У творчій атмосфері відчувається хвилювання. І якщо я реаую на книгу професора Рорті з деякою різкістю, то це тому, що вона є черговою книгою, яка «випускає пару», тобто ще однією книгою, яка розповідає нам про те, що глибинні питання не є глибинними, і що вся справа філософії була помилковою. Але суть просто в тому, що ми тепер не потребуємо правоти. Проте я все ж дякую Рорті, тому що заслугою його роботи є те, що вона «в лоб» звертається до глибинних

проблем.

Отже, хоча всі ми знаємо (або говоримо, що знаємо), що культурний релятивізм суперечливий, я хочу приділити деякий час тому, щоб іще раз пояснити його суперечливість. Я хочу звернути увагу на один аргумент, котрий є не скоростиглим аргументом або логічно мінливим спростуванням релятивізму (хоча кожне спростування релятивізму завжди вчить нас чомусь про розум), а дещо спонтанним, «інтуїтивним» аргументом.

Свою аргументацію я буду розвивати за аналогією до добре відомої аргументації проти «методологічного соліпсизму». «Методологічний соліпсист» — мова йде про *Logische Aufbau Karhans* або *Analyse der Empfindungen* Маха — стверджує, що вся наша розмова може бути зведена до розмови про досвід і логічні конструкції, котрі отримані з досвіду. Більше того, він стверджує, що усе, що він може пізнати, є ідентичним (в остаточному аналізі його мови) щодо тієї або іншої сукупності його власних переживань. Що саме робить його *методологічним*, а не реальним соліпсистом, так це те, що він люб'язно додає, що ви, дорогий читачу, є тим, хто позначений займенником «Я» у цій конструкції, коли ви наводите її: він стверджує, що *кожний із нас* є (методологічним) соліпсистом.

Утруднення методологічного соліпсиста, котре, мабуть, є очевидним, полягає у тому, що дві його позиції є сміховинно не сумісними. Його соліпсистська позиція припускає величезну асиметрію між персонами: моє тіло є в системі конструкцією, котра складена із моїх *переживань*, але *ваше* тіло не є конструкцією із *ваших* переживань. Ваше тіло є конструкцією з *моїх* переживань. І. ваші переживання — розглянуті усередині системи — є конструкцією вашої тілесної поведінки, котра, як уже сказано, є конструкцією з *моїх* переживань. Мої переживання відрізняються від переживань будь-кого тим, що вони є тим, із чого сконструйовано *усе*. Але трансцендентальна позиція методологічного соліпсиста полягає у тому, що це *усе* є симетричним: те, що позначено словом «Ви», якому він адресує своє зауваження більш високого порядку, не може бути емпіричним «Ви» у системі. Але якщо є справді істинним те, що позначено словом «Ви» системи, є єдиним «Ви», котре він може зрозуміти, тоді трансцендентальне посилення є неінтелігібельним. Мораль: ви не є методологічним соліпсистом, якщо ви не є *реальним* соліпсистом!

Розглянемо тепер позицію культурного релятивіста, котрий стверджує: «коли я говорю щось таке, що є *істиною*, то я маю на увазі те, що це «щось» є істинним

відповідно до норм *моєї* культури». Коли ж він додає твердження: «Якщо член іншої культури говорить, що щось є істиною, то він має на увазі те (знає він це або ні), що відповідає нормам *його* культури», тоді він перебуває точно у тому ж становищі, що і методологічний соліпсист.

Щоб розшифрувати це, припустимо, що **R. R.**, культурний релятивіст, стверджує: Коли Карл говорить «сніг білий», то Карл має на увазі (знає він це або ні), що сніг є білим, як *визначений* нормами культури Карла (яку ми сприймаємо як німецьку культуру). Тепер речення «Сніг білий як визначений нормами німецької культури» саме по собі є реченням, котре повинен *використати* **R. R.**, а не просто згадати, щоб сказати те, що говорить Карл. На його власну думку, те, що **R. R.** має на увазі під цим реченням, зводиться до такого: речення «Сніг білий як визначений нормами німецької культури» є істиною за нормами культури **R. R.** (яку ми сприймаємо як американську культуру).

Підстановка цього назад у перший продемонстрований вираз (і зміна на непряме цитування) дає таке: Коли Карл говорить «Сніг білий», то він має на увазі (знає він про цей або ні), що ця пропозиція є істиною, яка визначена нормами американської культури, що сніг білий. Взагалі, якщо **R. R.** розуміє *кожне* висловлення *p*, котре *він* використовує як таке, що позначає «це істина за нормами американської культури, що *p*», тоді він повинен зрозуміти свої власні герме-невтичні висловлювання, котрі він використовує для того, щоб інтерпретувати інших, так само, не має значення, скільки тут є обмежувачів типу «відповідно до норм німецької культури» або незважаючи на множину виносков, підрядників, коментарів щодо культурних розходжень, якими він супроводжує їх. Інші культури стають, так би мовити, логічними конструкціями з процедур і практик американської культури. Якщо він тепер спробує додати таке «Ситуація є протилежною з погляду *іншої* культури», то він потрапить у скрутне становище методологічного соліпсиста. Він виявляє себе в такому становищі: трансцендентальне твердження не може бути зрозуміле, якщо релятивістська доктрина правильна. Стверджувати, як це часто роблять релятивісти, що інша культура має «несумірні» поняття, не є виходом з подібного становища. Це просто трансцендентальне твердження на особливому жаргоні. Стенлі Кевел відзначив, що скептицизм до інших поглядів може бути важливою проблемою, тому що ми, фактично, не завжди цілком усвідомлюємо реальність інших, тобто їхню, так би мовити, рівноцінну з нашою дійсність. Можна стверджувати, що методологічного соліпсиста веде до трансцендентального

спостереження його цілком виправдане бажання визнати існування інших у тому ж сенсі, що і своє існування. Але ви не можете визнати таке існування інших у тому ж сенсі, котрий має на увазі визнання того, що ситуація є справді симетричною, якщо ви думаєте, що вони справді є конструкціями з *ваших* смислових даних. Ви не зможете визнати інших у цьому сенсі, якщо ви думаєте, що єдине поняття істини, котре ви спроможні зрозуміти, є таким: «істина-як-визначена-нормами-цієї-куль-тури».

Для простоти, я обговорював релятивізм стосовно до поняття істини. Проте, те саме обговорення можливе і для релятивізму, що стосується понять про раціональну прийнятність, про виправдання тощо. Справді, малоімовірно, що релятивіст є релятивістом щодо одного з цих понять і не є таким щодо інших понять.

Культурний імперіалізм

Подібно до того, як культурний релятивіст спроможний стати реальним соліпсистом, він може стати і культурним імперіалістом. Він може сказати: «Істина (тобто єдине поняття істини, яке я розумію) визначається нормами *моєї* культури». (Він може додати: «Зрештою, а яким нормам я міг би довіряти? Невже ж нормам ще *чужої* культури?») Подібна позиція, говорячи узагалі, більше не є релятивістською. Вона постулює об'єктивне поняття істини, хоча мова йде про таке поняття істини, котре є продуктом нашої культури і визначається критерієм нашої культури (я припускаю, що культурний імперіаліст є одним із *нас*). У цьому значенні, так само, як послідовний соліпсизм стає відмінним від реалізму (як сказав Вітген-штейн у «Трактаті»), послідовний культурний релятивізм стає невідмінним від реалізму. Проте реалізм культурного імперіаліста є особливим видом реалізму.

Саме цей реаліст сприймає об'єктивне розходження між тим, що є істина, і тим, про що тільки думають, що воно є істина. (Інше питання, чи можна несуперечливо *пояснити* це розходження)

Це не *метафізичний* або трансцендентальний реалізм, у межах яких істина не може вийти за межі правильної доказовості, як це має місце у метафізичному реалізмі. Проте поняття правильної доказовості вводиться за допомогою позитивістського «критерію»: щось сприймається правильно тільки в тому випадку, якщо норми культури точно визначають те, що це щось собою становить. З цього погляду, зазначені норми є, так би мовити, операціональним визначенням правильності твердження.

Я не знаю, дотримується будь-який філософ подібної точки зору, хоча деякі

філософи іноді дозволяли собі починати розмову, з того, що вони її визнають. (Філософ, котрий перебуває у подібному настрої, мабуть, з деяким роздратуванням повинен заявити: «*X є нашим* поняттям», де *X* може бути розумом, істиною, виправданням, очевидністю або ще будь-чим)

Проте ця точка зору сама спростовує себе, принаймні, у нашій культурі. Я обговорював це в іншому місці; аргументація випускає з уваги той факт, що наша культура, на противагу тоталітарній або теократичній культурі, не має таких «норм» («критеріїв»), котрі дозволяють вирішувати філософські питання. (Деякі філософи думали, що вони робили саме це; проте вони повинні були постулювати «глибинну граматику», доступну тільки їм і не досяжну для звичайних лінгвістичних і антропологічних досліджень. Звідси і філософське переконання: твердження — істинне, якщо і тільки якщо воно доведене відповідно до норм сучасної європейської й американської культур. Це твердження не є ані доказовим, ані спростовним тим засобом, котрий припускає згоду всіх тих дослідників, що не відступають від норм сучасної європейської й американської культури. Отже, якщо це твердження істинне, то воно відповідає тому, що не є істиною. Отже, воно не є істиною, (**Q. E. D.**, що і було потрібно довести.

(Я вважаю, що всі теорії, котрі ідентифікують істину або правильну доказовість як те, з чим люди згодні, або ж як те, з чим освічені й інтелігентні люди могли б погодитися, усі такі теорії, очевидно, є самозаперечуючими тим же засобом, що й зазначений вище)

Культурний імперіалізм не був би самозаперечуючим цим же засобом, якби наша культура, як випадковий факт, була б такою тоталітарною культурою, котра сформулювала б свій власний культурний імперіалізм у загальнообов'язкову догму, у культурно нормативне вірування. Проте це було б помилковим. Тому що кожна культура має норми, котрі є невизначеними, необґрунтованими і котрі нав'язують її носіям суперечливі переконання. Ми з подивом дізналися, як багато сумнівних переконань щодо жінок були культурно нормативними дотепер. І ці переконання були дуже розповсюдженими не тільки в субкультурах; деякою мірою вони властиві кожному з нас. Приклади таких сумнівних переконань можуть бути легко кількісно збільшені. Наше завдання полягає не в тому, щоб механічно *застосовувати* норми культури, нібито ми комп'ютери, а вони — комп'ютерні програми. Завдання полягає в тому, *ИК>6* критикувати їх, витлумачувати їх, призволити їх і їхні ідеали, котрі їх

ініціювали, у стан рефлексивної рівноваги. Вдало описавши це як «конфронтацію культури із самою собою уздовж усіх ліній, по яких вона сходиться в мені», Кевел помічає: "Мені здається, що саме ця задача виправдовує назву Філософія». Тільки вирішуючи цю задачу в більшому або меншому ступені, ми можемо Іменуватися філософами.

Подібно до історициста, культурний релятивіст або культурний імперіаліст захоплений чимось справді чарівним. Але вони захоплені як студенти. Традиції, культури, історія гідні їхньої уваги, тому що культурний релятивіст або культурний Імперіаліст не є тим, хто здійснює пошуки архімедових важелів у метафізиці або в епістемології. Вітгенштейн глибоко правий, стверджуючи, що ми говоримо суспільною мовою, що ми успадковуємо її тексти, що розмова про істину або про хибу знаходить сенс тільки на тлі «успадкованої традиції»- Проте вірно і те, що ми постійно перетворюємо нашу мову, що ми створюємо нові тексти зі старих, що ми можемо використовувати розум для того, щоб здійснювати все це і, якщо хочете, ми повинні розуміти і застосовувати такі норми, котрі ми не критикуємо і не змінюємо. Консенсус різноманітних визначень розуму є недосяжним тому, що консенсус між дорослими *припускам* швидше, розум, ніж його дефініцію.

Куайнівський позитивізм

Словосполучення «натуралістична епістемологія» є назвою відомої праці Куайна (1969). Якщо дотепер я не обговорював цю працю, то тільки тому, що погляди Куайна є набагато більш витонченими та продуманими, ніж ті гранично немудрі погляди, про які мова йшла вище. Перед тим, як переходити до розгляду куайнівських поглядів, бажано було б спочатку засвоїти більш прості точки зору.

Філософія Куайна — це величезний материк із своїми гірськими ланцюгами, пустелями і навіть декількома болотами. Я не знаю, наскільки всі ці частини материка можуть бути узгоджені між со-

бою, якщо згода між ними взагалі можлива. Я буду обговорювати два різноманітних стилі, що необхідно розрізняти епістемології Куайна. У даному розділі я обговорюю позитивістський стиль; у наступному розділі буде обговорена «натуралізована епістемологія».

Позитивістський стиль, що зустрічається в ранніх і в більш пізніх працях

Куайна, залежить від поняття «*пропозиція спостереження*». У своїх ранніх працях він надавав ньому поняттю феноменалістську інтерпретацію. Але, принаймні з 50-х років, він віддає перевагу визначенню зазначеного поняття її неврологічних і культурологічних термінах. Зробимо спочатку попереднє зауваження: *стимульне значення* пропозиції визначається системою стимулів («поверхневих нейронів»), котрі, мабуть, є «спонукальною відповідаю» на пропозицію. Звідси, передбачається, що повинен існувати неврологічний корелят пропозиції. Пропозиція може бути названа «сти-мул-істинною» для того, хто говорить, якщо він справді відчуває модель стимуляції його поверхневих нейронів, котрі перебувають у межах спонукального значення. Проте необхідно нагадати, що сти-мул-істинна пропозиція не є неминуче справжнім елементом. Якщо ви покажете мені дуже схожу копію качки, то пропозиція «Це — качка» може бути стимул-істиною (тобто стимулюючою істиною) пропозицією для мене, адже істиною воно не є. Якщо пропозиція є каузальною пропозицією (тобто такою, істиннісне значення якого розглядається як змінне залежно від місця і часу, хоч це і не куайнів-ська дефініція), то воно повинне вважатися пропозицією спостереження для *всього співтовариства*. У цьому випадку воно має це саме стимул-значення для всіх, хто говорить. Отже, пропозиція «Він — бакалавр» не є пропозицією спостереження тому, що різні стимули спроможні спонукати вас погодитися з ним, але не мене (тому що ми розуміємо різних людей). Проте пропозиція «Це — качка» є пропозицією спостереження (у достатньому наближенні). Важливо відзначити, що критерій зобов'язаний бути власне фізикалістським. Ключова ідея полягає у тому, що пропозиції спостереження виділяються серед каузальних пропозицій можливістю їх *інтерсуб'єктивного* приведення у відповідність із тими самими стимулами.

Мах думав, що розмова про неспостереженості, включаючи і матеріальні об'єкти, є виправданою тільки з причин «економії мислення». Справа науки — *проорокування регулярностей у наших відчуттях* Ми вводимо «об'єкти», відмінні від почуттєвих об'єктів тільки з необхідності створювати такі теорії, які чітко проорокують регулярності згаданого вище типу.

Куайн (1975) близько підходить до «фізикалізованої» версії точки зору Маха. Обговорюючи питання про те, чи існує більш ніж одна правильна «система світу», він пропонує свій критерій для слушності такої системи: 1) вона зобов'язана проорокувати визначену кількість стимул-істинних пропозицій спостереження-¹ 2) вона

повинна бути фінітно аксіоматизованою; 3) вона не повинна містити у собі те, що не служить цілі прогнозування стимул-істинних пропозицій спостереження і умовностей (кондиціоналів). У термінології Куайна, яка вводиться в цій праці, формулювання теорії повинне бути «щільно пригнаним» до релевантної системи стимул-істинних кондиціоналів спостереження. (Ця позиція Куайна є формалізованою версією махістського принципу «економії мислення».)

Якби усе, сказане вище, вичерпувало доктрину Куайна, то вона не була б проблематичною. Тоді сказане тут не суперечило б тому, що Куайн складно і плутано говорить в Інших своїх працях. Проте я не стверджую, що цього не може бути. Багато чого, якщо це усе, із того, що говорить Куайн, *може* бути узгоджено. Я стверджую лише те, що позиція Куайна набагато складніша, ніж її звичайно уявляють собі.

Наприклад, яким є статус ідеальних «систем світу» Куайна? Заманливо охарактеризувати пропозиції однієї з ідеальних, а саме «теорії формулювань» Куайна як істини (щодо тієї мови і того вибору формулювання з еквівалентних-але-ціннісно-несумісних формулювань того, що Куайн вважає *тією самою* теорією) і як *всі* істини (щодо того самого вибору мови і формулювання). Проте подібна характеристика виявилася б у конфлікті з бівалентністю, тобто з принципом, відповідно до якого кожна пропозиція в ідеально досконалій мові науки (у сенсі Куайна), є істиною або неправдою. Розшифрування цього є таким: ідеальні системи світу Куайна є *фінітно аксіоматизованими* теоріями і містять у собі стандартну математику. Отже, знаменитий результат Геделя є справедливим для таких систем: у них існують пропозиції, котрі не є ані доказовими, ані спростовними засобами цих систем. Якби дана істина виявилася чистою теоремою існування в куайнівській системі, то ця теорема не була б ані істиною, ані неправдою, оскільки ані перша, ані остання це були б доказовими в куайнівських системах світу. Проте Куайн дотримується принципу бівалентності.

Якби Куайн був лише метафізичним реалістом, то і тоді не існувало б ніяких проблем: ідеальна система містила б у собі усе, що може бути доведене в ній (з дуже ідеалізованої точки зору, котра припускає не тільки логічне всезнання, а й знання всіх спостережень, котрі коли-небудь могли бути здійснені). Куайн зміг би стверджувати, що недоказові пропозиції, є точно або істинними, або помилковими — просто ми (в силу своєї обмеженості) не можемо це встановити. Проте, відмова від метафізичного реалізму, від усієї картини фіксованого «копіюючого» відношення між світом слів і світом ноуменів, є самою серцевиною філософії Куайна. І як ми побачимо в наступному

розділі, куайнівське поняття «виправдання» є дуже підозрілим (лукавим). Отже, чим саме може бути корисний Куайн?⁶

Я наважуюся на таку інтерпретацію: бівалентність для Куайна має два значення: 1) значення «першого порядку» — це значення, яке розглядається усередині системи науки (включаючи її метамову, запропоновану Тарським); 2) значення «другого порядку» — це значення, яке оцінюється філософом. У результаті, я стверджую, що Куайн дозволяє собі відстоювати також і «трансцендентальну» точку зору, яка відрізняється від «наївної» точки зору, що приймається нами разом із системою цінностей. {Проте я не стверджую, що подібне прийняття не дозволене. Деякі філософи відчують, що такий крок є безглуздим. Проте прийняття зазначеної позиції дозволяє запобігти використанню в науці таких понять, котрі виправдувалися б як корисні фікції в тих або інших обговореннях про-позиціональної системи першого порядку. У випадку методологічного соліпсиста виявляється суперечність, тому що він стверджує, що його система першого порядку реконструйована єдиним засобом, за допомогою якого він зміг би зрозуміти намір іншого розуму. Якщо ж він відмовиться від цього твердження, тоді його позиція стає цілком послідовною, але у такому випадку вона втрачає будь який філософський інтерес.)

З погляду системи першого порядку, пропозиція « p є істиною або p є хибою» є просто істиною; воно виникає як наслідок з визначення істини Царського, яке подане в стандартному пропозиціональному численні. З мета-лінгвістичної точки зору, котру захищає Куайн, не існує ані єдиного «світу», ані єдиної «моделі, що розуміється неявно». Існують тільки структурні сутності: кожна модель ідеальної системи є «моделлю, що розуміється неявно» (я припускаю, що існує лише одна ідеальна теорія і, що ми домовилися про її формулювання). Доказові твердження є істинними в усіх моделях, що розуміються неявно. Нерозв'язні твердження є істинними або помилковими в кожній «моделі, що розуміється неявно», проте вони не є *непорушно* істинними або помилковими. їхнє істиннісне значення змінюється при переході від моделі до моделі.

Проте якщо точка зору Куайна є такою, то проблема все ще залишається. Для Куайна те, що філософ стверджує з «трансцендентальної» точки зору, підпорядковане тим самим методологічним правилам, які керують функціонуванням системи першого порядку. Навіть математика підпорядкована тим самим правилам. Математичні істини теж повинні бути доведені як теореми в системі, котра нам

потрібна для того, щоб передбачати сенсації (або, швидше, стимул-істинні кондиціонали, що спостерігаються). Ці сенсації використовуються фізикою, яку ми конструємо так само, як і математику. Точніше кажучи, уся система знання виправдана як *ціль* її корисністю в процесі передбачення спостережень. Куайн підкреслює, що ця точка зору не надає філософським висловленням особливого статусу. Він відзначає, що тут немає «першої філософії», котра височиться над наукою.

Розглянемо тепер твердження *«пропозиція доведена вірно тільки в тому випадку (тобто вона є істиною в усіх світах), якщо вона є теоремою, релевантною «фінітному формулюванню», і це формулювання «щільно підігнане» за допомогою відповідної системи стимул-істинних кондиціоналів, які спостерігаються»*. Це твердження, подібно до більшості філософських тверджень, не припускає будь-яких кондиціоналів, що спостерігаються, котрі існують чи то самі по собі, чи то в сполученні з фізикою, хімією, біологією та ін.

Твердження, подібні до того, що наведене вище, самі по собі не можуть бути правильно доказовими. Вони не можуть бути такими незалежно від того, чи заявляємо ми про те, що вони не є розв'язуваними в системі, чи заперечимо це. В обох випадках подібні заяви ніяк не впливають на передбачення. Коротше кажучи, ця куайнівська реконструкція позитивізму робить її такою, котра сама себе заперечує. Трудність, з якою зіштовхуються усі версії позитивізму, полягає у тому, що позитивізм завжди самореферентно виключає суперечливі принципи. Коротше, *позитивізм породив настільки вузьку концепцію раціональності, що вона виключає саму активність, котра продукує таку концепцію*. (Зрозуміло, позитивізм виключив і безліч інших типів раціональності) Для Куайна ж проблема особливо загострюється тим, що він явно заперечує, по-перше, дистинкцію *«аналітичне/синтетичне»*, і, по-друге, — привілейований статус філософії.

Можливо, я просто невірно зрозумів Куайна. Куайн, можливо, відмовився б від таких понять, як «правильна доказовість», «модель, яка розуміється неявно» і та ін. Але тоді я просто не знаю, що робити з подібним стилем мислення Куайна.

«Натуралістична епістемологія»

Робота Куайна **«Натуралістична епістемологія»** обирає суттєво відмінний курс. «Обґрунтування» зазнало невдачі. (Куайн розглядає поняття «обґрунтування» тільки в його сильній «картезіанській» настанові, котра є однією з тих настанов, яка робить його

працю плутаною) Юм навчав нас, що ми не спроможні обґрунтовувати наше знання доказами (фундаментальним засобом). Концептуальна редукція також зазнала невдачі (Куайн переглядає провал феноменалізму, який був представлений спробою Карнапа у «*Logische Aufbau*»).

Отже, Куайн закликає нас відмовитися від епістемології і «давайте зробимо нашу опорою психологію».

Якщо прийняти позицію Куайна такою, якою вона є, то її треба визнати абсолютним елімінаціонізмом, котрий жадає від нас повної відмови від таких понять, як обґрунтування, надійна доказовість, обґрунтоване судження та ін. Нам варто наново витлумачити поняття «очевидність» («очевидності» тепер стають сенсорними стимуляціями, які змушують нас мати лише ті наукові переконання, котрі ми маємо). Проте у дискусіях Куайн неодноразово заявляв, що він намагався «виключити норматив»; і це цілком узгоджується з його недавнім інтересом до таких понять, як поняття «максимальної відповідності» (економно обмежена аксіоматизована система для прогнозу спостережень).

Крім того, вираз «натуралізована епістемологія» використовується сьогодні багатьма філософами, які вважають самих себе працюючими у межах нормативної епістемології або, принаймні, у межах методології. Проте стаття «Натуралізована епістемологія» справді встановлює остаточну норму. І все це вкрай спантеличує.

Єдиний засіб примирити конфліктуючі тут спонукання полягає у заміні теорії обґрунтування теорією достовірності в сенсі Голдмана; замість того, щоб говорити, що вірування обґрунтоване, якщо до нього прийшли за допомогою достовірного методу, можна сказати, що саме поняття обґрунтування повинно бути замінене поняттям про думку як про результат достовірного методу. Подібна лінія поведінки є елімінаціоністською лінією, тому що її прихильники не намагаються реконструювати або аналізувати традиційні поняття. Філософ цього типу може сказати, що те поняття, яке ми зараз усвідомлюємо як неповноцінне, є інтуїтивним поняттям. Замість нього він пропонує більш досконале поняття (у міру своїх здібностей).

Незважаючи на те, що деякі філософи, можливо, діяли б подібним чином, Куайн для них не був би авторитетом: Куайн заперечує метафізичний реалізм і поняття достовірності, яке припускає поняття істини. Істина, безсумнівно, є поняттям, прийнятним для Куайна, якщо вона визначена в дусі Тарського. Але визначене таким чином поняття істини не може слугувати вихідним поняттям епістемології або

методології. Тому що Тарський визначає поняття істини тільки для того, щоб пропозиція «*p* є істина» виявилася б еквівалентною пропозиції «*p*»; тобто, якщо процитувати відомий приклад, пропозиція «Сніг білий є істиною» повинна бути еквівалентною пропозиції «Сніг білий». Процедура встановлення «істини» означає таке: сказати, що твердження є істинним, рівносильно *згоді* з цим твердженням; істина, за Тарським, ні в якому разі не є якістю твердження; вона є синкатегорематичним поняттям, яке надає нам можливість говорити про «семантичне походження», тобто замість того, щоб говорити про об'єкти, ми можемо говорити про пропозиції»⁷.

Я згодний із тим, що «*p* є істиною» тоді і тільки тоді, коли я приймаю «*p*»; отже, я буду приймати метод як достовірний усякий раз, коли він узгоджується з думкою, що я б її прийняв. Я вважаю, що для Куайна є нормативом пошук таких методів, котрі підпорядковуються вердиктам, які були б прийнятними.

Чому ми не можемо елімінувати норматив?

Я був змушений супроводити погляди Куайна цими не досить задовільними ремарками. Але чому б не прийняти дуже розвинутий елімінаціоністський напрямок? Чому б не виключити норматив з нашого концептуального словника? Чи не є забобою переконання, що існує така річ, як розум?

Якщо хтось цілком відмовляється від таких понять, як обґрунтування, раціональна прийнятність, надійна доказовість, правильна доказовість, тоді поняття «істина» функціонує як простий устрій для «семантичного сходження», тобто тільки як механізм для перекладу з одного рівня мови на інший.

Просте введення тарськянського предиката істини не дозволяє визначити для мови такого поняття правильності, яке не було б уже визначене. З іншого боку, відмова від понять обґрунтування і правильної доказовості при одночасному збереженні метафізичного реалістського поняття істини, була б [відмова] не тільки незвичайною (тому що тоді не існувало б жодної такої підстави для розгляду істини, котра могла б бути більш зрозумілою, у значенні «відповідності», ніж «правильна доказовість?»), але і некогерентною. Подібна відмова виявилася б такою тому, що ті поняття, які натуралістичний метафізик використовує для того, щоб пояснити істину і референцію, наприклад, поняття причинності і відповідно поняття причинного ланцюга, залежить від таких понять, що припускають поняття розумності.

Проте якби епістемолог і метафізичний реаліст виключили будь-які поняття

правильності, тоді чим би виявилися наші твердження, якщо не шумовими ефектами? Чим би виявилися наші думки, якщо не винятково субвокалізаціями? Виключення нормативу тоді постало б як спроба інтелектуального суїциду.

Такі поняття, як «вердикт, що я його приймаю», і «метод, що веде до вердиктів, що я їх приймаю», — це поняття, які мало в чому нам допомагають. Якщо єдиний вид правильності, котра властива якомусь твердженню, поняття про яке я можу прийняти, «досягається завдяки методу, котрий підпорядковується вердиктам, які я приймаю», то я виявляюся вірним соліпсизму теперішнього моменту. Я вірний йому тому, що методологічно таке прийняття поняття правильності є соліпсистською підміною доказовості («вердиктами, з якими я погоджуюся»), і, як ми бачили раніше, методологічний соліпсист є послідовним тільки тоді, коли він — реалістський соліпсист. Я є вірним соліпсизму теперішнього моменту не тільки тому, що прийняте мною поняття про правильність є сумнівним поняттям (підміна надійної доказовості, але не доказовості за найкращих умов), а й тому, що єдиний вид правильності, котрий належить моїм теперішнім «субвокалізаціям», вважається справжньою доказовістю. Якщо ж не існує поняття обмеженого (але невизначеного) вердикту, тоді не існує і сенсу, у якому мої «субвокалізації» виявилися б чимсь таким, що виходить за межі теперішнього моменту. (З такої точки зору, навіть думка про те, що «майбутнє існує» є «правильною», тільки якщо вона підтверджується в даний момент)

Можна спробувати перебороти цю останню хибу шляхом введення поняття «вердикт, що я прийняв би *зрештою*»; але це відразу ж спричинило б за собою використання контрфактуалів і таких понять, як «подібність можливих світів». Проте докладати зусиль у цьому напрямку безглуздо. Чому ми витрачаємо свою розумову енергію, переконуючи самих себе в тому, що ми є не мислячими, що наші думки насправді не є думками *про* щось [ноуменальне або феноменальне], що немає такого розуміння, відповідно до котрого будь-яка думка є правильною або помилковою (включаючи сюди і саму думку про те, що ніяка думка не є або правильною, або помилковою) за межами рішення даного моменту? Оскільки завжди існує неоднозначність, остільки подібна поведінка є такою, що са-мозаперечує себе! Давайте визнаємо, що одна з наших фундаментальних «само-дискрипцій», у термінах Рорті, полягає у тому, що ми є мислячими і що як такі ми належимо тому, що існує, як деякий вид істини, як деякий вид правильності, котра «є субстанціональною», а не тільки такою, яка «не заслуговує цитування». Це означає, що не можна виключити

норматив.

Якщо не існує ніякого засобу виключити норматив і немає ні якої можливості редукувати норматив до нашої улюбленої науки (байдуже, чи є вона біологією, антропологією, неврологією, фізикою або ж ще якоюсь, тоді де ж ми є? Ми можемо здійснювати пошук гранд-теорії нормативу в її власних термінах, формальної епістемології, але цей пошук виглядає занадто амбіційним. Тим часом уже проведена величезна філософська робота, яка буде здійснюватися з дедалі меншою і меншою кількістю помилок, якщо ми звільнимо себе від редукціоністських і історичистських прихильностей, що так сильно спотворили сучасну філософію. Якщо розум справді є як трансцендентним, так і іманентним, то філософія як рефлексія, котра обмежена культурою, і як дискусія з споконвічних проблем перебуває як у часі, так і у вічності. У нас немає архімедо-вого важеля; ми завжди говоримо мовою часу і місця. Проте істинність або хибність того, про що ми говоримо, не є обгрунтованою тільки лише для даного часу і місця.

Примітки

1. Див.: *Why There Isn't a Ready-Made World* в: *Putnem* (1983).

2. Я вибрав коричневий колір, тому що він не є спектральним кольором. Проте все сказане стосується і до спектральних кольорів: якби існуючий колір був наслідком винятково відбиваного світла певної хвилі, тоді об'єкта, які ми бачимо, протягом дня багаторазово змінювали б свій колір (і усі вони були б чорними ЕПОВНІЙ темряві). Колір залежить від фонових умов, ефектів критичного розташування (грані, краї, вістря відбиваності, від кількості світла та ін. Здійснюючи опис усіх їх, можна було б визначити тільки *сприйманий* колір, щоб визначити "реальний» колір об'єкта, необхідне поняття "Стандартні умови»: традиційні філософи сказали б, що колір червоного об'єкта — це спроможність виглядати червоним нормальним спостерігачам за нормальних умов. Проте, це потребує контрфактуального кондичіоналу (усякий раз, коли об'єкт не перебуває в нормальних умовах), і я продемонстрував (в «*Why There Isn't a Ready-Made World*»), що спроба визначити контрфактуали фізичними термінами закінчилася невдачею. Все це робить колірні терміни (вираження, спосіб вираження, конвенційні умови) фізично невтачекими. але це означає не те, що колір є суб'єктивним, а те, що він є *умовним*. Загальна ідея про те, що існує деяка спина молекулярна структура (або якась інша), яка нібито властива всім об'єктам,

котрі виглядають червоними "за нормальних умов», не має підстави: достатньо нагадати хоча б роїходження між фізичною структурою червоної зірки і фізичною структурою червоної книги (і розходження, що ми розглядаємо як «нормальні умови» у цих двох випадках).

3.Цей аргумент з'являється в президентському зверненні Ферфа до Східною відділу американської філософської асоціації (29 грудня, 1981 р). яке мало назву «Епістемічна цінність, субстанціональне її інструментальна*. Ферф не посилається спеціально на еволюційну епістемологію; він має на увазі, швидше, *епістемічний утилітаризм». Проте його аргументація справедлива і СТОСОВНО до еволюційної епістемології того ж типу, що описується мною.

4.Куайн фактично вимагає, щоб "система світу» прогнозували, що певні штучно підтримувані пропозиції спостереження є істинними. Я надмірно спростив у тексті, скориставшись висловом (пропозиції спостереження» замість виразу «штучно підтримувані пропозиції спостереження». "Стимулююче значення» пропозиції спостереження містить у собі також і специфікацію умов, за яких той, хто говорить, розходиться в думках; сюди ж включаються й умови, за яких той, хто говорить, погоджується.

5.Теорія с «точно підігнаною", якщо вона придатна для інтеракції в КОЖНІЙ аксіоматизованій теорії, яка припускає кондиціонали спостереження (умови, попереднє і наступне існування яких штучно підтримується пропозиціями спостереження) Розмова про кондиціонали спостереження ведеться за допомогою засобу, який зберігає фіксованими штучно підтримувані пропозиції спостереження. Наскільки мені відомо, не існує ніякого доказу навіть того, що «точна підгонка» Існує, не говорячи вже про тривіальний випадок, у якому кондиціонали спостереження можуть бути аксіоматизовані без виходу за межі словника мови спостережень.

6.Куайн відкинув інтерпретацію, яку я пропоную нижче (дискусія в Гейдельберзі в 1981 р.) він висловив думку про те, що наша ситуація «асиметрична»: він є «реалістом» стосовно до інших мов щодо мого заперечення.

7.Сам Куайн коротко спростовує це так: «Зрештою, що б ми не підтверджували, ми підтверджуємо це як заяву усередині нашої загальної теорії природи, як ми її розуміємо тепер; і назвати твердження істинним означає просто затвердити його наново».

Карл-Отто Апель

ВСТУП

«Трансформація філософії» Карла-Отто Апеля має подвійне значення у його власній спадщині. З одного боку, через охоплення лінгвістичного та прагматичного поворотів у філософії двадцятого століття, вона здійснює радикальний розрив з традиційною «філософією свідомості», або, як називає її Апель, «філософією остаточних першопочатків». З другого боку, на противагу до емпіристських та/або релятивістських інтерпретацій, які часто супроводжують ці повороти, вона зберігає виразний зв'язок з класичним пошуком філософських (трансцендентальних) основ, — як виправданням і критикою, — наук та наших соціальних інститутів. Здійснюючи цей проект, Апель розробляє одну з найбільш систематичних програм інтеграції досягнень аналітичної (від Пірса до Серля) та Континентальної філософії.

За Апелем, лінгвістичний поворот в філософії спричиняє те, що умови отримання інтерсуб'єктивно дійсного знання не можуть бути пояснені в термінах структури свідомості або пізнавального «обладнання» суб'єкта, але тільки через систематичне дослідження мови, як медіуму символічного опосередкування знання. Прагматичний поворот, що був ініційований Пірсом та Моррісом і продовжуваний до сьогодні у теорії мовленнєвих актів, передбачає також, що адекватне пояснення того, як можливий дійсний комунікативний зв'язок, не може бути досягнутим тільки завдяки теоріям синтаксису та семантики; вони повинні бути доповнені дослідженням прагматики, тобто, відношень між лінгвістичними знаками та умовами їхнього використання промовцями. Головна теза Апеля полягає у тому, що його «трансцендентальна прагматика» надає певний набір нормативних умов та вимог дійсності, які передбачаються в кожній критичній дискусії або раціональній аргументації. Центральною серед цих передумов є та, що кожний учасник дискусії у власному аргументуванні є водночас і членом, контрфактичної спільноти ідеальної комунікації, яка, в принципі, є однаково відкритою для всіх членів мовного спілкування і яка виключає будь-який примус, крім примусу до кращого аргументу. Кожне домагання інтерсуб'єктивно дійсного знання (наукового або морально-практичного) імпліцитно визнає цю спільноту ідеальної комунікації, як «метайнститут» раціональної аргументації, що слугує першоосновою будь-якого виправдання.

Виходячи із Континентальної традиції, Апель доводить, що найбільш важливий внесок

філософської герменевтики, зокрема гадамерівської, полягає у доведенні того, що інтерпретація не є методом дослідження, який виступає відносно тих методів, що використовуються всередині «жорстких» наук як їх заперечення або доповнення, але виміром будь-якого розуміння, який не усувається. Кожне емпіричне дослідження певного регіону об'єктів передбачає водночас і відношення до інших суб'єктів як до спільноти інтерпретаторів. Так, наприклад, спроба вивчити мову, виходячи винятково із об'єктивістської або біхевіористської перспективи включає в абстрагованому вигляді і приналежність дослідника до лінгвістичної спільноти. Його або її вербальна поведінка повинна також бути проінтерпретована спільнотою дослідників, але цей інтерпретаційний момент ніколи не може бути безпосередньо поданим в об'єктивістському дослідженні. Фактично, таке дослідження вже припускає спільноту комунікації. Але апелівський «трансцендентально-герменевтичний» відхід від історизму Гадамера, як свідчать його поступові інтерпретації, вказують не тільки на суттєво інший підхід до розуміння, але й мають намір збудити імпліцитну вимогу до істини як точності, яка може бути прояснена із нових засад — через відношення до спільноти ідеальної комунікації. Надалі, подібно до Габер-маса, Апель не виключає можливість введення каузальних та функціональних пояснювальних схем для розкриття механізмів систематичного спотворення комунікації, які підлягають дослідженню у міру того, як комунікація «стає відкритою для дискусії через рефлексивне підсилення саморозуміння сторін комунікації».

У наступній статті Апель висвітлює вихідні настанови трансцендентальної прагматики у її критиці «критичного раціоналізму», який розробляють слідом за Поппером його послідовники. Він вважає, що їх скептицизм у відношенні до можливості остаточного філософського обґрунтування базується на «помилці абстрагування» («abstractive fallacy»), тобто підході, у якому речення розглядаються в ізоляції від їх прагматичних контекстів аргументації. Так звана «трилема Мюнхгаузена», — за якою усі намагання отримати остаточні основи, приводять або до логічного кола,

або до нескінченного регресу, або до довільного припинення процесу доведення — може бути подолана за допомогою переходу від рівня семантичного аналізу до рівня прагматики і визнання того, що деякі припущення треба визнати необхідними для реальної можливості інтерсуб'єктивно дійсної критики та аргументації. Так само він переглядає і «принцип фал-лібілізму», (згідно з яким будь-яке твердження може, в принципі, бути піддавшим сумніву), як такий, що має значення тільки всередині «інституту аргументації», у якому деякі прагматичні правила і норми не підлягають запити. Таким чином, всупереч вимозі критичного раціоналізму, принцип фаллібілізму не виключає поняття філософського обґрунтування і, як показує Апель, звичайно, не може посідати місце основного принципу раціонального дискурсу. .

Хоча питання етики тільки стисло згадуються в цій праці, однак, Апель падає детальну і широкоосяжну низку аргументів на користь застосування трансцендентальної прагматики при розробці «етики комунікації», або інакше, етики дискурсу: подібно до інших когнітивістських підходів, ця етика відхиляє твердження щодо того, що моральні судження є зрештою виразами суб'єктивних переваг або довільних рішень, а тому полягають поза межами досягнення раціонального виправдання. Пояснюючи його ОСНОВНИЙ принцип у відношенні до прагматичних припущень аргументації взагалі. Апель виходить із більш непорушної основи, ніж та, що передбачалася Кантом у його зверненні до "факту розуму», або «рефлексивної рівноваги» Роулза. Згідно з основним принципом етики комунікації, який висуває Апель, тільки ті норми є виправданими, які можна прийняти при наявності згоди з боку усіх тих, хто зацікавлений в них як учасник практичного дискурсу.

ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФСЬКОГО ОБГРУНТУВАННЯ У СВІТЛІ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ПРАГМАТИКИ МОВИ

I. Проблема: *Критичний раціоналізм versus фундаменталізм*

Той аргумент, що філософія не може мати власного обґрунтування, який був висунутий «критичним раціоналізмом, розробляється у *«Логіці наукового відкриття»* Карла Поппера, а також у працях В.В. Хартлі та Ганса Альберта. Ця вимога була висунута на противагу як до класичної форми модерного раціоналізму, так і до кантівської трансцендентальної критики пізнання.¹ «Критичний раціоналізм» об'єднує їх, дистанціюючись при ньому від некритичного раціоналізму, тобто, від того раціоналізму, який не піддавав крити-ко-рефлексивному сумніву можливості самоствердження розуму на основі вимоги заміни філософської програми обґрунтування альтернативною програмою безмежної раціональної критики, якщо надати останній задовільної форми. Слідом за декларацією «панк-ритичного раціоналізму» Бартлі — в його *«Відступі від обов'язку»*¹-- Ганс Альберт намагається викласти цю альтернативну програму в його *«Трактаті про критичний розум»*. Через ті леривативні форми, у яких він формулює так звану «трилему Мюнхгаузена», критиці будь-якої вимоги філософського обґрунтування надається вражаючий і, як здається, нездоланий, вигляд.

Згідно з Альбертом кожна спроба досягти успіху у вимозі забезпечення філософського обґрунтування, в смислі лейбніцівського *принципу достатньої підстави*, веде «до ситуації з *трьома альтернативами*, кожна із котрих виявляється неприпустимою — і таким чином, веде до трилеми». Трилема вимагає вибрати між такими альтернативами: (1) безкінечний регрес, що з необхідністю обумовлюється постійним рухом у пошуку підстав, але, як такий, не є практично здійсненним, а тому не надає твердої основи; (2) логічне коло у дедуктивному виведенні, який є результатом того факту, що в процесі подання підстав кожний повинен удаватися до тверджень, які вже маються у розпорядженні, але які ще потребують виправдання — тобто, процесі, який,

через те, що він є логічно помилковим, також не веде до непохитної основи; (3) припинення надання підстав у певній точці, яка приймається за точку, досягнення якої є, в принципі, ймовірним, а тому повинна включити довільне зупинення принципу достатньої підстави⁴.

Альберт знає, що, починаючи з часів Аристотеля, філософська традиція, — зокрема раціоналізм, який був започаткований Декартом, та, з другого боку, емпіризм — не згодна була зупинятися у довільній точці подання достатніх підстав, шляхом зупинення *принципу подання виправдання* через підстави. Швидше, ця традиція перебувала у пошуці передумов для того, щоб на основі епістемічної очевидності досягти ясності та переконливості⁵. Альберт аргументує це таким чином, що кожна передумова «може піддаватися ґрунтовному сумніву»⁶, так що будь-яке виправдання, яке дається за допомогою епістемічної «очевидності» просто дорівнюється довільному припиненню процесу подання достатніх підстав, в смислі третьої альтернативи трилеми.

Ми можемо знайти багато підходів, які можуть слугувати ілюстрацією цієї позиції щодо інтерпретації обґрунтування. Згідно з Альбертом, звернення до «очевидності», з метою надання підстав, є «цілком подібним до припинення принципу каузальності через введення *«causa sui»*. «Твердження, істинність якого є безсумнівною, а тому, не потребує виправдання» — це за Альбертом «догма». Зупинка надання підстав, в смислі третього альтернативного висновку, є, таким чином, «виправданням, зверненням до догми». Так само і «перехід на метамовний рівень процесу» не змінює нічого, оскільки «тим самим, завжди стає можливим, зробити запит щодо виправдання цього рівня». Будь-яка концепція самодостатньої підстави для таких фундаментальних рівнів, так само, як і відповідна вимога щодо наявності таких суджень, повинна бути переглянута, як маскування для прийняття рішення щодо того, щоб зупинити принцип достатньої підстави у даній точці»⁷. Таким чином, Альберт хоча й не відхиляє дійсність картезіанської вимоги редукції істинності до епістемічної очевидності, або упевненості, але заходить надто далеко, намагаючись переконати, що будь-які пошуки з метою отримання впевненості зовсім нічого не варті; це, між іншим, справді, несумісне з пошуком істини: «Всі гарантії в знанні є «само-вигатовленими», а тому, нічого не варті у його претензіях осягнення реальності. Тобто, ми можемо завжди створити упевненість, перетворюючи той чи інший елемент нашої переконаності на догму і в такий спосіб імунізувати його від будь-якої можливої критики. Тому, для нього стає неможливим зазнати поразки»⁸. Підтвердження своєї критичної позиції Альберт знаходить у Гуго Динглера, який схильний був шукати остаточну «упевненість» філософського епістемічного виправдання не в очевидності подаваного, але, швидше, у «волі» до упевненості. Через принцип «вичерпання» він, щоб

охопити реальність, імунізує теоретичну конструкцію від її можливої поразки. Тут, як доводить Альберт, «воля до впевненості» бере гору над «волею до знання», що зводить принцип філософського обґрунтування в класичному раціоналізмі до відомого *reduction ad absurdum*. «Розвиток класичної доктрини прояснив для нас те, що пошуки впевненості та пошук істини є взаємно виключними, якщо дехто не має наміру обмежувати себе цілком беззмисловою істиною» (в смислі винятково аналітичної істини)⁹.

У світлі цієї трудності, Альберт, слідом за Поппером, пропонує нам відмовитися від принципу достатньої підстави та й філософського обґрунтування взагалі, і замінити це *децизіоністським* рішенням*, яке не може бути раціонально виправданим, — але в значенні, точно протилежному тому, що надавалося Динглером, тобто, як рішення стосовно методу, який не бере до уваги жодного знання як напевного і звільненого від критики. Цей метод вимагає, щоб «реальності була надана можливість визначати», чи спроможні наші теоретичні конструкції схопити її, чи ні. Таке рішення на користь попперівського принципу «фаллібілізму» повинно, на думку Альберта, «приносити в жертву почуття впевненості, яке міститься в основі класичної доктрини, і погодитися на постійну невизначеність відносно того, чи будуть наші думки підтвержені і підтримані в майбутньому»¹⁰. Альберт ясно визнає, що попперівське прийняття методу критичної перевірки, не менше, ніж динглерівська «воля до впевненості», включає «моральний вибір»: «він дорівнює прийняттю методичної практики у сфері соціального життя, яке має важливі наслідки; це є практика, яка має вирішальне значення не тільки для побудови теорій, але також для їх прикладного аспекту, і, таким чином, для ролі, яку відіграє знання в соціальному житті». Справді, «модель раціональної критики є схемою життєвого шляху, соціальної практики, і має, таким чином, водночас як етичне, так і політичне значення»". Альберт робить цей висновок відносно етики в розділі 12 («Критицизм та етика») свого *Трактату*. Він також погоджується тут з Поппером, що раціональне філософське обґрунтування етичних норм неможливе. Замість цього він рекомендує безперервно перевіряти як існуючі системи моралі, так і наукові теорії, щоб побачити, чи залишаються вони підтверджуваними та здатними протистояти альтернативним системам і теоріям¹².

У наступному матеріалі я маю намір піддати «критичний раціоналізм» метакритичній перевірці — тобто, такій перевірці, яка з самого початку не буде займатися нічим, окрім як застосуванням методу критичного раціоналізму до нього самого. Із того, що вже було сказано, очевидно, я не маю наміру ставити під сумнів принцип «критичного випробування». (Зрештою, навряд-чи хто мав би сьогодні бажання критикувати «критичний раціоналізм» в цьому сенсі.) Замість цього, я хотів би дослідити умови можливості інтерсуб'єктивно дійсної критики — через «критичне випробування»

наукового знання і моральних норм. Цей підхід, що був започаткований Кантом, дозволить мені поставити під сумнів ту точку зору Альберта, що заперечення можливості філософського обґрунтування прив'язане до позитивної програми «раціональної критики». Більш конкретно, я повинний дослідити, чи може, і якщо так, то в якому смислі, принцип обґрунтування — або, інакше, принцип виправдання підстав — бути заміненим на принцип критики; або інакше: чи може, і якщо так, то в якому смислі, певний тип філософського обґрунтування завжди вже передбачатися самим принципом інтерсуб'єктивно дійсної критики.

Критична реконструкція «трилеми Мюнхгаузена»

Що стверджує філософська традиція відносно проблеми обґрунтування? Ця проблема постійно виникала, починаючи вже з античності, у зв'язку з неможливістю логіко-математичного (аподиктично-дедуктивного) «походження» фундаментальних принципів (або «аксіом») логіко-математичної думки, а звідси й усіх демонстративних наук¹³. Спрощено висловлюючись: вже з часів Аристотеля проблема обґрунтування постала проблемою філософської значущості саме через той факт, що логіко-математична аргументація не може виправдати ні істинність її власних припущень, ні дійсність її правил доведення, а може тільки перевіряти «переміщення позитивного значення істинності, як істини, від набору припущень до висновку; і в протилежному напрямку — переміщення негативного значення істинності, як хибності, від висновку до набору припущень»¹⁴. З часів Декарта, Аристотелівське розуміння аксіом, як фундаментальних принципів, що приймаються інтуїтивно, які не є ні доказовими, ні такими, що потребують перевірки¹⁵, було радикалізоване завдяки прийняттю очевидно даного (або очевидності), як вимоги філософського обґрунтування¹⁶. Із цього вже зрозуміло, що, доки проблема філософського обґрунтування сприймається в традиційних термінах, вона не може ставати предметом формальної логіки.

Альберт, на перший погляд, визнає це. Для нього не зрозумілий лейбніцівський «принцип достатньої підстави» так, як він розглядався в старих підручниках з логіки, тобто, як найбільш ґрунтовний принцип думки, а отже, як «аксіома логіки». Швидше, він стає «загальним постулатом класичної методології раціональної думки»: він розуміється, як «методологічний принцип», який передбачає, що «зрозумілість реальності пов'язана із детермінованістю істини»¹⁷. (Фактично, фундаменталізм класичного модерного раціоналізму вказує, на мою думку, на субординацію логіки і онтологічну співвідносність теорії істини — до пошуку очевидності; епістемології надається статус «першої філософії». Субординація логіки і онтології до очевидності, як основного принципу теорії пізнання, виражається найбільш радикально у феноменології свідомості, яка була розвинута Brentano та Husserl.)

У своїх міркуваннях стосовно трилеми Мюнхгаузена, Альберт виходить з точки зору сучасної логіки, що перебуває під впливом Поппера та Карнапа*. Альберт справляє враження, що він здатний пояснити апорію раціоналістичного постулату філософського обґрунтування, яка отримується ним із трилеми винятково завдяки одній лише формальній логіці, тобто, як таку, що фактично отримується із трилеми тільки за умов припущення того, що філософське обґрунтування здійснюється винятково шляхом

дедукції. Ці умови ведуть до альтернатив: (1) нескінченного регресу, (2) логічного кола та (3) безпідставної зупинки процесу аргументації¹⁹.

Тепер, незалежно від того, якими намірами керувався сам Альберт, критична реконструкція його аргументації проти класичного раціоналізму мусить, на мою думку, ясно показати таке: відсутність аргументу проти постулату очевидності класичного раціоналізму прямо пов'язана із третьою альтернативою трилеми, що виводиться формально-логічними засобами. Швидше, сама трилема може розглядатися як експлікація проблеми аксіоматики, на яку вказував Аристотель і яка постала, перш за все, як проблема філософського обґрунтування. (Зрозуміло, разом із Девідом Гільбертом, ми редукуємо проблему істинності аксіом логіки і математики до проблеми усунення заперечень в «аксіоматичній системі», тоді — відповідно до трилеми Мюнхгаузена — результатом цього стає методологічна та метаматематична апорія *філософського обґрунтування самої дедукції*, як показали це Гьодель, Чорч та інші.)²⁰ Звідси одразу стає зрозумілим: на відміну від логіко-математичних (а також мета-логічних та метаматематичних) проблем філософського обґрунтування, модерний принцип достатньої підстави, тією мірою, якою він вимагає звернення до очевидності, з самого початку є епістемо-логічним принципом, принципом того, що, висловлюючись сучасною мовою, включає прагматичний димензіон очевидності, притаманний суб'єкту пізнання.

Стосовно нашого контексту це означає, що легітимація віднесення апорії філософського обґрунтування до третього положення трилеми Мюнхгаузена може відбутися тільки за умов, якщо стане *доведеним*, що перетворення очевидності у постулат є цілком безглуздим — тобто, таким, що прямо вказує на заміну пошуку істини на довільне рішення. Однак, як *демонстрація* цілковитої *безпідставності* постулату очевидності, що вимагається при цьому, *принципово* не може досягти своєї досконалості засобами, винятково формальної логіки. Але як тоді може бути здійснена ця демонстрація? Чи не виникає для такої демонстрації необхідність парадоксального припущення, що звернення до «очевидності» не є довільним рішенням, але, швидше, обов'язковим для філософської аргументації?

У цій точці, щоб уникнути непорозуміння, я мушу зробити цілком зрозумілою стратегію моєї аргументації. У тому, що буде розглянуте мною далі, я зовсім не маю на меті захистити позицію класичного раціоналізму, який редукує — у значенні картезіанської первісності теорії пізнання як теорії свідомості — пошук істини до пошуку очевидності. Отже, я не хочу захищати емпіристську або раціоналістичну «філософію останніх/остаточних першопочатків»²¹, як теорію пізнання, яка має ставати, як нею

передбачається, «розв'язанням проблеми першопочатків і дійсності усього, що трапляється»²². Така стратегія здається мені неперспективною, через те, що епістемічна очевидність, хоча й є неодмінною, обмежується тільки свідомістю очевидності, як такою. Традиційна теорія пізнання, як теорія свідомості, не може показати із своїх власних концептуальних ресурсів, як епістемічна очевидність — тобто, очевидність, що супроводжує судження відносно концептуального синтезу ідей у деякій індивідуальній свідомості — може бути перетворена на інтер-суб'єктивну дійсність лінгвістично сформульованих тверджень. Мета Поппера та його найближчих послідовників: довести можливість інтерсуб'єктивно дійсних тверджень — здається мені гідною того, щоб стати методологічною метою філософсько-наукового пошуку істини²³. Я цілком згодний з Поппером та Альбертом у тому, що «очевидність» переконань окремої свідомості не достатня для істинності тверджень. Але окрім цього, і цілком протилежно до Поппера та його школи, я маю намір довести, що той факт, що тільки критичний дискурс науковців є вирішальним у питанні інтерсуб'єктивної дійсності наукових результатів, має відповідні наслідки і для *теорії* істини. На мою думку, загальноприйнятий підхід логічного емпіризму, у якому лінгвістично опосередкована проблематика інтерсуб'єктивної дійсності тверджень редукується до (синтак-тико-семантичної) логіки науки, а проблеми традиційної теорії пізнання виштовхуються в психологію, є прикладом неправильного тлумачення цієї проблеми.

Альберт, як здається, дотримується тієї ж думки, відтоді як у дискусії з питань специфіки його «критичної методології» він дещо послабив проект редукції теорії науки до «додатку (або навіть частини) до формальної логіки, із включенням до неї релевантних елементів математики або, в кращому випадку, елементів семантики штучних мов»²⁴. У світлі «сучасного розрізнення між синтаксисом, семантикою та прагматикою», Альберт наполягає на перегляді «епістемологічної релевантності прагматики»²⁵ — лінгвістичній та мета-лінгвістичній ситуаціях, які конституюють контекст проблемних тверджень. Прагматичний контекст включає, за Альбертом, «ті ситуації, які є референтами тверджень про них», а також «ті ситуації, які створюють контекст епістемічної активності людей, тобто, не тільки ізольовану активність рефлексії та спостереження поодиноких індивідів, але також і *критичну дискусію, як модель соціальної інтеракції* та інститути, що підтримують або послаблюють, заохочують або знеохочують критичну дискусію»²⁶. Без серйозної підстави Альберт робить звідси той висновок, що його «критика класичної теорії пізнання» та вимога, яку він отримує із цієї критики, для «вибору між принципом достатньої підстави та принципом критичної перевірки «визначають те коло питань, яке треба вирішувати «під егідою прагматики»²⁷.

Я хотів би не тільки підтримати таке ставлення до проблеми, але крім того, прийняти його серйозно, наскільки я розумію прагматичні умови можливості наукового пізнання, принаймні, тією мірою, якою вони були висвітлені Кантом: як умови можливості інтерсуб'єктивно дійсного знання та (наукової і філософської) критики знання — тобто, цілком відмінно від Карнапа та Гемпеля, які розуміли прагматичні умови просто як емпіричні, соціологічні або психологічні контексти, що іррелевантні дійсності знання. Моя вимогливість відносно прагматики повинна бути коректною, принаймні, тією мірою, якою конфлікт, що має місце в «прагматичному реалізмі», «між принципом достатньої підстави та принципом критичної перевірки» — незалежно, мається тут на увазі, чи ні, вибір між альтернативами — стосується умов дійсності наукового знання. Я хотів би, таким чином, запропонувати, як філософське розширення логічного синтаксису і семантики ідеальної наукової мови, трансцендентальну прагматику мови, котра має справу із рефлексією суб'єктивно-інтерсуб'єктивних умов можливості мовно сформульованого та інтерсуб'єктивно дійсного, за своєю суттю, знання. Тут я хотів би, поки-що, зробити спробу стисло визначити головні напрями трансцендентальної семіотики — трансцендентально-прагматичну реконструкцію та розширення основ логіки мови та науки, що вже було зроблено мною в іншому місці²⁸.

Можливість і необхідність трансцендентально-прагматичного підходу, як методу запитування, переконливо демонструється через радикальну рефлексію умов можливості та інтерсуб'єктивної дійсності логічного синтаксису і семантики. Результатом її, на думку Ч.С. Пірса, стає логічна імплікація тривимірності функцій знака, і відповідно, знаково опосередкованого знання та аргументації, де інтра-лінгвістичні, *синтаксичні*, функції знака та *референційно-се-мантичні* функції знака, його відношення до реальності, передбачають *прагматичну* функцію, інтерпретацію знаків у спільноті

інтерпретації²⁹. Очевидно, що ця остання передумова залишається функціонально дійсною і в дисциплінах, що зв'язані з семіотикою; логічний синтаксис та семантика — як абстрактні підрозділи семіотики — є тільки засобами «непрямого» (тобто, опосередкованого через конструкцію ідеальної системи правил) прояснення науково-теоретичної аргументації³⁰. Вони, таким чином, принципово залежні від їх інтегрованості та поширення в прагматиках аргументації. Це, однак, означає, що прагматика є філософською дисципліною, яка має справу з суб'єктивно-інтерсуб'єктивними умовами розуміння значення і утворення консенсусу в ідеальній, безмежній, спільноті дослідників. По суті, Пірс здійснює своєрідну семіотичну трансформацію *Критики чистого розуму*, розглядаючи її як «нормативну» логіку семіотичного дослідження³¹.

З одного боку, Моррис та Карнап прийняли основи семіотики Пірса, в розумінні тривимірності знакових функцій («семіозису») та науки про знаки («семіотики»); але, — очевидно, через уявну неможливість несуперечної саморефлексії актуально-фактичних суб'єктивних умов інтерпретації знака³², — вони оголосили прагматичний димензіон знака об'єктом емпіричної (біхевіористичної) дисципліни, для якого, в кращому випадку, ми могли б подавати семантичні концептуальні пояснення у формі конструктивної, «чистої, теоретичної прагматики». Незалежно від того, що кожний думає про можливість такого ставлення до прагматики мови³³, безумовно, що «конвенції», які, згідно з Карнапом, полягають в основі конструкції формалізованої синтактико-семантичної системи правил — і, відповідно, в основі конструкції семантичних експлікацій емпірико-прагматичних понять — не можуть бути філософськи тематизованими. Нормативно релевантні конвенції, завдяки яким можливі концептуальні експлікації формальної мови стають необхідними для теоретичної прагматики, саме тому й не можуть ставати об'єктами такої прагматики. А тому, теоретична прагматика, яку мав на увазі Карнап, і яку він семантизував у надто апріорний спосіб, не може замінити ті методологічні аргументи, які Поппер та Альберт вважали суттєвими. Беручи до уваги сучасний запит на семіотичну трансформацію трансцендентальної філософії, і зважаючи на той факт, що припущення сучасних конструктивних теорій мови не були раціонально відрефлектовані, можна було б охарактеризувати функцію трансцендентальної прагматики відносно філософії науки як здійснення рефлексії щодо умов можливості та дійсності її конвенцій. Мовчазне витіснення цієї рефлексії із лінгвістичного аналізу можна знайти у карнапівських поверхових, виконаних буденною мовою «інтродукціях», які — через їх використання імпліцитно само-референтних, «універсально квантифікованих суджень», — виражені, суворо кажучи, на офіційно нелегітимованій «пара-мові». У них ми знаходимо також і успадковану від Вітгенштейнових *Трактатів* форму багаточастковості. Проблеми конструктивної семантики, які схоплюються у такій формі, не можуть бути вирішені, доки ми вважаємо трансцендентальну прагматику мови не придатною до формалізації, фундаментальною метадисципліною.

У межах даного дослідження я маю намір підтримати підхід перевірки запитання, яке неможливо усунути відносно умов можливості інтерсуб'єктивно дійсної критики. Я повинен спробувати відновити і критично дослідити критику Альбертом класичного постулату достатньої підстави, виходячи з точки зору трансцендентальної прагматики.

У такому контексті я мушу передусім зазначити, що, так звана, трилема Мюнхгаузена, маючи вигляд певного філософського обгунтування, може бути логічно отримана тільки для речень аксіоматизованої системи суджень, як синтактико-

семантичної конструкції «формальної мови». Її логічне виведення можливе тільки за умови попереднього абстрагування від прагматичного виміру аргументативного використання мови. Отримати її іншим чином можна тільки абстрагуючись від конкретної ситуації сприйняття та аргументаційної ангажованості суб'єкта, який подає свої сумніви та переконання для дискусії в перформативно експлікованих твердженнях; тоді насправді стає можливим охарактеризувати (дедуктивно опосередковане) звернення до очевидності, як припинення процесу подання підстав і розглядати таке презумптивне припинення, разом із нескінченним регресом і логічним колом, як третє «розгалуження» (*Horn*) три леми. Тільки виходячи з позиції синтактико-семантичної абстракції, яка не може прив'язати мову і знання до життєвого світу через об'єктивне або суб'єктивне індексування, значення процесу надання підстав може розумітися як дедукція висловлювань (про певні ситуації) із висловлювань (про певні ситуації), яка принципово не може бути припиненою. Із точки зору трансцендентальної прагматики, логічний процес, завдяки якому висловлювання дедуктивно виводяться із висловлювань — оскільки є цілком «аксіоматизованим» — може розглядатися як об'єктивуючи й тільки за наявності контексту епістемічної очевидності для аргументативного обґрунтування тверджень. (У цьому значенні «аподиктична логіка» Аристотеля є фактично «органом» аргументативного лис-курсу — не більше, не менше). Тобто, логічна дедукція висловлювань із висловлювань не є власне виправданням дійсності знання — така абсолютизація логічного органону з неодмінністю повертає проблему виправдання знов до трилеми Мюнхгаузена — але є просто моментом опосередкування в процесі аргументованого надання підстав, моментом, який справді зазначений завдяки апріорності інтерсуб'єктивної очевидності.

Відповідно до цього, постає і наступна важлива відмінність, яка залишилася непомітною, причому, не тільки для логічних емпіриків, але й для інших — наприклад, для Поппера у «*Логіці наукового відкриття*». Тільки тоді, коли дехто робить із трансцендентально-прагматичної інтерпретативної функції суб'єкта пізнання та аргументації неправомірний висновок в сенсі «помилки абстрагування» («*abstractive fallacy*»), редукуючи, таким чином, суб'єкт до об'єкта емпіричної психології, — тоді стає можливим стверджувати, що речення можуть бути виправданими тільки через інші речення і що, так звані, «речення-спостереження», або базові речення, безпосередньо мотивуються, в смислі каузального зв'язку, досвідною очевидністю їх для суб'єкта, що пізнає⁴. На противагу цьому, трансцендентальна прагматика приймає позицію суб'єкта, котрий аргументативно пізнає, намагаючись при цьому не пояснювати (ззовні) свою «поведінку» через сформульовані висловлювання, але, швидше, зрозуміти її (зсередини):

тому вона повинна обов'язково зрозуміти епістемічну очевидність як причину для формулювання висловлювань спостереження або базових речень, але не як підставу, із якої ці висловлювання могли б виводитися логічно.

Тут зовсім не мається на увазі те, що епістемічна очевидність — наприклад, сприйняття, або ідеальне (категоріальне) охоплення — повинна мислитися як деяка безперечна і достатня, лінгвістично незалежна (тобто, позамовна та інтуїтивна) основа для значення та істинності наукових тверджень або систем тверджень («теорій»). Таке уявлення відповідало б настановам модерної епістемологічної філософії (емпіристської або інтелектуалістської) «споконвічних нершопочатків», які я зовсім не маю наміру відстоювати, про що я вже згадував. На мою думку, засновуючись на «пропозиціональних актах» (ідентифікації «актів референції та предикації») від яких залежить формування суджень, епістемічна очевидність переплетена з самого початку з використовуваною мовою та обсягом знань суб'єкта — йдеться про переплетення знання, використовуваної мови та дій у квазі-інституалізованих «мовних іграх» або «формах життя», як вони були проаналізовані пізнім Вітгенштейном. Якщо б знання, використання мови, тощо не були між собою переплетеними, дитина не могла б вивчити мову або набути певного типу поведінки, які базуються на інтерпретації досвіду; тобто, не можна уявити собі функціонування мовної гри без досвіду парадигмальної очевидності. Ми не могли б комунікативно зв'язуватися, якщо б не могли домовитися про очевидності повсякденного досвіду, із яких все повинне виходити і через них продовжуватися.

Із цього трансцендентально-прагматичного переплетення можливої епістемічної очевидності в мовних іграх, випливає, на мою думку, те, що виправдання дійсності знання не можна прирівнювати ні до логічного виведення речень із речень в аксіоматичних системах (таких, як сучасна логіка мови, або логіки науки), ні до звернення до поза-мовної, інтуїтивно очевидної свідомості (що її вимагає, наприклад, картезіанська теорія знання). Швидше, виправдання, як надання підстав для ствердження дійсності знання, повинно завжди спиратися на можливості евіденціальної свідомості повсякденних знань суб'єкта (як автономні репрезентації трансцендентальних знань суб'єкта як такого) та на апріорні інтерсуб'єктивні правила аргументативного дискурсу, в контексті якого епістемічна очевидність, або як суб'єктивно непроникна, або об'єктивно дійсна, повинна бути піднесеною на рівень інтерсуб'єктивної дійсності. Необхідність та можливість цього гарантована апріорним трансцендентально-прагматичним «переплетенням» епістемічної очевидності, чий зміст піддається витлумаченню «як такий», з правилами використання мови, які були висвітлені Вітгенштейном, і які були далі конкретизовані та уточнені Остіном, Строссоном та Серлем, як переплетеність

виправдання, референції та предикації у мовленнєвих актах. Згідно з цією концепцією, немає ніякого сенсу говорити про «звернення до епістемічної очевидності» без припущення мовного дискурсу як контексту інтерпретації та логічної узгодженості. Аналогічно не має ніякого сенсу вести мову про субстанційний аргументативний дискурс без припущення конкретної епістемічної очевидності, яку окремі учасники дискурсу приймають за власний критерій істини в аргументативній процедурі побудови консенсусу. Такий спосіб вплетення епістемічної очевидності у мовні ігри уможлиблює, на мою думку, трансцендентально-прагматичне пояснення того факту, що кожне наукове відкриття є — як почали стверджувати за Нового часу — «теорією, що навантажує», і що епістемічна очевидність, яка входить у «базові речення», більшою чи меншою мірою залежить від теорій, які мають бути підтвердженими або фальсифікованими, або від альтернативи теорій³⁶.

Тепер, здається, можна прийняти бік Альберта; звідси, об'єкт, який, завдяки епістемічній очевидності, ми отримуємо при нашому підході до проблеми філософського обґрунтування, починає виказувати себе як неадекватний, тобто, так би мовити, він одразу є незагрозливою експлікацією таких його понять як «виправдання» та «очевидність». Тут можна було б закинути, що обґрунтування, в сенсі очевидності, шуканої класичним раціоналізмом, могло поставати тільки абсолютно конкретним та беззаперечним філософським обґрунтуванням. А тому методологічний пошук істини, в смислі принципу фаллібілізму, здається справді таким, що несумісний з пошуком очевидності, оскільки він не здатний засвідчити будь-яку остаточну і безперечну конкретність. Давайте простежимо за ходом цієї аргументації більш ретельно, починаючи з тези Альберта, що «ставити під фундаментальний сумнів можна все, що завгодно».

Чи заперечує принцип фаллібілізму припущення безперечної очевидності?

Принцип фаллібілізму, наскільки я знаю, уперше був запропонований Ч.С. Пірсом. Він презентує собою обов'язкове для методології емпіричних наук припущення³⁷. Це є припущення, яке відрізняє емпіричну науку від філософської науки і німецького ідеалізму, і зразка Платона, чи навіть Гуссерля, — від науки, яка шукає власне виправдання в сутнісному убачанні та пошуку «*episteme*». Та чи не таке саме розрізнення — як і убачання відміни пошуку очевидності від пошуку істини (або, критицизму від справджуючого

раціоналізму), якого вимагає Альберт — передбачається і в самому філософському пізнанні, при зверненні до беззаперечно очевидного сутнісного убачання?

Я не хочу наполягати на тому, що це риторичне запитання містить вирішальний контраргумент проти панкритичного раціоналізму Бартлі; швидше, я готовий припустити, що принцип фаллібілізму — у значенні, яке з'ясується трохи пізніше — повинен бути застосованим навіть у відношенні до розумових споглядань формальних наук (логіки і математики) та трансцендентальної філософії. Як компенсацію за це припущення, я хотів би ствердити — також у значенні, яке буде пояснене пізніше — ідо очевидність, у смислі безперечної упевненості, є так само методологічно обов'язковою і для емпіричних наук. Я хочу прояснити значущість моїх вимог через обговорення наведеного вище твердження Альберта, що «піддавати фундаментальному сумніву можна усе, що завгодно»¹⁰ *. Складність цього висловлення, котре, швидше через неувагу, роблять філософи, вказує на ту історично примітну обставину, яку засновник «фаллібілізму» Пірс, полемізуючи з Декартом, сформулював в аргументі, що неможливо сумніватися відносно усього в світі, якщо сумнів не повинен перетворитися на беззмістовний «паперовий сумнів»¹¹ ". За Пірсом, в емпіричній науці інтерпретативно змістовний сумнів передбачає, що ніхто не може сумніватися у всьому; від переконаності, яка приймається за конкретно-визначений і встановлений стандарт, рух здійснюється тут у двох напрямках: як до того, що має бути піддаваним сумніву, так і до нової очевидності, котра припускається як можлива в принципі.

Подібні аргументи відносно змістовності сумніву можна знайти у пізнього Вітгенштейна. У його праці *«Про впевненість»* (§ 115) ми знаходимо таке: «Жодний, хто хотів би сумніватися у всьому на світі, навіть не збагне, що таке сумнів. Гра сумніву безпосередньо передбачає упевненість». Іншими словами, сумнів — а отже й критика, в значенні Поппера та Альберта — не може бути експлікованим як інтерпретативно змістовна мовна гра без *принципового* припущення водночас і наявності беззаперечної упевненості. Таке розуміння було викладене Вітгенштейном у загальній та радикалізованій формі у § 114 зазначеної праці: «Хто б не був той, хто переконаний відносно фактів, він не може бути також переконаним і відносно значення його слів»¹¹ ". Іншими словами, кожна здійснювана мовна гра (як цілковита узгодженість стосовно значень) припускає, що партнери комунікації, які напевно вивчили мову, в той же час, мірою того, як вони набули надійно встановленої орієнтації відносно світу, приймають як безсумнівні і численні факти про нього. У дійсному значенні, переконання (стосовно принципів, або контингентних фактів), які не можуть ні ставитися під сумнів, ні підлягати можливим змінам, функціонують як «моделі», або «парадигми»,

інтерпретативно змістовного застосування¹¹. Так, переконаність у тому, що земля є сферою, яка циклічно рухається навколо осі і обертається навколо сонця, є «парадигмою» для можливих інтерпретативно змістовних запитань, скажімо, при мовній грі авіонавтики та метеорології. Переконаність, що є реальний зовнішній світ, який полягає «поза» свідомістю, є «парадигмою» для мови критичного запитання, чи існує що-небудь реально, або ж усе базується тільки на помилковості, ілюзії, галюцинації, або чомусь подібному.

Це, здається, впливає з того, що аргументація у повсякденному житті та науці повинна звертатися по допомогу до очевидності, яка передбачається у відповідній мовній грі. Тому, «звернення до очевидності» не може, принаймні у цьому значенні, дорівнюватися до «звернення до догми» або «звернення до довільного рішення», оскільки і сам критицизм — як інтерпретативно змістовна критика в рамках мовної гри — повинен бути виправданим, принаймні, по суті; тобто, в принципі, він також повинен базуватися на «очевидності». Щоб прийняти це розрізнення, критика не може сама по собі — як це здавалося Бартлі та Альберту — перетворитися на самодостатню, кінцеву інстанцію раціональної аргументації; позиція критики передбачає рамки трансцендентально-прагматичної інтерпретативно змістовної мовної гри, в якій різні можливі спроби виправдання та різні можливі критичні аргументи узгоджуються один із одним, принаймні, в принципі, через спільне для них звернення до «парадигмальної» очевидності. Цей аналіз виявляє сутнісну структуру інституту аргументації. Вітгенштейн мав на увазі щось подібне, коли писав: «Всі експертні перевірки, все послаблення та підсилення найрізноманітніших вимог відбуваються всередині системи. І така система вже не є більш або менш довільною і сумнівною відправною точкою всієї нашої аргументації; швидше, вона належить до дійсної суті того, що ми називаємо *аргумент*. Ця система не стільки є вихідним пунктом, скільки тим первнем, в якому живуть аргументи»¹³.

При такому висвітленні аргументації щодо інтерпретативної змістовності сумніву, яке було здійснене Пірсом та Вітгенштейном, численні необачні або перебільшені вимоги «панкритичного раціоналізму» Бартлі та Альберта виказують свою ненадійність. Пряме прирівнення достатнього обґрунтування, через звернення до очевидності, до удавання до догми або довільного рішення, та пропозиція поставити «ідею критичної перевірки на місце ідеї виправдання», — стають двома такими вимогами. Фактично, вже сама мова критичних раціоналістів недвозначно свідчить — як про нонсенс анархічної критики заради критики — про критику розуму, позбавлену будь-яких стандартів критики.

Дискусія цим не закінчується, оскільки позиція критичного раціоналізму

залишається ще не схопленою остаточно. Стає необхідним з'ясувати значення принципу фаллібілізму, як він був сформульований Пірсом.

У своїй полеміці з Декартом Пірс показує, що ніхто не здатний піддавати сумніву все і одразу — тобто, існування реальною зовнішнього світу *in toto*; кожний може сумніватися фактично у будь-чому, що приймається нами, щоб переконатися у його дійсності — наприклад, за певних умов можна сумніватися у реальності кожного конкретного факту, який належить, коли ми сприймаємо його у власній думці, до світу поза свідомістю. Цей фактично універсальний сумнів, який для Пірса є ідентичним з принципом фаллібілізму, має на меті й Альберт, коли пише, що «несуперечлива критика, яка не дозволяє ніякої догми, обов'язково включає фаллібілізм відносно кожного можливого рівня дослідження», і що «він не є ні розв'язанням проблеми, ні певним рівнем у розв'язанні конкретних проблем, які повинні з необхідністю і з самого початку уникати критики»¹¹.

Але, як цей фаллібілізм узгоджується із критичною аргументацією Пірса та Вітгенштейна відносно інтерпретативної змістовності, згідно з якою кожний сумнів і кожна критика повинні бути принципово (тобто, як конститутивні моменти інтерпретативно-змістовної гри наукової аргументації) виправданими через припущення певної безперечної очевидності?

Навіть Пірс вважав надто важкою справою, примирити його фаллібілізм із власним же поняттям упевненості, прийнятим в прагматизмі, в смислі «критичного здорового глузду»; і він не був переконаний, як мені здається, що знайшов задовільне вирішення цієї проблеми⁴¹. На мою думку, обидва зазначені принципи Пірса можна розглядати як несуперечливі тоді, і тільки тоді, коли робиться розрізнення між рівнем рефлексії -- позанаукової та наукової -мовних ігор, з одного боку, та рівнем трансцендентально-прагматичної рефлексії структур мовних ігор взагалі, з другого боку. (На мою думку, це не є питанням довільного встановлення відмінності між рівнями рефлексії, в значенні психології, або навіть, формальної ієрархії метамови у металогіці; швидше, це є відмінність, яка повинна недвозначно відрізнити імпліцитну самореферентну вимогу універсальності філософських тверджень від індивідуальних або

емпірично загальних ВИМОГ ДІЙСНОСТІ пefілософських тверджень.)¹¹

З позиції філософської рефлексії, відносно кожної МОВНОЇ Гри, включаючи й філософську, потрібно сказати, що у її структурі суміш* та критика мають інтерпретативну змістовність тільки за тих умов, що вони можуть бути достатньо обгрунтованими через звернення до безперечної парадигмальної очевидності. Водночас, на цьому рівні рефлексії стає також можливим сформулювати фаллібілістську умову, як фактично

універсальний сумнів у відношенні до пара-дигмальної очевидності всіх можливих мовних ігор, за винятком мовної гри філософського сумніву. Природно, що при цьому сумніві всі кореспондуючі мовні ігри стають фактично не функціональними (в мисленнєвому експерименті цієї ситуації). Справи постають саме так через те, що кожна мовна гра виникає або руйнується (згідно з розумінням Вітгенштейна, яке було пізніше сприйняте Томасом Куном у його аналізі «наукових революцій») при наявності парадигмальної очевидності. Проте цей фактично універсальний, метанауковий сумнів не є «паперовим сумнівом», у сенсі Пірса. І це стається тому, то фаллібілістська умова не вимагає піддавати сумніву твердження емпіричної науки з боку емпіричного розуму, але тільки відкриває, або утримує відкритою, можливість такого здійснення. Власне відкритість та утримання відкритості для можливості виправдання сумніву — тобто, виправданої критичної позиції — на рівні метанаукової рефлексії не є беззмисловою вже настільки, наскільки вона справджує методологічний постулат фактично універсальної спроби надійного виправдання критики.

Цілком справедливо, на мою думку, можна стверджувати, що цей аргумент покриває релевантне значення «фаллібілізму» в сенсі Пірса та Поппера, які зробили його принципом філософії науки. Однак мій аргумент сумісний водночас і з трансцендентально-праг-матичною позицією Пірса та Вітгенштейна відносно того факту, що сумнів і критика в межах аргументативної гри завжди припускають виправдання через справді безперечну очевидність (або завдяки очікуванню можливої очевидності!) як умову їхньої можливості. Ми повинні, однак, дослідити причину того, чому принцип фаллі-білізму, в значенні принципу фактично універсальної критики, та принцип достатньої підстави піддаються сумніву, а критична позиція може бути несуперечною через звернення до очевидності. Адже це зовсім не самоочевидне, а швидше, філософськи показове, що, з одного боку, будь-яка очевидність в основі наукової теорії повинна бути відкритою для сумніву та критики, годі як. з другого боку, кожна критика повинна бути достатньо виправданою, у значенні того, що весь сумнів та критичність повинні ПРИПИНЯТИСЯ разом зі зверненням до безперечної очевидності. Задовільна ВІДПОВІДЬ на це запитання, вимагає, на мою думку, не більш і не менш, ніж відповідного трансцендентально-прагматичного розрізнення і опосередкування між епістемологічною філософією останніх першопочатків та філософією лінгвістичного аналізу двадцятого століття.

Для мене цілком зрозумілим є таке: якщо сучасна версія епіс-темологічної філософії останніх першопочатків (чи у формі емпіризму, чи раціоналізму) є коректною у власній вимозі редукувати інтерсуб'єктивну дійсність знання до («моєї») евіденціальної свідомості, тоді може бути чітко усвідомлено, яке саме конкретне переко-

нання повинне підлягати сумніву і взагалі критикуватися. Якщо, з другого боку, логіка науки (що орієнтована на семантичний аналіз речень) є коректною у власному припущенні, що речення можуть бути виправдані тільки через інші речення, тоді як, позамова очевидність свідомості може бути розглянута, тільки як джерело зовнішніх каузальних мотивів для конвенційного утворення «базових тверджень», тоді стає з'ясованим те, що критика завжди передбачає можливість виправдання завдяки очевидності. Розв'язанням цієї дилеми є, на мою думку, можливість (трансцендентально-прагматичного) припущення, що евіденціальна свідомість та інтерсуб'єктивна дійсність мовно сформульованих аргументів виявляються, з одного боку, нередукованими аспектами ідеї Істини, а, з другого боку, постають завжди, як такі, в особливому взаємопереплетенні мовних ігор.

Цей аргумент має два наслідки. Перший, протилежний позиції модерної теорії пізнання, від Декарта до Гуссерля, той, що евіденціальна свідомість *для мене* ("незалежно, буде це очевидність у смислі емпіричного сприйняття, чи в смислі ідеалу або категоріально убачання) не може, в принципі, ототожнюватися із інтерсуб'єктивною дійсністю аргументів. Причина цього полягає у посередницькій функції мови, сприйнятій як трансцендентальна умова можливості інтерсуб'єктивної дійсності інтерпретації світу, функції, яка була недобаченою/проглянутою у філософській традиції від Декарта до Гуссерля. Здається, буде цілком послідовним стверджувати відносно цієї посередницької функції, яка — у міру того, як перцептуальне виправдання надає комунікативно здійснюваний об'єктивний зміст — у формі позитивних тверджень і про те, що через інтерпретацію трансцендують суб'єктивні дані чуттєвості, котрі її підтримують, полягає у основі будь-якої можливої критики: критика означає тут можливість р-інтерпретації перцептуальної очевидності, яка, зі свого боку, вже є безсумнівною. Кант постулював по-іамонні форми зв'язку та схематизм «свідомість загалі», щоб пояснити об'єктивність та інтерсуб'єктивність «досвіних виправдань», які апіорі трансцендують кожен суб'єктивну перцептуальну очевидність; і сучасна «генетична епістемологія» Піаже, завдяки емпіричній психології підтверджує, як здається, цей постулат. Однак, тут одразу потрібно вказати, що умови позамовної свідомості, які були постульовані Кантом як умови можливості інтерсуб'єктивної дійсності знання, не є, на що зважав і сам Кант, достатніми умовами інтерсуб'єктивної дійсності емпіричних знань науки; стають необхідними подальші умови, щоб пояснити достовірність емпіричних суджень науки. Крім того, з точки зору трансцендентальної прагматики мови, потрібно припустити, що навіть синтетичним судженням апіорі, які для Канта і Гуссерля були також безумовно апіорними (наприклад, аксіоми геометрії Евкліда або гуссерлівські твердження відносно одночасності сприйняття кольору та просторових

характеристик предмета), можна надати статус інтерсуб'єктивно дійсних принципів науки, але лише тією мірою, якою такі твердження, на базі мовчазних конвенцій, функціонують як парадигмальні очевидності при аргументації у специфічних мовних іграх.

За допомогою цього розрізнення і зв'язку між епістемологічною і мовно-прагматичною точками зору, стає можливим пояснити, чому так звана криза сучасної фізики може ставити під сумнів інтер-суб'єктивну дійсність теоретичних принципів класичної фізики через реінтерпретацію досвіду на основі більш потужних — у пояснювальному відношенні — теорій, і може робити так, незважаючи на визнання конкретних, апріорно очевидних зв'язків між репрезентаціями, як суб'єктивними умовами можливості первісного досвіду (наприклад, концептуальні зв'язки у значенні кантівських «форм розумового споглядання» та «категоріальних схем»). На мою думку, трансцендентальна прагматика мови підводить нас до висновку, який суперечить теорії очевидності: відповідь на запит відносно інтерсуб'єктивної дійсності знання не може бути надана через апелювання до епістемічної очевидності індивідуальної свідомості (або навіть, апріорної очевидності «свідомості взагалі»); адже інтер-суб'єктивна дійсність вимагає постулювання консенсусу, який має бути досягнутим через аргументативний дискурс у спільноті дослідників (Пірс, Ройс)⁴.

Ця дискусія стосовно піднесення евіденціальної свідомості до рівня парадигмальної очевидності мовних ігор демонструє, з другого боку, що процедура досягнення ЗГОДИ на базі аргументативно-¹⁰ Дискурсу в спільноті дослідників пі в якому разі не може розумітися без звернення уваги на епістемічну очевидність, яка отримує епістемологічне пояснення. Так, наприклад, стає зрозумілим, щодо реінтерпретація нашого початкового досвіду за допомогою пояснювальних схем більш могутніх фізичних теорій повинна, у свою чергу, бути достатньо виправданою через апелювання до очевидності, яка є парадигмальною для даних мовних ігор. Як і у випадку з науковими теоріями, ця очевидність не повинна мати характер прямої очевидності початкового досвіду. Так, наприклад, для «ріманівського простору», який припускається загальною теорією відносності, робиться припущення відкритої для широкого кола парадигмальної очевидності мовної гри, яка не є очевидною в сенсі ідеального перцептуального простору. У цьому випадку, однак, емпірична верифікація фізичної теорії проводиться за допомогою вимірювальних інструментів, які відносно них самих, тобто, їх функцій та їх виробництва, передбачають очевидність у сенсі ідеального простору сприйняття, який є парадигмальним для «про-тофізичної» мовної гри Евклідівської геометрії. Цей приклад, я сподіваюся, достатньо висвітлює апріорно необхідний зв'язок між аргументацією, пов'язаною з дискурсом, та (цілком виправданим тут) апелюванням до епістемічної

очевидності — зв'язок, який не розглядається в семантично орієнтованій логіці науки. Хоча еві-денціальна свідомість, яка завжди є моєю свідомістю, не гарантує інтерсуб'єктивну дійсність знання, звільнені від аргументативних вимог дійсності наукові мовні ігри повинні, зрештою, повернутися назад до тієї очевидності, яка, в принципі, може бути стверджена як дійсна кожним окремим членом спільноти інтерпретації в його або її (емпіричній або апіорній) евіденціальній свідомості.

Тут слід особливо звернути увагу на те, що парадигмальна очевидність, відносно якої критицизм і сумніви Вітгенштейна знаходять опору в структурі мовної гри, зовсім не ідентична з досвідною реальністю епістемічної очевидності, але, вона може і мусить прямо вказувати на конвенції, що містяться в її основі. В ньому відношенні заперечення Вітгенштейна на адресу Канта та Гуссерля цілком вірні: без посередництва цих конвенцій епістемічна очевидність не могла б функціонувати як парадигмальна очевидність мовних ігор. Однак, конвенції парадигмальної очевидності, як такі, не можна намагатися простежувати у зворотному русі до деякого довільного вирішення; як носії очевидності, що подається в аргументації, вони повинні підлягати виправданню, хоча й опосередковано — наприклад, шляхом емпіричної верифікації теорій, які ними підтримуються через відношення до тієї вихідної (емпіричної або апіорної) евіденціальної свідомості, котрій вони намагаються дати переконливу інтерпретацію. З точки зору трансцендентальної прагматики мови, той факт, що евіденціальна свідомість досягає інтерсуб'єктивної дійсності тільки як публічно підтверджувана парадигмальна мовна гра, показує, що надання підстав при аргументації з необхідністю примушує звернутися до епістемічної очевидності.

Але, залишається далеко не з'ясованим питання, яким чином трансцендентально-прагматичне посередництво між філософією свідомості та аналітичною філософією мови надає аргумент на користь філософського обґрунтування. Справді, метасцієнтистське обґрунтування принципу фадлібілізму показало, що вся безперечна епістемічна очевидність повинна завжди розглядатися як така, тільки відносно конкретних мовних ігор, які можуть трансцендуватися завдяки критичній рефлексії. Таким чином, виявляється, що на філософському рівні рефлектування дійсності, принцип (прогресивної) критики має пріоритет над принципом достатніх підстав саме завдяки зверненню до очевидності. Очевидність, яка припускається в спеціальних мовних іграх аргументації, розглядається як така, що принципово підлягає перевірці, — доки перманентна критика, яка має передбачатися у кожному специфічному контексті апелювання до очевидності, на рівні філософської рефлексії, яка трансцендує усі специфічні мовні ігри, зберігає за собою останнє слово. У даному пункті ми повинні ще раз наголосити, що причина,

чому позиція критики зберігає за собою останнє слово на (мета-сцієнтистському) рівні філософської рефлексії, полягає у тому, що існує філософська мовна гра. в якій увесь регіон дій всіх можливих мовних ігор може з самого початку бути дискусійним, і яка вимагає універсальної дійсності. (Вітгенштейн намагався мінімізувати цю вимогу через поняття простих сімейних «подібностей», що спостерігається між [мовними] «іграми»¹⁴; а головний напрям аналітичної філософії науки, який включає Рассела, Карнапа і Тарського, виступає із запереченням імпліцитної самореферентності вимоги універсальної дійсності філософського дискурсу — хоча, починаючи і теорії типів Рассела, пі заперечення універсальної дійсності могли набувати артикульованих форм тільки піною самосуперечності. Що стосується критичною раціоналізму Поппера, незаперечно, що він може виправдати вимогу заміни постулату достатньої підстави принципом критики — але тільки через покладання апіорної вимоги універсальної дійсності в основу філософської аргументації. Однак тут ми обов'язково зустрінемося із новим ракурсом проблеми виправдання, у якому звернення до очевидності, що не підлягає сумніву і критиці, розкривається дещо іншим чином, ніж парадигмальна очевидність тих мовних ігор, яка мала розглядатися у філософії з можливістю перевірки і у міру цього припустимою до транс-цендентування. Зважаючи на твердження про кінцевий пріоритет критики — тобто, на той факт, що філософська рефлексія може і повинна розглядати всю парадигмальну очевидність як таку, яку, в принципі, можна перевірити, ми отримуємо звідси те положення, що філософська мовна гра мусить бути здатною звертатися до очевидності, яка принципово не ідентична будь-яким іншим парадигмам мовних ігор, котрі емпірично перевіряються. У цьому відношенні ми можемо надати аргументи на користь пріоритету філософського обґрунтування над принципом перманентної критики.

Філософське обґрунтування через трансцендентально-прагматичну рефлексію умов можливості інтерсуб'єктивної дійсності філософської аргументації

Перед тим, як я зроблю останню спробу показати неспірність певної парадигмальної очевидності у мовній грі філософської аргументації, я хотів би узгодити питання, чи може, і якою мірою, принцип фаллібілізму застосовуватися у філософській аргументації.

По-перше, треба відзначити, що навіть логіко-математична дедукція може призводити до помилок та тривіальностей, оскільки, відносно її прагматичного дименсіону, вона є процедурою, яку здійснюють «кінечні» люди, які можуть піти невірним шляхом. Зважаючи на це, я можу з задоволенням погодитися з критичним раціоналізмом в

тому, що людський розум в його психологічному вимірі завжди здатний помилятися. Філософ також ніколи не може бути впевненим, що він уникнув помилки. Але це зовсім не означає, що має сенс відмовляти намаганням наводити аргументи або критику, яка завжди помилкова, або забороняти користуватися такими поняттями, як «аргументація» та «критика», які не гарантують інтерпретативну змістовність та безсумнівність. Більш важливим, ніж емпірико-прагматичне визнання того, що навіть логіко-математична думка є завжди фаллібілістською, є трансцендентально-прагматичне розуміння того, що металогічне або метаматематичне доведення відсутності суперечностей в аксіоматичних логіко-математичних системах є принципово незавершуваним. Свого часу, слідом за Гансом Ленком, я сприйняв цей момент як один із аспектів трилеми Мюнх-гаузена, що має відношення до дедуктивного виправдання філософського обґрунтування. Однак вже тоді я вказував, що він зовсім не зводить питання рефлексивного обґрунтування до абсурду, а швидше, реально стимулює його постановку. У нинішньому контексті проблеми я хотів би застосувати розуміння незавершуваності усіх доведень відсутності суперечностей як аспект рефлексивного трансцендентально-філософського убачання — тобто, мисленнєвого розгляду як умов можливості, так і меж об'єктивації аргументів в аксіоматизованих, так і формалізованих системах мови.

Досить важко зрозуміти, яким чином такий мисленнєвий розгляд, за умов поширеної критики розуму, може підлягати перевірці у його трансцендентально-філософському ядрі. Адже ніхто не знає точно, що належить до цього трансцендентально-філософського ядра, а що належить до комплексу результатів, які підлягають перевірці засобами метаматематики та металогіки. За цих умов, трансцендентально-прагматична інтерпретація результатів металогіки та метаматематики може засвідчити загальну проблему трансцендентальної філософії, положення якої дещо відрізняється сьогодні від тієї, що була за часів Канта. Кантівська вимога остаточної повноти «системи чистого розуму» більш не може бути дотриманою; наше завдання полягає тепер у прогресивному розкритті трансцендентальних горизонтів, які робляться ширшими разом із розширенням людського знання, до якого ми звертаємося із запитанням щодо умов можливості. Але із цього зовсім не випливає, що принцип фаллібілізму та принцип віртуально універсальної критики, що є похідним від першого, могли б показати абсурдність постулату трансцендентально-філософського обґрунтування або тієї функції, що може слугувати йому заміною.

Про неможливість такої демонстрації свідчить той факт, що застосування принципу фаллібілізму саме приводить до чогось на зразок відомого «парадоксу брехуна». Якщо принцип фаллібілізму сам є схильним до помилковості, то саме тією мірою він є не

помилковим, і навпаки. Таке застосування критико-раціоналістичного принципу фаллібілізму до самого себе навряд-чи може бути відхиленням критичними раціоналістами; точніше, тими, хто абсолютизує методологічний принцип фаллібілізму, тобто, поширює за межі його дійсного застосування до емпіричної науки як безглузде. З усією ясністю, якої тільки можна було б бажати, це впливає, на мою думку, з того, що панкритичний раціоналізм репрезентує ненадійну точку зору, або, точніше, явне перебільшення. Принцип фаллі-білізму та похідний від нього принцип критики є змістовно значущими і дійсними тільки у тому випадку, коли вони з самого початку обмежені в їхній дійсності, принаймні тоді, коли деяка філософська очевидність була відведена від будь-якої можливої критики—а саме, очевидності, на якій ці принципи безпосередньо базуються. У такий спосіб трансцендентально-прагматичний димензій не підлеглих критиці умов можливості інтерсуб'єктивно дійсної філософської критики та самокритики виводиться на радикально інший шлях. Що це за умови? У цьому питанні, на мою думку, і полягає проблема філософського обґрунтування.

Те, що принцип панкритичного раціоналізму не належить до поза-критичних умов можливості філософської критики, можна побачити в успішній самокритиці панкритичного раціоналізму, засновником якої є В.В. Бартлі. Бартлі вважав безперечним, що логіка «також не належить до тієї тотальності... яка підлягає доведенню з боку суб'єкта», відтоді, як «процедура критичної аргументації і логіка стали нерозривно пов'язаними»⁵¹. У критичній дискусії з Бартлі та Альбертом Ганс Ленк дещо уточнив спостереження Бартлі. Він заявив, що «принаймні, деякі логічні правила принципово виведені з-під раціональних перевірок.»⁵². Але більш цікавим для мене є те зауваження Ленка, що тут мають бути передбачені правила деякої мінімальної логіки, апіорі виведені з-під критики, оскільки вони самі аналітично прив'язані до *idei* інституту критики⁵³. Отже, правила мінімальної логіки постають як такі, що належать до парадигмальної очевидності того інституту, або мовної гри, який може бути відкритим тільки в трансцендентально-прагматичній рефлексії над умовами можливості самої критики. Я буду називати цей інститут трансцендентальною мовною грою. Відносно цієї мовної гри цитований вище вислів пізнього Вітгенштейна має безпосереднє відношення: мовна гра, як «система», належить «до суті того, що ми називаємо аргументацією»: вона є, так би мовити, «субстратом, в якому існують аргументи»⁵⁴.

Відкриття цієї системи аргументації трансцендентальною прагматикою забезпечує можливість філософського обґрунтування недедуктивним шляхом, оскільки його парадигмальна очевидність саме такого типу, який не може ні піддаватися критичному сумніву — без перформативної суперечності — ні дедуктивно виправданим без

припущення його як такого. Сучасна дискусія з проблеми обґрунтування, яка зазвичай орієнтується на аксіоматичні системи логіки, схильна інтерпретувати цю ситуацію іншим чином: вона розглядається тут як демонстрація такого типу очевидності — наприклад, самої логіки виправдання, — яка не може бути ні запереченою без внутрішньої суперечності, ні виправданою без *peitio principii*. Таким чином, кінцеві, так би мовити, обґрунтування повинні замінюватися на деякі кінцеві рішення — дещо на зразок «само-впевненості розуму, як опозиції до скептицизму» (Штегмюллер)⁵⁵, або як приналежність до «інституту критичної дискусії, що протилежний мракобісью» (Поппер)⁵⁶. Таке «розв'язання» проблеми філософського обґрунтування знову відсилає нас, як здається, до чисто логічного виникнення трилеми Мюнхгаузена, у визначенні її Альбертом, якщо опустити той факт, що Штегмюллер розуміє «звернення до очевидності» не, як «звернення до догми», але швидше, як необхідність будь-якого філософування, що не може бути запереченим без внутрішньої суперечності, але яке не може бути логічно продемонстрованим без *peitio principii*.

Проте, в світлі нашої трансцендентально-прагматичної рефлексії, проблема, яка представлена цими філософами, є результатом абсолютизму об'єктивації та екстерналізації процесу аргументування, який припускається вже самим аксіоматичним методом — тобто, «відчуженням» аргументів у синтактико-семантично інтерпретованих реченнях та системах речень. Аналіз таких речень абстрагується від трансцендентально-прагматичного димензіону саморефлексії суб'єкта, що аргументує. За цим абстрагованим припущенням, вся парадигмальна очевидність трансцендентальної мовної гри (як, наприклад, дійсність мінімальної логіки) повинна, звичайно, мати статус припущень, які не перевіряються відносно будь-якого доведення. І спроба виправдання необхідності таких припущень повинна виглядати тепер поганою софістичною спробою доведення через удавання до запитання; на рівні абстрагування аксіоматизованої системи речень немає різниці між довільно вибраними припущеннями і припущеннями, до яких слід удаватися при усіх можливих доведеннях, оскільки їх не можна заперечити без фактичної самосуперечності. Таким чином, філософія виглядає приреченою-на відмову від проблеми обґрунтування. Як доводить Бар-Хіллел, логічна семантика речень та системи речень може з'ясувати аргументацію повсякденної мови, інтегрованої на принципово прагматичних засадах, тільки непрямым шляхом; цей тип пояснення базується на абстрагуванні від прагматичного димензіону. Останній необхідно подолати, якщо аксіоматичні системи претендують на те, щоб бути перенесеними в контекст аргументації⁵⁷. Тому редукція змісту філософського обґрунтування до дедукції речень із речень (або до методологічного доведення відсутності суперечностей у конкретних системах речень) здається мені

неправомірною редукцією, що засновується на «помилці абстрагування», якою до недавнього часу була цілком пронизана синтактико-семантично орієнтована логіка наукового дослідження. Саме тоді, коли ця логіка набуває абсолютизованого вигляду філософії аргументації, вона призводить до помилки абстрагування; вона виштовхує прагматичний димензій аргументації, який не може бути об'єктивним та формалізованим (наприклад, само-рефлексію учасників аргументації, яка виражена у перформативних актах стверджувальних висловлювань) у сферу емпіричної психології. Заперечення можливості впровадження філософського обґрунтування спирається на зміщення аргументації, яка вже першопочатково зв'язана з діалогічною ситуацією ствердження та спростування (яка слугувала Сократу основою філософування), та аристотелівською аподиктичною наукою, яка може слугувати лише органо-ном аргументації, очищеним від усіх можливих прагматичних вторгнень⁵⁸.

Якщо ця помилка абстрагування стає рекурсивно зверненою, через схоплення трансцендентально-прагматичною рефлексією суб'єктивно-інтерсуб'єктивних умов можливості інтерсуб'єктивно дійсної аргументації, тоді проблема філософського обґрунтування простає у зовсім іншому світлі. Усвідомлення того, що конкретна очевидність не може бути дедуктивно обґрунтованою без припущення наявності її самої (наприклад, парадигмальна очевидність мінімальної логіки в рамках все ще остаточно нез'ясованої трансцендентальної мовної гри) вже більше не слугує підставою для принципової неможливості філософського обґрунтування, але, швидше, рефлексивним, трансцендентально-прагматичним убачанням основ самої аргументації, які не підпадають під критику. Якщо, з одного боку, це припущення не може бути аргументативно опротестованим без актуальної перформативної суперечності, і якщо, з другого боку, воно не може бути дедуктивно обґрунтованим без формально-логічного *petitio principii*, тоді воно належить до тих трансцендентально-прагматичних припущень аргументації, які мають бути завжди (вже) прийнятими, якщо мовна гра аргументації повинна мати інтерпретативну змістовність. Тому можна також назвати цей трансцендентально-прагматичний аргумент в обґрунтуванні базисом критичної аргументації відносно інтерпретативної змістовності конкретних практик.

На мою думку, цей трансцендентально-прагматичний рефлексивний аргумент щодо філософського обґрунтування підтверджується і критичною, і водночас позитивною реконструкцією аргумента картезіанського сумніву. Так, наприклад, тут можна показати, що Декарт неусвідомлено підриває можливу значущість мовної гри, яку він використовує тоді, коли він погоджується в ході його методологічного сумніву з тим, що врешті-решт усе, що, як передбачається, є реальним, могло б бути тільки його мрією, тобто, тільки у

свідомості. Якщо все те, що передбачається як реальне, є тільки мрія, тоді точна критична змістовність виразу «тільки мрія» (або «тільки в свідомості») не може бути позитивно ствердженою, оскільки він припускає як парадигмальну очевидність, що реальність не є тільки мрією (або тільки у свідомості). Однак, цей псевдоаргумент, який явно міститься у неправомірному абстрагуванні декартівсько-го методико-соліпсистського пошуку очевидності від апріорі мовної гри аргументації, може бути відкорегованим, як це було зроблено Пірсом та Поппером, у віртуальний універсальний сумнів (поданий у принципі фаллібілізму). Якщо дехто намагається здійснити таку корекцію, тоді одразу картезіанський сумнів виказує належну йому вагомість, бо упевненість у «*dubito, cogito, ergo sum*» не може разом із ТИМ підлягати сумніву у сенсі віртуального універсального сумніву всього, що, як передбачається, є реальним. Але, тоді, що є основою для упевненості у «*cogito, ergo sum?*»

Вона не може засновуватися на тому факті, що (згідно з логічною семантикою) силігістичний висновок робиться від мислення до існування того, хто думає; це було показано у 1963 році Хінтіккою, який використав для свого доведення концептуальний апарат теорії мовленнєвих актів Остіна⁵⁹. Вже Декарт неодноразово заперечував, що його *cogito* базується на такому висновку. Хінтікка, однак, експліцитно показує причину того, чому така інтерпретація неприпустима: у використанні силігістичного висновку від мислення до існування того, про що мислиться, існування того, хто мислить про це існування, повинно мовчазно передбачатися, щоб мати підстави відхиляти міркування деякої вигаданої особи (скажімо, Гамлета) як нерелевантні. Іншими словами, упевненість «*cogito, ergo sum*» не може бути логічно продемонстрованою будь-яким прямим способом. У цьому відношенні Декарт не надає ніяких філософських обґрунтувань, які могли б бути позитивно реконструйовані. Те, що особа, яка думає, також і існує, є, з точки зору формальної логіки, вимогою, яка, в сенсі дилеми Штегмюллера, не може бути ні запереченою без внутрішньої суперечності, ні продемонстрованою без *petitio principii*; вона не може бути створеною у випадку вигаданої особи, наприклад Гамлета, а тільки з припущенням реально існуючого мислителя. Але саме за цих причин упевненість у «*ego cogito, ergo sum*» стає трансцендентально-прагматичною умовою можливості мовної гри аргументації, в наданому мною значенні. Як це може бути показано? Як доводить Хінтікка, мій сумнів або міркування гарантують постійність мого існування за наявності того факту, що, коли я здійснюю акт сумніву щодо власного існування — акт, який явно виражається в реченні: «Я сумніваюся (в даний момент) у тому, що я існую» — я спростовую смисл цього правильного речення для самого себе, і, фактично, для кожного партнера по діалогу⁶⁰. Іншими словами, пропозиціональний компонент заперечується

перформативним компонентом мовленнєвої дії, вираженим у такому самореференційному реченні. Неспростовна упевненість у «*cogito, ergo sum*» покоїться не на аксіоматично об'єктивованому дедуктивному відношенні між реченнями, але, швидше, на трансцендентально-прагматичному рефлексивному убачанні, який опосередковується завдяки актуальній саморефлексивності актів мислення та мовлення.

Хінтіка відзначає також, що не тільки твердження «Я не існую» спростовується думкою або мовленнєвим актом як її лінгвістичним виразом, але це також стосується і твердження «Ти не існуєш». Я повинний пояснити це таким чином: Дехто, використовуючи такий вираз, скажімо, в заклинанні, при вигнанні духовного привида, не буде, чесно кажучи, заперечувати існування того об'єкта, який мається на увазі в акті цього твердження; швидше, він повинний буде відмовити адресату у видимості, тобто, він повинний буде рефлексивно визначати свій комунікативний акт як такий, що не здійснився. Я схильний убачати в цьому ознаку того, що неспростовна упевненість у «*ego cogito, ergo sum*» не покоїться на первинності «внутрішнього досвіду», або «інтроспекції», як принципі окремої свідомості, як він стверджувався у картезіанській теорії «очевидності», аж до Франца Brentano; швидше, вона покоїться у первісності/первинності ситуаційного досвіду, який є водночас і комунікативним і рефлексивним, у якому актуальне саморозуміння (а з цим і *ego*-свідомість) разом із розумінням існування іншого є *першопочатковим* — що переконливо підтримується як Мідом, так і Гайдеггером. Твердження особистого існування у перформативно зрозумілому «*ego cogito, ergo sum*» можливе тільки як розуміння з самим собою про себе, і воно є, так би мовити, складовою частиною віртуальної публічної дискусії — або, точніше, несамодостатнім модусом цієї дискусії, в якій я є іншим для самого себе. Вона є саме такою віртуальною публічністю, яка виказує себе у тому факті, що рефлексивна самовпевненість може ставати явною тільки з допомогою перформативного мовленнєвого акту.

Тому, упевненість в «*cogito, sum*» не може розумітися так, як вона була подана Гуссерлем в «*Картезіанських роздумах*», тобто, так, що стає неможливим його формулювання у «комунікативній множині»⁶¹. При такому *epoche* «методологічного соліпсизму», в якому існування інших суб'єктів береться в дужки разом з реальним світом, очевидність картезіанського споглядання принципово не може бути сформульованою в значенні інтерсуб'єктивної дійсності філософського виправдання. Кожний із нас може побачити, з суб'єктивною очевидністю та з апіорно інтерсуб'єктивною вимогою щодо дійсності, що він не може сумніватися в існуванні його власного *ego* без актуальної самосуперечності⁶². Оскільки Гуссерль принципово не може сформулювати це твердження в «комунікативній множині», він не може подавати для нашого пізнання результати своєї

трансцендентальної редукції, або *epoche* — як розумового споглядання, якому він надає статус безсумнівності — ізсердини нередукованої сфери чистого, інтенціонально-ноетичного, конститутивно-смиислового *ego* та його ноематичних корелятивів. Це можна сформулювати більш радикально: подібно до Декарта, Гуссерль не міг подавати навіть для власної свідомості беззаперечність своєї *ego*-свідомості, у формі, яка була б для нього водночас інтелі-гибельною і дійсною, оскільки він не міг сформулювати це розумове споглядання як аргумент у рамках трансцендентальної мовної гри *спільноти ідеальної комунікації*. Отже, підсумуємо: поряд зі свідомістю суб'єкта, у *fundamentum inconcussum* критично реконструйованої і трансформованої картезіанської традиції філософського обґрунтування повинна бути припущена і мовна гра. У цій мовній грі разом із фактичною очевидністю роздумів про себе, як існуючого, припущені, у значенні парадигмальної мовно-ігрової очевидності, існування реального життєвого світу і існування спільноти комунікації. При цьому, першорядним за важливістю стає те, що картезіанське споглядання (усамітнене, яким воно фактично і є) повинне бути здатним на його постійну перевірку і при цьому бути також здатним на його підтвердження з боку спільноти комунікації, яка, в принципі, завжди є невизначеною. У принципі, така трансцендентально-прагматична версія картезіанського мисленнєво-го споглядання могла б бути дійсною тільки у формі апіорно конкретного і разом з тим апіорно інтерсуб'єктивного виправдання дійсності — навіть для людини, якщо б вона залишилася останнім представником спільноти комунікації і, таким чином, одинаком в емпіричному сенсі. Навіть ця людина мала б припустити (1), що повинна існувати спільнота реальної комунікації, і (2), що повинна передбачатися можливість необмеженої спільноти ідеальної комунікації, — ці обидві, що здатні, в принципі, підтверджувати його конкретне мисленнєве споглядання⁶³.

Звідси я роблю висновок, що «вітальним елементом» філософської аргументації є трансцендентальна мовна гра, в якій, разом з деякими правилами логіки і припущенням існування реального світу, передбачаються також деякі, на зразок трансцендентально-прагматичних, правила або норми ідеальної комунікації. Індивід може зберігати у самотній думці апіорну упевненість про своє існування тільки через апелювання до цієї трансцендентальної мовної гри та її правил. Але це означає, що індивід не може увійти або вийти із «інституту» цієї трансцендентальної мовної гри критичної аргументації таким же чином, як і при участі в емпіричній «мовній грі» та «інститутах», що розуміються як «форми життя» (Вітгенштейн)⁶⁴. Швидше, як успішно соціалізований *homo sapiens*, що володіє «комунікативною компетентністю»⁶⁵, він з необхідністю конститується як такий сущий, що ідентифікує себе, в плані самовизначення, з спільнотою ідеальної комунікації, і

який, разом із тим, імпліцитно сприймає трансцендентально-прагматичні правила комунікації як етично релевантні норми. Це не суперечить нашій здатності подавати свідомості розбіжності між нормативним ідеалом спільноти ідеальної комунікації та реальними ситуаціями дискусії. На мою думку, саме це вказує на можливість виявлення передумов трансцендентально-прагматичного обґрунтування етик, покладених в апіорі комунікації і передбачуваних раціональною аргументацією — або, більш точно, у суперечності (яке не може бути вирішеним формально-логічними засобами) між припущенням спільноти реальної комунікації (включаючи й нас як її реальні складові) і ситуацією спільноти ідеальної комунікації, яка з необхідністю є «контр-фактично антиципованою» у даному припущенні⁶⁶. Відповідно до цих розрізень, «інститут» трансцендентальної мовної гри постає суттєво відмінним від конвенціонально заснованих інститутів «мовних ігор», що підлягають емпіричному опису, або «форм життя», у вітгенштейнівському значенні⁶⁷. Більш точно, перший інститут може бути охарактеризованим, як метаінститут усіх можливих людських інститутів⁶⁸, оскільки він включає умови можливості прозорих і раціональних конвенцій («порозумінь»). Людина може вийти з цього інституту тільки ціною втрачання можливості її самоідентифікації як інтерпретативно значущої події буття — наприклад, при самогубстві, з причин екзистенційного відчаю або в самопошкодженнях, у патологічних процесах параноїдального аутизму.

Таким чином, — роблячи кінцевий підсумок — таку раціональну форму життя, що пропонувалася Поппером⁶⁹, неможливо отримати завдяки «ірраціональному вибору» оскільки будь-який вибір, який може сприйматися як інтерпретативно змістовний, вже припускає трансцендентальну мовну гру, як умову його можливості. Тільки при раціональному припущенні інтерсуб'єктивних правил, прийняття рішення, за наявності альтернатив, може розумітися, як і терпретативно змістовна поведінка. Із цього не випливає, що кожне рішення є раціональним, але тільки те рішення на користь принципу легітимації раціональної критики поведінки, яке узгоджується з правилами, є раціональним апіорі. В цьому відношенні, рішення на користь «рамоч» аргументованої критики або дискусії, якої вимагає оппер, може бути зрозумілим тільки як апіорі раціональне і обмірковане підтвердження трансцендентальних правил мовної гри, які завжди вже імгшщитно прийняті як дійсні. Таке рішення — вже навіть для-того, щоб бути повтореним знов і знов, особливо в «екзистенційно граничних ситуаціях» — насправді має інтерес до реалізації розум⁷⁰. Однак, розум ніяким чином не потребує для себе того, щоб замінювати його раціональне виправдання на рішення, як того вимагає децизіонізм. Він завжди може підтвердити свою власну легітимацію через рефлексію відносно факту, який передбачає

його саморозуміння саме за тими правилами, згідно з якими він здійснює актуалізацію цього факту. Попперівське твердження, що ірраціоналізму можна уникнути без самосуперечності, через те, що можна просто відмовитися сприймати аргументацію⁷¹, є цілком хибним, оскільки умова уникнення ірраціоналізму фактично спростовує спробу відмовитися від Учасі в аргументації — одне спростовує друге, через супроводжуючу перформативну дію. Актуальна відмова від участі в раціональній аргументації (або, повідомленні про саморозуміння) є, з другого боку, дуже серйозною річчю, що, як здається, Поппер цілком усвідомлював; вона є актом самозаперечення і, навіть, більше того самодеструкції, на що я вже вказував". Але, навіть у цьому випадку, особа, яка приймає таке рішення, повинна припускати відносно себе принцип заперечення настільки, наскільки розуміє своє власне рішення як таке. У протилежному випадку, філософський децизіонізм (на якому, а кінцевому рахунку, засновуються поп-перівські аргументи на користь критичного раціоналізму) не міг би впроваджувати акт заперечення розуму як інтелігібельну можливість людського вибору.

Отже, підсумую результати моєї спроби метакритики критичного раціоналізму. Критичний раціоналізм не може послідовно дотримуватися принципу критики, як такого, що посідає місце принципу філософського обґрунтування, оскільки критика цього принципу — як і будь-яка змістовна критика — сама потребує виправдання. Виправдання принципу критики є, однак, можливим тоді, і тільки тоді, коли цей принцип не стає абсолютним — тоді і тільки тоді, коли він обмежений принципом самовиправлення критичного розуму через трансцендентальну рефлексію умов його власної можливості⁷¹. Позиція філософського обґрунтування полягає у рефлексивній — трансцендентально-прагматичній, а не дедуктивній — аргументації, згідно з якою не можна, дискурсивно або практично, ні вирішувати, ні заперечувати правила трансцендентальної мовної гри, не передбачаючи вже наявності цих правил.

Примітки

1. Н. Альберт, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen, 1968, 1969), p. 15. English translation; *Treatise on Critical Reason* (Princeton, 1985), p. 14. Всі цитати Альберта відповідно до Англійського *перекладу*,

2. W. W. Bartley, *The Retreat from Commitment* (Lasalle, 1984).

3. Альберт - P. 18.

4. Альберт. - P. 18.

5 Cf. Альберт - P. 12, також як і стор 13-38.

6. Альберт. - P. 19.

- 7. Albert. - I' - II
- 8. Albert. - P. 40.
- 9. Albert, стор 44. 46-47.
- 10. Albert. стор. 46-47.
- 11. Albert - P. 49H.
- 12. Cf. Albert - P 72 П.

13. Аристотелівське виправдання принцип } несупречності може служити ілюстрацією клясичної проблеми остаточного обґрунтування. Після того, як Аристотель дає перше пояснення природи, під ЗВШНХ, аксіом математиків, і потім розглядає принцип несупречності як зразок аксіоми, він продовжує: Дехто справді вимагає того, щоб навіть і вони були продемонстровані, але вони роблять так Через їх бажання бути освіченими — замість того, щоб *пізнавати*, як впадають показувати себе самі речі, а як вони того не вимагають, вони *арфмеятушть* в бажання бути освіченими. При ньому Неможливо, щоб ними була подана демонстрація абсолютно всього (тут повинний відбуватися нескінченний процес сходження до того, що досі ще себе не показує);... Проте ми можемо негативно показати, що навіть такий погляд г неможливим, якщо наш опонент буде тільки казати про щось; і якщо він зовсім нічого не каже, тоді буде абсурдним сподіватися надати звіт про наші погляди тому, хто не може надати звіт про будь-що, доки наш опонент не стане діяти інакше. Для людини, такої, якою вона є з самого початку, немає нічого кращого, ніж споглядальне життя. Звідси я відрізняю негативну демонстрацію від належної, оскільки при демонстрації повинно мислитися одне, щоб вирішувати спірне питання, але, якщо інша особа здатна відповідати за власні припущення, тоді ми маємо негативне доведення, а не демонстрацію.

Aristotle, *Metaphysics*, trans. Arthur Platt, McKean ed. (New York. 1941), bk. 4, 1000a6-18.

14. Albert. - P. 17.

15. Cf. Aristotle, *Aristotle*, Anal. Post. 1, 2, 71b20H.

16. Точніше кажучи, декартівські рівні очевидності (в смислі «*clara et distincta perceptio*») істини (в смислі онтологічної відповідності між думками і станами справ) і згідно з цим рух підвищення самосвідомості, як впевненості у власне існування, стають "Першими принципами» його філософії. Серед аксіом, які ґрунтуються на ясных і чітких ідеях, першою Декарт наводить судження. «Все, що Існує, має причину або підставу». (СГ, наприклад, *Principia* 1, 11.52, та *Oeuvres*, Adam/Tannery e<1., 7, 112, I35П., and 164).

17.Хоч, стор. 12-ІЗН.і

18.Cf. Albert. - P. 16.

19.Cf. Ї - P. 18.

20.Cf. Haus Lenk, *Philosophische Logikbegrundung und rationaler Kritizismus in Melalngik und Sprnchannlvsvf* (Freiburg, 1973), стор. 88-109.

21.Під цією назвою Т.В. Адоріо дистанціям: себе під того самого типу сучасних теорій знання, який спростовує Альберт.

22.Хоч. - P. 30.

На абсолютній необхідності мовної аргументації ілком вірно наголошує Поппер, наприклад, в його аргументації проти інтуїціоністського обґрунтування математики в теорії очевидності. Згідно з Поппером, тільки аргументацій ІОЖЄ надати остаточне рішення відносно достовірності математичних тверджені. »Як тільки допустимість математичної конструкції, яка пропонується Інтуїціонізмом, починає викликати сумнів (і ілком природно, що вона може викликати сумнім). виявляється, що мова с дещо більше, ніж просто засіб комунікації, у значенні якого вона була б тут надлишковою. Вона, як виявляється, с, швидше, медіумом дискусії, що не усувається*. К.Поппер, « *M'Иии/nIury*, (ОХЮГП, 1472), pp 106-152.;

24. Albert. - P. 52.

25.Хоч. - P 53 20¹

26.Albert. - P 52.

27.Albert. - P 52

28.СГ. К.-О. Ареї, «Ргоегаттаіізде Ветегкип§еп гиг Ісіее еіпег ігапзгепсіепіаіеп Зргаспраетаіік,» іп *ЗшаЧо Ркііозоркіса іп Нопогет Змен Кгокп*, есі. Тіто АігакаіХУ , сі аі. (Игки, 1973), pp. 11-36, апсі аІ50 іп *Зетаніісв апсі Соммунісіуіон*, есі. С. Н. я Нсііііісп (Атзіегсіат, Бопсіоп, ІМеш Уогк, 1974), р. 79ГГ; апсі сГ. «2иг Ісіее Г—] Ігаіізгепсіепіаіеп Зргаспраетаіік,» іп *Аврекіе гінеї РгоБіете сіег ЗргаскрШіпмр/и*. "і. І). Зітоп (РгеіЬиге, 1974). 5ес а1\$о ту «Зргспакіііеогіе іпсі Ігапзгепсістаіс: 7.111.. 1975), pp. 10-173.

29.СГ. мій вступ до С.5. Рсігсе, *Зсіізі/іен // (Рганк/ип, 1979)*. Р.п§. ігапз. *СкаНев ЗапЛегв Реігсе: \$m* (Аткегвг, 1981).

30.СГ. У. Ніііеі «Аг§шпеніаііоп іп Ргаетаііс Ъапеіаеез,» іп *Авресіз о/ Ъап^иа^е*, есі. У. Ваг-НШеі дешзаіет, 1970), р. 208Н.

31.СГ. моє ессе, «Уоп Капі ги Реігсе: сііе зетіоіізде ТгапзГогтаііоп сіег ігапзгепсіепіаіеп Ъо§ік,» іп *Тганв/огтаііон сіег Ркііоворкіс*, К.-О. Ареї (РгапкГип, 1972), уоІ. 2, р. 157ГГ. Еп§. ігапз. «Ргот Капі Іо Реігсе: Тпе Зетіоіісаі ТгапзГогтаііоп оГТгапзсепсіепіаі Ъо^іс,» іп *Кані'в ТНеогу о/КПОВШ^С*, есі. Ъ. XV. Век (Богсігеспі, Возіоп, 1974).

32.СГ., наприклад, С. XV. Моггіз, *УУгШщв он іИе Сенегаї З'кеон о/ Зіґнв* (ТпеНа^ие, 1971), р. 46ГГ. апсі р. 56ГГ.

33.СГ. мій критичний вступ до С. Моггіз'з *2еіскеп, Зргаске uncі. УегкаНен* (*ОуввеШої/*, 1973).

34.Як писав Поппер у «*Логіці наукового відкриття*» (Лондон, 1959). — Р. 105, «Експериментальні дослідження можуть *мотивувати рішення*, — і відповідно й прийняття, — або відхилення тверджень, але базове твердження, що може бути виправдане завдяки їм — варте не більше, ніж удар по табло лічильника». Поппер постійно твердить то про мотиваційне, то про каузальне відношення. (Пор.: Р. Вегпауз, «*Келесііонв он Кагі Поррег'з Ерівіетоіо%ю*» в «*Сгігісаі Арргоаск Іо Зсіенсе апсі Ркііоворку*», *Еааув Ін Нонног о/ Кагі Поррег.* (Т^опсіоп, 1964). — Р. 38). Альбрехт Веллмер правильно відзначає, що «метод лінгвістичного аналізу, до якого Поппер ставиться без особливої поваги, не є необхідним для демонстрації мало придатності концепції мотиваційного відношення між експериментом та мовленнєвою артикуляцією... Поппер звертає увагу на той факт, що не тільки базові речення експериментального досвіду, але також і досвід як такий трансцендують наше миттєве тут і тепер». (*Меікосіоіо&іе аБ Егкенптівікеогіе. Зиг ІУізхтска/івіенге КагІЯ. Поррег [Ргганк/ун, 1967].* — Р. 156ГГ.). Як і логічні емпірики, Поппер неспроможний продумати концептуальні альтернативи до диз'юнктивно-логічного відношення між реченнями та емпірико-психологічними (зовнішньо-каузальними) мотиваційними контекстами, або між лінгвістично універсальним та долінгвістично евіденціальним досвідами. І за цією (номіналістичною) передумовою Поппер правий у відхиленні *психологізму* «протокольних речень» як «протоколів досвіду» неопозитивізму. (Пор.: *Логіка наукового відкриття.* — Р. 95Г.) Він не залишає собі іншої альтернативи, ніж простежити шлях від дійсності «базового твердження» до «базового рішення».

Припустимо, однак, що наші евіденціальні досвіди є завжди лінгвістично інтерпретованими досвідами і як такі, трансцендують миттєві тут і тепер. Звідси впливають дві речі: по-перше, їх очевидність, як залежна від інтерпретації, ніколи не може розглядатися як надійна; а по-друге, така очевидність може і повинна функціонувати як внутрішнє виправдання значеннєвого змісту наших, лінгвістично артикульованих виправдань досвіду. Звичайно, що ніхто не апелюватиме до такої емпіричної очевидності шляхом, яким психолог пояснює переконання людини емпіричною очевидністю як її причиною. Але кожний апелюватиме до неї при аргументації (а також і при критичній аргументації), як до свого суб'єктивного показання відносно об'єктивної очевидності. Поппер незнайомий з цією концепцією очевидності, яка передбачається

трансцендентальною феноменологією. Швидше, він прирівнює (як це робить логічний емпіризм, тільки більш узгоджено, оскільки бере до уваги вердикт психологізму) «очевидність» у значенні теорії пізнання до очевидностей досвіду або очевидності почуттів, в смислі емпіричної психології (Popper. — P. 46ГГ. апсі P. 99ГГ.) — так, ніби-то очевидність не належить до необхідних, хоча й не достатніх умов достовірності також і психологічного знання. Якщо хтось редукує критерій істини (у смислі ніколи не надійного індикатора) або об'єктивну очевидність (яка, безумовно, повинна уможливлюватися у бутті через знання суб'єкта) до психологічного статусу суб'єктивно очевидного почуття, тоді, звичайно, стає необхідним замінити поняття буття будь-чого, що підлягає об'єктивному виправданню, поняттям безкінечного тестування або питання критики. Але без припущення можливої очевидності, що має означати сама ідея виправдання або критики реально існуючого? Посилання на факт, що нескінченного регресу можна практично уникнути через прийняття децизійістського рішення, навряд-чи може бути задовільною відповіддю на запит відносно позитивного значення критики.

35.СГ. .Логіп Зеагіе. — *Зрееск Аса* (Сат'Гісіеє, 1969), с'бар. 2.

36.Я не можу тут зупинятися на тих консеквентностях, які виникають у філософії науки із поняття вплетеності очевидності в мовних іграх. Досить сказати, що для інтерсуб'єктивно дійсного знання емпірична очевидність більше не може вважатися вільною від базових інтерпретацій; тільки в переплетенні з мовними іграми вона може бути зрозумілою як прозора залежність від теоретично уточненого використання мови. Ця залежність, що нею користуються послідовники Куна, особливо Фейєрабенд, веде до релятивізму мовних ігор або теорій, які Поппер вірно охарактеризував, як «міф про рамки». Вони є не тільки «іграми мови»; вони завжди перебувають всередині такої мовної гри, як трансцендентальна мовна гра спільноти необмеженої комунікації.

37.СГ. моє видання С.5. Реігсе, *I unci II* (РгапкГип, 1907 апсі 1970), зи'Біесі іпсіех.

38.АІЬеП, Р. 14.

39.С. 5. Реігсе, *СoiIесГеа¹ Раpen, 5* (Сат'Гісііґе, Маззас'Бизеііз: Нагуагсі іп'іуегзііу Рге58. 1933). §§ 265 апсі 376.

40.За надання мені змоги користуватися цими неопублікованими матеріалами Вітгенштейна я особливо вдячний Дитеру Мансу.

41.Б. \УіПвеп'ґіеіп, *On Сегііаіпу* (Меч Уогк). - Р. 114.

42. Пор. із Л. Вітгенштейн, *Філософські дослідження*. (1Меу Уогк: Мастіііап. 1958: ігапз. Апзот'Бе), § 50:

«Існує *одна* річ, про яку не можна сказати, ні те, що вона має довжину 1 метр, ні те, що вона не має довжину 1 метр, і цією річчю є еталонний метр у Парижі. 1 чим ми не приписали їй ніякої екстраординарної властивості, але тільки позначили її особливу роль у мовній грі вимірювання — як правило метра. Давайте уявимо собі, що подібно до еталонного метра в Парижі зберігаються і виміри кольору. Тоді ми даємо визначення: «сепія» означає колір еталонної сепії, яка зберігається там у герметично закритому вигляді... Ми можемо висловити це таким чином: «Вказаний вимір с інструментом мови, яка використовується при описі кольору... Те, чому дещо виглядає так, як воно *повинно* виглядати, для того, щоб існувати, — Це належить мові. Такою с парадигма нашої мовної гри; дещо, з чим робиться порівняння».

А також, § 300:

«Треба сказати, що вона (*мовна гра* — прим, перекл. В.К.) є не тільки зображенням поведінки, яка становить частину мовної гри у вислові «він відчуває біль», але також зображенням болю. Або, інакше, вона є парадигмою не тільки поведінки, але також і болю».

Із прямим посиланням на апріорність конкретних переконань у «*Зауваженнях до основ математики*» (Охіотб, 1956, р. 30(1.; Ігапз. Ап\$сотЪе) є таке:

Звідки надходить відчуття того, що «біле є світлішим за чорне» виражає дещо про *сутність* цих двох кольорів? ... Чи не є це подібним до такого: зображення чорного і білого клаптика слугує нам *водночас* парадигмою для того, що ми розуміємо як «більш світле» і «більш темне» і, парадигмою для «білого» і для «чорного»... Такий зв'язок, зв'язок парадигм та імен, полягає в основі нашої мови. І наше судження є нетемпоральним, оскільки воно тільки виражає зв'язок слів «білий», «чорний» та «світліший» з парадигмою.

43. Вітгенштейн, *On Certainty*, § 114

44. Про те, що неможливо піддати інтерпретативно змістовному сумніву реальний зовнішній світ в цілому, можна також переконатися, виходячи з точки зору пізнього Вітгенштейна. Не можна разом із Декартом змістовно аргументувати, що все, що передбачається як зальне, є врешті-решт лише моєю уявою (або лише у свідомості), оскільки вираз «лише моя уява» (або лише у свідомості) є змістовно значущим тільки в рамках мовної гри, в якій передбачається, парадигмально, що не все, що припускається як реально існуюче, є лише моєю уявою, або лише в свідомості.

45. АІЬегі. - Р. 47.

46. Про це, див. мій «Вступ» до С. 5. Рейгсе, *5скзі/ен Я* (Тгапкшп. 1967). — Р. 123ІГ.

47. Не може існувати *формалізована* теорія рефлексії, формалізована в смислі аналітичної логіки науки (не існує «символічної моделі» рефлексії). Це показав Г.Фрей, виступивши проти заклику до тотальної об'єктивації людської свідомості та її відповідного кібернетичного моделювання. СГ. О. Ргеу, *ЗргасИе — Аувіітск без Веміххіхеінх* (§\uuii%агі. 1965), р. 37ГГ, і «Зіпсі Бе\уи55ізеіпзапа1оше МазсНіпеп Мо§1ісН?» в *Оепегаіе Зіиііпт.* № 19 (1966), стор. 191-200. Лише при такому підході ми маємо трансцендентно-філософське знання відносно теоретичної дистинкції між деяким уявлюваним рівнем метамовної ієрархії і рівнем рефлексії філософських речень — і це знання може бути по-філософськи експліковане. Див. пояснення «само-стратифікації» розуму та мови у Теодора Літта: *Оепкен іпа" 5еіп* (Зищан, 1948).

48. Див. мою статтю: «Згіепіізтиз огіег Ігапзгепсіепіаіе Негтепеліік? 2еісБепІнтерпретація 2иг Рга§е пасії (Зет ЗиБуекі дег в сіег Зетіоіік сіез Рга§таіі\$ти\$», іп *Негтепеліік іпа" Оіаіекіік, Резііскгі/І хутрянюму Н. С. Сас/атег*, уоі. 1, есі. К. ВиБпег та ін. ТиБіп§еп, 1970); а також ТгапБлоглаііоп сіег РпііозорЬіс сіег, А'.-ІНіНіп^сп, 1970), тепер також у ТгапзГоппаііоп сіег Рпі1о5ор1ііс сіег, К.-О. Арел, уоі. 2, стор. 173-219. Див. експлікацію «дискурсивної» теорії істини Габермасом у: «Ц*'акзкеіі\$іксозіеП,» іп *ЅігкНсккеіІ іпсі Яе/Іехіоп, Резізскг'ф/иg IV. Ескік* (Рш11ііг§ег, 1974), рр. 211-265. Див. також мою статтю: «С. 5. Рейгсе апсі Ро§і-Тагзкіап ТгШп,» іп *Тке Яеіеуапсе о/ С. < Рейгсе* (Базаііе, 1983), рр. 139-223.

49. СГ. \УШфеп5Іеіп, *РІііозорІісаі Інуезіі^аПопі*, § 65ІІ.

СГ. Мах РІапск, «КіззеП'з РНііозорНу оГЪап§иа§е,» іп *Тке Рнііоюрку о/Яегігана' Км-Н*, ссі. Р. А. Зспіірр (Еуапзіоп, Піпоіз, 1944), рр. 227-255, а також мої зауваження щодо «паралінгвістичних» інтродукцій до розуміння філософії згідно з парадигмою конструктивної семантики.

51. Вапісу. - Р. НІігГ.

52. І.спк. - Р. 105гГ.

53. І.спк. - Р. 107ІГ.

54. Міщепзіеіп, *Он Сегіаініу*, § 105.

55. И'Зіевгпіїіісг, *Меіаркузік. Зкерзі.ч, ІУі.ч.чгпзсІа/і.* 2псі ссі. (НЕІСІЕІЬЕП. №\У

Уогк.

У) р. 169.

56. К. Роррег, *Відкрите Суспільство і його противники* (Ргінссіоп, 1950), р. 4131Г.

57. Дивитися коментар 30, вище.

58. Цікавим прикладом однієї з перших антиципацій такої плутанини та сучасної редукції філософії до логічної семантики є текст, який приписується коментатору Аристотеля Аммонію Теофрасту: «З того часу дискурс (IO^OЙ) має подвійне відношення... одне до слухача, для якого це має значення, друге до речей, відносно яких промовець бажає справити у слухача переконливе враження; поетика та риторика зорієнтовані на відношення до слухача...тоді як увага філософа особливо зосереджена на відношенні дискурсу до речей, через спростування неправди та демонстрування істини». Див. АттопіиБ, *AzШoieli.ч Oe Inieгргeiatione Commeniaziim, ea"*. Ви\$5е (Берлін, 1887), р. 365ГГ Логіка мови в логічному емпіризмі відновила цей розподіл, поклавши на місце поетики і риторики емпіричну прагматику. Та оскільки сучасному лінгвістичному аналізу передувала трансцендентальна філософія суб'єкта, що пізнає, то сьогодні ми повинні зайняти таку позицію, щоб побачити, що цей розподіл є неповним у відношенні до суб'єкта, що інтерпретує. Звичайно, що досягнення цієї повноти не може бути здійсненим завдяки трансцендентальній філософії свідомості, яка — подібно до кантівської — взагалі відносить мовний дискурс до «антропології з прагматичної точки зору.»

59. -I.Ніпхікка, «Со§Ю, Ег§о Зит: Іпгегепсе ог Регіогтапсе», *Ркїїозорпісаі ЯЄУІЕН>*

71 (1962), pp. 3-32.

60. Аналогічним чином, як показує Штегмюллер, це стосується кожного перформативного акту, що дає йому підставу претендувати на дійсність його тези «щопроблема очевидності абсолютно нерозв'язна» (5іс§ітш1ег, р. 168), що існування очевидності є необхідною умовою можливості інтерпретативно змістовної аргументації. Природно, це не заперечує його спостереження, що існування очевидності не може демонструватися (тобто, логічно виводитися) без потрапляння у логічне коло. Але це свідчить про те, що редукція проблеми виправдання до можливості *логічної* демонстрації в рамках об'єктивованої синтактико-семантичної системи речень приводить до «помилки абстрагування», якщо вона сягає рівня проблеми філософського обґрунтування. Безпосередньо для самого Штегмюллера стає очевидною неможливість уникнення введення димензіону трансцендентальної прагматики. Він вводить його, фактично, вже тоді, коли робить висновок, що аргументуючий суб'єкт зустрічається з дилемою: існування очевидності не може бути ні запереченим без самосуттеречності, ні продемонстрованим без *peiiiiopgincipii*, — чим примушується до «дорационального рішення відносно достовірності». Од нак такий спосіб введення димензіону прагматики без підтримки трансцендентально-прагматичні рефлексії

приводить його до втрачання того моменту, що рефлексивне убачання того, що існування очевидності є умовою можливості аргументації (яку не можна ні заперечити без внутрішньої суперечності ні логічно продемонструвати без реііііо *ргіпсіріі*) — як зважування на прагматичну ситуацію аргументації -здійснює цим самим лозараціональне вирішення на користь припущення про цілковиту непотрібність/надмірність очевидності. У ньому як трансцендентально-прагматичному рефлексивному убачанні, не ставиться питання про деяку формально-логічну дилему, але йдеться про необхідну умову можливості виконання акту аргументації.

Р. Ніі55егі, *Сатіешп Меіічаіюні*, Ігапі. О, Саігпі (Тііе Най"";- 1973), pp. I Я-19.

Кожний може спостерігати невизначеність у судженні Гуссерля (НіііегІ стор 20 211: «...це «феноменологічне еросНе» або «взяття і) лужки» об'єктивного світу... але не залишає нас без усього, що протистоїть нам. Навпаки, разом із цимми також і дещо отримуємо у володіння; і те, що ми (або. кажучи більш точно, щоЯ. якин розмірковує) набуваємо завдяки цьому, це с наше чисте існування із усімачистими суб'єктивними процесами, що його складають і усім, що в них мислиться універсум «феноменів* у феноменологічному сенсі» {курсив мій, К.-О. А .),

63. Коли Гуссерль декларативно заявляє, що «через мос існування, через мій досвід, міркування, оцінювання та дії. я не можу ввести інший світ, ніж той, що даний у почуттях і прийнятті мною у цьому статусі як світ сам по собі» (р. 2 і), він не помічає мовно-іграу, апіорну передумовленість його мислення, як *ніди-то* череп скло — так само, як Декарт на початку епохи «філософії самовиправлення» не помічай передумову «очевидності самосвідомості і". Звичайно, якщо всю ию епоху ми будемо розглядати як помилкову, через помилковість її рефлексії над суб'єктивними умовами можливості епістемічної очевидності — як це нещодавно зробив Вернер Бекер, дослідивши деструкції в історії трансцендентальної філософії з позиція «критичного раціоналізму» (УУ. Вскег. *ЗеІьІке-я'икісеп іне/ Зрекііаіюп. Зиг Кгііік йег Т'гатгеіііенШркіІюоркіе ІТгеіЬіге. 1972)* — тоді, на мою думку, ми // вві плески в аем из ванни вместе с водой и ребенка// Не існує прагнення до очевидності, або деякої «моделі рефлексії» (ВесКсг). яка має бути відхиленою з позицій критичної дискусії. Тим, що має бути відхиленим, с, швидше, змішування/переплутання?) рефлексії над дійсністю з достеменним знанням окремої сфери буття (як це мало місце у Декарта та Гуссерля), або із знанням як таким, у цілому (як, наприклад, в німецькому ідеалізмі), а також змішування актуальної очевидності (для моєї свідомості) з інтерсуб'єктивною дійсністю знання. Але мені здається, що ці змішування можуть бути розплутані і, більш того, їх взагалі можна

уникнути через трансцендентальну прагматику мови. Як приклади переконливого розв'язання гуссерлівської апоретики див. також: Н. Коивсз, «Еїісіепг ипсі 5оІір5І5Іпи5 іл Нікеїіз *Сагіс5іаііІ5спГл МесШайюпсп,» іл *P/w/aюркіхс/іе ЕкдеНшцур/ізеніскіф, Геяж/ігф\$іг .1'.* *ЗсИаа/*, есб. V. P. ІЧ'ісЬеІ, О. Беїїевап§ {РгапкСигі, 1971).

64. У цьому відношенні я маю не тільки дещо додати до цих, непідлеглих крипти правил - інституту раціональної критики», що були охарактеризовані Гансом Ленком, але й «драматизувати» їх, якщо скористатися виразом Г. Альберта, в трансцендентальній філософії «Правила і власне ідея (або інститути)» раціональної критики с, на мою думку, не тільки «зв'язаними між собою завдяки лінгвістичній конвенції» (Г.елк, р. 108). але сама лінгвістична конвенція є у даному випадку лише "конвенціональною реалізацією» правил, які тільки і роблять можливими експліцитні конвенції («порозуміння/погодження»). Для мене очевидно, що іде» та інститут раціональної критики є не тільки історичною формою життя серед інших можливих форм ЖИТТЯ — але в формі зрозумілій нам. вони були покладені п основу, тобто, конвенційно реалізованими вже в античній філософії. Цілком МОЖЛИВО, що інститут раціональної дискусії сприяв реалізації *кото мрієш*, але очевидно, що це могло відбуватися тільки через те, що ная чином створювалися фундаментальні умови для Інтерпрегативло змістовної інтвракції між людьми та між формами життя У будь-якому випадку, сьогоднішня ситуація Є такою, що не тільки - поняття раціональної критики здатні не зрікатись себе- (Б'яік, Р 104), але також і ми не можемо іріклтися їх, не зрікаючись самих себе ЯК людей, кажучи без будь-якої патетики Природно, це зовсім не означає, що всі люди повинні бути філософами (м академічному значенні) чи навіть послідовниками критичного раціоналізму.

65. СІ. і. НаБегтав, »\огЬсгеіісіісіс Встегкиепеп ги еіпег Тпео;іе <Іег коштіпїкаіііеп Котреіепга, в .1. ВаБегтк сна¹ N. 1-иьТапп. *ТНеогк дег*

Про таку спробу доведення цієї програми, див. мою працю «Апріорі спільноти комунікації та основи етики», у: *Тганфгтаїіон ііег Ркііозорїіе*, \а\ 2. стор. 358-

66.435.(Див.: "Апріорі спільноти комунікації та основи етики» // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. — Київ 1966 С 359 - 421. *Прим, перек.і. В.К.*) Дивіться також, там само. (р. 397ГГ.) мої заперечення щодо пропозиції Альберта розглядати конкуруючі системи моралі по аналогії і емпірично фальсифікуєміми теоріями науки. Адже, такий підхід завжди вже, фактично, припускає етичну норму.

67.СГ. мос і'ссе. »Оіс КотшїїікаіііііівестіПйсНаП аіз ігапїгспсіспіаіс УогащБСІгипе йег 5о2ІаІ«І55ЄЛ5сЬайЄп,» іл *Тганфгчшїїшї /Лсг Рїїіохоркіе*, уоІ. 2, рр. 220-263.

68.СГ. мос ессе, «Апіоісі ОсМсіі5 "РМІо\$ор)ііс сіег Іп5(іішіоііел" илсі сііе МеіаіпіШ'ичоп сіег 5ргас(іс,° іп *Тганфзтїїюіі дзг Ркііачоркіс, \сЛ. I, pp. 197-221..*

69.СІ коментар 6, вище.

70.У цьому підношенні полперівська прихильність до волонтаристської традиції — від Дунса Скотта до Канта — *{Відкрите суспільство ти його вороги. (Рзінсерюн, 1950, р.780)* с виправданою, але тільки через те, що обов'язок вольайого вибору на користь реалізації розуму не с безпосередньо СИНОНІМІЧНОЮ з встановленням його рефлексивного самовипрاندання через леіізіюністськс «5іс уоію, 5Іс .ііЬсо; 5ісі рго гаїіопе VoІиг1^а5. Проте така позиція повинна, як мені здається, надавати докази не тільки проти попперівського децизіонізму, але також і проти аргументу Габермаса стосовно *кризи легітимації (іеуШтаііон Ста, Постом 1975, pp, 158-159* І Між тим, я погоджуюся, — оскільки тут навряд чи слід на цьому зосереджуватися — цілком і повністю і тією концепцією Габермаса, що ми як людські істоти (тобто не тільки як здатні до аргументації, але також і діючі істоти) завжди імпліцитпо визнаємо дійсність норм реальної комунікації через контрфактичну антиципацію ситуації ідеальної комунікації. Проте мені дасться необхідною вимога того, щоб трансцендентальна рефлексія щодо даного «факту розуму», ставала посередником для рефлексії аргументації умов можливості його практичної реалізації. Адже тільки в зв'язку з аргументативним дискурсом умови можливості кожної інтерпретативно змістовної дії можна прояснити і розрізнити (в межах мовної гри) усі наші конвенції. Та більш важливим с те, що рефлексія відносно етичних принципів, які ми завжди з необхідністю визнаємо, не усуває необхідність обережного і наполегливого ствердження (поноіілкшаного знову і знову) цього визнання, в сенсі зобов'язання шоло реалізації розуму Така вимогливість не є. на мою думку, свідченням про «залишковий деіізіонізм- як заявляє Габермас, але швидше вимогою щодо перевірки па дійсність обов'язкової функції доброї волі, в сенсі етичної єдності знання та інтересу.

71.Роррег, *Відкрите суспільство ти іі/гч нирогі. — Р. 7К0*

72.Денічіоністське вирішення проти реалізації розуму не означає, як правило, заперечення в принципі дійсності трансцеїшептально-прагматичних правил раціонального дискурсу. Але, якщо зупинитися лише на вимогах бути звільненим — це віддавати бісові жититися на цих речах, як воно завжди і було.

73.Те, що це вирішальним чином залежить від послі до в пост і кроків трансцендентальної рефлексії, проявляється у досить цікавій формі н дилемі чистого конструктивізму гфлапгепської школи. Хоча Пауль Лорснцеп намагався роін'язати

проблему філософського обґрунтування через реконструкцію кап гіпсі.кої
трансцендентальної філософії, цін вважав і;і необхідне припустити, що «-акт віри» має бути
вхідною точкою, оскільки «термін «виправдання» має сенс тільки ПІСЛЯ того,

74. Однак реальна проблема (яка, вочевидь, аналогічна до попперівської) вини-каса.
на мою думку, тільки тоді, якщо відмовитися ніпнан.тт трансцендентальну рефлексію
(відносно тих принципів, які з необхідністю повинні завжди вже бути прийнятими)
легітимною дією в філософській грі аргументації, або просто пропустити цю можливість.
Це здається мені типово модерним концептуальним примусом: прагнути практично
.пшсіповати кантівську конерніканську революцію, і водночас намагатися розпочнім™
безпосередню конструктивну дію. Однак для того, щоб мати змогу подати логічну
конструкцію, як реконструкцію нашої компетентності, ми повинні спершу рефлектувати
відносно тих, хто не здатний піддавати інтерпретативно змістовному сумніву умови
можливості дійсної критики, що імпліцитно притаманні траненс і (дентальній мовній грі.
Тільки цей акт трансцендентно-філософської рефлексії ілхищас нас, з одного боку, від
«рамки» релятивізму, який засновується на ревізіонізмі, а з другого боку, РІД
натуралістичної абсолютизації емпіричної критики ідеології в самій саморефліжсії, як
самовикритті (у значенні "нічого окрім» редукціонізму дев'ятнадцятого століття). Про роз-
різнення між трансцендентальною рефлексією та критичною саморефлексією, див.: І,
НаБсппаз, *МасБ*ог1' до рарегБаек видання Erkenntnis und Interesse (Frankfurt, 1973), p. 411
ff.

Юрген Габермас

ВСТУП

Для Маркса та його покоління Гегель був останнім представником тієї великої традиції філософської думки, що охоплювала знання про людину та природу, історію та суспільство. Разом із заходом гегелівського проекту культурного синтезу почалися розмови про смерть філософії та разом із ними й різноманітні спроби «відміни» філософії. На думку Юргена Габермаса, вихід із цього глухого кута не знайшло і сучасне покоління. Разом із відходом генерації таких мислителів як Гайдеггер, Ясперс та Блох (1983, 1), зникає навіть тип «великого» філософа, який би втілював водночас письменника, виразника думки та носія традиції. Враховуючи це, Габермас погоджується із головним діагнозом більшості радикальних критиків філософії щодо її здатностей; проте він не повторює слідом за ними їх істористські та релятивістські висновки. Він вважає, що навіть у її пост-метафізичній та постгегельянській формах, філософська думка «отримує свій періонопочаток у рефлексії над розумом, яка втілюється у пізнанні, мовленні та дії» і зберігає свою головну роль як «берегиня розуму». Сьогодні головна проблема полягає у тому, щоб пояснити, як можливо досягти цю серцевину істини у радикальній герменевтиці та «пізньому» прагматизмі, які, так би мовити, сповіщають про заплутані зв'язки «розуму» із мовою та дією, із мережею повсякденної комунікації культурно та історично варіативних форм життя.

Без перебільшення можна стверджувати, що головні теоретичні зусилля Габермаса, починаючи від його праці «Пізнання та людські інтереси» і До «Теорії комунікативної дії», були спрямовані на створення структури для більш помірної, фаялібіл істотної, та разом із тим універсалістської основи раціональності та раціоналізації. Не тільки класична, але навіть і модерна філософія, «філософія свідомості», довели неможливість встановлення «Граничних основ» або побудови «першої філософії^{1.1}». Проте у темряві цих концепцій, був «відкритий шлях до нових констеляцій у відношеннях між філософією та наукою». Як писав Габермас у своєму більш ранньому есе «Роль філософії у марксизмі», раціональний зміст філософської традиції може бути збереженим сьогодні тільки у тому випадку, якщо філософія почне здійснюватися як саморефлексія науки. Завдяки цій само рефлексії вона збереже дещо від своєї античної гідності, а саме, як «намісниця», у функції якої входить обов'язок тримати відчиненими питання про «єдність та універсальність», які у протилежному випадку можуть стати закритими або

виключеними емпірико-науковими дослідженнями.

В есе, яке публікується Габермас знову обговорює своє твердження про роль філософії як сторожа, або берегині, але розглядаючи її більш ретельно стосовно до конкретних емпіричних дослідницьких програм, особливо до так званих «реконструктивних наук». Філософія не може більше претендувати на функції вищого арбітра або завершального судді у рішеннях щодо науки та культури, встановлюючи з висоти посади розпорядника для кожної сфери відповідне їй місце, керуючись при цьому винятково трибуналом чистого розуму. Сьогодні вона, швидше, вступає у ділову співпрацю із гуманітарними науками — співпрацю, яка накреслилася, наприклад, у кооперації між філософією та історією науки, між філософією моралі та психологією моралі та між філософією мови та емпіричною лінгвістикою. Цю думку про «*Aufhebung*» філософії в особливому «філософському різновиді» гуманітарної науки можна знайти, у різних варіантах, у таких мислителів, як Маркс та Фройд, Вебер та Дюркгейм, Мід та Піаже — а також, безумовно, і в ранніх програмних заявах Франкфуртської школи. У габермасівській версії акцент робиться на реконструктивних науках, які покладають за свідому мету надати теоретично розгорнуті інтуїтивні, позатеоретичні ноу-хау, що становлять базис таких людських компетенцій, як мовлення та розуміння, судження та дія. На відміну від класичного трансцендентального аналізу умов раціональності, ці науки розглядають знання, що отримується в науці, не необхідним, але гіпотетичним, не апріорним, але емпіричним, не суворо визначеним, але фалібілістським. Тим не менше, вони націлені на універсальні структури та умови, і висувають універсальні — хоча й такі, що передбачають можливість їх відхилення — вимоги дійсності.

Філософський спосіб аналізу та обґрунтування тут не стільки відхиляється, скільки абсорбується. Це є тією «новою парадигмою» «гібридних дискурсів», яка вводить філософські ідеї у контекст емпіричних досліджень, які Габермас протиставляє одразу і традиційному поняттю філософії як вищого апеляційного суду, і сучасним «прощанням із філософією», будь-то терапевтичним, героїчним або герменевтичним. Вступивши у «фазу кооперації із гуманітарними науками», філософська рефлексія

може функціонувати як постачальник ідей, які повинні трактуватися як емпіричні гіпотези; вона може функціонувати як розпорядник для емпіричної теорії із сильними універсалістськими домаганнями; проте вона більш не може «робити речі наодинці».

З точки зору Габермаса, філософія повинна виконувати сьогодні свою другу роль, що тісно пов'язана із специфічною рисою модерного західного суспільства: диференціацією тих сфер суспільного життя, які М. Вебер називав «сферами культурних цінностей», до яких він зараховував науку, технологію, мистецтво та мистецтвознавчу критику, право та мораль — із їх спеціалізованими «логіками» для вирішення питань істини, справедливості або смаку, та із їх витонченими «експертними культурами», які дедалі більше відокремлюються від

комунікативних практик повсякденного життя. Філософія, на думку Габермаса, може компенсувати цю диференціацію та виокремлення, оскільки здатна виконувати функції посередника та інтерпретатора. Він пише: «У повсякденній комунікативній практиці когнітивні тлумачення, моральні очікування, висловлювання та оцінки не можуть уникнути їх взаємоперекривання і взаємопроникнення. Прогрес у досягненні розуміння у життєвому світі вимагає для свого здійснення культурної традиції у її повному обсязі, а не лише тільки таких її плодів, як наука та технологія. Зважаючи на це, філософія могла б знову актуалізувати свій зв'язок із тотальністю, перебравши на себе роль інтерпретатора від імені життєвого світу. Тоді вона буде здатна знову привести у взаємодію когнітивно-інструментальний, морально-практичний та естетично-експресивний виміри, які сьогодні застопорили як розладнаний автомобіль».

Завдяки посередницькій ролі інтерпретатора філософія може надати допомогу у відкритті закоркованих сфер науки, моралі та мистецтва, маючи на меті наповнити ними «збіднілі традиції життєвого світу» і через це встановити у ньому новий баланс серед «розподілених нині моментів розуму».

Таким чином, габермасівське розуміння трансформації філософії передбачає для неї подвійну функцію, яку філософія повинна сьогодні виконувати: як співпрацівника, з яким мають справи усередині окремих спеціалізованих галузей досліджень; і як посередника, що здійснює зв'язок між різними експертними культурами та життєвим світом. В обох цих ролях філософія зберігає свій зв'язок із розумом у його емпатичному значенні, а саме, як прийняття на себе обов'язку щодо універсальних домагань Дійсності, який може бути виконаним тільки через прагнення до покращення аргументації.

Юрген Габермас

ФІЛОСОФІЯ ЯК БЕРЕГІНЯ ТА ІНТЕРПРЕТАТОР

Скрутні часи настали сьогодні для майстрів думки. Для Гегеля вони розпочалися після того, як у 40-роки Поппер викрив його як ворога відкритого суспільства. Час від часу це стверджується і відносно 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. У той час як у філософській аудиторії більшість становлять, можливо, ті вчені, для яких Кант ще залишається Кантом, у зовнішньому світі його репутацію затьмарив (і це не вперше)-Ніцше. Історично кантівська філософія означала народження нової модусу обґрунтування. Кант убачав у рості знання сучасної йому фізики знаменний факт, який 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 відповіді на трансцендентальне запитання, як взагалі можливе досвідне пізнання. «Трансцендентальним» Кант називав дослідження апріорних умов можливості досвіду. Специфічним результатом кантівського трансцендентального дослідження було те, що ці умови ідентичні умовам можливості об'єктів досвіду. Тому першим завданням для філософа став аналіз усіх наших понять Об'єктів, які ми інтуїтивно «завжди вже» використовуємо. Трансцендентальний аналіз має характер не-емпіричної реконструкції тих попередніх дій 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 перебуває, таким чином, "не ідея дедукції із перших принципів, але уявлення про те, що ми здатні засвідчувати незамінність певних розумових операцій, які завжди вже (інтуїтивно) здійснюються нами згідно з правилами.

Як майстер думки Кант здобув собі недобру славу через те, то 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 убачання має вигляд зачарованого кола, а саме через ДВІ* принципових положення. Перше положення пов'язане з фундаменталізмом епістемології. Обстоюючи Ідею «пізнання до пізнання», кантівська філософія закладає між собою і науками певний вотчинний простір (Domane), привласнюючи функції панування 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 їх власне місце. На мою думку, філософія не може і не повинна брати на себе цю роль розпоряджувача.

Друге положення полягає у тому, 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 субстанціального поняття розуму метафізичної традиції у Канта посідає ПОНЯТТЯ розуму, моменти якого стають настільки диференційованими, що їх єдність має винятково 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 вищою арбітра для будь-яких матерій, включаючи і культуру в цілому.

Завдяки тому, що кантівська філософія розмежовує і водночас легітимує у їх власних межах те, що Макс Вебер назве згодом «цін-ністними сферами культури» (наука і технологія, закон і мораль, мистецтво і художня критика), виходячи винятково із формальних ознак, вона стає вищим апеляційним судом не тільки стосовно науки, але і культури загалом¹.

Таким чином, існує прямий зв'язок між кантівським фундаменталізмом у епістемології, який нав'язує філософії неприйнятну роль розпорядниці, та аісторизмом концептуальної схеми, що накладається Кантом на культуру, завдяки чому філософія перебирає на себе не менш сумнівну роль судді, що чинить суд над підлеглими їй територіями науки, моралі та мистецтва.

Без цього трансцендентально-філософського припущення фундаментальних основ пізнання кантівське твердження, що «філософ може вирішувати *questiones juris* (питання повинного бути — прим, перекл. В.К.) відносно домагань інших шарів

культури», повисає у повітрі. Відкинути уявлення, що філософ знає про пізнання дещо таке, чого ніхто не знає так добре, як він, — означало б скасувати уявлення 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 мати *ex officio* (за обов'язком — прим, перекл. В.К.) цікаві погляди на, скажімо, респектабельність психоаналізу, легітимність деяких сумнівних законів, розв'язання моральних дилем, правоту шкіл історіографії та літературної критики та ін»².

Справляюча враження критика філософії з боку Річарда Рорті надає незаперечні метафілософські аргументи на підтримку думки, що ролі, які майстер думки Кант передбачав для філософії, а саме: наставника та судді, перевищують її сили. Погоджуючися 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 відмовитися і від обов'язків «берегині 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 стверджує про смерть філософії. Він також рішуче погоджується з відмовою від переконання, що такі ідеї, як «істина», або «безумовне», з їх трансцендуючою силою, є необхідною умовою гуманних форм суспільного життя.

Те, що передбачалося кантівською концепцією формального, диференційованого розуму — це теоретична настанова Модерну (*modernity*). Для Модерну характерна відмова від субтанційної раціональності, що була типовою для релігійного та метафізичного світоглядів, і віра в *процедурну* 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 Мо-

дерну повинно бути відкинутим разом з відмовою від вимог фундаменталістського обґрунтування, які висувалися тут з боку теорії пізнання, та поділяти їхню долю?

Далі я зроблю спробу викласти одну історію, у якій знайде собі місце і критика філософії в історичній перспективі, яку здійснює Рорті. Безумовно, що у такий спосіб

я не маю можливості завершити нашу полеміку, і те, що я можу, — це висвітлити лише деякі передумови щодо неї. 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 зародилися у кантівській та гегелівській традиціях. У (3) я звернуся до більш радикальної форми критики, що виникла в колах прагматиків та герменевтиків і була спрямована як проти Канта, так і проти Гегеля. У (4) мова піде про не менш респектабельних мислителів, що відгукуються на дану ситуацію таким чином, що взагалі ліквідовують будь-які домагання філософії на розум. У заключному пункті (5) я зроблю спробу довести, що розважно відмовившись від проблематичних ролей розпорядниці та судді, філософія може і повинна зберегти власні домагання розуму, задовольняючись при цьому більш скромною роллю берегині та інтерпретатора.

1. Діалектичний спосіб обґрунтування зобов'язаний своїм виникненням опозиції Гегеля до трансцендентального способу обґрунтування Канта. Гегель цілком погоджується з тими — на це я можу лише послатися, — хто стверджує, що врешті-решт Канту так і не вдалося виправдати і обґрунтувати чисті поняття розуму, оскільки він просто вибрав їх із таблиці форм судження, не підозрюючи про їх історичну специфічність. А тому, за Гегелем, він не зміг довести справжню необхідність апіорних умов, що роблять можливим досвід. У «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.

У міру того, як суб'єкт усвідомлює себе, він руйнує одну за одною форми свідомості. Цей процес резюмує той суб'єктивний Досвід, що те, що першопочатково протистоїть йому як у-собі-сущє, отримує зміст лише завдяки формам, які він уже 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 з дедалі більш складними і більш комплексними структурами.

У загальному підсумку Гегель залишає рамки тієї маніфестації свідомості, що аналізувалася Кантом, і замість цього зосереджується на знанні, що постає

автономним і абсолютним. Позиція (носія) абсолютного знання дозволяє Гегелю бути свідком генези тих структур свідомості, які Кант вважав позачасовими.

Щоправда, Гегель накликає тут на себе такі самі зауваження, які він висував проти Канта. Адже реконструкція послідовності форм свідомості зовсім ще не є доведенням тієї іманентної необхідності, з якою, нібито, одна впливає з іншої. Це принципове розходження Гегель намагається подолати логічними засобами, закладаючи 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 дифузних масивів змісту, що постачають науки. Разом з цим Гегель робить експліцитною і піддає критиці ту теорію модерну, яка лише передбачалася у кантівському понятті розуму, розгортаючи її у критику внутрішніх розладів модерну. Через цей поворот філософії знов надавалася всесвітньо-історична релевантність відносно усієї культури, і саме таким шляхом Гегель, та ще більш його учні, викликали до себе підозру майстрів та володарів думки⁵.

Метафілософська критика, що спрямована проти усіх *maitres penseurs* (володарів думок), незалежно чи то гатунку гегелівського абсолютизму, чи кантівського фундаменталізму. є продуктом останніх часів. Попередників цієї критики можна віднайти у тих напрямках самокритики, які тривалий час створювалися послідовниками Канта і Гегеля. Я хотів би коротко зупинитися саме на цих двох традиціях самокритики, що, на мій погляд, продуктивно доповнюють одна одну.

2. Сьогодні ми маємо три різні критичні позиції відносно трансцендентальної філософії Канта: аналітична позиція Строссона, конструктивістська — Лоренпена, і критико-раціоналістична позиція Поппера.

Аналітична рецепція кантівської філософії відкидає будь-які претензії на остаточне обґрунтування. Вона з самого початку відмовляє тій меті, яку ставив перед собою Кант, коли виводив через дедукцію чисті поняття розуму із 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 взмозі донести об'єктивну дійсність цих головних понять та передумов, цей

аналіз претендує, однак, на універсализм. З цією метою він перетворює кантівську трансцендентальну стратегію обґрунтування у процедуру критичної перевірки (тестування). Якщо гіпотетично реконструйована концептуальна система, що лежить у підґрунті досвіду, є дійсною, то для неї не може існувати жодної мислимої альтернативи. Це означає, що будь-яке альтернативне судження має бути ретельно дослідженим, 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 доведенні, 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-приклад, які фальсифікують гіпотезу¹; інакше кажучи, він поводить себе як учений, що випробовує гіпотези.

Конструктивістська позиція намагалася компенсувати дефіцит обґрунтування, що виявився у площині трансцендентальної філософії, іншим шляхом. Вона з самого початку визнає конвенційний характер базової концептуальної організації досвіду, використовуючи при цьому засоби конструктивістської критики мови для критики пізнання. 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 апорій «Трилеми Мюнгаузена»: логічного кола, регресу у безкінечність та апеляції до останніх очевидностей". Ідея обґрунтування усувається на користь ідеї критичної апробації, яка для критичного раціоналіста постає тут еквівалентом обґрунтування. Щоправда, я посперечався б із тим, що власне критицизм не є процедурою, використання якої завжди передбачає безпередумооність. Атому, на мою думку, критичний раціоналізм,

тримаючись за ідею нескасності правил критицизму, дозволяє проникнути на власну територію — крадькома, через чорний хід — ослабленій версії кантівського способу обґрунтування⁷.

Певною мірою у подібних напрямках диференціювалася 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, негативізм Адорно, який убачав у всеосяжному контексті логічного розвитку лише підтвердження тому, що примари божевільного інструментального розуму вже нікому не вдасться зруйнувати.

У мої наміри не входить детальний розгляд цих позицій. Я вкажу лише на деякі цікаві паралелі між гегельянською та кантіанською лініями самокритики. Чи починається самокритика з сумнівів щодо кантівської трансцендентальної дедукції, 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 конструктивізм, так і практицизм 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 неґації можна витлумачити і так, що обидва зазначені модуси обґрунтування не можна відкинути без загрози самосуперечності. 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 підсумовуватися, підсилюючи тим самим скептичні упередження щодо обґрунтування? Або ж послаблення домагань з обох боків щодо цілей і стратегій обґрунтування, є передумовою розглядання їх як таких, що не протистоять, але 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. «Абстрагуючу рефлексію» Піаже розуміє як механізм навчання, через який в онтогенетичному розвитку пояснюється перехід від однієї до другої стадії

пізнання. Кінцевим пунктом цього розвитку є децентроване світорозуміння, Абстрагуюча рефлексія подібна до трансцендентальної рефлексії в тім, 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 виконує функцію, подібну до гегелівської сили негації, яка діалектично знімає одну самосуперечну форму свідомості іншою⁸.

В усіх цих шістьох вищезгаданих позиціях послідовників Канта і Гегеля зберігається, хоча і з певним обмеженням, претензія на розум. Це відрізняє Поппера і Лакатоса від Фейєрабенда і Горкгай-мера, Адорно від Фуко. Вони ще продовжують дещо стверджувати про необхідні умови трансцендуючого, що виходить за межі усіх локальних та темпоральних кордонів, *домагання дійсності* 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. Останнє постає, таким чином, як дискурс, спрямований проти відмови від філософії. Щоб дати пояснення цьому радикальному повороту, я вимушений більш детально зупинитися ще на одному напрямку критики, який спрямований водночас як проти Канта, так і проти Гегеля. Прихильників цього критицизму можна знайти в прагматизмі та герменевтичній філософії. Їх сумніви щодо обґрунтовуючого та самообґрунтовуючого потенціалу філософії здійснюються на більш глибокому рівні, ніж той, на якому здійснюється самокритика у кантівській та гегелівській традиціях. "Вони рішуче виходять за той горизонт, у якому діє філософія свідомості з її когнітивістською парадигмою, орієнтованою на сприйняття та репрезентацію предметності. Прагматизм і герменевтика виключають традиційні уявлення про стороннього суб'єкта, зверненого до предметів і перетворюючого через рефлексію навіть самого себе на об'єкт. Замість цього вони висувають ідею пізнання, опосередкованого мовленням і співвіднесеного з дією. Більше того, вони ставлять у центр уваги взаємозв'язок повсякденного життя та комунікації, тканиною яких оповиті наші інтрасуб'єктивні, та, водночас, кооперативні пізнавальні механізми. І зовсім неважливо як назвати цю повиваючу тканину — «формою життя», «життєвим світом», «практикою», «лінгвістично опосередкованою інтеракцією». «мовленнєвою грою», «конвенцією», «культурним тлом», «традицією», «дієвою історією» чи якимось інакше. Важливо те, що ці загальноприйняті ідеї, хоча вони і можуть функціонувати досить по-

різному, отримують статус, який за звичаєм зберігався за головними поняттями епістемології, але не претендуючи на виконання тих самих функцій, що приписувалися останнім. Прагматизм і герменевтика надають, таким чином, більш високої значущості 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 самореф-лексії у філософії свідомості. Вони виконують функцію обґрунтування лише настільки, наскільки за їх допомогою демонструється необґрунтованість прагнення до фундаментального знання.

Ч.С. Пірс заперечує можливість радикального сумніву саме з таким 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 цілністю наших життєво-практичних зв'язків. Такого ходу думки дотримується і Дільтей, який вважав, що ми не можемо осягнути смисл символічного висловлювання доти, доки не будемо мати попереднього інтуїтивного розуміння контексту, оскільки не можемо за нашим бажанням перетворювати достеменні знання з нашого культурного тла в експліцитні знання. Кожне рішення проблеми і кожна інтерпретація залежать від неосяжної низки передумов, і саме через свій холістський та водночас партикулярний характер ніколи не можуть бути схоплені абстрактним всезагальним аналізом. З цієї точки зору міф про чітко визначене дане — тобто про дистинкцію між почуттям та інтелектом, інтуїцією та поняттям, формою та змістом, може бути розвінчаний разом з дистинкціями між аналітичними та синтетичними судженнями, між апріорі та апостеріорі. Ця рухливість кантівських дуалізмів все ще нагадує про гегелівську метакритику: але завдяки контекстуальності та історизму тут остаточно відсікається і можливість повертання до Гегеля.

Те, що було досягнуто на шляхах прагматичного та герменевтичного способів дослідження, є незаперечним. Замість інтроспективно-го 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 їх візуальною метафорою «дзеркала природи», їхнє місце посіло уявлення про думки, що виправдовуються, які заповнили собою увесь спектр того, що взагалі може бути висловлено — який Вітгенштейн і Остін називають полем іллокутивних (невисловлюваних — прим, перекл. 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 посилюють позицію Рорті у його інтерпретації прагматизму та герменевтики, який обстоює відмову філософській думці у будь-яких її претензіях на раціональність, а, можливо, й відмову від філософії *per se*? Або ж вони вказують на початок нової парадигми, яка, відкидаючи розумову мовленнєву гру філософії свідомості, зберігає-таки можливість філософського обґрунтування, але у її більш поміркованій та самокритичній формі, як це було зазначено мною вище? На це питання я не можу відповісти прямо, з допомогою простих і незаперечних аргументів. Тому моя відповідь буде наративною.

5.Маркс бажав зняти (*aufheben*) філософію, щоб реалізувати її у дійсності — він був настільки переконаний в істинності змісту гегелівської філософії, що очевидні, але не полічені Гегелем, розходження між поняттям і дійсністю, сприймалися ним як нетерпимі. Відповідно і теперешнє відношення до філософії також, хоч і на іншому підґрунті, є прощанням, яке обіцяє "звільнення» і «щасливе позбавлення». Ці прощання мали багато форм, три з яких мають сьогодні найбільше поширення. Для простоти я буду називати їх: терапевтичним, героїчним та рятуючим (*salvacionen*) прощаннями. Вітгенштейн дав нам поняття терапевтичної філософії, терапевтичної у специфічному значенні самолікування. Філософія є хворобою, яку вона сама і повинна колись вилікувати. Діагноз Вітген-Штейна 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. Адже стандарти, за якими філософія 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 інтерпретована нею як мало-

зрозумілий спосіб дій якогось чудернацького племені філософів, яке, на щастя, на сьогодні вимерло. (І тоді, можливо, Рорті стануть шанувати як першовідкривача, Фукидіда цієї нової площини дослідження; але це могло б відбутися тільки за умови, що терапія Вітген-штейна 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 їх думку, хибні способи і життя, і мислення також концентруються в нормативних формах філософської рефлексії. Та замість звинувачень філософії у буденних категоріальних помилках та порушеннях практики повсякденності, вони виступають здекон-струкцією метафізики та репресивного мислення, що претендує на епохальний характер. їх надто драматичне розлучення з філософією обіцяє не просто зцілення, а несе у собі дещо від гьольдерлінівського пафосу спасіння у момент найвищої небезпеки. Девальвований філософський спосіб мислення не повинен бути відданим за зниженою вартістю, він повинен поступитися перед іншим медіумом, здатним до недискурсивного зворотного сходження до непередмислимого — батаївської «суверенності» або гайдеггерівського «буття».

Нарешті, найпримітніший спосіб прощання з філософією — врятовуючий (сальваційний) спосіб. Найкращим чином його представляють сучасні неоарістотеліанці, особливо там, де їх екзегеза знаходить герменевтичне оформлення. Безперечно, у цій їх роботі багато чого заслуговує на увагу. Але дуже часто ця робота відхиляється від чистої інтерпретації - при спробі врятування тієї чи іншої старої істини. У будь-якому разі їх прощання з філософією несе у собі момент нещирості: наголошуючи на необхідності консервації філософії, вони намагаються водночас звільнитися від будь-яких її претензій на системність. 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 деколи були покликані репрезентувати накопичене знання, і поводяться з ними як з джерелами просвітлення та напучування.

Тією мірою, якою сучасна філософія розгортається відповідно до цих форм, вона задовольняє вимоги майстра-крити ката володаря думки Канта — особливо фундаменталізму його епістемології. Єдине, що вона може здійснювати відносно наук — це виконувати функції розпорядниці, що вказує наукам на належне їм місце. Постструктуралістські, пізньопрагматистські танеоісторичистські напрями поділяють вузьке об'єктивістське розуміння науки. Але, вони відокремлюють сферу наукового пізнання, де головне місце посідає просвітлююче та пробуджуюче мислення, від сфери не-

об'єктивуючого мислення, позбавленого орієнтації на всезагальну і підлеглу критиці дійсність. Тут вони відмовляються віддавати перевагу таким поняттям, як «консенсус», «незаперечні результати», «обґрунтовані точки зору». Парадоксально, що ідучи на ці (зовсім не необхідні) жертви, вони якимось чином зберігають повагу до авторитету та верховенство філософських «інсайтів» - їх власних. Позиція, яку займає стосовно до наук філософія «остаточного прощання» збігається із екзистенціалістським розподілом сфер впливу, як він стверджувався, починаючи від Сартра і Ясперса і закінчуючи Кодаковські: сфері науки протистоять — як галузь філософії — філософська віра, життя, екзистенційна свобода, міф, виховання тощо. Їх 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 більш спокійних відносин з інструментальним розумом. Цікава варіація розглядуваної тут теми була запропонована Р. Рорті. У період загальноновизнаного теоретичного прогресу усталені науки зберігають відповідність до норм. Протягом цього часу для них відомі ті засоби, завдяки яким вирішуються проблеми і улагоджуються суперечливі питання. Те, що Рорті називає сумірними дискурсами, -- це дискурси, які оперують із надійними критеріями встановлення консенсусу. Несумірними або ненормальними дискурси залишаються доти, доки оспорюються базові орієнтації. Зазвичай аномальні діалоги мають тенденцію до переходу в 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 вловлятися надією на «цікаву і неплідну не-згоду». Тобто, вони стають самодостатніми. У такому випадку аномальні дискурси набувають тієї якості, яку Рорті називає «по чальною» (*edifying*). У такі напутні діалоги філософія пер твориться 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 поєднується руйнівна сила бездіяльності з елітарним уявленням про мовну

творчість та мудрість традиції. Але тяжіння до напучування починає діяти проти тяжіння до істини: «Філософи, що напучають, не в змозі покласти край філософії, але вони можуть уберегти її від проторенного шляху науки»¹⁰. Безсумнівно, що такий розподіл ролей може разраховувати на симпатію тією мірою, якою філософія стає вільною від ролі вищого арбітра у питаннях науки та культури, яка їй безпідставно приписувалася. Втім, я вважаю його аргументи непереконливими. Адже, навіть якщо філософія і самовизначиться у своїх межах, чи на зразок прагматизму, чи герменевтики, попри все, вона не може залишитися у власних напутніх розмовах по той бік науки і залишитися невплутаною у кільватерний струм аргументації, а, отже, і в дискурс обґрунтування.

Екзистенціалістський, або, так би мовити, ексклюзивний розподіл праці між філософією та наукою не спрацьовує 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 вимірюватися тією угодою, яка має бути досягнутою у кінцевому підсумку, то усе, про що ми взагалі можемо дискутувати, будується на вельми хиткому фундаменті. І тоді питання про те, чи є підґрунтя для раціонально мотивованої угоди в учасників аргументованої дискусії з проблем фізики менш хитким, ніж у випадку дискусії з проблем моралі або естетики, настільки стає питанням ступеня, що нормалізація дискурсів тут вже не може бути запропонована як чіткий критерій розрізнення науки і філософсько-просвітницької бесіди.

5. Прихильників ексклюзивного розподілу праці завжди не задовольняла філософська традиція, що тяжіла до поєднання філософії та науки. Марксизм і психоаналіз, яким можна закинути гібрид нормальних та аномальних дискурсів, повинні були розцінюватися тут як псевдонауки вже лише за те, що вони не вкладаються у рамки постульованого ними 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, які означають початок нових дослідницьких традицій.

Те, що справедливо для Фройда, властиве у цих дисциплінах й усім теоретикам-першовинахідникам, таким як Дюркгейм, Мід,

М. Вебер, Піаже та Хомські. Усі вони покладали у контекст своїх спеціальних досліджень вихідну 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 рефлексивного абстрагування від дії», «оволодіння мовою як результат діяльності з перевірки гіпотез» — ці ключові фрази постають у різноманітніших парадигмах, які містять у собі зародки філософської ідеї у вигляді запитань, які вимагають для себе водночас і емпіричної і універсалистської відповіді. Тому не випадково, що теоретичні підходи такого типу регулярно накликають на себе контратаки з боку емпіризму. Такі циклічні рухи в історії науки не свідчать, між іншим, про конвергенцію цих дисциплін у єдину уніфіковану науку, швидше, вони вказують на становлення гуманітарних наук як філософських, ніж на триумфальний марш об'єктивістських підходів, подібних до нейрофізіологічного, цього улюбленого дитяти філософів аналітичної школи.

Природно, що сказане мною, треба швидше зарахувати до галузі сугестивних передбачань. Але якщо накреслена перспектива не помилкова, то має сенс стверджувати, що філософія, замість того, щоб просто відкидати роль напутниці і залишатися ні з чим, повинна замінити її на роль берегині (*Platzhalter*), що тримає у недоторканості ті регіони, які вона резервує для емпіричних теорій з сильними універсалистськими домаганнями. Останні постійно висуваються творчими умами в нефілософських дисциплінах. У першу чергу я маю на увазі *реконструктивні науки*, які базуються як на поза-теоретичному знанні компетентних суб'єктів — компетентних стосовно термінів їх суджень, дій та мовлення, — так і на системному знанні, що передається з культурною традицією. Реконструктивні науки виявляють найбільш універсальні основи раціональності розумового та розсудкового досвіду, а також комунікативної Дії та мовленевого взаєморозуміння. У цій справі з боку трансценентального та діалектичного способів обґрунтування — якщо вони стануть поміркованішими — їм може бути надана вагома підтримка. Адже саме на них мусять спиратися ті реконструктивні гіпотези, які підлягають подальшій переробці в емпіричних дослідженнях. Приклади такої успішної кооперації філософії та науки можна бачити у розробці теорії раціональності, де філософ вже не висуває ні фундаменталістських, ні, тим більш, всезагально-абсолютистських претензій, *a la* Кант або Гегель. Навпаки, вони працюють тут із фаллібілістичним 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 дослідженнями природної 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-екс-клюдивний розподіл праці з гуманітарними науками, чи не виникає при цьому ризик втрати її ідентичності? Адже Р.Шпаеман мав певні підстави, коли стверджував, що «кожна філософія висуває претензію на практичну і теоретичну тотальність. Не пред'являти її означає займатися чимось таким, що не можна назвати філософією»".

Безумовно, якщо філософія докладает всіх зусиль до виявлення раціональних основ пізнання, діяльності, мови, хай навіть за умов розподілу праці, вона має підстави сподіватися на збереження тематичного зв'язку з цілим. Але як вчинити толі з теорією Модерну, з тією відкритістю до цілісності культури, яка стала можливою завдяки Канту та Гегелю з їх фундуєчими та гіпостазуючими поняттями розуму? Адже до гуссерлівської «Кризи європейських наук» філософія перебирала 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 разом з тим 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 свого 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. їх 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 — викристалізувалися самі по собі і без сприяння з боку філософії три вищезначені моменти розуму. Не вдаючись до критики керівної ролі

розуму, сини та дочки Модерну поступово навчилися удосконалювати культурний спадок, диференціюючи 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 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 інтерпретації природи та історії як єдиного цілого. 2. Когнітивістські етики виключають проблеми благого життя і зосереджуються суворо на деонтологічних аспектах етики, що підлягають узагальненню, так що від «блага» залишається лише «справедливість». 3. Автономізоване мистецтво наполягає на віддзеркаленості в ньому фундаментального естетичного досвіду, а тому прагне до посилення децентрованої, виключеної із просторово-часових структур повсякденності, суб'єктивності. Суб'єктивність стає вивільненою від конвенцій повсякденного сприйняття та цілепокладаючої діяльності, від імперативів праці та практичної користі.

Я повторюю, ці дивовижні однобічності, у 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» (*Expertkulturen**), які дедалі більше поринають у витончені езотеричні форми, підтримувати зв'язок з комунікативною практикою повсякденності? Філософське мислення, яке не відвернулося від теми раціональності і ще не звільнило себе під 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

Маються на увазі специфічні інституалізовані сфери культури, які здійснюють експертні очіпки щодо культури і передбачають наявність експертів з культури та певну культуру проведення експертиз — *Прим переш. — В.К*

напрямах. Так, наприклад, у гуманітарних науках не-об'єктивістські підходи примушують до ствердження значущості усіх позицій, навіть і тих позицій, 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 швидше 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'якшують, як здається, жорстку диференціацію розуму і вказують на його єдність, але здобути її можна не в чомусь потойбічному, у безоднях класичної філософії розуму, але лише у «поцейбічності» експертних культур, тобто у повсякденності.

У практиці повсякденної комунікації когнітивні тлумачення, моральні очікування, висловлювання та оцінки не можуть уникнути перекривання і взаємопроникнення. Прогрес у досягненні розуміння в життєвому світі вимагає культурну традицію у її повному обсязі, а не лише в плодах науки та технології. І тут філософія могла б знову актуалізувати свій зв'язок з тотальністю, перебравши на себе роль інтерпретатора від імені життєвого світу. Тоді вона буде здатна знову привести у взаємодію когнітивно-інструментальний, морально-практичний та естетично-експресивний виміри, які сьогодні застопорилися як пошкоджений автомобіль¹⁻⁴. Це порівняння допомагає прояснити ту проблему, яка неминуче постане перед філософією одразу, як тільки вона відмовиться від ролі судді, що інспектує культуру, на користь ролі інтерпретатора та посередника. Питання стоїть так: як подолати ізоляцію науки, моралі та мистецтва та відповідних їм експертних культур і, не втрачаючи їх специфічну раціональність, приєднати їх до збіднілих традицій життєвого світу? Як поєднати і здобути новий баланс розподілених моментів розуму у практиці повсякденної комунікації? Можливо, що 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 модерною культурою, ізольованою у власних автономних галузях». На мою думку, саме для відповіді на це питання поєднали свої зусилля прагматизм і герменевтика,

щоб надати авторитетність *епістемі* усім спільнотам, що співпрацюють та спілкуються.

Практика повсякденної комунікації робить можливим взаєморозуміння, яке ґрунтується на *домаганнях дійсності* — як єдиній реальній альтернативі тому примусовому, більшою чи меншою мірою, їх впливу одна на одну, що реально існує. Домагання дійсності, які ми в співрозмові пов'язуємо з нашою переконаністю у чомусь, завжди перевершують конкретний контекстспіврозмови, вказуючи на дещо таке, що сягає за межі просторово-часового обрїю. При цьому кожне *комунікативне погодження* — незалежно, чи досягнуте воно перше, чи повторно — повинне базуватися на досить конкретних і очевидних засадах. Засади ж мають ту властивість, що завжди спонукають нас займати або позитивну, або негативну позицію. Таки-м чином *умови-орїєнтованої-на-погодження-дії* завжди містять у-собі безумовне. Цей момент безумовності і є тим, що відрізняє *дійсність* (*Geltung*, якої ми домагаємося для наших точок зору, від того, що має сенс лише *de facto значущого* (*Gultigkeit*) у буденній практиці¹³. Те, що ми вважаємо оправдовуваним з позиції першої особи, є не функцією способу життя, але *проблемою виправдання та обґрунтування*. А тому філософія й «закокорїнилася у своєму прагненні розглядати соціальні практики виправдання як дещо більше, ніж самі ці практики»¹⁴. Подібне прагнення філософія виявляє і тоді, коли уперто наполягає на власній ролі берегині раціональності, яка завдає лише одні клопоти — про що свідчить мій власний досвід — і не дає жодних привілеїв.

Примітки

1. « ..Критика, яка приймає всі рішення у світлі фундаментальних принципів її власного законодавства, авторквт якого не може бути підданим сумніву, створює Для і те спокій правового стану, при якому наложить нести наші диспути не інакше як тільки через їх методичне засвідчення» - І. Капі. Сгїіщие от Риге Кеазоп. ТгаП5.: >І.К.5тіІп. — Г. 601. (Див. для порівняння: Кант І. Критика чистого розума // Кант І. Соч. а 6-ти т. — Т. 3. - М., І%4. - С. 625.).

2. *ЯоШ Я. Ое Зріе^еі \ №ШУ.* — Рг-а-М, 1981. — Р. 424.

3. Рорті із задоволенням наводить парафраз висловлювання Едуарда Целлера: «Гегельянство створило образ філософії як дисципліни, що завершує та водночас і поглинає усі інші дисципліни, але не слугує для них підґрунтям. Воно також зробило філософію надто популярною, надто цікавою, надто важливою, щоб

та стала по-справжньому професійною; воно спонукало професорів філософії до того, щоб уособлювати Світовий Дух, замість того, щоб просто займатися власною спеціальністю». — КоП. Ор. сії. — 5. 153.

4. *Зионгіс С. Каієґогіеп шісі Ігапзсепсіепіаіе Агґитепіаііоп.* — РгапкГигі-а.-М, 1981. — Кар. IV. — 3. 182. (Т.; ВіИпег А. — ТгапзгепсіепіаІ. // Напишишь рНіІозорБіясНег ОшпсіБеегіпе. - Всі.5 - Мипспеп, 1974. - 8. 1524 ЯГ.

5. *Seigmann C.P. Hereimann Я.* йаз РгоБіет гіег Ве8гипйип§ 2\УІЗСЬСП Оегізіопізтиз ип<1 Рипсіатепіаіізтиз// 2еіізсіг.Г.а11§ет. \УІ5\$еп\$сНап5іНеогіе. — VIII. — 1977. — 5.342 Я".

6. *АїеП Н.* Тгакіаі иґег кгіізсНе Уегпипй. — ТиБіпеп, 1975.

7. *Бенк Н.* РНі1о50рНІ5сКе Боеікґейгипсііпепі гаііопаіег Кгііігізтиз. //2еіг«сґг. Г. рНіІ05. РогзсґипЕ. - 24. - 1970. - 5. 183 (Г.

8. *Ке55еііц ТИ.* Ептпкііпеп ипй Месіеггергисп. Еіпе УегбігісН глУізсКеп Ріаеіі бепеіівґег ЕгкеппІ5іБео1оґіе ипй Неіз Оіаіесіік. — Ргапкйгі-а.-М., 1981.

9. *Яогіу Я.* Ор. сії. — 5.402.

10. *Копу Я.* Ор. сії. — 5.418.

11. *Зраетанн Я.* Оег 5шіі Ршіозорпеп // Ыїґґе Н. (Нг58.) \Уоги Рґііозорґіе? - Вегіп, 1978. - 5. 96.

12. *Наґегтав ^.* Оег Мосіете — еіп \ (// Кіеіпе Роііізґе 5сґгіпеп. - *Ї-IV.* - РгапкГигі-а.-М, 1981. - 5. 444.

13. *У§ I. Наґегтаз У.* Тґеогіе ЙС5 Коттипісаііуеп Напдеіз — Вд.1. — РгапкГигі-а.- М, 1981. - 5. 168 іі.

14. *ЯоПу Я.* Ор. сії. — 5. 422.

**III. Трансформація
філософії:
герменевтика,
риторика, нарратив**

Ганс-Георг Гадамер

ВСТУП

Одним із головних досягнень «Істини і Методу» Ганса-Георга Гадаме-ра була демонстрація того, що герменевтика — яка за традицією є «мистецтвом розуміння» — має універсальну та онтологічну значущість. Сьогодні «герменевтика» більше не належить просто до деякої категорії інтерпретативних методів, які застосовуються «всередині» спеціальних дисциплін, таких, наприклад, як теологія або юриспруденція, але має відношення до більш основного питання про те, як взагалі можливе розуміння. Із диференціацією повсякденного і загальнодоступного погляду на світ, революціями в культурі, політиці та суспільстві, і конфронтацією з іншими традиціями, доба Модерну зазнала кризи відносно здатності зрозуміти минуле, інші культури, і навіть саму себе. Таке усвідомлення нашої обмеженості тільки підкреслює «універсальність проблем герменевтики».

Онтологічну вагомість герменевтики можна відчутти вже у виклику, який вона кидає тим філософським баченням світу, які перебувають у полоні об'єктивістської дихотомії — незалежно, чи це погляд із позиції «ідеалізму», із якої суб'єкт конституює об'єктивний світ відповідно до правил або «категорій» рефлексивного самообґрунтування, чи «реалізму», де (ідеальний) нейтральний суб'єкт відкриває світ фактів та об'єктивних значень, незалежних від розуму. «Розуміння ніколи не є суб'єктивним відношенням до наявно даного «об'єкта», але належить до дієвої історії того, що підлягає розумінню, до історії його самопрояву; іншими словами, розуміння належить до існування того, що розуміється». Згідно з Гадамером, розуміння є подією, подією, в якій обидві сторони, інтерпретатор і текст (або текстовий аналог), «суб'єкт» і «об'єкт», взаємно визначають одна одну. Тому, посилання на «об'єктивне значення», на дещо таке, «що є насправді», є таким же невідповідним для з'ясування того, що таке розуміння, як і звертання до самопрозорого суб'єкта, що здійснює повний методологічний контроль над об'єктом. Хоча у цьому пункті Гадамера дуже

часто неправильно розуміють, але слід відзначити, залишається безперечним, що його міркування зовсім не мали на меті піддати сумніву дійсність емпіричних наук, або навіть, пропонувати методологію, яка повинна відповідати винятково гуманітарним наукам; він, швидше, цілком захоплений питанням «саморозуміння» науки, тобто, не тим, «що ми робимо або що ми повинні робити, але тим, що трапляється із нами поза і незалежно від наших бажань або дій.

«Основною темою філософської герменевтики Гадамера є конститутивна роль упереджень або перед-застережень (*prejudgements*) в розумінні: «Упередження не обов'язково є недійсними і помилковими, такими, що неминуче перекручують істину. Фактично, сама історичність нашого існування спричиняє ті упередження, — в буквальному значенні слова *prejudgements*, як попереднє піддання сумніву — що конституують першопочаткову інтен-ційну спрямованість нашої цілісної здатності до випробування. Упередження є компенсацією нашої відкритості до світу». У першому наближенні ця теза є безперечною і загальною для всіх фаллібілістських підходів. Більш значною вимогою Гадамера є, однак, те, що упередженість належить до самої можливості розуміння, а тому ідеал Просвітництва — досягнення об'єктивного знання, вільного від всіх специфічних точок зору — є ілюзією, навіть, як «граничне поняття». Ця сильніша теза розробляється Гадамером відносно гайдеггерівського поняття герменевтичного кола та власного поняття «дієвої історичної свідомості» і приводить у підсумку до переоцінки онтологічних припущень, що лежать в основі упередженості Просвітництва проти упередження. Дієва історична свідомість, нагадує нам Гадамер, завжди є більшою мірою *Sein*, ніж *Bewusstsein*.

Герменевтичне коло описує процес, що є першоосновним відносно всього розуміння: рух «вперед-і-назад» між частковими розуміннями та «смыслом цілого». Ми намагаємося зрозуміти ціле на базі того, що ми вже розуміємо, і наші часткові розуміння послідовно перетворюються у відповідь на стійкість, яка притаманна тексту та предмету, до якого воно має безпосереднє відношення (*die Sache selbst*). (Коллінгвуд пропонував подібне тлумачення в його «діалектиці запиту і відповіді».) Для Гайдеггера, однак, це коло не було тільки змістом процедури; воно вказує на спосіб існування в світі, який випереджає будь-яку методологічну і абстрактну відмінність між суб'єктом і об'єктом. Гадамер зберігає це його убачання у Двозначності, яка міститься у понятті «дієва історична свідомість»: тут мається на увазі не тільки той факт, що свідомість обмежується і визначається історією, але й

те, що вона, по суті, належить історії, як тому, що може бути зрозумілим. «Дійсний історичний об'єкт — це не об'єкт взагалі, але єдність першого і другого моментів, зв'язок, в якому існують як реальність історії, так і реальність історичного розуміння. Справжній гер-меневт має бути здатним демонструвати дієвість історії «ізсередини» власного розуміння».

Таким чином, «історично-дієва свідомість» постає у Гадамера альтернативою до об'єктивізму і релятивізму. Ці обидва виходять із припущення, що є проміжок між суб'єктом та об'єктом, між «концептуальною схемою» і світом «поза нею»; об'єктивізм при цьому доводить, що цей проміжок може бути подоланим через обережне дотримання методу, в той час, як релятивізм стверджує, що ми приречені на множинність не-співмірних мовних ігор. Гадамер вважає, що обидві позиції неправильно тлумачать загальний досвід герменевтики; він дотримується тієї думки, що з феноменологічної точки зору подія розуміння більш точно описується як діалог між інтерпретатором і текстом (або текстовим аналогом). Діалог завжди припускає, що незалежно від того, наскільки сторонній нам текст, у ньому завжди існує деяка загальнодоступна історія або загальна основа — або, принаймні, що завжди може бути створена загальна основа, завдяки якій можна отримати відповідний пункт для подальшого розуміння. Адже не існує будь-чого зовнішнього, відносно діалогу — деякої позиції самообґрунтування, чи беззаперечного методу, деякого об'єктивного світу, через які могла б оцінюватися його успішність. Швидше, непорозуміння тільки й виявляються через подальший діалог про зміст спідручних речей (*die Sache*); головним тут є те, щоб, як висловився Рорті, підтримувати плин бесіди.

Звідси стає зрозумілим смисл герменевтики як філософії практики, так само, як і те, чому Гадамер постійно посилається на Аристотелівське поняття *praxis* (практичне обговорення). У концептуальній системі Аристотеля *phronesis* не є ні *techne* (майстерністю) ні *episteme* (науковим знанням, зміст якого визначається через підведення окремого під загальне), але постає питанням реалізації універсального (Добра) в конкретній ситуації. Як таке, воно корениться в природній здатності людини і не може бути заміненим ні технічним ноу-хау, ні теоретичною наукою; але у філософії практики воно «може бути піднятим на рівень рефлексивного розуміння». Подібно до цього, філософська герменевтика піднімає на рівень рефлексивного розуміння природну людську здатність до інтелектуальної комунікації із власним

людським оточенням, для досягнення через мову взаємозрозуміння. В обох, означених тут сферах, у філософії практики та філософській герменевтиці (до цього Гадамер додає ще риторичку), ми маємо справу зі «специфічним різновидом науки», яка ґрунтується на природній

здатності людини, і чий ґрунтовний теоретичний інтерес нерозривно пов'язаний із буденними проявами практичної дії. Конкретно кажучи, герменевтика «тільки робить нас рефлексивно обізнаними щодо того, що є перформативним у тій грі, яку ми називаємо практичним досвідом розуміння». Кожний акт розуміння включає відношення того, що повинно стати зрозумілим, до ситуації інтерпретатора, а тому містить у собі й момент само-розуміння. Герменевтична відкритість відносно тексту означає нашу готовність поставити власні перед-рішення та упередження в один ряд, тобто, приймати серйозно вимогу до достовірності, яка ініційована текстом, і разом із тим ризикувати подати для опротестування власну позицію та межі того горизонту, що нею задається. Таким чином, разом з прийняттям або створенням власного смислу, який відрізняється від інших, ми отримуємо і потенціал для зміни свого морально-практичного саморозуміння. У цьому смислі герменевтика саме і є продовженням філософії практики.

ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК ФІЛОСОФІЯ ПРАКТИКИ

Не тільки слово «герменевтика» є стародавнім. Такою є і реальність, яка визначається цим словом, незалежно, чи подається вона сьогодні у таких виразах, як «інтерпретація», «пояснення», «трансляція», чи навіть тільки як «розуміння». Принаймні, це передує ідеї методичної науки, яка розробляється Модерном. Навіть сучасне лінгвістичне вживання безпосередньо відображає деяку особливу двобічність та амбівалентність тієї теоретичної і практичної перспективи, у якій постає реальність герменевтики. Окремі випадки появи терміна «герменевтика» у працях деяких авторів наприкінці вісімнадцятого та на початку дев'ятнадцятого століть, свідчить, що саме у ці часи даний термін, прийшовши, швидше за все від теології, проникає у загальне слововживання; тоді він очевидно вказував лише на практичну значущість розуміння, в смислі інтелектуального та емпатичного прийняття іншої точки зору. Він входить словом схвалення у тексти пасторального типу. Я знайшов це слово у німецького автора Гайнриха Зойме (який, можливо, студіював разом із Мором у Лейпцигу) та у Йоганна Петера Гебеля. Але вже Шлейермахер, засновник перетворення сучасної йому форми герменевтики в загальну методологічну доктрину «*наук про дух*» (*Geisteswissenschaften*), рішуче відстоює ідею, що мистецтво розуміння вимагається не тільки щодо текстів, але також і в спілкуванні зі своїм людським оточенням. Отже, герменевтика — це є дещо більше, ніж тільки науковий метод або характерна властивість деякого типу наук. Попри це все, вона є посиленням на природну здатність людини. Подібно до «герменевтики» коливання між теоретичним та практичним значеннями можна побачити і у багатьох інших термінах. Так, наприклад, ми кажемо про логіку або її нестачу в наших повсякденних стосунках із людьми, і тут зовсім не мається на увазі логіка

як спеціальна філософська дисципліна. Це саме стосується і терміна «риторика», яке ми визначаємо як мистецтво розмови, якому можна навчатися, але разом із тим і як природну обдарованість та вправи для її покращення. Цілком зрозуміло, що без будь-якого натурального задатку до навчання тому, чому взагалі можна навчати, можна отримати тільки досить скромний успіх. Якщо не вистачає природної обдарованості для ведення розмови, її навряд чи можна компенсувати будь-якою методологічною доктриною. Сказане має пряме відношення і до мистецтва розуміння, тобто герменевтики.

Такий стан справ є вірним і для теорії науки. Чи існує такий тип науки, який може представити дещо більше, ніж культивування природного дару та теоретичне підсилення його усвідомлення? Для історії науки це залишається відкритою проблемою. До якого типу науки слід зарахувати мистецтво розуміння? Може, герменевтика є ближчою до риторики? Або ж розглядати її у наближенні до логіки та методології наук? Не так давно я мав нагоду надати деякі пояснення з цих питань історії науки.¹ Так само, як і дослідження мовних запозичень, дослідження з історії науки показують, що поняття методу, яке є фундаментальним для сучасної науки, привело до розчинення поняття науки, яке було відкритим саме до цієї природної здатності людини.

Отже, виникає більш загальне питання відносно того, яким чином продовжує своє існування до наших часів той сектор у корпусі системних зв'язків науки, який більш міцно зв'язаний з ранніми традиціями принципів побудови науки, ніж із поняттям методу, притаманним сучасній науці. Це запитання можна продовжити: чи не є це, нарешті, тим пунктом, через який можна ясно окреслити межі регіону, так званих, *Geisteswissenschaften* — причому, роблячи це без упередженості до запитання, чи не відіграє вимір герменевтики свою роль у кожному окремому прояві прагнення до пізнання, навіть, якщо йдеться про сучасні природничі науки.

Можна навести, принаймні, один приклад такого типу теорії науки, який здатний надати певну легітимність зазначеної переорієнтації у методичному підвищенні самосвідомості на боці *Geisteswissenschaften*. Це — філософія практики, що була заснована Аристотелем.²

... Суттєва важливість обмежень, яких зазнає у Аристотеля поняття практики, не є простим відзеркаленням теоретичної науки, яка виникає безпосередньо із величезного діапазону довічних можливостей життя як тип найбільш благородної практики. Швидше, ці обмеження засновуються на протиставленні ремісницького мис-

тецтва, яке базується на знанні, та поетичного мистецтва (*poiesis*), яке надане економічному базису для життя полісу. Зокрема, якщо йдеться не про мистецтва, якими займаються «низькі раби», але про той розряд мистецтв, яким вільна людина може займатися без втрати своїх професійних знань, то такі знання і уміння належать до її практики, не стаючи при цьому практичним знанням, в значенні *полісної* практики. Отже, філософія практики визначається відстанню, яка пролягає між практичним знанням особи, яка робить вільний вибір, і набутою майстерністю фахівця, яку Аристо-тель називає *техне* (*techne*). Звідси, філософія практики має справу не із ремеслами та майстерністю, яким навчаються, але з тим виміром людської здатності, який є суттєвим для спільного життя людства. Вона має відношення до того, що становить собою кожний індивід, як громадянин, і що конститує його досконалість — *arete*. Тому філософії практики потрібно підняти на рівень рефлексивного розуміння таку визначальну для людини властивість, як *prohairesis*' незалежно, чи постає вона у формі розвинення тих основних життєвих орієнтацій людини, у яких перевага віддається *arete*, або у формі розсудливого обмірковування та проведення консилиуму перед застосуванням дії. В усякому разі, вона повинна зважати на його знання з позиції, в термінах якої одній речі віддається перевага перед іншою: відповідно до їх відношення до добра. Але знання, яке дає напрям дії, закликане, по суті, конкретними ситуаціями, в яких ми повинні вибрати ту річ, яку треба зробити; і ніяка техніка, що вивчена і освоєна, не може звільнити нас від завдання обмірковування та вибору. У результаті, наука практики, яка націлена на здобуття цього практичного знання, не є ні теоретичною наукою на зразок математики, ні експертним ноу-хау, у значенні засвоєної майстерності виконання технічних процедур (*poiesis*), але унікальним різновидом науки. Вона повинна була виникнути із самої практики і, за усіма типовими узагальненнями, які вона експліцитно доводить до свідомості, залишатися пов'язаною з практикою. Фактично, це і є тим, що визначає специфічний характер Аристотеле-вих етики та політики.

Але її об'єкт це не тільки постійно змінювані ситуації та образи дій, які можуть бути піднесені на рівень знання тільки за умов їх повторюваності та типізації. Більше того, це додатне до його за-своєння знання типових структур має характер дійсного знання тільки за умов, якщо воно (оскільки, як таке, завжди має справу з технікою або ноу-хау) знову переноситься у конкретну ситуацію. При такому розгляді, філософія практики безумовно є «наукою»: універсальним знанням, яке додатне до того, щоб

бути засвоєним. Але вона залишається при цьому наукою, якій потрібні конкретні умови для здійснення. Вона подає вимоги щодо [власного] засвоєння її тільки разом з цим її нерозривним зв'язком з практикою, який тільки й робить її здатною навчати. Цією мірою вона наближається до експертного знання, притаманного техніці, але її принципово відрізняє від технічної експертизи те, що вона, окрім того, чітко ставить питання добра — наприклад, при виборі найкращого життєвого шляху або найкращої конституції держави. Османне здійснює вже не просто експерт з певної здатності, як при технічній експертизі, яку він проводить засновуючись на зовнішньому авторитеті і покладає за мету сприяти здійсненню виробництва.

Усе сказане чинне і для герменевтики. Як теорія інтерпретації та роз'яснення, вона не є тільки теорією. Від глибокої античності і до наших днів герменевтика досить чітко вказувала, що її рефлексія щодо можливостей, правил та засобів інтерпретації є безумовно корисною і важливою для практики інтерпретації — зважаючи при цьому на припустимість остаточно розробленої теорії логіки, яка претендувала б, у науковому відношенні, на дещо більше, ніж поступовість просування вперед логічного міркування; так само, як, наприклад, нумерична теорія претендує на значно більше, ніж демонстрування калькулятивної майстерності. Таким чином, у першому наближенні, герменевтика може розумітися як навчання технічній майстерності (*Kunstlehre*), у спосіб, що подібний до риторики. Як і риторику, герменевтику можна визначити як природну здатність людей до співіснування, а тому вона вказує на здатність людей до інтелектуального спілкування.

...Мистецтво розуміння традиції, тією мірою, якою воно має справу з сакральними книгами, легальними текстами або окремими видатними творами, не тільки припускає розпізнавання цих творів, але й здійснює їх формотворчу продуктивну передачу. Допоки воно залишалося обмеженим нормативними текстами, до того часу рання герменевтика не формулювала свою головну тезу щодо концептуальних проблем традиційної філософії. Звідси її чекав ще довгий шлях до зайняття того положення, яким зумовлений сучас-

ний інтерес до герменевтики. Проте, коли виникає потреба подолати віддаленість від піднесеного та важкодосяжності прихованого, причому не тільки відносно деяких спеціалізованих галузей дослідження, таких, наприклад, як релігійні документи, тексти законів, або тексти класиків, написані їх оригінальною мовою, але й у відношенні до усїєї історичної традиції, коли вона (як це має місце сьогодні) постала

у подібній віддаленості, тоді проблема герменевтики стає внутрішньою проблемою філософської самосвідомості. Така ситуація склалася завдяки великому розриву в традиції, спричиненому Французькою Революцією, в результаті чого Європейська цивілізація була розколотою на національні культури.

Разом із зникненням традиції як достовірної і само собою зрозумілої речі, загальна традиція Християнських держав Європи, яка, звичайно, жила цим, почала включати експлікативну свідомість цілком іншим способом — як вільно вибрану модель, як палку ностальгійну мету, і нарешті, як об'єкт історичного пізнання. Це був час універсальної герменевтики, коли завдяки її зусиллям універсум історичного світу мусив постати розшифрованим. Минуле, як таке, починає ставати чужим.

Кожного разу зіткнення зі старою традицією виявляється тепер не простим питанням привласнення, коли неусвідомлено прираховується до себе усе, що заслуговує на увагу, навіть, якщо асимілюється вже застаріле; швидше, історичній свідомості необхідно перевести традицію через прірву. Типовим стає заклик до повернення до первинних джерел, і у такій перспективі наш образ минулого, як історичний посередник, покладається на нову основу. Разом з цим на передній план виходить глибинне завдання герменевтики. Як тільки починають стверджувати, що власна точка зору кожного суттєво відрізняється від тих, яких дотримувалися автори текстів минулого, а отже й від значень, що містилися у цих текстах, тоді одразу з'являється потреба у здійсненні унікального зусилля уникнути нерозуміння значень старих текстів, щоб таким чином сприйняти їх у їхній переконливій силі. Опис внутрішньої структури та когерентності даного тексту або просте повторення того, що каже автор, ще не є дійсним розумінням. Необхідно повернути його говоріння у життя, але для цього треба стати освіченим у тій реальності, про яку каже текст. Зрозуміло, що декому необхідно також оволодіти граматичними правилами, стилістичними особливостями, мистецтвом композиції, на яких базується текст, якщо він бажає зрозуміти те, що автор хотів сказати в його тексті; але головна проблема усього розуміння стосується інтерпретативно змістовних відношень, які полягають в основі розмови між твердженнями тексту і нашим розумінням реальності.

Тільки тоді, коли цілісність нашої культури побачила себе уперше поставленою під загрозу радикального сумніву та критики -герменевтика набуває універсальної значущості. У цьому має бути переконлива внутрішня логіка. Якщо йдеться про радикалізм цього сумніву, то це, безумовно, можна знайти у Фридриха Ніцше. Його

повільно зростаючий вплив у кожній області нашої культури настільки глибокий, що його, навіть, не можна повною мірою усвідомити. Наприклад, психоаналіз навряд чи можна уявити без ніцшевського заклику до радикального сумніву у свідченнях рефлексивної самосвідомості людини. Ніцше виклав вимогу, яка містила сумнів, що був більш глибоким та ґрунтовним, ніж той, що мав Декарт, який приймав за кінцеву і непохитну основу повної безсумнівності експліцитно подану самосвідомість. Ілюзії рефлексивної самосвідомості — як ідоли самопізнання — конституювали нове відкриття Ніцше, і пізній період доби Модерну може бути датованим у термінах його постійно поширюваного впливу. У результаті, поняття інтерпретації досягло значно глибшого і більш загального значення.

Саморозуміння більше не може асоціюватися із остаточною само-прозорістю в сенсі повної наявності себе для себе самого. Саморозуміння є завжди на-шляху-до; воно прямує маршрутом, завершення якого очевидно неможливе. Якщо перед нами цілий вимір невисвітлюваного несвідомого; якщо всі наші дії, бажання, справи, рішення та вчинки (тобто вся тотальність нашого людського існування в суспільстві) базуються на невизначеному і прихованому вимірі вольових зусиль нашого тваринного; якщо всі репрезентації нашої свідомості можуть бути масками або зовнішніми приводами, під якими підсвідомо наша життєва енергія або наші соціальні інтереси переслідують власну мету; якщо всі мисленнєві убачання, які ми маємо, є напевними і очевидними лише настільки, наскільки вони можуть бути піддаваними сумніву; — тоді саморозуміння більш не здатне бути гарантом будь-якої очевидної самопрозорості нашого людського існування. Ми повинні зректися ілюзії остаточної висвітлюваності темряви наших мотивацій і тенденцій. Про них нічого не можна сказати напевно, окрім того, що ми можемо просто ігнорувати цю нову область людського досвіду, яка вимальовується у несвідомому. Однак те, що постає тут для методичного дослідження, не тільки поле несвідомого, з чим має справу психоаналітик як терапевт; такою ж мірою, це й світ домінуючих соціальних упереджень, на прояснення яких претендує марксизм. Психоаналіз та критика ідеології є формами просвіти, і обидві вимагають для себе емансипаторського мандату Просвітництва, про який Кант висловився як про «вихід (*exodus*) із стану самоспричиненої незрілості». Проте, коли ми розпочинаємо перегляд ареалу цих нових убачань, мені здається, що нам потрібно кинути критичний зір у бік того, якого сорту ті невипробувані припущення, котрі перейшли від традиції і продовжують у них діяти. Кожен повинен запитати себе, чи може закон еволюції

людського життя бути схопленим у відповідності до понять прогресу, безперервного просування від невідомого до відомого, та й взагалі, чи може рух людської культури бути справді лінійним прогресом від Міфу до Просвітництва. Тут потрібно розрізнити цілком різні питання: чи не є динамізм людського існування наслідком жорсткої внутрішньої напруженості між висвітлюванням та приховуванням? Чи не може бути так, що це є тільки упередженням наших часів, і до поняття прогресу, яке, фактично, є конститутивним для духу наукового дослідження, повинне було транспонуватися на всю людську життєдіяльність та людську культуру? Можна запитати себе, а чи здійснюється прогрес у той час, коли ви вдома, займаючись конкретною справою наукового дослідження, цілком погоджуєтеся із умовами людського існування взагалі. Чи не стають, нарешті, такі поняття Просвітництва, як самоздійснення та самовдосконалення украй двозначними?

Якщо оцінювати значущість проблем та межі тієї сфери, яку ми називаємо сьогодні герменевтикою, потрібно пам'ятати її філософське і загальнолюдське підґрунтя, цей її фундаментальний сумнів стосовно легітимності об'єктивної самосвідомості. Певним чином, саме слово «герменевтика» та споріднене із ним слово «інтерпретація» озброєні підказкою їх значення, оскільки вказують на сувору дистинкцію між вимогами пояснення: вимогою бути здатним пояснити фак^т повністю, через отримання усіх його умов, і далі, через їх вивчення, мати змогу відтворити його в штучних умовах, — це є добре відомий ідеал природничо-наукового пізнання — та вимогою, скажемо так, інтерпретації, яку ми завжди припускаємо в значенні подібному до апроксимації: не більш, ніж спроба, правдоподібна і плідна, але, зрозуміло, що ніколи не остаточна.

Здається, сама ідея остаточної інтерпретації є внутрішньо суперечною. Інтерпретація — завжди на шляху. Тому, якщо, згодом слово «інтерпретація» вказує на кінець людського існування і конечність людського знання, то тут досвід інтерпретації бере до уваги дещо таке, чого ще не було у більш ранньому саморозумінні, коли герменевтика була скоординована відносно спеціальних шарів і застосовувалася як техніка подолання складнощів у важкозрозумілих текстах. Тоді герменевтика могла розумітися лише як навчання майстерності цієї техніки — але не більше.

Як тільки ми припускаємо, що немає такої речі, як повністю прозорий текст або цілком вичерпне пояснення та реконструкція текстів, тоді всі перспективи відносно

інтерпретації як мистецтва та теорії змішуються. Тоді більш важливим стає слідкування за рухом інтересів, які керують нами відносно предмета нашого обговорення, ніж просто інтерпретація очевидного змісту певного твердження. Одним із найбільш плідних убачань сучасної герменевтики є те, що кожне твердження необхідно розглядати, як відповідь на запитання, і що єдиним шляхом до розуміння твердження є уміння схопити запитання, відповіддю на яке і стає твердження. Це попереднє запитання має власну спрямованість значення і тут не відіграє особливої ролі, чи отримується воно через мережу фонових мотивацій, чи через звернення до більш широких контекстів значення, до яких звернене запитання і які вкладаються у твердження.

Те, що тут повинно прийняти як перше визначення, яке має віддати належне сучасній герменевтиці, на противагу до її традиційного розуміння, є поняття того, що філософська герменевтика більш зацікавлена в запитаннях, ніж у відповідях — або краще, що вона інтерпретує твердження як відповіді на запитання, оскільки її роль полягає у тому, щоб зрозуміти. Але це ще не все. Звідки йде наше зусилля зрозуміти? Чому ми зацікавлені в розумінні тексту або деякого досвіду світу, включаючи і наші сумніви відносно прозорих самоінтерпретацій? Чи маємо ми вільний вибір щодо цих речей? Чи вірно, взагалі кажучи, те, що ми прямуємо за нашим власним вільним вибором завжди, коли ми намагаємося дослідити або інтерпретувати конкретні речі? Вільне рішення? Нейтральне. Цілком об'єктивне значення? Принаймні, богослов безумовно заперечить це і скаже: «О ні! Наше розуміння Священного писання не приходить із нашого власного вільного вибору. Тут потрібен акт милосердя. І Біблія зовсім не є тотальністю речей, які подаються хоч-не-хоч, як жертва для людського аналізу. Ні, Євангеліє прямує до мене особистим шляхом. Його вимоги містяться не в об'єктивному твердженні, і не в тотальності об'єктивних тверджень, але спеціально адресовані до мене». Я вважаю, що не тільки богослови повинні мати сумніви щодо поняття того, що кожний неодмінно опиняється в ситуації вільного вибору, коли починає інтерпретувати тексти минулого. Швидше, у гру тут завжди вступають одразу і свідомі, і несвідомі інтереси, які детермінують наші дії; завжди має трапитися певний випадок, коли ми постаємо перед собою з запитанням, чому даний текст збуджує наш інтерес. Відповідь ніколи не повинна бути такою, що це ніби-то пов'язано з деяким нейтральним фактом. Навпаки, нам кожного разу необхідно заходити за спину таких припустимих фактів, для того, щоб збудити наш інтерес до тексту або зробити цей

інтерес чітко усвідомленим. Ми зустрічаємося з фактами в твердженнях. Всі твердження є відповідями. Але це ще не все. Запитання, відносно якого кожне твердження є відповіддю, у свою чергу також є вмотивованим; в певному значенні кожне запитання саме є водночас і відповіддю. Воно відповідає на виклик. Без внутрішньої напруженості між нашими антиципаціями значення та думками, що постійно поширюються, і без критичного інтересу до загальної домінанти думок, не існувало б ніяких запитань.

Цей перший крок герменевтичних зусиль, а особливо, намагання звернутися до питань мотивації, коли досягнуте розуміння тверджень, не є особливою штучною процедурою. Навпаки, це є нашою нормальною практикою. Якщо нам необхідно відповісти на запитання і ми не можемо зрозуміти його точно (але ми знаємо, що саме інший бажає знати), тоді нам очевидно необхідно краще зрозуміти смисл його запитання. А тому ми ставимо зустрічне запитання, про що саме дехто бажає нас запитати. Тільки тоді, коли я спершу зрозумів зміст мотивації запитання, я можу вже почати шукати відповідь. Врешті-решт, зовсім не є чимось штучним рефлектувати над імплі-цитними припущеннями в наших запитаннях. Навпаки, саме відмова від рефлексії над цими припущеннями і є штучною. Досить штучним є уявлення про те, що твердження падають з неба і що вони можуть піддаватися аналітичній роботі, без взяття до уваги, чому саме вони були зроблені та у який спосіб вони відповідають на дещо. Це є першим, основним, і нескінченно далекосяжним запитом, який вимагається у кожній герменевтичній справі. Не тільки у філософії або теології, але в будь-якому дослідницькому проекті, постає вимога детальної розробки механізмів розуміння, що діють у герменевтичній ситуації. Це й повинно ставати нашою вихідною метою, коли ми наближаємося до того, що становить собою запитання. Щоб виразити в словах цей тривіальний досвід, ми повинні зрозуміти, що лежить позаду запитання. Але стати обізнаним у прихованих припущеннях означає не тільки, і головним чином, не висвітлення наших несвідомих припущень у значенні психоаналізу; це означає також ставати обізнаним стосовно невизначених припущень та імплікацій, які включені у запитання, що виникає.

Розробка герменевтичної ситуації, як ключа до методичної інтерпретації, містить у собі унікальний елемент щодо її виконання. Супроводжуюча її з самого початку герменевтична рефлексія повинна погодитися з нескінченністю цієї справи. Неможливо навіть уявити собі, що можна колись досягнути повного висвітлення мотивів або

інтересів, що містяться у запитаннях. Незважаючи на це, головне завдання залишається в законній силі — висвітлити, наскільки це можливо, те, що лежить в основі наших інтересів. Тільки при збереженні цих позицій ми можемо розуміти твердження, з якими ми маємо справу, і саме тією мірою, якою ми розпізнаємо в них наші власні запити.

У зв'язку з цим ми повинні чітко собі уявити, що несвідоме і неявне не є полярно протилежним щодо нашого свідомого людського існування. Завданням розуміння є не просто прояснення найглибінніших несвідомих основ мотивацій нашого інтересу; передусім, воно є справою розуміння і експлікації їх у тому напрямку і в тих межах, які визначаються нашим герменевтичним інтересом. У рідкісних випадках, в яких комунікативна інтерсуб'єктивність «спільноти спілкування» стає зруйнованою настільки фундаментально, що стає марним сподіватися знайти будь-яке основне і загальне значення, саме він може мотивувати напрям інтересу, який полягає в межах компетенції психоаналітика.

Але це є граничною ситуацією для герменевтики. Будь-яку герменевтичну ситуацію можна загострити до цієї границі відчаю відсутності значення та потреби зайти із тилу запропонованого значення. Робота психоаналітика засновується на хибній, як мені здається, думці щодо власної легітимності та унікального значення її справи, якщо вона розглядається без певних обмежень і якщо не виходити із того фундаментального передбачання, що життя завжди розкриває перед нами деякий вид рівноваги і, що до цієї рівноваги також належить і рівновага між нашими несвідомими вчинками і нашими свідомими людськими мотиваціями та рішеннями. Зрозуміло, що повної узгодженості між тенденціями нашого несвідомого і нашими свідомими мотиваціями ніколи не досягається. Але, як правило, вона ніколи не досягається шляхом повного приховування та спотворення. Це вже стає ознакою хвороби, коли дехто настільки приховав себе від себе самого, що потім вже ні про що не може дізнатися без допомоги лікаря. Тоді, завдяки кропіткій аналітичній прогонці його повсякденності, він починає робити кроки до висвітлення заднього плану свого несвідомого — з метою відтворення того, що було втрачено: рівноваги між своєю власною природою, саморозумінням та мовою, яка спільно використовується всіма нами.

На противагу цьому, несвідоме, в його розумінні як того, що залишається імпліцитним відносно нашої наявної самосвідомості, є нормальним об'єктом нашої герменевтичної справи. Але це означає, що завдання розуміння обмежується. Воно

обмежується опором, який чиниться твердженнями або текстами, що приводить, у кінцевому підсумку, до розвитку здатностей до сумісного володіння значеннями, що саме й відбувається в діалозі, коли ми робимо зусилля висвітлити розрізнення в думках або непорозуміння.

У цій найбільш автентичній сфері герменевтичного досвіду, вихідні умови якого намагається врахувати філософська герменевтика, стає очевидною спорідненість герменевтики із практичною філософією. Передусім, розуміння, подібно до дії, завжди містить у собі певний ризик, а тому ніколи не полишає власні пенати заради простої аплікації знання загальних правил на твердження або текст, який треба зрозуміти. До того ж там, де воно має успіх, розуміння означає зростання самосвідомості, яка — як новий досвід — вплітається в текстуру нашого ментального досвіду. Розуміння — це пригода, і подібно до будь-якої іншої пригоди, небезпечна. Саме через те, що воно не задовольняється бажанням тільки реєструвати деякі факти, але звертається до інтересів, що нами керують, та наших запитань, кожний погодиться з тим, що герменевтичний досвід має значно менший ступінь безсумнівності, ніж той, що досягнутий методами природничих наук. Та якщо, нарешті, дехто з'ясовує для себе, що розуміння є пригодною, він вже припускає і те, що воно здатне надати унікальні можливості. Воно здатне до того, щоб особливим чином сприяти розширенню нашого людського досвіду, нашого самопізнання та нашого горизонту; як посередник будь-якого розуміння, воно є посередником відносно самого себе.

Наступним моментом є те, що ключові терміни ранньої герменевтики такі, як, наприклад, *актор мислення (mens auctoris)* або *інтен-ція тексту*, разом з усіма психологічними факторами, пов'язаними з відкритістю читача або слухача відносно тексту, неадекватні, зважаючи на те, що є найістотнішим у процесі розуміння, а саме, що це є процес комунікації. До того ж це є процесом зростаючої інтимності між «текстом», як конкретним досвідом, та нами. Внутрішньомовна умова всього нашого розуміння включає в себе те, що невизначені репрезентації значення, які сприймаються нами, артикулюються в слові завдяки іншим словам — звідси починається комунікація. Спільність всього розуміння, яка ґрунтується на внутрішній властивості мови, є, на мою думку, істотним моментом герменевтичного досвіду. Ми безперервно формуємо загальну перспективу, коли розмовляємо на загальній мові і стаємо, таким чином, активними учасниками спільного досвіду нашого світу. Досвід опору або опозиції є свідченням цього, наприклад, у дискусії.

Дискусія приносить свої наслідки, тільки коли знайдена спільна мова. Звідси, одна частина її учасників постає відносно другої як їх відмінне існування. Індивідуальні перспективи, з якими вони вступили у дискусію, поступово трансформуються, а разом із цим трансформуються і вони самі. Тут ми маємо дещо на зразок прогресу — але не того прогресу, що властивий дослідженням і відносно якого не можна відставати, але прогресу, який завжди повинен поновлюватися зусиллями нашого життя.

Ілюстрацією успішної дискусії може слугувати теорія злиття горизонтів, яку я розвинув у «Істині та методі», і яка може надати виправдання тому моєму твердженню, що ситуація діалогу є плідною моделлю, навіть тоді, коли німий текст починає промовляти лише завдяки запитанням інтерпретатора.

Герменевтика, яку я називаю філософською, не є деякою новою процедурою інтерпретації або пояснення. По суті, вона тільки описує те, що завжди трапляється там, де інтерпретація переконлива і успішна. Вона зовсім не є деяким вченням про технічну майстерність, яка повинна проголосити про те, яким має бути розуміння. Нам необхідно засвідчити те, що є, а тому ми не можемо змінити той факт, що невідомі нам передумови завжди діють у нашому розумінні. Можливо, що ми взагалі не повинні хотіти його змінити, навіть якщо б могли. На цьому завжди збирає врожай розширене і поглиблене саморозуміння. Проте значенням «герменевтики» є філософія, і як філософія, вона є філософією практики.

Велика традиція філософії практики продовжує своє життя в герменевтиці, котра починає усвідомлювати свої філософські імплікації, а тому ми повинні звернутися до цієї традиції, про яку ми казали. У обох випадках ми маємо тут взаємну імплікацію між теоретичним інтересом та практичною дією. Із усією повнотою і ясністю Аристотель продумав цей висновок у своїй «Етиці». По-перше, присвята свого життя теоретичним інтересам передбачає доброчесність *phronesis*. Не існує способу, яким можна обмежити першість теорії або інтерес у чистому волінні пізнання. Ідея теорії була і залишається винятком будь-якого інтересу до буденної корисності, незалежно, чи стосується вона індивіда, групи, або суспільства, як цілого. З другого боку, незаперечна й першість «практики». Аристотель був достатньо мудрим, щоб підтвердити взаємний зв'язок між теорією та практикою.

Так, коли я говорю тут про герменевтику, вона виступає як теорія. Не існує ситуацій практичного розуміння, які я намагаюся розв'язати завдяки розмові.

Герменевтика має справу з теоретичним ставленням до практики інтерпретації та інтерпретації текстів, але також і відносно досвіду, який інтерпретується в них і в наших комунікативно розгорнутих орієнтаціях у світі. Така теоретична позиція тільки й робить нас рефлексивно обізнаними відносно пер-формативних навантажень у грі практичного досвіду розуміння. Отже, мені здається, що відповідь, яка дається Аристотелем на питання про можливість філософії моралі залишається вірною і стосовно нашого інтересу до герменевтики. Його відповідь вказувала, що етика є лише теоретичною справою, і коли дещо стверджується з метою теоретичного опису форм правильного життя, то звідси, в кращому випадку, можна отримати невелику допомогу, коли йдеться про її конкретне застосування до досвіду людського життя. Але, той, хто прагне до універсального знання, він не зупиняється навіть у тій точці, де конкретна практична проникливість отримує вагомий результат. Зв'язок між прагненням до універсального знання та конкретною практичною проникливістю взаємний. Атому, мені здається, що підсилене теоретичне усвідомлення досвіду розуміння та практики розуміння, що відповідає філософській герменевтиці та власному саморозумінню кожного, нерозлучні.

Примітки

1. Див.: в *Kleine Schriften IV: Variationen* (Tubingen; Mohr, 1977), 148—172.

2. Коли я робив доповідь на тему цієї статті у Мюнстері, у січні 1978 року, я скористався можливістю віддати данину поваги і пам'яті моєму колезі, Йоахіму Риттеру, завдяки працям якого ми зробили значний крок у вирішенні тих проблем, що пролунали у дискусіях.

Ганс-Георг Гадамер

ПЕРЕДМОВА ДО ДРУГОГО НІМЕЦЬКОГО ВИДАННЯ

«ІСТИНИ І МЕТОДУ»

Приймаючи до уваги вже зроблені критичні зауваження, і ті, що, можливо, ще надійдуть, спробую подати стислий нарис головних інтенцій та вимог, покладених мною в основу «Істини та методу». Поняття «герменевтика», яке було одним із головних у даній праці, зважаючи на його тривалу традицію, неодмінно призведе до непорозуміння. Я не ставив собі за мету написати трактат з питань мистецтва або *техніки розуміння* у той спосіб, як це робилося у герменевтиці минулого. Я зовсім не мав наміру займатися розробкою системи технічних правил, які могли б описувати, або навіть керувати методологічними процедурами в «науках про дух (*Geisteswissenschaften*). Я також не ставив за мету досліджувати теоретичні основи гуманітарних наук для застосування цього знання в практичних цілях. Тим не менш, якщо і є певна практична значущість представленого тут дослідження, підходити до її оцінки треба не з позицій «ненаукового ангажементу», але з науковою «чесністю», щоб підтвердити, таким чином, саме той вид ангажементу, який притаманний кожному розумінню. Проте моя справжня позиція була і залишається тільки філософською. Питання не в тому, що ми робимо, або що ми повинні виконувати, а в тому, що робиться із нами поза межами та незалежно від наших волінь і виконань.

Отже, тут зовсім не обговорюються питання методу наук про дух. Моєю відправною точкою є те, що історичні *Geisteswissenschaften*, тією мірою, якою вони мали своїм початком німецький Романтизм і були насичені духом модерної науки, опікунами гуманістичної спадщини. Це відрізняє їх від всіх інших типів модерного дослідження і вводить їх у близькість з іншим, досить відмінним, позанауковим досвідом, особливо з тим, що надходить від мистецтва. Безперечно, дещо осідає у них і від соціології знання. У Німеччині, яка завжди перебувала у передреволюційному стані, це була

традиція естетичного гуманізму, яка була внутрішнім життєтворчим імпульсом у розгортанні модерної наукової думки. Для інших країн більш показовим був елемент політичної свідомості, який живився ідеями «*humanities*», «*lettres*», коротше кажучи, усім тим, що тоді було відоме під назвою *humaniora*.

Це зовсім не виключало того, що методи модерного природознавства застосовувалися також і до соціального світу. Можливо, що наша епоха більшою мірою визначається активністю зростання раціоналізації суспільства та наукової техніки, ніж колосальним прогресом сучасних природничих наук. Методичний дух науки заявляє себе повсюдно. Так що, для мого розуміння було б найостаннішою річчю — заперечувати наявність методичної роботи всередині *Geisteswissenschaften*. Також, я зовсім не мав наміру поновлювати методичні суперечки між науками про природу та науками про дух. Надто важка справа — протиставляти методи. У цьому відношенні питання, свого часу сформульоване В. Віндельбаном та Г. Риккертом як питання про «межі природничо-наукового утворення понять», здається мені хибним. Предметом розгляду стає тут не розрізнення методів чи розрізнення цілей пізнання. Моє питання спрямоване на розкриття та доведення до свідомості того, що в ході дебатів про метод *стало закритим* або неправильно витлумаченим, того, що не стільки обмежує — ззовні або із середини - сучасну науку, скільки передує їй і робить її можливою. Це зовсім не призводить до відмови від визнання її іманентних законів розвитку. Було б марним апелювати до совісті людських волінь, до їх знання та умінь (*Machenkonnen*), з метою покращання поведінки із природним та суспільним порядками нашого світу. Роль морального проповідника є дещо абсурдною, якщо вона виконується в шатах вченою. Так само абсурдним є домагання філософа, який виводить із *принципів*, як повинна змінюватися «наука», щоб стати, завдяки цьому, філософськи легітимованою.

Так само мені здається чистим непорозумінням, коли хтось ігнорує відоме кантівське розрізнення між *questio juris* і *questio facti*.² Кант звичайно не мав наміру приписувати модерній науці, як вона повинна поводитися, щоб гідно відповідати перед судом Розуму. Він поставив *філософське* питання, коли запитував, якими повинні бути умови нашого пізнання, аби стала можливою модерна наука, і як далеко вона поширюється. У цьому смислі ставляться філософські запитання і в «*Істині і методи*». Але вони ставляться тут не лише до *Geisteswissenschaften* (серед яких безумовна перевага надається конкретним класичним дисциплінам); і взагалі, питання у

цьому дослідженні ставиться не тільки відносно науки та способів наукового досвіду, але стосується *Цілого* людського досвіду світу та життєвої практики. Сказати по-кантівськи, у ньому запитується: «Як можливе розуміння?» Це питанням передують будь-якій суб'єктивній активності розуміння, включаючи й методичну активність *розуміючих* наук, їхніх норм і правил. На мій погляд, гайдеггерівська тем-поральна аналітика людського *тут-буття* (*Dasein*) переконливо показала, що розуміння не є одним із багатьох способів *світовідно-шення* суб'єкта, але самим *способом буття Dasein*. У такому смисловому відношенні я використовую в моєму дослідженні поняття «герменевтика». Воно означає рухливість як ґрунтовну характеристику *Dasein*, що визначає його конечність та історичність і охоплює таким чином цілокупність досвіду світу. Рух розуміння, як всеосяжний і універсальний, не є довільним або конструктивним перебільшенням одного єдиного аспекту; скоріше, він полягає у природі самих речей.

Я не можу погодитися з тими, хто думає, що герменевтичний аспект обмежується сферою позаісторичного буття, як наприклад, аспект математики або естетики. Безумовно, що естетична якість твору мистецтва базується на законах конструювання та рівнях форми, які трансцендують за будь-які обмеження історичного походження чи культурної приналежності. Я повинен залишити тут осторонь питання про те, чи становить собою, і якою мірою, «відчуття якості» мистецького твору незалежну можливість його пізнання, або; чи не є воно, подібно до смаку взагалі, таким, що стає не тільки формально розвинутим, але й, культурно вихованим та сформованим. Смак, принаймні, неодмінно виховується на таких речах, які зі свого боку вказують, для чого він виховується. У цьому відношенні, він, можливо, включає завжди конкретні змістовні ак-центи та обмежуючі бар'єри. В усякому разі, дійсним є те, що кожен, хто переживає мистецький твір, цілком вбирає його досвід в себе, або точніше: в ціле свого саморозуміння, всередині якого цей ^{BlP} має для нього щось означати. Я повинен піти трохи далі і випуститися тієї думки, що, при досягненні розуміння, яке охоплює цілісний досвід мистецького твору, будь-який історизм' у сфері естетичного досвіду долається. Безумовно, здається цілком природним, розрізняти першопочаткову цілісність світовідношення, яке стверджується твором мистецтва та продовження його життя в змінюваних умовах життя наступних поколінь. Але де точно проходить та лінія, що розділяє даний світ та світ прийдешній? Як здійснюється перехід першопочаткової значущості життя в значущість культурного виховання, досвід якої

підлягає рефлексії? Мені здається, що поняття *естетичної нерозрізненості*, яке я представив з цього приводу, показує досить ясно, що тут немає жорстких кордонів, і що обсяг розуміння не може бути звуженим до рефлексивного задоволення, яке приписується естетичному розрізненню. Ми повинні визнати, що, наприклад, античні зображення богів, як займали своє місце в храмі не як твори мистецтва — для естетичного, рефлексивного задоволення — знаходять і сьогодні своє місце в сучасних музеях, які вміщують у собі світ релігійного досвіду, який виник таким, яким він постає тепер перед нашими очима. Це має важливий наслідок, цей інший світ, з яким ми тут зустрічаємося, належить також і до нашого світу. Це і є тим герменевтичним універсумом, що охоплює їх обох.

Універсальність герменевтичного аспекту не можна обмежити чи звузити — не припускаючись при цьому до довільності - також і в іншому відношенні. Жодна чисто композиторська майстерність, коли я займався розглядом формування досвіду мистецтва, не приводили мене до тих першопочатків, виходячи з яких можна було б встановлювати відповідну для феномену розуміння перспективу розгляду. Естетика генія здійснила в цьому зв'язку важливу попередню роботу, оскільки із неї випливало, що досвід мистецького твору завжди перевершує будь-який суб'єктивний горизонт інтерпретації, як з позиції митця так і з позиції споживача. Думка митця (*mens auctoris*) не є масштабом, для винаходження значення мистецького твору. Справді, навіть сама ідея *твору у собі*, відірваного від дійсності становлення його, завжди поновлюваного, досвіду, містить у собі дещо абстрактне. Я сподіваюся, що мені вдалося показати, чому ця ідея описує лише інтенцію, але не може надати жодного догматичного вирішення. Але у будь-якому випадку смисл мого дослідження полягає не в розробці загальної теорії інтерпретації та наданні, цим самим, «вченню про розрізнення» (*Differenziallehre*) відповідного йому методу; це завдання вже було успішно виконане Еміліо Бетті. Швидше, його метою було дізнатися про те, що є загальним для всіх методів розуміння, щоб показати, що розуміння ніколи не суб'єктивним відношенням, спрямованим на даний «предмет», але належить до *дієвої історії* (*Wirkungsgeschichte*) того, що розуміється: до буття того, що стає зрозумілим.

Мене не переконують заперечення щодо того, що репродукція музичного твору стає інтерпретацією в іншому смислі, ніж досягнення розуміння при читанні поеми або під час розгляду живопису. Всі репродукції є передусім інтерпретаціями і всі вони, як такі, намагаються бути правильними. У цьому смислі, вони також є «розумінням».

На мій погляд, універсальність герменевтичної точки зору не дозволяє також звуження і там, де йдеться про багатоскладність інтересів до історії, що гуртуються навколо науки історії (*Geschichtswissenschaft*). Звичайно, існує багато різних способів історіографії (*Geschichtssreibung*) та дослідження історії (*Geschichtsforschung*). Але в них жодного слова про те, що кожний науково-історичний інтерес повинен ґрунтуватись в свідомому виконанні дієво-історичної рефлексії. Звичайно, що історія ескімосів Північної Америки є цілком незалежною від того, чи могли б вони і якщо так, то коли, відігравати якусь роль у «всесвітній історії Європи». Та все ж, не можна серйозно заперечувати, що і в такому дослідженні дієво-історична рефлексія має доводити свою здатність вирішувати власне історичне завдання. Той, хто буде читати через п'ятдесят або сто років, історію цього народу, яка пишеться сьогодні, той не тільки знайде її застарілою, оскільки він володіє більшими знаннями, точніше інтерпретує джерела, він також буде здатним побачити, що, наприклад, у 1960 році ці джерела читалися інакше, тому що це мотивувалося іншими запитаннями, іншими упередженнями та іншими інтересами. Той, хто хотів би позбавити Історіографію та дослідження історії компетенції історико-дієвої рефлексії, він, тим самим, редукував би їх до остаточної байдужості. Але саме універсальність герменевтичної проблеми дає можливість ставити запитання відносно усіх різновидів «*інтересу до історії*», оскільки вона входить у підґрунтя кожного «*історичного запитання*». Адже Що таке історичне дослідження без «історичного запитання»? В термінах, що мною використовуються і які виправдали себе в дослідженнях з історії мови, це можна висловити так: «*Аплікація (Applikation)*⁴ є моментом самого розуміння». Якщо я під таким кутом зору ставлю на один рівень історика права та юриста, що практикує, я зовсім не заперечую, що перший має винятково «споглядальне» завдання, тоді як другий — винятково практичне. Аплікація включається в обидва завдання. Та чи може розуміння *правового* смислу деякого закону бути у кожного з них різним? Звичайно, суддя має практичне завдання виносити вирок, і бути спроможним приймати і програвати у самому собі різноманітний спектр політико-правових точок зору, тоді як історик права, який розглядає той самий закон, так чинити не може. Проте, чи саме через це розрізняються їх правові *розуміння* закону? Рішення судді, яке «практично втручається у життя», прагне до того, щоб бути правильним, і ні у якому разі не довільним застосуванням закону, а отже, засновуватися на «*правильній*» інтерпретації; а це вже з необхідністю включає опосередкування історії та сучасності в самому розумінні.

Звичайно, що під таким кутом зору історик права повинен окрім того надавати правильнопрозумілому закону його «історичну» оцінку; а це завжди означає, що він мусить надавати оцінку створеному ним історичному значенню. Та оскільки він керується при цьому власними історичними *перед-судженнями* та існуючими *у-переджен-нями*, це означає, що його оцінка є «хибною». Такий стан речей свідчить про те, що ми знову маємо тут справу з опосередкуванням минулого і теперішнього, тобто з *аплікацією*. Поступальний рух історії, до якої належить і історія її дослідження, дбає про те, аби вона була виучувана. Але з цього зовсім не виливає, що історик діяв якось так, як йому «*не можна було*», чи *не повинно було* робити, або, навіть, чого він міг і повинен був запобігти, скориставшись каноном герменевтики. Я кажу тут не про прикрі помилки в історії права, але про те, що притаманне достеменному пізнанню. Практика історика права — подібно до практики експерта — має власні «методи» уникнення помилковості; в цьому відношенні я повністю погоджуюся з думками істориків права. Але, герменевтичний інтерес філософа пробуджується тільки там, де вдається уникнути помилки. Адже тільки тоді історики та догматики починають засвідчувати істину, яка, однак, залишається поза тим, що вони пізнають, оскільки у їх діях та вчинках пізнаваням стає їх власне швидкоплинне *теперішнє*.

З точки зору філософської герменевтики, протилежність між історичним та догматичним методами не має під собою ніякого ґрунту. Тому напрошується запитання, якою мірою сама герменевтична точка зору має історичну або догматичну обґрунтованість. Якщо принцип дієвої історії набуває дійсності як універсальний структурний момент розуміння, тоді, справді, ця теза звільняється від будь-якої історичної обумовленості, і сприймається просто як така, що претендує на дійсність. Однак, герменевтична свідомість існує тільки у конкретно визначених історичних умовах. Для того, щоб свідомість герменевтичного завдання привласнення традиції набула власних форм виразності, традиція, до сутності якої належить самоочевидна передача того, що було нею успадковане, повинна піддаватися сумніву. Такий тип свідомості ми знаходимо в Августина, у його ставленні до Старого Заповіту; під час Реформації протестантська герменевтика розвивалася із намагань зрозуміти Священне письмо (*sola scriptura*) із нього самого, що суперечило принципам традиції Римської Церкви. Відтоді починається сходження історичної свідомості, яка включає в себе ґрунтовну настанову дистанціювання сучасності відносно усієї історичної традиції і, нарешті, починає розуміти себе як завдання і вимагати для себе методичного керівництва. Однією з тез

«*Істини та методу*» є те, що момент дієвої історії залишається дієздатним у будь-якому розумінні традиції, навіть у тому, де головне місце посіли методики сучасних історичних наук, які перетворюють на «об'єкт», який необхідно «встановлювати» подібно до експериментально встановленого факту, те, що історично виникло і було історично успадковане — так, нібито, традиція за її власним смыслом є такою ж чужою і незрозумілою для людини, як і предмет фізики.

Виходячи звідси, в понятті дієво-історичної свідомості — як воно мною використовується — знаходить своє виправдання реальна двозначність. Ця поняттєва двозначність полягає в тому, що, вона, з одного боку, вказує на конкретну свідомість, яка здобувається у вході історії та через історію, а з другого боку, - на усвідомлення цього процесу здобуття та визначення буття. Очевидно, що смисл мого доведення полягає у тому, що дієво-історична визначеність панує над модерною — історичною та науковою — свідомістю і виходить за межі кожного можливого знання про буттєвість цього панування. Дієва історична свідомість є кінцевою (*endliche*) в тому радикальному смислі, що наше буття, діюче в цілому нашої долі, сутнісно перевищує своє знання про себе. Але це ґрунтовне бачення, яке не може бути звуженим рамками окремої історичної ситуації, є безумовно таким баченням щодо модерних історичних досліджень та методичного ідеалу наукової об'єктивності, яке зустрічає опір у саморозумінні науки.

Ми, звичайно, можемо, виходячи звідси, поставити рефлексив-но-історичне запитання стосовно того, чому саме тепер, в цьому сторичному погляді повинне уможливлюватися ґрунтовне бачення моменту історичної дієвості, притаманне кожному розумінню. На ці питання в моїх дослідженнях дається непряма відповідь. Тільки після поразки наївного історизму *останнього столітні*

стає очевидним, що протилежності між неісторично-догматич-ним та історичним, між традицією та історичною наукою, між Античністю та Модерном, — не є абсолютною. Відома *querelle des anciens et des modernes* припиняється аби висунути реальну альтернативу.

Таким чином, те, що тут набуває значення універсальності гер-меневтичного аспекту, і особливо те, то було мною досліджено стосовно *мовності* як форми здійснення розуміння, охоплює разом з усіма вилами герменевтичної свідомості також і «*перед-герменевтичну*» свідомість. Наївним *привласненням традиції* є вже «переказ чуток», хоча, безумовно, його не можна описати в значенні «сплавлення горизонтів».

Нарешті, висунемо головне питання: як далеко простягається аспект розуміння

та його мовність? Чи може він підтримати загальний філософський висновок, який формулюється в судженні: «Буття, яке можна зрозуміти, є мовою?» Чи не веде це судження, зважаючи на універсальність мови, до неприйняттого метафізичного висновку, що «все» є тільки мовою та подією мови? Адже, навіть, очевидність посилення на *невимовне* зовсім не призводить до руйнування універсальності мовного. Нескінченність розмови, у якій здійснюється розуміння, робить край релятивним саме доведення дійсності невимовного. Проте, чи є взагалі розуміння єдиним і достатнім доступом до реальності історії? Очевидно, що існує прихована небезпека того, що дійсна реальність того, що стається, зокрема його абсурдність та непередбачуваність, буде ослаблена і в формі досвіду пізнання остаточно буде сфальсифікованою.

Серед намірів мого дослідження було показати, яким чином, незважаючи на всю опозиційність *Історичної школи №* гегелівського спіритуалізму, підхід Дройзена та Дильтея до історії був з самого початку введений в оману їх герменевтичною настановою «прочитання» історії як книги, тобто, як такої, що до останньої букви є осмисленою. Але, незважаючи на їх рішучий протест проти тієї «філософії історії», в якій необхідність понять створює ядро усіх подій, історична герменевтика Дильтея не може уникнути того, щоб не залишити історії можливість завершитися в *історії духу*. Такою була моя критика. Проте, чи не постас перед такою загрозою і «*Істина та метод*»? Зокрема, традиційні принципи побудови понять, передусім такий, як герменевтичне коло цілого та частини. Який є вихідною точкою моїх зусиль обґрунтувати герменевтику, зовсім не підпадають під такий висновок. Навіть поняття цілого можна зрозуміти тільки релятивно. Сміслова цілісність, яку треба зрозуміти в Історії або у традиції, зовсім не передбачає смислу історії як *цілого*. На мою думку, загрозу *докетизму* можна усунути, якщо зрозуміти історичну традицію не як предмет історичного знання або філософської концептуалізації, але як дієвий момент самого буття. Конечність власного розуміння є таким *способом* буття, у якому набувають дійсності такі речі, як реальність, спротив, абсурд та незрозуміле. Той, хто серйозно приймає цю конечність, повинен серйозно прийняти і реальність історії.

Ця проблема, подібна до тієї, яка робила *досвід Ти* вирішальним для саморозуміння Модерну. У моєму дослідженні тема досвіду посідає ключове місце відносно всієї систематики праці. Виходячи із досвіду Ти, в ньому прояснюється і поняття дієво-історичного досвіду. Але досвід Ти також вказує на парадокс: той, хто *протистоїть* мені, стверджуючи дійсність власного права і вимагаючи від мене його

повного і безпосереднього визнання — саме через це стає «зрозумілим». Сподіваюся, мені вдалося показати, що *таке* розуміння розуміє зовсім не Ти, але те Істинне, що воно нам повідомляє. Я маю тут на увазі таку істину, яка стає очевидною для Я тільки через Ти, і тільки через те, що йому надається можливість дещо висловити. Саме такі справи і з історичною традицією. Вона б зовсім не викликала нашої цікавості, якщо б не мала те, чому могла б навчити, те, що ми не можемо пізнати у самих себе. Твердження: «Буття, яке може бути зрозумілим, є мовою» — повинно тлумачитися саме у цьому значенні. Воно зовсім не передбачає надсвітової позиції абсолютного спостерігача, який розуміє смисл буття; навпаки, воно означає, що буття може ставати для нас предметом досвідного пізнання не там, де нами може бути щось виготовлене, але там, де щось може ставати для нас зрозумілим.

Звідси постає питання філософської методики, яке закидалося на адресу моєї книги у низці критичних публікацій. Дозволю собі назвати його «проблемою феноменологічної іманентності». Справді. У методичному плані моя праця стоїть на феноменологічній основі. Не може звучати парадоксально, зважаючи на те, що саме гайдег-герівська критика трансцендентальної постановки питання та його лумка про «поворот» лежать в основі мого розгортання універсальної проблеми герменевтики. Але на мій погляд, саме цей гайдег-герівський «поворот», який тільки й вивільняє проблеми герменевтики для повернення їх до самих себе, дозволяє застосувати принцип феноменологічного свідчення. Тому я дотримувався поняття «герменевтика* не як «вчення про метод*, але в тому його смислі, яким користувався ранній Гайдеггер. — як теорією дійсного досвіду, яким є мислення. Таким чином, я мушу підкреслити, що мої аналітичні дослідження гри та мови повинні сприйматися як суто феноменологічні. Гра відбувається поза свідомістю гравця, і в цьому відношенні є дещо більшою, ніж суб'єктивна поведінка. Мова відбувається поза свідомістю промовця і тому є більшою, ніж суб'єктивна поведінка. Саме це й може бути описане, як досвід суб'єкта, і це не має нічого спільного з «міфологією» або «містифікацією».

Така ґрунтовна методична позиція залишається поза всіма дійсно метафізичними висновками. У моїх працях, які передували виходу в світ «*Істини і методу*», особливо в таких, як «Герменевтика та історизм» та «Феноменологічний рух» я підкреслював свою вдячність Канту та його критиці чистого розуму, і вважаю, слідом за ним, що твердження, які лише у діалектичний спосіб примислюють нескінченність до скінченності, суще у собі до пізнаваного людиною, вічне до часового, — постають лише

чистими визначеннями обмежень, через які реальне пізнання втрачає можливість власного розвитку, пасуючи перед силою філософії. Разом із тим, традиція метафізики, особливо в її останній великій формі - спекулятивній діалектиці Гегеля — постійно перебуває поблизу. Її завдання, як «нескінченного відношення», залишається в силі. Але спосіб його прийняття та засвідчення полягає у зусиллі звільнитися від синтезуючої сили гегелівської діалектики, і навіть від тієї, зростаючої з діалектики Платона, «логіки», щоб в ході розмови зайняти таку позицію, у якій вперше слова та поняття стають тим, чим вони є.

Разом з тим, вимога рефлексивного самообґрунтування, як вона була поставлена в спекулятивних дослідженнях трансцендентальної філософії у Фіхте, Гегеля та Гуссерля, залишається невиконаною. Та невже діалог із загалом нашої філософської традиції, в якій ми перебуваємо і якою ми є як філософи, — безпідставний? Невже те, що завжди вже підтримує нас, вимагає обґрунтування?

Тут я підхожу до останнього запитання, яке, меншою мірою стосується методу і головним чином має на увазі змістовність повороту герменевтичного універсалізму, який розвинуто в даній праці. Чи не тягне за собою універсальність розуміння змістовної однобічності, оскільки вона явно виказує нестачу критичного принципу відносно традиції і разом із тим явно схиляється перед універсальним оптимізмом? Чи не такою ж мірою, у якій «природі традиції» притаманна можливість існування тільки через привласнення, «природі людини» притаманна здатність до руйнування традицій, їх критики та відмови, і чи не є чимось у вищій мірі першо-початковим у нашому відношенні до буття те, що як переопрацювання дійсності відповідно до наших цілей завжди вже включене у спосіб праці? Чи не звідси починається і чи не через це саме онтологічна універсальність розуміння призводить до однобічності? — Справді, розуміння зовсім не означає тільки привласнення переданих думок або розпізнавання того, що освячене традицією. Гайдеггер, який спершу визначив поняття *Verstehen* як універсальну визначеність *Dasein*, безумовно мав на увазі проєктивний характер розуміння, тобто лише його, так би мовити, *майбуття буття (Dasein)*. Так само і я зовсім не маю бажання заперечувати, що всередині універсального зв'язку моментів розуміння визначальною є *моя* позиційна орієнтованість на привласнення минулого та його передачу, Гайдеггер також міг би, подібно до більшості моїх критиків, помітити тут відсутність остаточного радикалізму у дотриманні кон-секвентності. Що означає кінець метафізики як науки? Що означає для науки цей кінець? Коли наука зростає до

тотальної технократії і починає цим самим, погрожувати «космічною ніччю» та «забуттям буття» (*Seinsvergessenheit*, які були вже передбачені Ніцше, — чи можна тоді кидати останній покірний погляд у вечірнє небо в якому щезають останні промені сонця - замість того, щоб здійснити поворот і одразу після перших сутінок почати вишукувати повернення світла?

Між тим, мені здається, що однобічність герменевтичного універсалізму утримує в собі й істину самокорекції. Вона висвітлює модерну точку зору на виробництво та створення певних конструкцій понад тими необхідними припущеннями, які лежать в основі цього універсалізму. Зокрема, це обмежує позицію філософа в сучасному світі.

Скільки б він не проголошував про своє покликання усвідомлювати усі радикальні наслідки, він погано відповідає вимогам на роль пророка, радника, проповідника, чи, навіть, тільки знавця. Те, чого потребує людина, це — не тільки твердої позиції щодо останніх питань, але також і смислу ймовірного, можливого тавірного тут і тепер. На мій погляд, тільки той, хто філософує, здатний усвідомлювати те напруження, яке постійно існує між його власними домаганнями дійсності та реальністю, у якій він живею.

Герменевтична свідомість, яка заслуговує на те, щоб її пробуджувати і утримувати ясною, свідомо того, що в добу науки домагання влади з боку філософської думки є дещо химерною та нереальною. Однак, вона все таки хотіла б підсилити волю людей чимось більшим, ніж зростаюча донині критика утопічної або есхатологічної свідомості, протиставляючи їй дещо від істини спогаду: те, що завжди було і завжди залишається *реальним*.

Примітки

¹ На початку «Передмови» автор вказує тих, з ким мав усну або письмову полеміку щодо ідей його праці. Серед них: К.-О. Апель, О. Беккер, Е. Бетті, В. Геллебранд, Г. Кун та ін.

² «Питання права та питання вчингку» (лат). (Питання «повністю бути» та питання «фактично здійснюваного». Прим перекладача В.К.)

³ За відсутністю в англійській філософській мові терміна «Нізіогізм» перекладач англійською мовою був змушений використовувати термін «Нізіогізізм», який в нашій філософській літературі має винятково негативний «попперіанський» смисл. У Гадамера під «історизмом» розуміється перш за все тенденція в історичній науці

кінця XIX століття на виявлення індивідуальної багатоманітності та історичної мінливості культурних феноменів. Методологічну основу цієї течії становив позитивізм. Завдяки працям Є. Трьольча та Ф.Майнеке «історизм» набуває конотацій релятивізму та психологізму. В цьому ідейному контексті і в полеміці з ним і складається значеннєве ядро «історизму» у Гадамера. (Прим перекладача — В.К.)

⁴ «Аплікація» у Гадамера має подвійне значення: «застосування» та «накладання». (Прим перекладача — В.К.)

⁵ «Суперечка стародавності та сучасності» (фр).

⁶ Від «*a'oseo*» — «навчати», «повідомляти» та похідного «*ciocie*» — «повченому», «грунтовно», «науковим чином» (лат). Дослівно: «грунтовне наукове пояснення» в даному критичному контексті «об'єктивізм». (Прим перекладача — В.К.)

11. Поль Рикьор

ВСТУП

Твори Поля Рикьора, починаючи від ранніх досліджень під назвою «Гріхозна людина» (1960) та «Символізм гріха» (1960) через його най-нещодавнішу працю «Час і оповідь» (1983), можуть читатися як спроба продовжити сучасну традицію рефлексивної (*REFLECTIVE/REFLEXIVE*) філософії з іншої точки зору — у межах горизонту «онтології людської конечності». На противагу зверненню деяких мислителів у цій традиції до безпосереднього інтелектуального споглядання «Я», Рикьор наполягає, що:

1) людське існування можна зобачати лише у дзеркалі його зовнішніх виявів — предметів та актів, символів та знаків, у яких воно виражене; безпосередня свідомість та самосвідомість, постаючи далеко не прозорими, можуть давати притулок ілюзіям (Фрейд) та містифікаціям (Маркс).

Отже, саморозуміння людини має бути опосередкованим через витлумачення та критику знаків «Я», розсіяних у світі. Саме і лише через привласнення текстів та текстоаналогів нашої традиції, у робленні їх нашими власними ми приходимо до розуміння самих себе — але ніколи, безперечно, у сенсі досягнення повної прозорості, покладеної у традиційній рефлексивній філософії. Більше того, рефлексія, витлумачена як герменевтика, є сутнісно пов'язаною з усіма гуманітарними науками, котрі стосуються осягнення соціокультурного світу «Рефлексія повинна стати інтерпретацією внаслідок того, що я не можу схопити акт існування інакшим чином, окрім як у знаках, розсіяних у світі. Саме тому рефлексивна філософія повинна включати результати, методи і засновки усіх тих наук, котрі намагаються Дешифрувати і витлумачити знаки людини». Отже, тут не може бути жодного питання про відокремлення «істини» від «методу» або про філософську Рефлексію, яка здійснювалася б у ізоляції від емпіричних результатів гуманітарних наук.

Однією з головних рис герменевтичного проекту Рикьора є відкидання вимоги про збагненність і самодостатність, що виникає від імені дискурсивних способів

мислення. На противагу винятковій правочинності, яку звичайно надають однозначному значенню, буквальним мовленнєвим актам та нериторичним формам аргументації, він привертає увагу до необхідного внеску символу і міфу, метафори і оповіді у наше пізнання світу та самих себе. Його метою було розвинути загальну теорію інтерпретації, яка «зберігає повноту, різноманітність і нередукованість різних використань мови» та форм людського досвіду, які започатковують їх, водночас без відмовляння від точності та ясності аргументації, властивих філософії.

Початковий інтерес Рикьора до символів був породжений потребою у двох довгих «обхідних шляхах» через психоаналіз та структуралізм, які, у свою чергу, розширили його початкову концепцію герменевтики як інтерпретації символів. Зі свого розлогого вивчення Фрейда Рикьор зробив висновок, що не існувало одного-єдиного правильного методу інтерпретації, а був наявний «конфлікт інтерпретацій» з конкуруючими вимогами на адекватність. Поряд із «герменевтикою істини» Рикьор визнав наявність «герменевтики підозри» (приклади якої містилися у працях Маркса, Ніцше і Фрейда), спрямованої не на пригадування і відновлення повноти значення у символізмі, а швидше на редукування та «демістифікацію символізму завдяки демаскуванню відкрито визнаних сил, котрі приховані всередині нього». Завдання філософії як герменевтики полягає в опосередкуванні абсолютистських претензій обох підходів і у з'ясуванні законної ролі кожного з них у більш загальному процесі розуміння.

Досягненням структуралізму, згідно з Рикьором, було піднесення дослідження мови до наукового статусу завдяки звільненню мови від царин психології та історії і її трактуванню як самодостатньої «системи відмінностей». Його вимога, на противагу Гадамеровій, полягає в тому, що текст має об'єктивне значення, досягне, зокрема, через структуралістський аналіз оповідальних кодів і подібного до них, що відображає його (Рикьора. — *Перекл.*) зобов'язаність цій традиції. Рикьор доводить, що мова не є лише системою відмінностей; вона є також дискурсом, у якому промовці говорять щось про щось. Це посилення за межі самої себе, на промовця і на позалінгвістичну реальність є рисою мови, виключеною з розгляду у структуралістських підходах. Рикьор намагався мати справу з цим недоліком так само, як і з нездатністю структуралізму враховувати продукування нового значення всередині мови, у контексті своєї праці про метафору.

У «Правилі метафори» Рикьор розгортає аргументацію проти погляду, що метафора є підстановкою фігуральної дескрипції замість буквальної дескрипції. Згідно

з цією теорією «підстановки», метафора є просто декоративним або орнаментальним використанням мови і тому завжди можливо у принципі замінити її вичерпною, буквальною парафразою. Навпаки, Рикьор зобачає метафору як акт семантичної недоречності, у якому лексично незвичний або чужорідний атрибут утверджується стосовно суб'єкта; результатом такої напруги або взаємодії між цими двома термінами є нова семантична доречність, утворення нового значення. Згідно з цим «взаємодійним» поглядом, метафора не може бути буквально парафразованою без втрати свого семантичного змісту. Утворення нового значення не може бути досягнутим просто завдяки почерпуванню із «системи асоційованих загальних місць» (теорія Блека); швидше воно є працею продуктивного уявлення, яке уможлиблює бачення чого-небудь у якості чогось, незважаючи на їхні початкові відмінності і до того ж завдяки цим відмінностям. Далі Рикьор стверджує, що лінгвістична інновація так само має наслідки для теорії референції, як і для теорії значення, позаяк в утворенні нового значення метафори наново описують реальність. У більш загальних рисах, поетичний дискурс вводить у мову аспекти і вартості реальності, котрі не можуть бути охоплені у прямому описі; тим самим він несе «непряму референцію» до світу, який він «розлагоджує» і «пере-упоряднює» через винахід та новий опис.

Результатом обхідних шляхів і досліджень Рикьора був розвиток загальної теорії інтерпретації, котра відповідала обширові проблем у гуманітарних науках. Чи то в посиланні на структуралістсько-герменевтичне протистояння з приводу об'єктивності текстуальної інтерпретації, чи то у суперечці про статус «підстав» і «причин» у теорії дії або ж у суперечці про доречність «законо-охоплюючої моделі» (на противагу «розуміючим» підходам) в історичному поясненні, всюди Рикьор послідовно висуває докази проти недіалектичної протилежності між поясненням і розумінням: «Розуміння передуює поясненню, супроводжує і завершує його, і таким чином **охоплює** пояснення. У свою чергу, пояснення аналітично **розвиває** розуміння».

2)Обстоювання Рикьором діалектики розуміння і пояснення та її відповідності для герменевтичної трансформації філософії було продовжене у його останніх дослідженнях про оповідь. На противагу як Школі «Анналів», так і номологічним моделям історичного пояснення, він доводить, що історичне письмо не може відбуватися без оповідальної форми, бо воно не може обходитися без розуміючої дії. Водночас оповідь набуває пояснювальної сили за допомогою досяжного для розуміння характеру її сюжету. «Історичне пояснення може бути прищепленим до оповідального

осягнення у тому сенсі, що у пояснюванні ще один учасник оповідає краще». Звідси ті закони, котрі історик запозичує з інших соціальних наук, «беруть на себе історичне значення тією мірою, що вони прищеплюються До первинної оповідальної організації». Пропонована добірка співвідносить останній інтерес Рикьора до оповідної функції з його працею про метафору та символ, а також з передумовами феноменології та герменевтики. Таким чином, вона добре підсумовує його власну спробу продовжувати через перетворення ту філософську традицію, до якої він належить.

ПРО ІНТЕРПРЕТАЦІЮ

Мені здається, що найзручнішим способом підступитися до деяких проблем, що обіймають мене протягом останнього тридцятиріччя, і до тієї традиції, до якої належить мій спосіб поведінки з цими проблемами, є розпочати з моєї поточної праці над оповідною функцією, продовжуючи звідси показувати відношення між цим дослідженням і моїми попередніми дослідженнями про метафору, психоаналіз, символізм та інші споріднені проблеми для того, щоб, зрештою, перейти від цих часткових досліджень до передумов, рівною мірою теоретичних і методологічних, на яких засновуються усі мої пошуки. Цей зворотний рух уздовж моєї власної творчості дасть мені змогу наприкінці мого викладу досягнути передумов феноменологічної і герменевтичної традиції, до якої я належу, показуючи водночас, яким чином мої дослідження продовжують і коригують цю традицію, а також при нагоді ставлять її під питання.

1. Оповідна функція

Я хотів би тоді розпочати, сказавши поступально декілька слів про мою працю над оповідною функцією.

Тут виявляються три головні завдання, що обіймали мене. Це дослідження акту оповіді відповідає насамперед дуже загальному завданню, котре я попередньо обговорював у першому розділі моєї книги «Фрейд і філософія» — завданню збереження повноти, розмаїття і нередукованості *різноманітних форм використання мови*. Таким чином, з самого початку можна побачити, що я зближую себе з тими аналітичними філософами, які виступають проти такого різновиду редуccionізму, згідно з яким «добре влаштовані мови» єдині здатні оцінювати значення вимог та істину вимог усіх «нелогічних» використань мови.

Друге завдання доповнює і у певному сенсі пом'якшує суворість вимог першого: це завдання *виявлення схожості* різноманітних форм і способів гри оповіді. Справді, через весь розвиток культур, спадкоємцями яких ми є, акт оповіді ніколи не припиняє

розгалужуватися у дедалі краще визначені літературні жанри. Це подрібнення становить головну проблему для філософів завдяки основній дихотомії, котра поділяє оповідне поле і продукує всеохопне протистояння, з одного боку, між оповідями, що претендують на істину, порівняльну з істиною дескриптивних форм дискурсу, які можна знайти в науках, — скажімо, історія і споріднені з нею літературні жанри біографії та автобіографії — і, з другого боку, між фіктивними оповідями, такими, як епічні поеми, драми, новели і романи, не кажучи вже про оповідні способи, які використовують відмінні від мови засоби: кінофільми, можливо малярство та інші пластичні мистецтва.

На противагу цьому безкінечному подрібненню я визнаю існування *функціональної* єдності між різноманітними оповідними способами та напрямками. Моя основна гіпотеза у цьому відношенні така: спільною рисою людського досвіду, яка позначається, організується і з'ясовується завдяки фактові оповіді в усіх її формах, є його *темпоральний характер*. Усе, що оповідається, відбувається в часі, забирає час, розгортається темпорально; а те, що розгортається у часі, можна оповісти. Справді, мабуть, кожний темпоральний процес визнається у якості саме такого лише тією мірою, якою його можна у той чи інший спосіб переповісти. Ця завбачувана взаємність між оповідністю і темпоральністю є темою мого теперішнього дослідження. Хоч би якою обмеженою не видавалася ця проблема порівняно з розлогим обширом усіх дійсних і можливих застосувань мови, насправді вона безкрайня. Під однією назвою вона об'єднує разом численні проблеми, які звичайно трактуються під різними рубриками: епістемологію історичного пізнання, літературну критику, застосовну до вигаданих творів, теорії часу (які, у свою чергу, самі розкидані між космологією, фізикою, біологією, психологією і соціологією). Витлумачуючи темпоральну якість досвіду як загальну підставу історії та вигадки, я перетворюю вигадку, історію та час на одну-єдину проблему.

Саме тут постає третє завдання, котре пропонує можливість полегшення для опрацювання проблематики темпоральності та оповідності: а саме, завдання перевірки вибіркової та організаційної здатності самої мови, коли вона упорядковується у такі довші від речення єдності дискурсу, котрі ми можемо назвати текстами. Якщо й справді оповідність рівнозначна розмічанню, організовуванню і з'ясовуванню темпорального досвіду — повернемося до трьох використаних вище дієслів, — тоді ми повинні шукати у використанні мови стандарт вимірювання, котрий задовольняв би цю потребу

розмежування, упорядкування та експлікації. Те, що текст є шуканою нами лінгвістичною одиницею і що він конститує відповідного посередника між темпоральним досвідом та оповідним актом, можна коротко окреслити таким чином. Як лінгвістична одиниця, текст є, з одного боку, розширенням першої одиниці презентованого значення, яким є речення. З другого боку, він сприяє принципіві міжреченневої організації, котрий розробляється актом оповіді у всіх її формах.

Услід за Аристотелем ми можемо назвати *поетикою* ту дисципліну, котра має справу із законами композиції, що додаються до дискурсу як такого для того, щоб перетворити його на текст, який може поставати як оповідь, поема чи есе.

Тоді постає питання про те, щоб встановити головну характеристику акту утворення оповіді. Я знову ж таки звертатимуся до Аристотеля у його визначенні тієї своєрідної словесної *композиції*, котра конститує текст як оповідь. Аристотель визначає цю словесну композицію завдяки використанню терміна «*muthos*», який перекладався як «фабула» або «сюжет». Він веде мову про поєднання [*«sunthesis»* або, в іншому контексті, «*sustasis»*] випадків або фабулу («Поетика» 1450a 5 і 15). Під цим Аристотель має на увазі не просто структуру у статичному значенні слова, а скоріше операцію (як на це вказують закінчення «-515» у словах «*piesis*», «*sunthesis*» і «*sustasis*»), а саме, операцію структурування, котра змушує нас вести мову не просто про *сюжет*, а швидше про покладання-у-формі-сюжету [(«*mise-en-intrigue*», «*putting-into-the-form-of-plot*») («*emplotment*»)]. Це сюжетоутворення здебільшого полягає в обиранні та упорядковуванні оповідуваних подій та дій, що перетворює фабулу на «довершену і цілісну» («Поетика» 1450b 25) історію (*йогу*), котра має початок, середину і кінець. Давайте розуміти під цим те, що жодна дія не може бути початком за винятком історії (*йогу*), яку вона відкриває; що точно так само жодна дія не може стати серединою, якщо вона не спонукає зміну долі у якійсь оповіданій історії (*йогу*), «інтригу», яку належить розв'язати, несподіваний «поворот подій», низку «скорботних» або «жахливих» збігів обставин; нарешті, жодна дія, взята сама по собі не конститує кінця за винятком того, що стає ним тією мірою, якою завершує хід подій в оповіданій історії (*йогу*), розплутує інтригу, пояснює несподіваний поворот фортуни або ж накладає відбиток на долю героя завдяки фінальній події, яка з'ясовує цілком всю дію і викликає у слухача катарсис-жалю та жаху.

Саме це поняття сюжету я і беру як керівну лінію для усього свого дослідження у сфері історії істориків (або історіографії) так само, як і в царині вигадки (від епічних

поем і народних переказів до сучасного роману). Мені хотілося б обмежитися тут підкреслюванням тієї риси, котра, на мою думку, робить поняття сюжету таким плідним, а саме, його *збагненності*. Збагнений характер сюжету може бути висловленим таким чином: сюжет є сукупністю комбінацій, завдяки яким події перетворюються *на* історію (*йогоу*) або ж — корелятивно — історія (*йогоу*) складається з подій. Сюжет є посередником між подією та історією (*йогоу*). Це означає, що ніщо не є подією, якщо не входить у розгортання поступу якоїсь історії (*йогоу*). Подія є не просто тим, що трапилося, чимось таким, що відбулося, але вона є оповідним компонентом. Розширюючи масштаб сюжету ще більше для того, щоб уникнути протистояння, пов'язаного з естетикою Генрі Джемса, протистояння між сюжетом і характерами, я сказав би, що сюжет є збагненою єдністю, котра утримує разом обставини, цілі й засоби, ініціативи й небажані наслідки. Згідно з виразом, запозиченим у Лоїса Мінка, сюжет є актом «збирання» — укладання — тих інгредієнтів людської дії, котрі у повсякденному досвіді лишаються різнорідними і дисонуючими.

Із цього збагненого характеру сюжету випливає, що здатність прослідкувати історію (*story*) конституює вельми витончену форму розуміння.

Тепер мені хотілося б сказати декілька слів про проблеми, поставлені завдяки розширенню Аристотелівського поняття сюжету До історіографії. Я пошлюся на дві з них.

Перша з цих проблем стосується історіографії. Справді, здається, було б марним наполягати на тому, що сучасна історія зберегла той оповідний характер, який ми знаходимо у попередніх хроніках ¹ який продовжується до наших днів у повідомленнях, надаваних політичною, дипломатичною та церковною історією про битви, договори, розколи і взагалі про зміни фортуни, які впливають на здійснення влади даними індивідами. 1) Насамперед здається, що історія віддаляється не лише від старожитних форм хроніки, але також

від ПОЛІТИЧНОЇ моделі і стає соціальною, економічною, культурною та духовною історією, вона більше не має своїм фундаментальним референтом індивідуальну дію, як вона породжує підлеглі датуванню події. Тому вона більше не пропонує пов'язувати події разом хронологічною і каузальною ниткою; і вона, таким чином, припиняє розповідати історії. 2) Більше того, у змінюванні своїх тем історія змінює свій метод. Вона намагається рухатися ближче до моделі номологічних наук, які пояснюють події природи завдяки поєднанню загальних законів з описом первісних умов. 3) Нарешті,

тоді як оповідь приймається суб'єктом для некритичної перспективи діячів, занурених в сум'яття їхнього теперішнього досвіду, історія є описуванням, не залежним від безпосереднього осягнення подій тими, хто їх вчиняє або здійснює.

Моя теза полягає у тому, що зв'язок між історією і оповіддю не може бути розірваним без втрати історією своєї специфіки серед інших гуманітарних наук.

Взявши ці три аргументи у зворотному порядку, я насамперед стверджуватиму, що основоположна помилка походить від невдачі визнати збагненний характер, наданий оповіді сюжетом, характер, вперше підкреслений Аристотелем. Наївне поняття оповіді, яку розглядають як непов'язану між собою послідовність подій, щоразу виявляється на задньому плані критики оповідного характеру історії. Зобачається єдиний лише епізодичний характер оповіді, тоді як її конфігуральний характер, котрий є основою її збагненності, випускається з поля зору. Водночас не помічається та дистанція, яка вводиться оповіддю, — дистанція між самою оповіддю і пережитим досвідом. Між «жити» і «оповідати» відкривається розрив, хоч би яким незначним він не був. Життя проживається, історія переказується.

Друге, у нехтуванні основоположної збагненності оповіді, не звертається увага на ту можливість, що історичне пояснення може бути припустимим до оповідного осягнення у тому сенсі, що чим більше пояснюється, тим краще оповідається. Помилка прихильників номологічних моделей полягає не так у тому, що вони схиблюють стосовно природи законів, котрі історик, може запозичити від інших, більш розвинутих соціальних наук — демографії, економічної теорії, лінгвістики, соціології тощо — як у тому, яким чином ці закони спрацьовують. Вони неспроможні побачити, що ці закони набувають історичного значення тією мірою, якою вони прищеплені до первинної оповідної організації, котра уже охарактеризувала події як внесок у розвиток сюжету.

Третє, у відвертанні від історії події і, зокрема, від політичної історії, історіографія віддалилася від оповідної історії менше, ніж це могло б видаватися історикам. Навіть коли історія як соціальна економічна чи культурна історія стає історією тривалих відтинків часу, вона все ще пов'язана з часом і все ще враховує ті зміни, які зчленовують якусь остаточну ситуацію з ситуацією початковою. Швидкість змін тут не має жодного значення. У полишенні пов'язаною з часом та змінами історія лишається пов'язаною з діяльністю людей, які, за словами Маркса, творять історію за обставин, котрі не ними були створені. Прямо чи опосередковано історія завжди є

історією людей, які є носіями, діючими особами і жертвами течії подій, інституцій, функцій та структур, у яких вони виявляють себе локалізованими. Зрештою, історія не може цілком поривати з оповіддю, тому що вона не може поривати з діяльністю, яка сама імпліцитно передбачає діючих осіб, цілі, обставини, взаємодії і сподівані чи неочікувані результати. Але сюжет є основоположною оповідною єдністю, яка організує ці гетерогенні інгредієнти у збагненну цілісність.

Друга проблема, яку мені хотілося б зачепити, має стосунок до референції, *спільної* для історії і вигадки, до темпорального підґрунтя людського досвіду.

Ця проблема становить значне утруднення. З одного боку, справді, лише історія видається співвіднесеною до дійсності, навіть якщо ця дійсність є минулою дійсністю. Здається, лише історія претендує на право вести мову про події, котрі реально відбулися. Творець романів може не брати до уваги тягаря матеріальних доказів, пов'язаних з примусом, нав'язаним документами та архівами. Здається, що неусувна асиметрія протиставляє історичну реальність і вигадану реальність.

Питання полягає не в тому, щоб заперечувати цю асиметрію. Навпаки, вона повинна бути визнана для того, щоб сприйняти часткове перекриття, фігуру хіазму, утворену перехресними способами референції, що характеризують вигадку та історію: історик, ведучи мову про відсутнє минуле у термінах вигадки, романіст, ведучи мову про ірреальне так, немовби воно реально мало місце. З одного боку, ми не повинні казати, що вигадка не має референції. З другого боку, ми не повинні казати, що історія відсилає до історичного минулого у той самий спосіб, яким емпіричні дескрипції відсилають до присутньої дійсності. Сказати, що вигадка не позбавлена референції, — значить відкинути надмірно вузьке поняття референції, котре зводило б вигадку до суто емоційної ролі. У той чи інший спосіб усі системи символів роблять внесок у *формування* дійсності. Зокрема, сюжети, які ми винаходимо, допомагають нам формувати наш безладний, безформний врешті-решт німий темпоральний досвід. «Що таке час?», — ставить питання Августин. — «Якщо ніхто мене про це не запитує, я знаю, чим він є; якщо запитують, я не можу відповісти». Референційна функція сюжету полягає у здатності вигадки формувати цей німий темпоральний досвід. Тут ми повернулися до зв'язку між «*muthos*» і «*mimesis*» у «Поетиці» Аристотеля: «сюжет, — каже він, — [є] імітацією дії» (Поетика 1450a 2).

Саме тому призупинення референції може бути лише посередницьким рухом між передрозумінням світу дії і трансфігурацією повсякденної дійсності, який

здійснюється самою вигадкою. Справді, моделі дій, вироблені оповідною вигадкою, є моделями для нового опису практичної царини відповідно до оповідної типології, що походить із праці продуктивного уявлення. Оскільки він є світом, світ тексту неодмінно стикається з реальним світом для того, щоб «переробити» його чи то завдяки його підтвердженню, чи то завдяки його запереченню. Втім, навіть найіронічніше відношення між мистецтвом і дійсністю було б незбагненним, коли б мистецтво не розла-годжувало і не перевлаштовувало наше ставлення до дійсності. Якби світ тексту не перебував у відношенні до світу, котре підлегле визначенню, тоді мова не була б «небезпечною» у тому самому сенсі, у якому Гельдерлін назвав її так задовго до Ніцше і Вальтера Беньяміна. Сказаного досить для цього короткого нарису парадоксальної проблематики «продуктивної» референції, характерної для оповідної функції. Я визнаю, що тут окреслено лише нарис проблеми, а не нарис її розв'язання.

Паралельного підходу вимагає й історія. Так само, як оповідна вигадка не позбавлена референції, референція, властива історії, не позбавлена спорідненості з «продуктивною» референцією вигаданої оповіді. Річ не в тому, що минуле нереальне, а в тому, що реальність минулого є у точному сенсі слова, неверифікованою. Тією мірою, якою вона більше не існує, дискурс про історію повинен намагатися схопити її *опосередковано*. Саме тут спорідненість історії та вигадки виявляє себе у якості вирішальної. Реконструю-вання минулого, як переконливо стверджується у Колінгвуда, є працею уявлення. Історик також завдяки згаданим вище зв'язкам між історією і оповіддю утворює сюжети, які документи можуть виправдати або відкинути, але які вони ніколи не містять у собі. Історія у цьому сенсі поєднує оповідну узгодженість з документальним підтвердженням. Цей складний зв'язок характеризує статус історії як інтерпретації. Тим самим відкривається шлях до позитивного дослідження усіх взаємозв'язків між асиметричними, але також непрямыми і опосередкованими референційними модальностями вигадки та історії. Саме завдяки цій складній взаємодії між опосередкованою референцією до минулого і продуктивною референцією до вигадки ніколи на припиняє формуватися людський досвід у своєму глибинному темпоральному вимірі.

Тут я можу позначити відправний пункт цього дослідження, яке є поточним об'єктом моїх занять.

2. [Правило метафори]

Тепер же я пропоную розмістити мої поточні дослідження оповідної функції у більш просторих межах моєї попередньої праці ще до того, як я спробую пролити світло на її теоретичні та епістемо-логічні засновки, котрі з плином часу продовжували зміцнюватися та уточнюватися.

Я поділю свої зауваження на дві групи. Перша з них стосується структури або, краще сказати, «смислу», іманентного у самих реченнях незалежно від того, будуть вони оповідними чи метафоричними. Друга стосується позалінгвістичної референції речень, а отже, і претензій на істину обох типів речень.

А. У першому разі давайте обмежимося рівнем «смислу».

а) Основоположний зв'язок на рівні смислу між оповіддю як літературним «жанром» і метафоричним «тропом» конституювано фактом того, що вони обидва належать до дискурсу, тобто до такого використання мови, котре включає одиниці величиною в речення або ж більші від нього.

Мені здається, що одним із перших результатів, досягнутих сучасними дослідженнями про метафору, і справді є зміщення фокусу аналізу від ділянки слова до ділянки речення. Згідно з визначеннями класичної риторики, що походять з «Поетики» Аристотеля, метафора є перенесенням узвичаєної назви однієї речі на іншу завдяки їхній подібності. Однак це визначення нічого не каже про операцію, котра результується у цьому «перенесенні» смислу. Для ро-Уміння тієї операції, котра породжує таке розширення, ми повинні переступити за межі слова і наблизитися до рівня речення і вести мову не так про слово-метафору, як про метафоричне твердження. Тоді виявиться, що метафора конституює працю з мовою у приписуванні логічним суб'єктам незіставних з ними предикатів. Завдяки цьому повинно стати зрозумілим, що до того, як бути ди-віантним іменуванням, метафора є своєрідною предикацією, приписуванням, котре руйнує узгодженість чи, як було сказано, семантичну доречність речення, як вона встановлена повсякденними, тобто лексичними значеннями вжитих термінів.

б) Цей аналіз метафори у термінах не так слова, як речення або, точніше, у термінах не так дивіантного іменування, як своєрідної предикації, готує шлях для проведення порівняння між теорією оповіді й теорією метафори. Справді, обидві вони мають справу з феноменом *семантичної інновації*. Цей феномен конституює найфундаментальнішу проблему, яку метафора і оповідь мають спільною на рівні

смислу. В обох випадках щось нове — ще-не-сказане, ще нечуване — несподівано виникає в мові: тут *жива* метафора, тобто *нова* доречність у предикації, там цілком *вигаданий* сюжет, тобто *нова* узгодженість в утворенні сюжету. Однак і в тому, і в іншому разі має розрізнятися людська творчість і притому з таким чином позначеними межами всередині форм, котрі роблять її досяжною для аналізу.

в) Якщо ми тепер поставимо питання про підстави, на які спирається привілейована роль, що її відіграють метафора та втілення сюжету, то ми повинні звернутися до функціонування *продуктивного уявлення та схематизму*, котрий конститує його збагненну матрицю. Справді, в обох випадках інновація продукується в осередді мови і виявляє щось стосовно того, чим може бути уявлення, яке продукує відповідно до правил. Це породжуюче правила продукування виражається у розбудові сюжетів з метою неперервного взаємообміну між винайденням окремих сюжетів і конституюванням завдяки седиментації оповідної типології. У продукуванні нових сюжетів спрацьовує діалектика у взаємодії між відповідністю і відхиленням стосовно норм, властивих кожній оповідній типології.

Тепер ця діалектика має свого двійника у народженні нової семантичної доречності у нових метафорах. Аристотель сказав, що «бути вдалим у використанні метафор» полягає у тому, щоб «розпізнавати подібності» («Поетика» 1459а 4—8). Але що означає розпізнавати подібності? Якщо встановлення нової семантичної доречності є тим, завдяки чому речення «утворює смисл» як цілість, тоді уподібнення полягає у зближенні, зведенні до купи таких термінів, які попередньо були «віддаленими», а тепер несподівано виявилися «близькими». Таким чином, уподібнення полягає у зміні відстані у логічному просторі. Воно є не чим іншим, як появою нової родової спорідненості між гетерогенними ідеями.

Саме тут і вступає у дію продуктивне уявлення як схематизація цієї синтетичної операції зближення. Воно є «баченням» — несподіваним прозиранням, — властивим самому дискурсові, котрий здійснює зміну в логічній відстані, саме зближення. Цей продуктивний характер прозирання можна назвати *предикативним уподібненням*. Уявлення справедливо може бути названим продуктивним, тому що завдяки розширенню полісемії воно робить терміни, котрі попередньо були гетерогенними, подібними один до одного і відтак гомогенними. Таким чином, уявлення і є цим умінням, цією здатністю до продукування нових логічних видів за допомогою предикативного уподібнення, притому до їх продукування незважаючи на... і завдяки

тому, що... існує початкова відмінність між термінами, які чинять спротив уподібненню. 2) Якщо тепер ми зробимо наголос на *збагненному* характері семантичної інновації, ми зможемо побачити нову паралель між цариною оповіді і цариною метафори. Вище ми наполягали на вельми особливому способі *розуміння*, включеного у діяльність простеження розповіді, і ми казали у цьому відношенні про оповідне розуміння. Ми також утвердили тезу, згідно з якою історичне *пояснення* у термінах законів, постійних причин, функцій та структур прищеплюється до цього оповідного розуміння.

Таке саме відношення між розумінням і поясненням спостерігається і в царині поетики. Акт розуміння, який у цій царині відповідатиме здатності простежити розповідь, полягає у схоплюванні семантичного динамізму, за допомогою якого метафоричне твердження, нова семантична доречність з'являються з уламків семантичної недоречності, як вона виявляється у буквальному прочитанні речення. Зрозуміти означає тим самим здійснити або повторити дискурсивну операцію, завдяки якій передається семантична інновація. Тепер же на це розуміння, за допомогою якого автор або читач «створюють» метафору, накладено учене пояснення, котре зі свого боку розпочинається з вихідного пункту, цілком відмінного від вихідного пункту динамізму речення, і не припускати одиниць дискурсу, нередукованих до знаків, що належать системі мови. Засноване на принципі структурної гомології усіх рівнів мови, від фонем до тексту, структуралістське пояснення метафори тим самим включається в загальну семіотику, котра бере знак за свою базову одиницю відліку. Моя теза, як і в разі оповідної функції, полягає у тому, що пояснення є не первинним, а вторинним стосовно розуміння. Пояснення, осягнуте як комбінаторна система знаків, а отже, як певна семіотика, розбудовується на основі першо-порядкового розуміння, котре стосується дискурсу як неподільного і здатного до інновації акту. Так само, як оповідні структури, виявлені поясненням, передбачають розуміння структуруючого акту, завдяки якому продукується сюжет, так і структури, виявлені структурною семіотикою, засновуються на структуруванні дискурсу, динамізм і інноваційна сила якого виявляються метафорою.

У третій частині цього нарису я буду вести мову про те, у який спосіб цей двоїстий підхід до відношення між поясненням і розумінням робить внесок у сучасний розвиток герменевтики. І насамперед я буду вести мову про те, яким чином теорія метафори приховано взаємодіє з теорією оповіді у з'ясуванні проблеми референції.

Б. У попередньому обговоренні я навмисне розглядав «смысл» метафоричного твердження, тобто його внутрішню предикативну структуру, окремо від його «референції», тобто претензії досягти позалінгвістичної реальності, а отже, і його претензії висловити щось істинне.

Тепер же дослідження оповідної функції уже поставило нас віч-на-віч з проблемою поетичної референції під час обговорення співвідношення між «*muthos*» і «*mimetis*» у «Поетиці» Аристотеля. Оповідна вигадка, казав я, «імітує» людську діяльність не лише у тому, що до посилання на текст вона відправляє до нашого власного передрозуміння значущих структур діяльності та її темпоральних вимірів, але також і у тому, що вона сприяє за межами тексту реформуванню цих структур та вимірів відповідно до уявної конфігурації сюжету. Вигадці властива ця здатність «перероблювання» дійсності, а точніше, у межах оповідної вигадки, перероблювання реальної практики тією мірою, якою текст інтенціонально спрямований на горизонт нової реальності, котру ми можемо назвати світом. Саме цей світ тексту і втручається у світ діяльності з тим, щоб дати йому нову конфігурацію або, як ми можемо сказати, для того, щоб здійснити його трансфігурацію.

Дослідження метафори дає нам змогу далі проникнути в механізм цієї операції трансфігурації і розширити її на всю сукупність уявних витворів, яку ми позначили загальним терміном вигадки. Те, що одна лише метафора дозволяє нам сприйняти, — це зв'язок між двома конституїтивними моментами поетичної референції.

Перший із цих моментів встановити найлегше. Мова набуває поетичної функції щоразу, коли вона спрямовує нашу увагу з референції на саме повідомлення. Висловлюючись термінами Романа Якобсона, поетична функція акцентує повідомлення «заради його самого» ціною референційної функції, яка, навпаки, є панівною у дескриптивній мові. Можна було б сказати, що доцентровий рух мови до самої себе посідає місце відцентрового руху референційної функції. Мова прославляє саму себе у грі звуку і смислу.

Однак призупинення референційної функції, передбачуване перенесенням наголосу на повідомлення заради нього самого, є лише зворотним боком або негативною умовою більш прихованої референційної функції дискурсу, функції, котра, так би мовити, вивільнюється тоді, коли призупиняється дескриптивна вартісність висловлювань. Саме у цей спосіб поетичний дискурс привносить у мову аспекти, якості і вартості дійсності, котрі були неприпустимими для прямої дескриптивної мови і які можуть бути висловлені

тільки завдяки складній грі метафоричного слововжитку та упорядкованому зрушенню повсякденного значення наших слів. У праці «Правило метафори» я порівняв це непряме функціонування метафоричної референції з функціонуванням моделей, що використовуються у фізичних науках, коли ці моделі більше, ніж просто допомагають дослідженню або вивченню, а втілюються у саме значення теорій і у їхні претензії на істину. Цим моделям тоді властива евристична здатність «переописування» реальності, неприступна для прямого опису. У такий самий спосіб можна сказати, що поетична мова наново описує світ завдяки призучиненню прямого опису за допомогою об'єктивної мови.

Це поняття метафоричного переописування дійсності точно паралельне тій миметичній функції, котру ми раніше надали оповідній вигадці. Остання, як правило, спрацьовує у ділянці діяльності та її темпоральних вартостей, тоді як метафоричне переописування царює, швидше, у ділянці чуттєвих, афективних, естетичних та аксіологічних вартостей, котрі роблять світ таким світом, який може бути обжитим.

Те, що починає у цей спосіб здобувати форму, — це нарис розлогої поетичної сфери, котра включає як метафоричне твердження, так і оповідний дискурс.

Філософські імплікації цієї теорії непрямой референції є так само значними, як і імплікації діалектики пояснення та розуміння. Тепер ми зберемо їх у ділянці філософської герменевтики. Попередньо зауважимо, що функція трансфігурації дійсності, яку ми визнали за поетичною вигадкою, передбачає, що ми припиняємо ототожнювати дійсність з емпіричною дійсністю або, що рівнозначне тому самому, що ми більше не ототожнюємо досвід з емпіричним досвідом. Поетична мова почерпує свій престиж зі своєї здатності до привнесення у мову певних аспектів того, що Гуссерль назвав «*Lebenswelt*», а Гайдеггер «*In-der-Welt-Sein*». Завдяки самому цьому фактові ми виявляємося змушеними переробити нашу конвенціональну концепцію істини, тобто припинити обмежувати цю концепцію однією лише логічною зв'язністю та емпіричною верифікацією так, щоб взяти до уваги претензії на істину, пов'язані з трансфігуративною дією вигадки. Тому надалі буде неможливим вести мову про дійсність та істину — і, безперечно, про саме Буття як таке — не спробувавши спочатку з'ясувати філософські передумови усього нашого підприємства.

3. Герменевтична філософія

Тепер мені хотілося б відповісти на два питання, котрі попереднє обговорення не могло не викликати у читачів, які виховалися у філософській традиції, відмінній від моєї власної. Якими є передумови, що характеризують ту філософську традицію, належність до якої я визнаю? Яким чином попередні міркування узгоджуються з цією традицією?

Що стосується першого питання, то я хотів би охарактеризувати цю філософську традицію трьома рисами: вона продовжує лінію *рефлексивної філософії*; вона лишається у сфері Гуссерлівської *феноменології*; вона прагне бути *герменевтичним* варіантом цієї феноменології.

Говорячи про рефлексивну філософію я маю на увазі, широко кажучи, спосіб мислення, що походить від картезіанського «*cogito*» і успадкований Кантом, а також французькою післякантівською філософією, маловідомою за межами Франції, яка, принаймні на мою думку, вражаюче репрезентована Жаном Набером. Рефлексивна філософія вважає найважливішими філософськими проблемами ті проблеми, котрі стосуються людського **саморозуміння** як суб'єкта операцій пізнання, водіння, оцінювання та ін. Рефлексія є актом повернення до самого себе, завдяки якому суб'єкт схоплює у момент інтелектуальної ясності та моральної відповідальності об'єднуючий принцип тих операцій, у яких він розсосереджується і забуває про себе як про суб'єкта. «Я мислю», — каже Кант — повин-

но бути спроможним супроводжувати усі мої уявлення». За цією формулою впізнавані усі рефлексивні філософи.

Але яким чином «Я мислю» пізнає або розпізнає самого себе? Саме тут феноменологія — а ще більшою мірою герменевтика — становлять одразу і реалізацію, і радикальну трансформацію самої програми рефлексивної філософії. Справді, ідея рефлексії несе з собою прагнення до абсолютної прозорості, до цілковитого збігу «Я» з самим собою, що повинно було зробити самосвідомість безперечним знанням і як таке більш основоположним, ніж усі форми позитивного знання. Саме цю фундаментальну вимогу спочатку феноменологія, а потім і герменевтика у міру того, як філософія здобувала інструментарій думки, здатний задовольнити її, продовжували відсувати до дедалі більш віддаленого горизонту.

Так, Гуссерль у тих зі своїх теоретичних текстів, що найбільш очевидно позначені ідеалізмом, який нагадує ідеалізм фіхтеанських взірців, розуміє

феноменологію не лише як метод опису фундаментальних способів організації досвіду (перцептивного, уявного, інтелектуального, вольового, аксіологічного) у термінах їхньої сутності, але також як радикальне самообґрунтування за умов якнайповнішої інтелектуальної ясності. При цьому він зобачає в редукції — або «епохе» — застосованій до природничої установки, завоювання царини смислу, з погляду якої будь-яке питання про речі-у-собі виключається його взяттям у дужки. Саме ця царина смислу, звільнена таким чином від будь-якого питання про фактичність, конститує привілейовану ділянку феноменологічного досвіду, царину інтуїції «*par excellence*». Повертаючись через Канта до Декарта, він вважає, що будь-яке досягнення трансценденції лишається відкритим для сумніву, але що самоіманентність «Я» безперечна. Саме завдяки цьому твердженню феноменологія і лишається рефлексивною філософією.

А втім хоч би якою не була теорія, яку вона застосовує до самої себе і до своїх граничних вимог, у своїй справжній практиці феноменологія виявляє не так реалізацію мрії про таке радикальне обґрунтування у прозорості суб'єкта для самого себе, як віддалення від здійснення такої мрії. Видатним відкриттям феноменології у межах самої феноменологічної редукції лишається інтенціональність, тобто У найбільш вільному від спеціального тлумачення смислі пріоритет свідомості *про щось* над самосвідомістю. Однак це визначення інтен-тональності все ще є тривіальним. У своєму точному смислі інтен-Шональність означає, що *акт* інтенціювання чогось здійснюється

лише через підлеглу ідентифікації і реідентифікації єдність інтенційованого смислу — того, що Гуссерль називає «ноємою», або «інтен-ціональним корелятом ноетичної інтенції». Крім того, над цією ноємою накладаються різноманітні пласти, що походять від синтетичних активностей, котрі Гуссерль називає «конституюванням» (конституювання речей, конституювання простору, конституювання часу тощо). Тепер конкретна праця феноменології, зокрема, в дослідженнях, присвячених конституції «речей», виявляє завдяки регресії рівні, завжди більш фундаментальні, на яких активні синтети неперервно відсилають до навіть більш радикальних пасивних синтезів. Таким чином, феноменологія виявляється захопленою безконечним рухом «запитування у зворотному напрямі», у ході якого щезає її проект радикального самообґрунтування. Навіть останні праці Гуссерля, присвячені *життєвому світові*, позначають цим терміном ніколи недосяжний горизонт безпосередності. «*Lebenswelt*» ніколи актуально не даний, а завжди лише передбачається. Він є втраченим раєм феноменології. Саме у

цьому значенні феноменологія, намагаючись здійснити свою скеровуючу ідею, сама ж і руйнує її. Ось це і надає трагічної величі справі Гуссерля.

Маючи на увазі цей парадоксальний результат, ми можемо зрозуміти, яким чином герменевтика виявилася здатною прищепити себе до феноменології і утвердити стосовно останньої таке саме двоїсте відношення, як і те відношення, яке феноменологія утверджує зі своїм картезіанським і фіхтеанським ідеалом. Передумови герменевтики, на перший погляд, видаються такими, що ставлять її обіч рефлексивної традиції і феноменологічного проекту. Фактично герменевтика народилася — або, швидше, ожила — у часи Шлейєр-махера і злиття Біблійної екзегези, класичної філології і юриспруденції. Це злиття декількох відмінних одна від одної дисциплін стало можливим завдяки коперніканському переворотові, котрий надав пріоритет питанню, *що значить розуміти*, порівняно з питанням про смисл цього чи того тексту або тієї чи іншої категорії текстів (сакральних або профанних, поетичних або юридичних). Саме цьому дослідженню «*Verstehen*» століття поспіль і довелося схреститися з феноменологічним «*par excellence*» питанням, а саме, з дослідженням інтенціонального смислу поетичних актів. Щоправда, герменевтика продовжувала уособлювати завдання, відмінні від завдань конкретної феноменології. Тоді, як остання була схильною ставити питання про смисл у вимірах пізнання та сприйняття, герменевтика після Дильтея ставила його швидше у вимірах історії та гуманітарних наук. Але з обох боків фундаментальне питання було тим самим, а саме, питанням про відношення між *смислом* і «я», між *збагненністю* першого і *рефлексивною* природою другого. Феноменологічна закоріненість герменевтики не обмежується цією дуже загальною спорідненістю між розумінням текстів і інтенціональним відношенням свідомості до репрезентованого їй смислу. Тема «*Lebenswelt*», піднята феноменологією певним чином всупереч її намірам, можна було б сказати, набула першорядного значення в після-гайдеггерівській герменевтиці. Саме завдяки тому, що ми від початку перебуваємо у світі і неусувно причетні до нього, ми можемо за допомогою вторинного руху протиставляти собі об'єкти, які ми вимагаємо конституювати і підпорядкувати інтелектуально. «*Verstehen*» для Гайдеггера має онтологічне значення. Воно є відповіддю істоти, закинутої у світ, яка орієнтується у ньому завдяки проектуванню найвластивіших собі можливостей. Інтерпретація у спеціальному смислі інтерпретації текстів є лише розвитком, експлікацією цього онтологічного розуміння, від початку властивого закинутій у світ істоті. Суб'єктоб'єктне відношення — від якого Гуссерль

продовжує залежати — тим самим підпорядковується свідченню онтологічного зв'язку, більш основоположного, ніж будь-яке відношення пізнання.

Цей підрив феноменології герменевтикою передбачає ще й іншу таку дію: знаменна «редукція», за допомогою якої Гуссерль відокремлює «смысл» від екзистенційної основи, у якій предковічно закоріне-на природна свідомість, більше не може розглядатися як первісний філософський рух. Відтепер вона набуває похідного епістемологічного значення: вона є вторинним рухом встановлення дистанції — і у цьому смислі рухом забуття первісної закоріненості розуміння — рухом, для здійснення якого потрібні усі об'єктивуючі операції буденного і наукового пізнання. Однак це дистанціювання передбачає ту включеність у якості учасника, завдяки якій ми вже реально належимо до світу ще до того, як стаємо суб'єктами, здатними протиставляти собі об'єкти для того, щоб виносити про них судження і підпорядковувати їх своєму інтелектуальному і технічному пануванню. У такий спосіб, якщо гайдеггерівська і післягайдеггерівська герменевтика і справді успадковує гуссерліанську феноменологію, то вона, зрештою, справді рівною мірою і реалізує, і перевертає її.

Філософські наслідки цього перевертання є значними. Однак вони не виявляються, якщо ми обмежимо себе підкресленням кінець-чого характеру буття, який знецінив ідеал самопрозорості фундаментального суб'єкта. Ідея кінечності сама по собі є банальною і навіть тривіальною. У кращому разі вона просто висловлює у негативних термінах відмову від будь-якого «*hubris*») (зарозумілість — прим, перекл. С. К.) з боку рефлексії, від будь-яких претензій, щоб суб'єкт міг знайти основу самого себе у самому собі. Відкриття первісності Буття-у-світі стосовно будь-якого проекту обґрунтування і стосовно будь-якої спроби остаточного виправдання виявляє свою повну силу, коли ми виводимо з нього позитивні висновки нової онтології розуміння для епістемології. Саме у виведенні цих епістемо-логічних наслідків я зможу перейти від відповіді на перше питання, поставлене на початку третьої частини цього нарису, до другого питання. Я можу підсумувати ці епістемологічні наслідки так: не існує жодного саморозуміння, не *опосередкованого* знаками, символами і текстами; у кінцевому рахунку розуміння збігається з інтерпретацією, даною цим опосередковуючим термінам. У переході від одного до іншого герменевтика поступово звільняється від ідеалізму, з яким Гуссерль намагався ототожнити феноменологію. Давайте тепер простежимо стадії цієї емансипації.

Опосередкування знаками: тобто, що саме *мова* є первинною умовою будь-якого

людського досвіду. Сприйняття ясно виражається словами, бажання ясно виражається словами; це є чимось таким, що Гегель показав у «Феноменології духу». Фрейд вивів звідси інший висновок, а саме, що не існує жодного емоційного досвіду, такою мірою глибоко утаємниченого, прихованого чи спотвореного, щоб він не міг бути з'ясованим мовою і завдяки виведенню бажання у сферу мови воно не виявило свого власного смислу. Психологія як «*talk-cure*» (логотерапія, словолікування — *перекл.*) засновується саме на цій гіпотезі, гіпотезі про первісну близькість між бажанням і мовленням. І оскільки мовлення чується до того, як воно висловлюється, найкоротший шлях людини від «Я» до самої себе пролягає у мовленні іншого, яке веде мене через відкритий простір знаків.

Опосередкування *символами*: під цим терміном я маю на увазі ті вирази, що несуть подвійний смисл, котрі традиційні культури прищеплювали до назви «елементів» космосу (вогонь, вода, повітря, земля тощо), їхніх «вимірів» (висота і глибина тощо). Ці двоїсто-символічні вирази самі є ієрархічно упорядкованими у найуніверсальніші символи, потім ті, що належать одній окремій культурі і, нарешті, ті, що є витвором окремого мислителя і навіть лише однієї праці. В цьому останньому випадку символ поєднується з живою метафорою. Однак, з другого боку, мабуть, не існує жодної символічності, зрештою, не закоріненої у спільній символічній основі людства. Я сам колись змалював «Символізм гріха», де рефлексія про злу волю цілком засновувалася на цій опосередковуючій ролі певних двоїсто-символічних виразів, таких як пляма, падіння, відхилення. У той час я навіть пішов так далеко, щоб зводити герменевтику до інтерпретації символів, тобто до експлікації другого — і часто прихованого — смислу цих двоїсто-символічних виразів.

Сьогодні це визначення герменевтики у термінах символічної інтерпретації видається мені занадто вузьким. І це внаслідок двох підстав, які приведуть нас від опосередкування символами до опосередкування текстами. Насамперед, я прийшов до розуміння, що жодний символізм, чи то традиційний, чи то приватний не може виявити свої ресурси *множинного значення (multivocite)* поза відповідними контекстами, тобто всередині меж цілого тексту, наприклад, поеми. Далі, той самий символізм може започатковувати конкуруючі — навіть діаметрально протилежні — інтерпретації, залежні від того, чи інтерпретація має на меті редукування символізму до його буквальної основи, до його несвідомих джерел або його соціальних мотивацій, чи ж вона спрямована на його розширене тлумачення відповідно до його найвищої здатності

до множинного значення. В одному випадку герменевтика спрямована на демістифікацію символізму завдяки демаскуванню прихованих у ньому неусвідомлених сил; у другому випадку вона спрямована на пригадування значення у його найбагатшій, його найпіднесенішій, найдуховнішій різноманітності. Однак цей конфлікт інтерпретацій має виявлятися також і на рівні текстів.

Звідси випливає, що герменевтика більше не може визначатися просто термінами інтерпретації символів. І все ж це визначення має бути збереженим принаймні як стадія, що відокремлює дуже загальне визнання мовного характеру досвіду і більш спеціальне визначення герменевтики термінами текстуальної інтерпретації. Крім того, це проміжне визначення сприяє розвіюванню ілюзії про інтуїтивне самопізнання завдяки змушенню саморозуміння вдаватися до обхідного шляху цілої скарбниці символів, що передаються культурами, всередині яких ми проходимо, одночасно успадковуючись нашим існуванням і мовленням.

Нарешті, опосередкування *текстами*: на першій погляд, це опосередкування видається більш обмеженим, ніж опосередкування знаками і символами, які можуть бути просто усними і навіть несловесними. Опосередкування текстами видається обмеженням інтерпретації письмом і літературою на школу усним культурам. Це правда. Але те, що визначення втрачає у обширі, воно надолужує в інтенсивності. Справді, письмо відкриває нові й оригінальні ресурси для дискурсу. Завдяки письму дискурс досягає потрійної семантичної автономії: стосовно інтенції промовця, стосовно сприйняття письма первісною аудиторією і стосовно економічних, соціальних і культурних обставин його продукування. Саме у цьому сенсі письмо звільняє себе з меж діалогу віч-на-віч і стає умовою *перетворення* самого дискурсу на текст. Саме герменевтиці й випало завдання дослідити імпліцитні наслідки цього перетворення на текст для діяльності інтерпретації.

Найважливіший наслідок усього цього полягає у тому, що раз і назавжди покладається край картезіанському й фіхтеанському — а почасти також і гуссерліанському — ідеалам прозорості суб'єкта для самого себе. Розуміти себе означає розуміти себе як того, хто стикається з текстом і сприймає з нього умови якогось «Я», інакшого ніж те, яке щойно започаткувало читання. Жодна з двох суб'єктивностей, ані суб'єктивність автора, ані суб'єктивність читача не є, таким чином, первісною у сенсі якоїсь вихідної присутності «Я» для самого себе.

Яке першочергове завдання може бути поставлене перед герменевтикою, що

звільнилася від пріоритету суб'єктивності? Воно полягає, на мою думку, у відшуканні у самому тексті, з одного боку, тієї внутрішньої динаміки, котра скеровує структурування твору, а з другого, тієї сили, котра властива твору для проектування себе поза собою і породжує світ, котрий справді був би «річчю», на яку посилається текст. Ця внутрішня динаміка і зовнішнє проектування конституують те, що я називаю працею тексту. Завдання герменевтики полягає у тому, щоб реконструювати цю подвійну працю.

Тепер ми можемо оглянути той шлях, який привів нас від першої передумови, передумови філософії рефлексивності, через другу, передумову філософії як феноменології, аж до третьої, передумови опосередкування спочатку знаками, потім символами і, нарешті, текстами.

Герменевтична філософія є філософією, котра погоджується з усіма тими вимогами цього довгого обхідного шляху і яка покладає край мрії про тотальне опосередкування, наприкінці якого рефлексія була б знову рівнозначною інтелектуальній інтуїції у прозорості абсолютного суб'єкта для самого себе.

Тепер, у підсумку, я можу спробувати дати відповідь на друге питання, поставлене на початку третьої частини цього нарису. Якщо такими є передумови, що характеризують ту традицію, до якої належать мої праці, тоді яке місце вони, на мою думку, посідають у розвитку цієї традиції?

Для того, щоб відповісти на це питання, я повинен лише співвіднести останнє визначення, яке я щойно дав завданням герменевтики, з висновками, зробленими наприкінці двох секцій другої частини. Завдання герменевтики, як я щойно сказав, є двоїстим: реконструювати внутрішню динаміку тексту і відновити для праці його здатність проектувати себе поза собою у репрезентацію світу, який я міг би обжити.

Мені здається, що весь мій аналіз спрямований на дослідження взаємовідношення розуміння і пояснення на рівні того, що я назвав «сміслом» твору, пов'язаний з першим завданням. У моєму аналізі оповіді так само, як і в аналізі метафори, я борюся на два фронти: з одного боку, я не можу прийняти ірраціоналізм безпосереднього розуміння, досягнутий як поширення на царину текстів емпатії, завдяки якій суб'єкт ставить себе на місце чужої свідомості у становищі протистояння віч-на-віч. Це неналежне поширення утверджує романтичну ілюзію про прямий зв'язок конгеніальності між двома суб'єктивностями, імпліцитно передбачуваний твором — твором автора і твором читача. Однак я так само нездатний прийняти й раціоналістичне пояснення, котре поширювало б на текст структурний аналіз знакових систем, які

характеризують не дискурс, а мову як таку. Це рівною мірою неналежне поширення започатковує позитивістську ілюзію про текстуальну об'єктивність, замкнену на саму себе і цілком незалежну від суб'єктивності як автора, так і читача. Цим двом однобічним установкам я й протиставив діалектику розуміння й пояснення. Під розумінням я маю на увазі здатність знову відтворювати у собі працю структурації, здійснену текстом, а під поясненням — другопорядкову операцію прищеплення до цього розуміння, котра полягає у з'ясування кодів, що лежать в основі цієї праці структурування, яка здійснюється у співтоваристві з читачем. Цей бій на два окремі фронти проти редукції розуміння до емпатії і редукції пояснення до абстрактних комбінаторних систем веде мене до визначення інтерпретації через саму Цю Діалектику розуміння і пояснення на рівні «смислу», іманентного текстові. Цей специфічний спосіб відповіді на перше завдання пропонує, на мою думку, видатну перевагу збереження діалогу між філософією і гуманітарними науками, діалогу,

Перваного двома підробними формами розуміння і пояснення, які я відкидаю. Це було б моїм першим внеском у герменевтичну філософію, з якої я випрацьовуюся.

У тому, що я написав вище, я спробував поставити мій аналіз «смислу» метафоричних тверджень і аналіз оповідних сюжетів на протиположності підґрунтя теорії «*Verstehen*», обмеженої своїм епістемо-логічним вживанням у традиції Дильтея і Макса Вебера. Відмінність між «смыслом» і «референцією», застосовна до цих виразів, а також до цих сюжетів, дає мені право попередньо обмежити себе тим, що таким чином було встановлене герменевтичною філософією, яка, як мені здається, лишається незачепленою тим її пізнішим розвитком у Гайдеггера і Гадамера у сенсі підпорядкування епістемологічної теорії «*Verstehen*» онтологічній теорії «*Verstehen*». Я не хочу ані ігнорувати епістемологічну фазу, котра включає діалог філософії з гуманітарними науками, ані нехтувати це зміщення в герменевтичній проблематиці, яка відтепер підкреслює Буття-у-світі та приналежність до нього людини як його учасника, що передує будь-якому відношенню суб'єкта до об'єкта, з яким вона стикається.

Саме на протиположності цьому підґрунтя нової герменевтичної онтології я хотів би розташувати свій аналіз «референції» метафоричних тверджень та оповідних сюжетів. Я охоче визнаю, що цей аналіз неперервно *передбачає* переконання у тому, що дискурс ніколи не існує *заради себе самого, заради своєї власної слави*, але що він в усіх своїх

використаннях домагається перенесення у мову досвіду, способу життя та Буття у світі, які йому передують і вимагають бути висловленими. Саме ця переконаність у тому, що завжди існує *Буття-котре-вимагає-бути-висловленим (un etre-a-dire)*, яке передує нашому актуальному мовленню, пояснює мою наполегливість у намаганні розкрити у поетичному використанні мови відповідний йому референційний спосіб, через який дискурс продовжує «висловлювати» Буття навіть тоді, коли він, здається, повертається до самого себе заради самозвеличення. Це пристрасне наполягання на відверненні мови від її замикання у самій собі я успадкував з «*Sein und Zeit*» Гайдеггера та «*Wahrheit und Methode*» Гадамера. Однак у свою чергу мені хотілося б бути переконаним, що запропонована мною дескрипція референції метафоричних та оповідних тверджень робить внесок у це онтологічне наполегливе прагнення до аналітичної точності, якої йому в іншому разі бракувало б.

З одного боку, справді, саме те, що я щойно назвав онтологічним наполегливим прагненням у теорії мови, веде мене до спроби надати онтологічного виміру референційним вимогам метафоричних тверджень: у цей спосіб я зважуюся сказати, що бачити щось у якості... означає зробити явним *буття-у-якості* такої речі. Я розташував це «у якості» у положенні експоненти дієслова «бути» і я зробив це «буття-у-якості» остаточним референтом метафоричного твердження. Ця теза, безперечно, несе на собі відбиток постгайдег-герівської онтології. Але, з другого боку, свідчення про *Буття-у-якості...* не може, на мою думку, бути відокремленим від детального дослідження референційних способів дискурсу та вимог власне аналітичного трактування непрямой референції на основі поняття «розколотої референції», запозиченої у Романа Якобсона. Моя теза стосовно «*mimesis*» оповідного твору і моє проведення відмінностей між трьома стадіями «*mimesis*» — префігурацією, конфігурацією і трансфігурацією світу діяльності поетичним твором — виражають одну й ту саму турботу про поєднання аналітичної точності з онтологічним свідченням.

Ця турбота, яку я щойно виразив, повертає мене назад до іншої турботи, про яку я згадував раніше, а саме — не протиставляти одне одному розуміння і пояснення на рівні динаміки, іманентної поетичним висловлюванням. Взяті разом, ці дві турботи позначають моє сподівання, що у праці для поступу герменевтичної філософії я робив внесок, хоч би яким малим він не був, у пробудження інтересу до цієї філософії з боку аналітичних філософів.

Аласдейр Макінтайр

ВСТУП

З ретроспективного погляду більшість філософських творів Аласдейра Макінтайра можуть розглядатися як такі, що мають відношення до проблем релятивізму, тобто до проблем, породжених відмінностями між «неспівмірними» концептуальними схемами, альтернативними системами вірувань та несумісними способами життя. З цього погляду ні епістемологічна, ні моральна криза не є результатами простої помилки чи омани; вони швидше пов'язані зі спірністю основоположних культурних схем. Як і зі змінами парадигм Куна, такі кризи — за усього їхнього пафосу — мають позитивний бік: через них ми можемо усвідомити наявність «систематично інакших можливостей інтерпретації, існування конкуруючих схем, які призводять до взаємно несумісних способів розгляду того, що продовжує відбуватися довкола (нас)». «Гамлет» Шекспіра є вражаючим літературним прикладом переплетення моральної та епістемологічної кризи; теоретичні синтези Галілея і Ньютона у природничих науках є одними із найкращих прикладів того, яким чином може бути подолана епістемологічна криза; а наша сучасна моральна ситуація є яскравим прикладом нездоланої кризи, яка сягає самих основ нашого соціального існування. Видатне завдання філософії сьогодні полягає у тому, щоб зрозуміти джерела епістемологічної та моральної кризи сучасної культури та неспівмірних вартостей, які вона включає.

З погляду Макінтайра, побудова історичних оповідей відіграє центральну роль у виконанні цього завдання. Крім того, він протистоїть розглядові аргументів як «об'єктів дослідження в абстрагуванні від соціально-історичних контекстів діяльності та дослідження, у яких вони є або були у себе вдома і з яких вони виводять їхнє окремішне значення»; замість деконтекстуалізації аргументації він пропонує «особливий жанр історичної творчості». Цей «різновид філософської історії» знадобився не лише для адекватного розуміння того, а чим же є окремішня точка зору — осягнення, яким чином вона була висунута і у якому типові ситуації — але також

для оцінювання її претензій на раціональне виправдання. Тоді, коли такі вимоги включають альтернативні або несумісні концептуальні схеми, вони можуть бути поціновуваними лише історично, тобто у термінах «попередників та суперників, кому схема кинула виклик та кого витіснила». Точніше факти на користь раціональної переваги наукової, моральної або епістемологічної теорії створюються завдяки показові того, що вона є най-кращою до цього часу — що вона виходить за рамки обмеженостей її конкурентів (уникаючи їхніх недоліків і водночас пояснюючи їх), а також успішно протистояла усім спробам подібним чином перевершити її (наносючи поразку усім потенційним суперникам і водночас втілюючи їхні сильні сторони). Таким чином, історизм Макінтайра не є релятивістичним; раціональна прийнятність загальних схем — хай вони будуть епістемологічними чи моральними — може бути встановлена, хоча вона не може бути доведена завдяки де-контекстуалізованому аналітичному аргументові. Звернення до історії аргументу у межах певної специфічної традиції є, таким чином, вирішальним для розв'язання спірних питань між явно неспівмірними способами підходу до них або схемами. Саме цей тип «філософської історії» конституює оповідну структуру праці Макінтайра «Після чесноти».

Макінтайр не лише пропонує оповідний розгляд коріння сучасної культурної кризи, він радить можливий шлях виходу з неї — шлях, котрий вимагає, очевидно, значної переробки панівних понять раціональності та моральності. Картезіанські розв'язання епістемологічної кризи і кантіанські розв'язання кризи моральної вийшли з моди. Вони не лише неспроможні у собі, але вони імпліцитно передбачаються у самому виродженні наших моральних та інтелектуальних традицій, котрі мають бути подолані. Так, Макінтайр розглядає «проект Просвітництва» та його ідеали автономії і універсальності швидше як складник проблеми, ніж як її розв'язання. Як він висловлює це у програмному уривкові у праці «Після чесноти»: «Або потрібно пройти через прагнення і занепад різноманітних версій проекту Просвітництва, аж поки залишаться лише діагноз Ніцше та піцшеанська проблематика; або ж слід вважати, що проект Просвітництва був не лише помилковий, але насамперед ніколи не повинен був розпочинатися. Третьої альтернативи просто немає». Для перевершення цього проекту у вимірі моральності Макінтайр пропонує почерпувати ресурси аристотелівської

одальпої традиції. Оповідний розгляд історії моралі, розбудований з перспективи цієї традиції, стає першорядною рамкою для філософської реформи в добу кризи «проекту Просвітництва».

РЕЛЯТИВІЗМ, ВЛАДА І ФІЛОСОФІЯ

1.

Саме Ентоні Колінз, товариш Джона Локка, зауважив, що коли б бойльські лектори щорічно не доводили існування Бога, деякі люди могли б навіть поставити його під сумнів. Саме подібний дух зятятості в аргументації спонукав мене поціновувати й розуміти сукупну силу та значення цього випадку, змусив мене нарешті віддати перевагу одній версії релятивізму тільки після детального ознайомлення з останніми філософськими напрямками та відгалуженнями, які відмінюють релятивізм як такий. Але, безперечно, я не повинен був би так запізнило дійти до такої оцінки та розуміння. Бо релятивізм, подібно до скептицизму, є одним із тих вчень, які на цей час спростовувалися занадто часто і неодноразово. Мабуть, ніщо так не відзначає те, що якесь вчення втілює певну істину, якою не слід нехтувати, ніж те, що у ході історії філософії воно мало знову і знову спростовуватися. Справжньо спростовні вчення треба було спростовувати лише один раз.

Філософські вчення, несприйнятні для справжнього спростування, розпадаються принаймні на два класи. Існують певні з них, із якими у світлі раціонального виправдання, можливого для них, ми просто зобов'язані погодитися. Але існують й інші, для яких наша згода надається або ж має бути виявленою лише з визнанням того, що те, що вони презентують, є тільки минулим моментом у розвитку думки, який, якщо це можливо, треба перебороти навіть незважаючи на те, то ми можемо поки що не мати адекватних підстав

для впевненості у власній здатності переступити їх. Скептицизм є першим із таких вчень, а релятивізм — другим. Але жодне вчення не можна по-справжньому перебороти до тих пір, поки ми не зрозуміємо те, що треба сказати на його користь. І першим кроком до розуміння цього у випадку релятивізму має бути показ того, що

гадані спростування здебільшого не досягали своєї мети і відтак були неправильними.

Справа не виглядає так, що не існує нічого, чому можна було б від них навчитися. Від них ми можемо цілком певно навчитися, яким чином формулювати релятивізм у спосіб, котрий безпричинно не плував би його з помилкою. Так, ми можемо навчитися від зустрічі Сократа з формулюванням Протагора у «Теететі», що релятивісти повинні бути обережними, не дозволяючи самим собі спійматися в пастку у висуванні певного типу універсальних самореференцій-них претензій. Такі претензії завдяки запереченню стосовно будь-яких вчень предикатів типу «є істинним» та «є хибним», якщо вони не є радикально перетлумаченими з тим, щоб означати не більше, ніж «видається істинним для таких-то і таких-то осіб» і «видається хибним для таких-то і таких-то осіб», перетворюють цікаве твердження, що релятивізм є істинним, на нецікаве твердження, що релятивізм видається істинним для релятивістів. І ми можемо навчитися з гегелівської критики Канта, що релятивісти повинні бути обережними, щоб уникнути пристосування їхніх тез у спосіб, котрий передбачає законність певної версії того, що може бути названим розрізненням схеми-змісту, тобто відмінністю між певним поняттям або концептуальною схемою, з одного боку, а з другого — цілком докон-Цептуальним світом або даним очікуванням звільнитися, в одній версії, від сліпоты, а в іншій — від голизни завдяки концептуалізації.

Крім того, важливо бути точним стосовно того, чому ми навчилися від цих спростувань окремих формулювань релятивізму; тому й важливо не абстрагуватись задля формальних використань того, що ми вважаємо сутністю певного спростування релятивізму, від того контексту, у якому такі мислителі, як Платон або Гегель, запроваджували його, а також з якого воно почерпнуло свою особливу силу.^{1а}к, ми, мабуть, маємо право висловити певне ввічливе здивування, коли сучасний філософ, який виявив як ретельність, так і

инахідливість у намаганні зробити заслуговуючим на довіру певний погляд, котрий «є істинним», каже не більше, ніж сказано зав-

яки «видається істинним для таких-то і таких-то осіб, а саме, для <>-

стверджує, що коли б були якісь сучасні релятивісти, то можна було б використати проти них певний варіант того, що він називає «аргументами Сократа,

використаними проти Протагора». Це здивування походить від нашого очікування, що засади, з яких Платон вивів Сократове спростування Протагорової версії релятивізму, також містили необхідну невдачу будь-якої реінтерпретативної редукції «є істинним» до «видається істинним для таких-то і таких-то осіб». З цих засад один висновок неправочинний без іншого.

Той самий різновид ввічливого здивування є виправданим тоді, коли інший видатний сучасний філософ повторивши сутність гегелівського доведення незаконності будь-якого дуалізму, що розриває, з одного боку, концептуальні схеми, а з другого — світ, приходять до висновку про неодмінну неузгодженість самої ідеї концептуальної схеми. Це, зрештою, був саме Гегель, який надав канонічної форми як ідеї концептуальної схеми, так і ідеї альтернативних та несумісних концептуальних схем, і він зробив це навіть не порушуючи своєї власної заборони, накладеної на незаконне дуалістичне розрізнення схеми-змісту та схеми-світу. Гегель не був поодиноким у цьому; те ж саме можна сказати про його попередника Віко та про його послідовника Колінгвуда.

Коли потрібно для того, щоб схопити істину в релятивізмі, сформулювати таке вчення, що засвоїло знання як від Платона, так і від Гегеля: воно повинне уникнути Протагорової самотривіалізації віддаючи належне платонівському розрізненню між «є істинним» та «видається істинним для таких-то і таких-то осіб»; і у будь-якому зверненні до ідеї альтернативних концептуальних схем, воно має бути уважним до продовження Гегеля у не полишенні жодного відкритого простору для будь-якого розрізнення схеми-змісту або схеми-світу.

2.

«Релятивізм», як я продовжую використовувати цей вираз, іменує один тип висновку для дослідження окремого класу питань. Такі питання постають насамперед перед людьми, які живуть у певних, надзвичайно специфічних типах соціального та культурного станів; але це не означає, що вони не є виразно філософськими питаннями. Вони справді є прикладами питань, котрі є водночас неодмінними для певних повсякденних суб'єктів діяльності та користувачів мови і мають характерну структуру філософських проблем. Мабуть, не є несподіваним, що вони не бралися до уваги цими нещодавніми філософами, хто хотів провести різку

дихотомію між цариною філософського теоретизування і цариною пов-якденного вірування внаслідок того, що вони передбачають водночас, що якраз філософи здебільшого самі породжують філософські проблеми виходячи із власних непорозумінь, і що повсякденне життя не повинне потерпати від різновидів безладдя, які вимагають специфічно філософського діагнозу. Ця установка, мабуть, є симптомом певної відсутності соціологічного уявлення, свідченням занадто жалюгідного бачення тих типів соціальних та інституцій-них обставин, котрі породжують філософські проблеми. Якими ж тоді є ті соціальні та інституційні обставини, що породжують проблеми, на які раціональною відповіддю може бути певна версія релятивізму?

Існують соціальні та інституційні обставини тих, хто мешкає у певному типі межового або прикордонного стану. Розглянемо ускладнений стан того, хто живе у часі та місці, де він або вона є повним членом двох лінгвістичних спільнот, що розмовляють одна, скажімо, мовою Цуні або ірландською мовою винятково із старшини представниками його або її сім'ї та селища, і, скажімо, іспанською чи англійською мовою з тими із зовнішнього світу, хто домагається введення його або її у спосіб життя у винятково іспаномовному чи англomовному світі. Економічні та соціальні обставини можуть справляти тиск на таку особу, змушуючи її до остаточного вибору між проживанням в одній лінгвістичній спільноті та проживанням в іншій такій спільноті; і за певних умов місця та часу це є набагато більшим, ніж вибір між двома мовами, принаймні у будь-якому вузько зрозумілому сенсі терміну «мова». Бо мова може бути використовувана таким чином, а ірландська мова і мова Цуні у певні минулі періоди таким чином і використовувалися, що участь у її використанні передбачає швидше одну космологію, ніж іншу, швидше одне відношення місцевого права та звичаю до космічного порядку, ніж інше, швидше одне виправдання окремих стосунків індивіда та спільноти і їх відношення до землі та ландшафту, ніж інше.

такій мові навіть використанню власних імен інколи властиві такі передумови.

Якщо, наприклад, я розмовляю ірландською мовою, навіть не кажучи вже про триста років тому, про «*Ooige Coim*» про «*yoige*» у сучасній ірландській мові, — то передумови та

плікації мого висловлювання є цілком іншими, ніж коли б я говорив англійською мовою «Лондондері». Але, може бути поставлене питання, хіба вони не є просто двома назвами одного й того ж самого місця? Відповідь, по-перше, полягатиме у тому, що жодна власна назва місця чи особи не називає жодного місця або особи **як таких**; вона називає **насамперед** лише **для** тих, хто є представниками певної окремої лінгвістичної та культурної спільноти завдяки ідентифікації місць та осіб у термінах схеми ідентифікації, що поділяється такою спільнотою і, можливо, є почасти конститутивною для неї. Відношення власного імені до його носія не може бути з'ясоване без посилання на такі ідентифікуючі функції. А, по-друге, те, що називає «*Doire Colmcille*», — втілює спільну інтенцію іменування — місце з неперервною ідентичністю навіть відтоді, як воно насправді стало з 546 р. дубовим лісом св. Колумба, а те, що «Лондондері» називає поселення, утворене лише у XVII ст., і є назвою, використання якої передбачає законність такого поселення та використання англійської мови для його іменування. Відзначимо, що назва «*Doire Colmcille*» як назва не підлягає перекладові; ви можете перекласти гаелічний «*Doire Colmcille*» англійським виразом «дубовий ліс св.Колумба», але це не може бути перекладом назви місця, бо сама вона не є назвою жодного місця. А те, що є істиною відношення «*Doire Colmcille*» в ірландській мові до «Лондондері» в англійській мові рівною мірою зберігає силу до відношення назв селищ Цуні у XVI ст., таких як «*Itwana*», для іспанського іменування для них як Семи міст Сіболи.

Відповіддю на це може бути те, що хоча як питання випадкового історичного факту тут можуть бути певні різновиди зв'язку, що швидше пов'язують з використанням «*Doire Colmcille*», ніж «Лондондері» або ж навпаки, використання імені просто у **якості** імені ще не несе з ним жодних передумов стосовно політичної чи соціальної законності. І могло б вважатися, що це могло б бути показаним завдяки зверненню до того факту, що певний неосвічений сторонній міг би використовувати назву «Лондондері» для того, щоб спитати про шлях і у визначенні місця на карті, у яке він або вона хочуть прибути, могли б показати, що **можуть** користуватися назвою з метою цього визначення без жодної такої передумови. Але такий сторонній є лише здатним тепер використати назву, яка і справді зробилася приступною для нього поза її первинною спільнотою користування внаслідок того, що представники цієї спільноти користуються чи користувались нею, як вони й

роблять, а вторинне використання таким стороннім даного імені є тому паразитуванням на його використанні первинною спільнотою. Крім того, такі вторинні

базпідставно-навантажені використання не стають завдяки цьому назвами, звільненими від будь-якого специфічного соціального контексту використання. Вони дуже специфічно є іменами-у-якості-використовуваних-сторонніми-або-туристами. Філософи логіки інколи трактували той спосіб, у який такі імена використовуються сторонніми або туристами як пояснення прикладом певного сутнісного ядра відношення іменування, про поняття якого я висловлюсь пізніше у ході аргументації; на даний же момент я відзначаю лише те, що, роблячи так, такі філософи затемнили відмінність між типом природної мови, у якому стандартне використання розмаїття виразів зобов'язує користувача до висловлення спільних вірувань, що поділяються спільнотою, і до користування тим типом природної мови, у якому це є мінімальним або чого нема взагалі. У тому типі межового або прикордонного стану, яке я описую, обидві мови — скажімо, ірландська мова 1700 р. і англійська мова плантаторських поселень того ж періоду або мова Цуні Шіві, та іспанська мова **конкістадорів** 1540 р. — є на початку цього спектру природними-мовами-у-вжиткові. Таким чином, з чим кожен із двомовних промовців серед представників однієї з цих пар вирішує потратити своє життя швидше у певній лінгвістичній спільноті, ніж іншій, є також до певної істотної міри альтернативним і несумісним комплексом вірувань та способів життя. Крім того, кожний із цих комплексів вірувань та способів життя буде мати внутрішні для нього суто специфічні способи раціонального виправдання у ключових ділянках і свої власні специфічні підстави для претензій на істину.

Справа не виглядає таким чином, що вірування кожної такої спільноти взагалі не можуть бути у жодний спосіб репрезентовані мовою іншої; справа, швидше, полягає у тому, що наслідок у кожному акті передавання цих вірувань, достатньо збагнених для того, Щоб бути оціненими представником іншої спільноти, характеризує Дані вірування у такий спосіб, що вони змушені бути відкинутими. Іє, що з однієї точки зору є справедливим актом війни, буде з іншої точки зору крадіжкою; те, що з однієї точки зору є оригінальним актом набуття того, що до цих пір не належало нікому і через те лише тепер постало чиеюсь приватною

власністю, буде з іншої точки зору незаконним захопленням того, що дотепер не належало нікому внаслідок того, що воно було чимось таким, що **не може** ^авіть бути перетвореним на приватну власність — наприклад, спіль-^{Ою} землею. Іспанці принесли чужі поняття власності, запозичені від римського, феодального та канонічного права, у свої справи з індіанцями; англійці привнесли поняття прав індивідуальної власності, визнані рішеннями англійського звичаєвого права, в Ірландію у часи, коли в ірландській мові існував цілком певний переклад для латинського «*res communis*», але не було жодного перекладу для виразу «*a right*» (право — прим, перекл. С.К.), зрозумілого як щось таке, що пов'язує не зі статусом, роллю чи функцією, а з індивідами як такими.

У цьому моменті не має сенсу зауважувати про те, що в обох цих парах лінгвістичних спільнот дуже багато інших вірувань, які поділялись представниками обох спільнот, чи про те, що, зокрема, ніхто не мав жодних ускладнень у перекладі виразу «сніг білий» з однієї мови на іншу. Існують, справді, великі частини кожної мови, які перекладаються кожною іншою мовою; існують також різновиди рутини або соціальні ситуації, що піддаються рутинізації, які відтворюються у багатьох — деякі, можливо, навіть у всіх культурах. І проект парного поєднання типів речення-у-вжитку з типами становища, що піддаються рутинізації, відтворено у багатьох культурах, а погоджуватися щодо звичок або розходитися у поглядах з використанням таких речень, буде безперечним, якщо й справді те, що швидше доведене до кінця, ніж просто спроектоване, розкриває взаємовідношення між цими фактами і типом та радіусом дії підлеглості перекладові, що зберігає свою силу внаслідок такого взаємовідношення. Але підозра, що я поступово підходжу до плекання надії стосовно цього типу проекту, полягає у тому, що те, що я міг би очікувати від нього, є, мабуть, не так адекватною семантикою природних мов або теорією істини у таких мовах, як низкою чудових фразеологічних словників для мандрівників. Бо це є саме ті риси майстерного володіння мовами, які не можуть бути набутими з таких фразеологічних словників, котрі породжують відсутність можливостей для перекладу між мовами.

У чому полягають такі риси? Вони включають здатність до екстраполявання від використання виразів, засвоєних у певних типах ситуацій, до утворення та розуміння нових та наново висвітлюваних вживань. Наявність цієї спроможності

для представників усієї лінгвістичної спільноти того типу, який я характеризую, почасти залежить від їхньої спільної здатності посилатися і натякати на окремих мій спільний фонд канонічних текстів, текстів, які визначають літературну та лінгвістичну традицію, успадковану представниками такої спільноти. Бо саме завдяки натяканню на такі тексти розгортаються лінгвістична інновація та екстраполяція; те, що дають які тексти, є водночас спільними екземплярами, від яких екстраполюються і розподіляються екземпляри діяльності екстраполяції.

Це і є типовим для поетів і декламаторів саг, які у таких суспільствах створюють і неперервно перероблюють спочатку усні, а потім і письмові тексти; лише поетична оповідь є незабутньою у потрібний спосіб і, як ми могли б навчитися у Віко, саме лінгвістичні здатності та здібності, забезпечувані поезією та сагою, уможливають пізніші форми прози. Поняття спочатку набувалися та розумілися у термінах поетичних образів і рух думки від конкретності та окремішності уявного до абстрактності концептуального ніколи повністю не залишав позаду такої конкретності та окремішності. Поняття мужності та справедливості, авторитету, верховної влади та власності, того, чим є розуміння і чим є неспроможність зрозуміти, усе це буде продовжувати розроблятися з екземплярів, заснованих у соціально визнаних канонічних текстах. А це усе ще буде таким випадком, коли проза доповнює поезію, коли закон книжок додається до міфу та епічної поеми і коли драматичні твори додаються до обох. Наслідком є те, що коли дві такі відмінні лінгвістичні спільноти стикаються одна з одною, кожна зі своєю організацією канонічних текстів, своїми власними взірцевими образами і своєю власною традицією розробки понять у термінах цих структур, але кожна також позбавлена знання про традицію іншої спільноти, не кажучи уже про лінгвістичні здатності, повідомлені такою традицією, кожна буде репрезентувати вірування іншої всередині свого власного дискурсу, абстрагуючись від релевантної традиції, у спосіб, котрий забезпечує неправильне розуміння. З кожної точки зору певні ключові поняття та вірування іншої сторони саме внаслідок того, що вони презентовані обіч того контексту успадкованих текстів, з якого вони почерпують своє концептуальне життя, будуть з необхідністю здаватися безконтекстними і позбавленими виправдання.

Тут ми стикаємося з іще одним прикладом герменевтичного кола. Початкова нездатність представників кожної мовної спільноти перекладати певні мовні

частини іншої спільноти своєю власною мовою є перешкодою для пізнання традиції, втіленої у використанні такої мови; але відсутність пізнання традиції сама є достатньою для перешкоджання точному перекладові таких частин чужої мови. І знову таки факт того, що певні частини цих двох мов можуть цілком легко перекладатися одна одною, не дає жодної підстави для скептицизму з приводу часткової відсутності можливостей для перекладу. Речення-у-вжитку, котрі є неперекладними частинами цього типу мови-у-вжитку, фактично не можна логічно вивести з речень-у-вжитку, складеними з них, зведеними до них або якимось чином переданими реченнями-у-вжитку, котрі охоплюють підлеглі перекладові частини тієї самої мови-у-вжитку. Не повинно це й дивувати нас. Одним із показників справді адекватного знання двох цілком відмінних мов, однією й тією самою особою, є здатність такої особи розрізняти ті частини кожної мови, котрі підлягають перекладу одна одною, і ті, котрі такому перекладу непідлеглі. Певна міра часткової непідлеглості перекладу означає відношення кожної певної мови до кожної іншої.

Відзначимо, що це визнання непідлеглості перекладу ніколи не тягне за собою визнання певної неодмінної межі для розуміння. І навпаки, те, що ми можемо цілком розуміти те, що було сказано певною мовою, інакшою, ніж наша власна, ніколи не тягне за собою того, що ми можемо перекласти те, що ми зрозуміли. І саме ця здатність водночас зрозуміти і визнати часткову непідлеглість перекладу того, що ми зрозуміли, поєднується із специфічними соціальними, концептуальними та лінгвістичними характеристиками того типу прикордонного становища, яке я встановив для утворення ускладнення двомовного промовця, котрий у такому типові становища робить вибір між членством в тій чи іншій із двох конкуруючих мовних спільнот.

Нагадаю, що випадкові риси становища такого промовця є вибором не лише між мовами, а й між взаємно несумісними концептуалізаціями природної та соціальної дійсності; і він є не лише вибором між двома взаємно несумісними комплексами вірувань, а й вибором між комплексами вірувань, таким чином структурованими, що кожний із них має внутрішнє відношення до своїх власних стандартів істини та виправдання. Крім того, цей вибір має робитися з лише обмеженими лінгвістичними та концептуальними ресурсами, наданими двома

розглядуваними мовами. Які ж примуси накладаються цими межами?

Вони виключають можливість звернення до певного нейтрального чи незалежного стандарту раціонального виправдання для виправдання швидше одного комплексу вірувань, швидше одного способу життя, швидше однієї лінгвістичної спільноти, ніж інших. Бо єдиними стандартами істини та виправдання, приступними у межах двох спільнот, є ті, між якими слід здійснити вибір. А єдині ресурси, надані для представників кожної спільноти для репрезентації понять, вірувань та стандартів іншої спільноти, забезпечують те, що з точки зору у кожній спільноті її власні поняття, вірування та стандарти й уть оправданими і такими, які її суперник вважає бажаними. Тоді тут дві конкуруючі концептуальні схеми протистоятимуть одна одній. Для тих, хто культурно і лінгвістично здатний опанувати лише одну з них, не виникатиме жодних проблем, але для нашої уявної особистості, яка має здібності зрозуміти обидві, але яка повинна обирати для засвоєння лише одну, природа цього вибору пов'язана, якщо він або вона є здатними до адекватного рефлексування, з трансформацією його або її розуміння істини та раціонального виправдання. Бо він або вона не будуть здатними знайти застосування для понять істини та виправдання, яке було б незалежним від стандартів однієї спільноти чи іншої. Не існує приступності до жодного предмета, який не був би концептуалізований у термінах, котрі уже передбачають істину швидше одного комплексу вимог, ніж іншого. Проголошення Гегелем поза законом будь-якого звернення до екстраконцептуальної дійсності не було порушене. Кожна спільнота, використовуючи свої власні критерії тотожності та відмінності, визнає, що це є один і той самий предмет, до якого вони висувають свою вимогу; неспівмірність та незіставність не є несумісними. Єдиним способом адекватно охарактеризувати утруднення, утворене таким чином для нашої уявної особистості, це зробити це в ідіомі, наданій Платоном. Бо така особистість повинна тепер перетлумачувати предикати «є істинним» і «є виправданим» таким чином, Щоб їхнє застосування у майбутньому вимагало не більше, ніж вимагалось б твердженнями «видається істинним для цієї окремої спільноти» або «видається виправданим для цієї окремої спільноти». Раціональний вибір буде перетворено нашою уявною особистістю на релятивістський. Але чому названо це утруднення? Тому, що у Перетлумачуванні цих предикатів наша уявна цунійська або ірландська

особистість без щонайменшого наміру дієво відокремила себе від обох конкуруючих спільнот. Бо жодна спільнота XVI або XVII ст. Не була здатною розуміти саму себе релятивістично.

"удовою відповіддю на усе це може бути: «Ну то й що?» Навіть кщо припустити, що я надав підлеглу захисту версію релятивізму навіть якщо взяти до уваги, що наша особистість діяла у певні ^{ac}и і в певних місцях і має реальних двійників, Ірландію або Цуні

Ще щось, щоб там не було, то що з того? Такий тип релятивізму є нав'язаними випадковостями їхніх історичних, соціальних та атеїстичних обставин, випадковостями, котрі позбавляють нашу уявну особистість ті її реальних двійників лінгвістичних та концептуальних ресурсів, необхідних для уникнення або спростування релятивізму. Але ми, може бути підказаним, чи маємо такі ресурси, щоб наша філософська вигадка була доречною для нас?

Саме це, безперечно, і є питанням. Чи й справді це є таким випадком, якщо ми точно встановили лінгвістичні та концептуальні ресурси, котрі мали б забезпечити уможливлення для нашої уявної особистості змогу подолати окремі випадкові обмеження її становища, ми повинні були б показати, яким чином можна уникнути релятивізму або спростувати його? Якщо ми досягли успіху у перетворенні цієї уявної особистості таким чином, що вона стала цілком подібною до нас, то чи не буде більше релятивізація предикатів істини та виправдання накладати на неї примус або ж справді на нас самих? Тому до цих питань я ще повернуся, але до такого повернення мені хотілося б коротко дослідити те, що буде поставлене на кін залежно від швидше одного типу відповіді, ніж іншого.

3.

Ті самі міркування, які змушують когось обирати між вимогами двох конкуруючих лінгвістичних спільнот у самому типі обставин, котрі я змалював (він, цей «хтось»), буде нездатним звертатися до жодного нейтрального, незалежного стандарту раціонального виправдання, завдяки якому виноситиме судження між їхніми конкуруючими вимогами, у дещо загальнішому вигляді представники будь-яких двох таких спільнот повинні будуть вести свої взаємини з представниками іншої спільноти не вдаючись до жодного з таких звернень. Але там, де не існує жодного вдавання до таких стандартів, людські взаємини хоч-не-

хоч є взаєминами волі та влади, нео-посередкованими раціональністю. Я не маю на увазі, що там, де не існує жодного вдавання до таких стандартів, кожна з конкуруючих сторін у таких спільних взаєминах буде неодмінно діяти нерозумно, тобто нерозумно зі своєї власної окремішньої точки зору аж до того, щоб конституювати безглуздя, але це є саме такою точкою зору, котру у своєму веденні справ кожна спільнота буде намагатися нав'язати іншій. І тоді, коли стає розумним з точки зору однієї з конкуруючих сторін нав'язувати іншій свою волю силою в ім'я своєї власної ідіосинкретичної концепції розумності, це є тим, що вони будуть робити. Саме так це було з іспанцями у їхніх взаєминах з Цуні, саме так це було з англійцями у їхніх взаєминах з ірландцями. І одним з СТОУМЕНТІВ такого насильства є нав'язування власної мови ціною шої Але чи могло бути інакше? Лише якщо релятивізм, який явився як єдино раціональна установка щодо конкуруючих вимог ох антагоністичних спільнот, виявляється не останнім словом усіх взаємин між конкуруючими людськими спільнотами; «лише», тобто якщо справді. можуть бути надані лінгвістичні та концептуальні ресурси, так щоб такого релятивізму можна було уникнути або обійти його. Бо лише у випадках, коли такий релятивізм не становив останнього слова, з'являлася можливість відкривати заміщення політики, у якій застосування влади не було опосередкованим раціональністю, політикою, у якій застосування влади було воднораз опосередкованим і врегульованим завдяки зверненню до стандартів раціонального виправдання, незалежних від партикуляризму конкуруючих сторін.

Я, безперечно, не наводжу на думку, щоб встановлення та формулювання таких нерелятивістських стандартів істини та справедливості було навіть саме по собі достатнім для подолання політики, неопосередкованої волею та владою, у конфліктах, котрі трапляються всередині спільнот, не кажучи вже про конфлікти, котрі трапляються між спільнотами. Я також не пропоную думку, щоб сила принагідно не могла бути використана для служби цілям справжньої практичної раціональності так само, як і для цілей ідіосинкретичної та однобічної розумності. Я вимагаю, щоб лише у тих формах людських взаємин, у яких можливо звертатися до безособових стандартів судження, нейтральних щодо конкуруючих вимог, відкривалася б змога надавати найкращий тип раціонального виправдання, водночас доречного і приступного, котрий відкриває можливість демаскування і розвінчання довільних застосувань

влади, тиранічної влади всередині спільнот та імперіалістичної влади між спільнотами. Платон був ще раз правий: аргумент проти тирана і аргумент проти релятивізованих предикатів істини та справедливості вимагає тих самих засад.

Це буде, звичайно ж, заперечуватися нашими сучасними постніцшеанськими антиплатоніками. Але навіть вони принагідно неухважно підтримують цю тезу. Мабуть, найпереконливішим, найсистематичнішим викладом погляду, згідно з яким усі спроби звернення на безособовість стандартів істини та раціонального правдання повинні бути неспроможними забезпечити жодну ективну альтернативу встановленому поділові влад саме внаслідок кожна така спроба та звернення самі діють згідно із закона-певного інституалізованого поділу влад, є виклад Мішеля Фуко. У його ранніх працях. Так, Фуко міг писати про політику істини і про політичну економію істини у спосіб, який тлумачить усі звернення до істини і до раціонального виправдання як такі, що самі є партикуляристськими формами влади, заплутано пов'язаними з іншими формами нав'язування та обмеження. Але Фуко не може артикулювати цей погляд ні загалом, ні у своїх детальних інституцій-них дослідженнях без передбачання радикальної тези про неспівмір-ність, тези, яка справді лише видається такою, що з'явилася як висновок з його досліджень, тому що її **було** припущено від самого початку. А ця теза дає право на нашу згоду тоді і тільки тоді, коли та версія релятивізму, яку я змалював, матиме останнє слово.

Так виявляється, що те, яким чином ми розуміємо політику влади, вирішально залежить від відповідей, які ми даємо на певні філософські питання. Дженіс Моултон і Роберт Нозік обидва нещодавно запропонували думку, що філософія зазнала шкоди завдяки надмірному використанню ворожих та антагоністичних ідіом. Ми занадто охоче ведемо мову, вважають вони, про виграшні і програшні аргументи, про інших людей, які були змушені визнати наші висновки та ін.; і тією мірою, якою такі ідіоми затемнюють потребу кооперативних чеснот у філософській діяльності, обидва названі автори цілком праві. І все ж мова антагонізму має одну важливу позитивну функцію. Вона дає нам знак того, що філософія, подібно до усіх інших інституалізованих людських діяльностей, є довкіллям конфлікту. А конфлікти філософії беруть участь у численних, часто дуже складних і часто непрямих взаєминах із розмаїттям інших конфліктів. Ця складність, ця непрямота і ця

різноманітність — усі вони допомагають приховувати від нас те, що навіть більш абстрактні і більш спеціальні спірні питання нашої дисципліни — питання стосовно іменування, референції, істини та підлеглості перекладу — можуть принагідно бути так само вирішальними у їхніх політичних чи соціальних імплікаціях, як і теорії суспільного договору або природного права. Перші з них не менше, ніж другі, мають імплікації для природи та обмеженостей у ділянках політичного суспільства. Вся філософія так чи інакше є політичною філософією.

Інколи філософії краще обходитися нашим забуттям цього, принаймні тимчасовим, але ми навряд чи уникнемо зберігання цього у пам'яті повертаючись до того питання, до якого призвела нинішня аргументація: якими іншими ресурсами володітиме наша уявна особистість у своєму межовому становищі XVI чи XVII ст., якими ресурсами вона буде позбавлена змоги володіти, якщо ми пови у його ранніх працях. Так, Фуко міг писати про політику істини і про політичну економію істини у спосіб, який тлумачить усі звернення до істини і до раціонального виправдання як такі, що самі є партикуляристськими формами влади, заплутано пов'язаними з іншими формами нав'язування та обмеження. Але Фуко не може артикулювати цей погляд ні загалом, ні у своїх детальних інституцій-них дослідженнях без передбачання радикальної тези про неспівмір-ність, тези, яка справді лише видається такою, що з'явилася як висновок з його досліджень, тому що її **було** припущено від самого початку. А ця теза дає право на нашу згоду тоді і тільки тоді, коли та версія релятивізму, яку я змалював, матиме останнє слово.

Так виявляється, що те, яким чином ми розуміємо політику влади, вирішально залежить від відповідей, які ми даємо на певні філософські питання. Дженіс Моултон і Роберт Нозік обидва нещодавно запропонували думку, що філософія зазнала шкоди завдяки надмірному використанню ворожих та антагоністичних ідіом. Ми занадто охоче ведемо мову, вважають вони, про виграшні і програшні аргументи, про інших людей, які були змушені визнати наші висновки та ін.; і тією мірою, якою такі ідіоми затемнюють потребу кооперативних чеснот у філософській діяльності, обидва названі автори цілком праві. І все ж мова антагонізму має одну важливу позитивну функцію. Вона дає нам знак того, що філософія, подібно до усіх інших інституалізованих людських діяльностей, є доквіллям конфлікту. А конфлікти філософії беруть участь у численних, часто дуже складних і часто непрямих

взаєминах із розмаїттям інших конфліктів. Ця складність, ця непрямота і ця різноманітність — усі вони допомагають приховувати від нас те, що навіть більш абстрактні і більш спеціальні спірні питання нашої дисципліни — питання стосовно іменування, референції, істини та підлеглості перекладу — можуть принагідно бути так само вирішальними у їхніх політичних чи соціальних імплікаціях, як і теорії суспільного договору або природного права. Перші з них не менше, ніж другі, мають імплікації для природи та обмеженостей у ділянках політичного суспільства. Вся філософія так чи інакше є політичною філософією.

Інколи філософії краще обходитися нашим забуттям цього, принаймні тимчасовим, але ми навряд чи уникнемо зберігання цього у пам'яті повертаючись до того питання, до якого призвела нинішня аргументація: якими іншими ресурсами володітиме наша уявна особистість у своєму межовому становищі XVI чи XVII ст., якими ресурсами вона буде позбавлена змоги володіти, якщо ми повинні бути здатними звернутися до стандартів судження стосовно істини та раціонального виправдання, котрі не релятивізуватимуть цих предикатів до рівня концептуальної схеми однієї окремої культурної та лінгвістичної спільноти.

4.

Необхідним першим кроком до виходу з релятивістського ускладнення було б вивчення певної третьої мови, мови дуже відмінного типу від двох дотепер приступних для нашої уявної особи. Така третя мова, коли б вона була здатною надати потрібні ресурси, повинна була б бути мовою з двома головними характеристиками. Перша полягала б у тому, що її повсякденне використання мало б бути таким, щоб воно не передбачало відданості жодному з двох конкуруючих комплексів вірувань, поміж якими наша уявна особа повинна робити вибір, або ж насправді, наскільки це можливо, жодному іншому комплексові вірувань, котрий міг би змагатися за відданість із цими двома комплексами вірувань. А друга полягала б у тому, що ця мова мала б бути здатною надавати ресурси для точної репрезентації двох цих конкуруючих схем вірування, включаючи вірування у традиції кожної спільноти, котре надає те підґрунтя для її теперішніх вірувань, без якого вони не можуть бути ані цілком збагненними, ані їхнє передбачуване змістовно-смісловне виправдання адекватно зрозумілим. Яким типом мови-у-вжитку

була б ця мова?

Одна головна риса, котрою ця мова мала б володіти, коли б вона була здатною задовольняти перші дві з цих умов, може бути проілюстрована завдяки розгляду того, як її використання власних імен, наприклад, замість просто імен, входило б у протилежність з використанням власних імен тими мовами, у термінах яких ця проблема Дотепер формулювалася. Бо у цій третій мові відношенню імені до того, що воно називає, властиво бути підлеглим специфікації настільки, наскільки це можливо, незалежно від жодної окремої схеми Ідентифікації, що втілює вірування певної окремої спільноти. В результаті імена повинні будуть стати відокремленими від тих де--крипцій, котрі у межах певного, даного і припущеного контексту, визначеного віруваннями певної окремої спільноти, унікально Ідентифікують особистість або місце. Окремі власні імена перестають бути еквівалентом чомусь і в результаті такої втрати еквівалентності

перестануть володіти тим самим смислом, що й окремі визначені назви, дескрипції. Назви місць стануть рівною мірою приступними для вживання для будь-якого користувача, хоч би якими не були його вірування. Імена, що були фрегеанськими, стануть завдяки процесові соціальної зміни кріпкеанськими.

Безпосередньою відповіддю більшості філософських логіків на це було б те, що у такій характеристиці цих змін я сплутав сутнісну функцію іменування з супутніми їй просто випадковими супровідними. Але якраз саме це поняття єдиного сутнісного іменувального відношення я й відкидаю; так само, як ми засвоїли, що значення не є унітарним поняттям, так ми повинні також засвоїти, що існують різноманітні способи ідентифікації, розрізнення, посилення, покликання, вимагання повернути назад або нагадування і подібного до цього, усі з якими пов'язують ім'я і назване ним, але не існує жодного єдиного сутнісного відношення імені до названого ним для теорій референції у якості теорій про. Або, швидше, коли б мало існувати таке відношення, воно було б тим, чим його назвав Рассел, а добре відомо, що характеристика Расселом такого відношення тягне за собою те, що і справді існує клас власних імен, але що жоден з тих виразів, які ми донині називали просто іменами, не перебуває серед них.

Другою рисою мови цього типу буде відсутність текстів, котрі є канонічними для їхнього спільного використання. Нагадування і цитування мають стати

спеціалізованим устроями, а грамотність буде відокремленою від літературної освіченості. Бо тексти, чи то усні, чи то письмові, втілюють і передбачають вірування, а цей тип мови, наскільки це можливо, є у якості мови-у-вжитку нейтральним поміж конкуруючими системами вірувань. Те, що він надаватиме, є ресурсами для репрезентації невизначеного розмаїття систем вірувань, більшість з яких від самого початку перебувають у себе вдома у дуже відмінних типах лінгвістичної спільноти завдяки розмаїттю устроїв, які уможливлують для тих, хто створює такі репрезентації, робити це у спосіб, цілком незалежний від їхніх власних зобов'язань. Яким типом устроїв є ці устрої? Там, де текст укладено іноземною мовою, переклад має бути доповненим водночас парафразою та ученим тлумаченням. Слова так само спільні, як і «*polis*» та «*dikaiosune*» у V ст. античної Греції, не можуть бути перекладеними у жодному точному сенсі англійською, чи фран-цузькою, чи німецькою мовами XX ст. — приклади, які одразу зроблять очевидним той тип мови, про який ідеться, — але їхнє використання може бути цілком адекватно з'ясованим. Ті традиції, котрі звертаються до канонічних текстів, тепер можуть стати пред-метом для успішного історичного дослідження, а релевантні тексти, що уособлюють такі традиції, можуть бути встановлені, видані або перекладені чи якимось інакшим чином висвітлені. Вірувальна система будь-якої і кожної культури або майже будь-якої і кожної культури таким чином може бути точно репрезентованою у межах нашої власної культури. Але певні риси цього результативного фонду репрезентацій потребують того, щоб бути взятими до уваги.

Одна стосується асиметрії цього відношення репрезентації. З факту того, що ми у сучасній англійській мові або у певній іншій сучасній мові з нашими академічними ресурсами, можемо точно репрезентувати вірувальну систему, ще не впливає, що відповідна частина нашої вірувальної системи може бути репрезентованою у мові-у-вжитку такої іншої культури. Використовуючи сучасну англійську мову, Чарльз Г. Кан показав, яким чином гомерівське використання дієслова «*eimi*» може бути точно і адекватно репрезентоване. Але його пояснення, чому певні типи перекладу або парафра-зу були б неправильним витлумаченням, а саме таке витлумачення, наприклад, англійського дієслова «існувати» з'явилося з історії, пер-шою стадією якої був переклад класичною грецькою, а ця мова потім успішно передана класичною латинською поезією, середньо-вічним латинським

філософським вжитком і, нарешті, певними сутнісно сучасними передсудами, так, що ми точно не можемо вико-ристовувати дієслово «існувати» для перекладу або для експлікації характеристики та різних рис гомерівського вживання слова «*eimi*», — мало своїм наслідком те, що не стало б можливим у межах гомерівської лінгвістичної спільноти точно репрезентувати сучасне англійське вживання слова «існувати». А те, що становить істину взаємовідношення архаїчної грецької до сучасної англійської мови, було б рівною мірою істиною взаємовідношення сучасної англійської мови до ірландської мови XVII ст. або мови Цуні XVI ст. Але з цього факту ми могли б бути спокушені зробити неправильний висновок.

Повертаючись до становища нашої уявної особистості, колись урівноваженої між Цуні XVI ст. та іспанською мовою, або ірландською та англійською мовами XVII ст., але тепер, приблизно, на певні триста років старшої, розглянемо, чи спрямувалися її проблеми натомість в англійську мову XX ст., чи у французьку мову XX ст., чи ще у якусь сучасну мову. Позаяк така особистість може надати собі адекватну міру нейтральної репрезентації водночас з обох систем вірувань у сучасній мові, але не може репрезентувати адекватно чи нейтрально у своїх раніших мовах або систем вірувань конкуруючих лінгвістичних спільнот, що розмовляють цими мовами, або ж точки зору, надані англійською чи французькою мовами XX ст. для забезпечення такої репрезентації, могло б видаватися, що єдиним раціональним курсом для такої особистості лишається відтепер вести її дослідження водній із сучасних мов. відтак уникаючи принаймні деяких обмежень, накладених на її більш раннє становище, самих тих обмежень, які змушують до релятивістських висновків. Але саме у цьому пункті презентує своє вирішальне утруднення друга риса схем репрезентування вірувань у специфічно сучасних природних мовах.

Єдиним способом, у який наш неспроможний релятивіст може сподіватися переступити нав'язані обмеження, що релятивізм є зав-дяки формулюванню закоріненим у тій мові, якою він може нині розмовляти, однією з мов сучасності, у світлі вимог якої безособові і нейтральні стандарти раціонального виправдання конкуруючих вірувальних систем мають бути оціненими. Але те, що ця особистість фактично засвоїть, оволодівши цією новою мовою, це центральна риса тієї культури, чия мова є тією раціонально обгрунтованою згодою стосовно природи виправдання — потрібного, а не досягну-того. Раціональне виправдання у контексті таких

культур стає сутнісно спірним поняттям, і це з численних відмінних, але споріднених типів підстав.

Одна з них виникає з природи того історичного процесу, котрий зробив мову сучасності тим, чим вона є. Центральною рисою такого процесу мало б бути, як я уже довів, відокремлення мови-у-вжитку від будь-якої окремішньої сукупності канонічних текстів; а рання стадія у такій історії була поступовим нагромадженням у культурі багатьох відмінних, гетерогенних і конфліктуючих мас канонічних текстів із таких багатьох відмінних частин культурного минулого, що кожна з них відмовилася від будь-якої виняткової вимоги на канонічний статус і завдяки цьому скоро стало ясно, що не лишилося жодної вимоги на канонічний статус взагалі. Так, нагромадження давньогрецьких, давньоєврейських і латинських текстів у період Ренесансу виявилось лише прологом не лише до приєднання китайських, санскритських, староірландських текстів, текстів майя і до надання рівнозначного статусу текстам, складеним європейськи-ми народними мовами від XIII до XIX ст., але також до розкриття широкого рангу долітературних культур, цілість яких, зрештою, була зібрана у тих сучасних університетських музеях вільних мистецтв академічної культури, вступна екскурсія до яких надається тими курсами Великих Книжок, котрі походять від Гільгамеша до Саула Белоу через Конфуція, Дайте, Ньютона, "*Tristram Shandy*" і Маргарет Мід.

Те, що історія, котра сягає кульмінації у цьому різновиді освітньої мішанини, продюкованої на всій лінії її шляху, була здебільшого і інакше усвідомленням широкої низки різноманітних і конфліктуючих типів виправдовувальних аргументів, застосовуваних для підтримки різноманітних типів конкуруючих вірувань, а також широкою низкою різноманітних і конфліктуючих теоретичних розглядів раціональних виправдань, приступних для підтримки їхнього використання, не підлягає сумніву. Наслідком було примноження конкуруючих точок зору стосовно широкої низки предметів, жоден і яких нездатний забезпечити ресурси для їхнього власного остаточного захисту і для спростування їхніх конкурентів. Так, у межах самої філософії фундаменталісти ведуть війну з когерентистами і обидва ці табори воюють зі скептиками та перспективістами; тоді як концепції істини як емпіричної адекватності протистоять розмаїттю взаємно несумісних реалізмів і обидва ці підходи протистоять концепції істини, досягнутої як

відкриття. Всередині академічних досліджень літератури суперечки з приводу природи витлумачення і про виправдання не лише окремих інтерпретацій окремих текстів, але навіть того, а чому саме такі витлумачення є витлумаченнями, пародіюють філософську суперечку водночас у її ідіомі і у її одвічності. А психологія щасливо пристосувала численні взаємно несумісні школи думки, кожна зі своїм власним ідіосинкретичним розглядом виправдання, навіть після того, як воно стало незалежною академічною дисципліною.

Там, де панівні інституції та способи мислення у нашому великому політичному суспільстві санкціонують і навіть заохочують відсутність злагоди, як у теологічних питаннях, там стає широко прийнятним, що у суперечках між конкуруючими способами виправдання не може бути жодного раціонального висновку. Але навіть там, де ті самі інституції та способи думки приписують велику міру згоди, як у природничих науках, не лише діють ненаукові способи мислення, такі як астрологія (які, трапляється, мають свої власні добре організовані далеко не простодушні стандарти виправдання), що продовжують квітнути поряд з науками, але лишається неможливим забезпечити згоду з приводу того, чому ключові переходи в минулій історії нашої культури від донаукового мислення до наукового і від одного способу наукового мислення до іншого були чи є раціонально виправданими. Така неспівмірність як риса історії природничих наук неперервно перевідкривалася і по-новому характеризувалася з розмаїття виправдовувальних точок зору: Гастоном Башляром у контексті французьких суперечок 20-х років ХХ ст.; Майклом Полянї у такий спосіб, щоб виправдати суміш фідейзму і реалізму; Томасом Куном у спосіб, призначений зруйнувати логічний емпіризм; Полом Фейєрабендом в анархістський спосіб; та Іоаном Гаскінгом у формі історичної тези про «стилі думки».

Множинність взаємно непримирених точок зору стосовно виправдання є тим, що кожний із нас схильний легко і навіть на-смішливо визнавати в інших академічних професіях. Але з погляду нашої власної професії кожний із нас характерно сприймає і описує ситуацію лише зі специфічної точки зору своїх власних зобов'язань, виносячи судження про успіхи та невдачі інших точок зору з позицій, наданих стандартами виправдання, внутрішніми для нашої власної точки зору; і роблячи так, ми перетворюємо нашу всеохопну культурну ситуацію на

невидиму, принаймні для більшості часу. Те, що це мало б бути саме цим випадком, щоб ми були схильними бути винними у цьому різновиді однобічності, є навряд чи несподіваним. Воно каже про нас не більше, ніж те, що ми є, принаймні соціологічно, нормальними людськими істотами. Однак загроза сучасного антирелятивізму полягає у тому, що він наводить на думку, що те, що фактично є випадковим соціальним становищем, обмеженості якого для нас важливо подолати, насправді є необхідною умовою раціонального соціального існування. Бо антирелятивізм змальовує нас, по-перше, як необхідно мешкаючих у нашій власній концепту-альній схемі, у нашому власному «*Weltanschauung*» («Чия концепту-альна схема, чий «*Weltanschauung*» («світогляд» — прим. перекл. С.К.), крім нашого власного, можна було б очікувати вважати обжитим?» є риторичним питанням, котре інколи ставиться), а, по-друге, як таких, що необхідно здобули хоч би яке там не було розуміння, яким ми можемо володіти, про концептуальні схеми та «*Weltanschauungen*» інших людей завдяки процесу перекладу таким чином осягнутого, що будь-яке збагнення передавання понять та вірувань інших людей повинне репрезентувати їх як в усіх головних відношеннях подібні до наших власних.

Те, на противагу чому я намагаюся навести на думку, полягає у тому, що коли ми вивчаємо мови певних радикально відмінних культур, це відбувається у ході дослідження того, що у них не підлягає перекладу, і чому те, що ми вивчаємо, не лише якимось чином заволодіває альтернативними точками зору, але у термінах цих точок зору складає питання, на які за певних умов неодмінною відповіддю буде певна версія релятивізму. І роблячи так, ми також здатні навчитися, яким чином побачити нашу власну особливо сучасну точку зору переважно з точки зору поза собою. Розглянемо тепер таку сучасну точку зору, яка надана нашій уявній особистості, котра сподівається надолужити недоліки свого окремішнього типу досучасної мови завдяки навчанню розмовляти однією з мов сучасності. Там, де в досучасній мові нашої уявної особистості вона нездатна звільнити себе від обмежень виправдовувальних схем, вбудованих у кожную окрему мову-у-вжитку і передбачуваних нею, і відтак була нездатною розкрити набір нейтральних і незалежних стандартів раціонального виправдання, завдяки зверненню до яких нею міг би бути зроблений вибір відданості віруванням і способу життя швидше однієї

спільноти, ніж іншої, вона тепер розмовляє мовою, використання якої є вільним від таких зобов'язань. Але культура, котра є здатною робити таку мову приступною, є такою лише внаслідок того, що вона є культурою пропонування доречних різновидів спірних предметів, усі з яких є занадто гетерогенними і несумісними схемами раціонального виправдання. І кожна спроба висунути достатні підстави для обрання однієї такої схеми з числа її конкурентів завжди повинна обертатися припущенням первинного прийняття самої такої схеми або ж якоїсь іншої, бо без такого первісного дораціонального зобов'язання жодна підстава не буде вважатися гарною підставою.

Отже, наша уявна особистість, набуття якою однієї з природних мов сучасності — англійської або французької, або ще якоїсь іншої мови ХХ ст. — було її позбавленням від релятивізму, нав'язаного їй попереднім становищем, не може знайти тут чогось більшого, ніж там, хоча і з дуже відмінних причин, а саме, жодного справді нейтрального і незалежного стандарту раціонального виправдання. І тому лишається тільки визнати, що якщо наша уявна особистість XVI чи XVII ст., знаючи обидві ті мови, які вона тоді знала, і згодом вивчивши нашу власну, була б нездатною уникнути релятивістських висновків. Тоді й ми, у свою чергу, завдяки вивченню її мов або мов, подібних до них, і відтак навчившись одночасно уявляти і розуміти себе з точки зору такого зовнішнього спостерігача, досягли б таких самих висновків. Релятивізм, зрештою, виявляється донині несприйнятливим для спростування, навіть для нас.

5.

З цього не випливає, що релятивізм не може бути перебореним. Ми можемо спокуситися вважати саме так завдяки відзначенню, що та версія релятивізму, котра чинить опір спростуванню, сама є релятивізованим релятивізмом, позаяк те, що показують мої аргу-менти, якщо вони успішні, є те, що релятивізм є неодмінним з певних окремих точок зору — одна з яких випадково виявляється тією, яку більшість людей у сучасних суспільствах, таких як наше, розглядають як свою власну. А це може видаватися таким, що надає додаткове підтвердження, якщо таке усе ще потрібне, тому, що, зрештою, не існує жодного способу мислення, дослідження чи практики, які не проводилися б з певної окремішньої точки зору і судження яких тому не мали б місця на основі того, що Едмунд Берк називав упередженнями, передсудами. Але з цього не випливає, як ми могли припустити, якщо ми не

визнаємо останнього слова за релятивізмом, що ми за допомогою цього приречені на нашу окремішою точку зору чи ув'язнені у її межах — точку зору, здатну ставити під сумнів точки зору інших лише завдяки зверненню до стандартів, які уже передбачають точку зору наших власних перед-судів. Чому ні?

Розпочнемо з факту, котрий на цій стадії може бути не більше, ніж тим, що викликає певні роздуми. Він полягає у тому, що ті природні мови, у яких філософія стала розвиненою формою дослідження, так пізно породжують із себе спочатку природничі, а потім і соціальні науки, що вони, ці мови, не були у стані, з одного боку, ні мови Цуні та ірландської мови XVI і XVII ст., ні у стані природних мов сучасності, з другого. Антична грецька мова V—IV ст. до Р.Х., латинська мова XII—XIV ст., англійська, французька, німецька і латинська мови XVII—XVIII ст. — жодна з них не була ні відносно беззасадною стосовно ключових вірувань на зразок того, якими стали мови сучасності, ні так само тісно пов'язаною у своєму використанні із засадами одного-єдиного тісно злютованого комплексу вірувань, якими були і є певні досучасні мови. Розглянемо у цьому відношенні відмінність між античною і гомеричною грецькою мовами або відмінність між зрілою філософською латиною після Августина та Джерома і латинською мовою, яка передувала дослідженням Лукреція і Цицерона, так що вони могли лише мислити певні грецькі думки, якщо вони були піддані радикальній неологізації. Такі мови-у-вжитку, можемо відзначити, мають досить широку низку канонічних текстів для забезпечення до певної міри альтернативних і конкуруючих способів виправдання, але доволі вузький обсяг цих текстів, так щоб суперечка між цими способами виправдання стала зосередженою і визначеною. Те, що з'являється в концептуальних схемах таких мов, є розвиненою проблематикою, сукупністю суперечок стосовно основної частини нерідко співвідносних проблем, канонічних для тих, хто обживається у цій окремішній схемі завдяки посиланню на твір, з огляду на який поціновувалися раціональний поступ або ж невдача у досягненні такого поступу. Кожна така проблематика, звичайно, є внутрішньою для певної окремішньої концептуальної схеми, втіленої у певну окремішню історичну традицію з її власним даним вихідним пунктом, з її власними передсудами. Стаючи філософом, людина завжди включена завдяки навчанню в обживання такої традиції, що є фактом, імовірно не очевидним для тих, хто з дитинства вихований у межах

такої традиції, але дуже очевидним для тих, хто вихований поза межами будь-якої такої традиції. Невипадковим, наприклад, є те, що для ірландських промовців, що ставали філософами, потрібно було спочатку вивчити давньогрецьку і латинську мови, подібно до Йогана Скота Еріугени у IX ст.

Розвиток проблематики у межах традиції характерно проходить через певні добре позначені стадії — безперечно, не з необхідністю ті самі стадії у кожній традиції, — а серед них через періоди, у яких поступ, обговорюваний завдяки стандартам, внутрішнім для такої окремішньої традиції, коливається або зазнає занепаду, спроба за спробою розв'язати чи вирішити певні ключові проблеми або спірні питання виявляється безплідною, а традиція з'ясовується, знову ж таки, завдяки її власним стандартам як така, що зазнає виродження. Характерним, коли не універсальним, є те, що на цій стадії виявляються суперечності, котрі не можуть бути розв'язаними у межах власного концептуального устрою окремішньої традиції; тобто, що тут може бути виведена з самої традиції рівною мірою добре обгрунтована підтримка незіставних позицій; водночас дослідження мають здатність ставати різноспрямованими та партикулярними і втрачати будь-який всеохопний смисл свого спрямування; а суперечки про реалізм можуть ставати модними. І те, що прибічники такої традиції можуть вивчити у такий період, так це те, що їхня традиція втрачає ресурси для пояснення її власного занепадницького становища. Існує дедалі більша імовірність того, що вони навчаться, що робити, якщо зустрінуть якусь іншу точку зору, концептуально багатшу і більш наповнену ресурсами, здатну забезпечити саме таке пояснення.

Так було, наприклад, тоді, коли галілеївська і ньютонівська натуральна філософія виявилася здатною забезпечити більш адекватне пояснення завдяки своїм власним стандартам не лише природи, ніж його давала схоластика, але і того, чому пізньосередньовічні схоластичні дослідження були здатними розгортатися лише до цих пір і не далі. Успіхи схоластики і, що ще більш важливо, її розлади та обмеженість обговорювалися швидше завдяки власним стандартам успіху і невдачі, властивим схоластиці, ніж завдяки будь-яким пізнішим стандартам, які стали збагненними лише у світлі, наданому Галілеєм та Ньютоном.

Те, що теоретична точка зору Галілея чи Ньютона могла бути неспівмірною з теоретичною точкою зору схоластики, не є несумісним з визнанням того, яким

чином пізніша традиція фізичної науки вийшла за межі ранньої традиції фізики. І, звичайно ж, не лише в історії натуральної філософії вимога може бути розпізнаною і інколи виправданою. Така вимога імпліцитно наявна у відношенні деяких середньовічних теїстичних аристотеліків до самого Аристотеля і його теології, а також у відношенні «Божественної комедії» Данте до «Енеїди» Вергілія і його поетичної уяви.

Ці приклади спрямовують нашу увагу до головної характеристики теоретичної та практичної раціональності. Раціональність певної окремішньої традиції, зрозуміла зсередини з її власною специфічною концептуальною схемою та проблематикою, як вона завжди була і буде, усе ж вимагає у якості раціональності визнання того, що раціональна невідповідність такої традиції з її власної точки зору — як і кожна традиція, що з точки зору її власної проблематики повинна зобачати себе як до певної міри невідповідну — може у будь-який час виявитися такою, що, мабуть, тільки ресурси, надані певною цілком чужою традицією — можливо, набагато більш чужою, ніж Ньютон до схоластики — уможливають для нас точно встановити і зрозуміти обмеженості нашої власної традиції; і ця умова вимагає-тиме, щоб ми передавали нашу відданість такій дотепер чужій традиції. І це внаслідок того, що вказана раціональність вимагає визнання того, що ключові поняття, втілені у раціональній теорії та практиці у межах будь-якої традиції, яка має розвинену проблематику, включаючи поняття істини та раціонального виправдання, не можуть бути визначеними винятково у термінах тих понять про них (або уламків поруйнованих понять про них), котрі тепер є у розпорядженні способів теорії та практики окремішньої концептуальної схеми такої традиції або ж навіть певної ідеалізованої версії цих понять: платонівське розрізнення між «є істинним» і «видається істинним для такої-то і такої-то особи» виявляється у межах цих традицій таким, що пережило визнання істини в релятивізмі.

Лише з точки зору таким чином охарактеризованої раціональності чи, інакше кажучи, з точки зору традиції, що втілює таку концепцію раціональності, можна було відповідно заперечити тим постніцшеан-ським теоріям, згідно з якими раціональний аргумент, дослідження і практика завжди виражають певний інтерес влади і є справді маска-ми, які одягла на себе певна воля до влади. І в цьому сенсі існує вирішальна відмінність між так зрозумілою раціональністю і раціо-нальністю

як характеристикою Просвітництва та його спадкоємців. Навіть після Просвітництва наша культура була занадто гос-тинною щодо всіх занадто відверто егоїстичних вірувань, котрі щора-зу, коли ми досягли успіху у розкритті раціональності інших і чужих культур та традицій, перетворюючи їх поведінку на збагненну і завдяки розумінню їхніх мов наполягали на тому, що і те, що ми будемо досліджувати, ми повинні показати, що у своїх основах вони цілком подібні до нас. Занадто багато у нещодавньому і сучасному антирелятивізмі продовжує цю просвітницьку точку зору і за допомо-гою цього робить більш правдоподібними, ніж повинно бути, ті теорії, котрі ототожнюють кожну форму раціоналізму з певною фор-мою суперництва у боротьбі за владу. Те, що може звільнити раціо-нальність від цього ототожнення, це визнання, яке можливе у певно-му різновиді традиції, того, що раціональність вимагає готовності з нашого боку до її прийняття, а також, справді, привітання можливої майбутньої поразки тих форм теорії та практики, у яких вона дотепер бралася, постаючи втіленою всередині нашої власної традиції, пере-буваючи під руками певної чужої і, можливо, навіть дотепер здебіль-шого незбагненої традиції мислення та практики; а це і є визнан-ням, на яке успадковані нами традиції занадто рідко були здатними.

**ВІДНОШЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ДО ІСТОРІЇ: ПІСЛЯМОВА ДО ДРУГОГО
ВИДАННЯ ПРАЦІ "AFTER VIRTUE"**

«Те, що мене турбує, не є відмежуванням (історії від філософії), — писав Вільям К. Франкена — або справлянням враження, що історичне дослідження може встановити філософський пункт, як, здається, робить Макінтайр». Франкена тут веде мову про те, що усе ще є академічною ортодоксією, хоча подібно до інших сучасних ортодоксій вона й виявляє ознаки неприродності. З цього погляду філософія є однією річчю, а історія зовсім іншою. Для історика ідей накреслене завдання детального викладу зародження і занепаду ідей те саме, що для політичного історика накреслене завдання детального викладу зародження і занепаду імперій. Завдання філософа, є двоїстим. Коли йдеться про предмети, інакші, ніж сама філософія, такі, як моральність, філософові випадає визначити, якими є відповідні критерії раціональності та істини у такій окремішній ділянці. Коли ж філософія стає своїм власним предметом, філософові випадає визначити найкращими раціональними методами те, що насправді є істинним. Саме цю концепцію академічного поділу праці, здається, передбачає Франкена, коли він веде мову про емотивізм як філософську теорію, котру «я можу, якщо володію правильним концептуальним облаштунком, зрозуміти, *яким* є погляд без її бачення як результату історичного розвитку; і тією мірою, якою я можу бачити, я можу також підступитися до її статусу як істинної, чи хибної, чи раціональної для переконання без її бачення як такого наслідку. Справді, власні аргументи Макінтайра проти емотивізму є виведеними з аналітичної філософії, і його вимога, що сучасні спроби виправдати моральність *занепали і мали занепасти*, є вимогою, котра може бути встановлена лише завдяки аналітичній філософії, а не завдяки певному різновидові історії».

На противагу цьому поглядові я зобов'язаний стверджувати, що хоча аргументи цього різновиду, уподобані аналітичною філософією, володіють необхідною силою, такі аргументи лише в контексті окремого жанру історичного дослідження можуть підтримувати той тип вимоги стосовно істини та раціональності, котрий філософи характерно прагнуть виправдати. Як відзначає Франкена, я не був оригінальним у такому аргументуванні; він називає Гегеля і Колін-гвуда, а ще він міг би назвати Віко. Бо саме Віко був першим, хто підкреслив важливість того безперечного факту, котрий

стає нудно повторювати, що предмет принаймні моральної філософії — оцінні і нормативні поняття, максими, аргументи, а також судження про них, які досліджує філософ моралі, — ніде не будуть виявлені, окрім як втіленими в історичному житті окремих соціальних груп і відтак володіють вирізняльними характеристиками історичного існування: тотожністю і змінами протягом часу, вираженням у інституалізованій практиці так само, як і в дискурсі, взаємодією і взаємовідношенням з розмаїттям форм діяльності. Моральність, котра не є моральністю окремого суспільства, не буде віднайдена ніде. Існувала моральність Афінів-четвертого-століття-до-Р.-Х., існували моральності Західної-Європи-тринадцятого-століття, існують численні такі моральності, але, де навіть існувала чи є *моральність як така*?

Кант, безперечно, був переконаний, що він успішно відповів на це питання. І істотним є те, що аналітична філософія моралі, яку обстоює Франкена, так і той тип історизму, який обстоюю я, є у своїй ключовій частині відповідями на критику трансцендентальної відповіді Канта. Бо Кантова теза, згідно з якою природа людського розуму є такою, що існують принципи та поняття, з якими з необхідністю погоджується будь-яка людська істота як у мисленні, так і у вчинні, зіткнулася з двома відмінними типами критичного заперечення. Один тип цього заперечення, якому надавали великої ваги Гегель та наступні історицисти, полягав у тому, що те, що Кант презентував як універсальні й необхідні принципи людського розуму, насправді виявилось принципами, специфічними для певних часів, місць та стадій людської діяльності і дослідження. Так само як те, що Кант розглядав як принципи та передумови природознавства як такого, зрештою виявилось принципами та передумовами, специфічними для Ньютонової фізики, так і те, що Кант розглядав як принципи і передумови моральності як такої, зрештою виявилось принципами й передумовами однієї вищою мірою специфічної моральності, секуляризованою версією протестантизму, котра надала сучасному ліберальному індивідуалізму одну з його основоположних хартиї. Так була обгрунтована претензія на універсальність. Другий комплекс заперечень полягав у тому, що поняття необхідності, апіорі та відношення понять і категорій досвіду, котрих вимагав Кантів трансцендентальний проект, не могли бути підкріплені: і історія успішної філософської критики первісних Кантових позицій, їхнього переформулювання спочатку неокантіанцями, а згодом навіть ще більш радикально логічними емпіристами, а також критики, у свою чергу, цих переформулювань є центральними для історії того, яким саме чином аналітична філософія стала тим, чим

вона є. Нещодавнє остаточне повалення відмінностей, центральних для Кантового проекту і для його послідовників, руками Куайна, Селарса, Гудмена та інших було хроніковане Річардом Рорті, котрий зауважив стосовно того, яким чином один наслідок до певної міри послабив консенсус в аналітичній спільноті щодо того, чим є центральні проблеми філософії. Але це не було єдиним чи навіть най-важливішим наслідком.

Бо те, що поступ аналітичної філософії успадкував у встановленні, полягає у тому, що *не існує жодних* підстав для переконаності в універсально необхідних принципах — окрім суто формальних досліджень — за винятком співвідносних з певним комплексом припущень. Картезіанські першопринципи, Кантові апіорні істини і навіть привиди цих понять, які так довго з'являлися в емпіризмі, усі вони були виключені з філософії. Внаслідок цього аналітична філософія стала дисципліною — чи субдисципліною, — компетенція якої була обмежена дослідженням висновків. Рорті висловлює це, зазначаючи, що «ідеалом філософської здатності є бачення усього універсуму можливих тверджень у всіх відповідних відношеннях одне до одного і відтак бути спроможною будувати або критикувати будь-який аргумент». А Девід Льюїс пише, що «філософські теорії ніколи не є остаточно спростованими. (Або навіть насилу, як могли стверджувати це Гьодель і Гетсьє). Теорія переживає своє спростування — дорогою ціною... Наші «інтуїції» є просто опініями; наші філософські теорії є тим самим... розумним завданням філософа є приведення їх у рівновагу. Нашим спільним завданням є розпізнавання того, які існують рівноваги, котрі можна протиставити дослідженню, але для кожного з нас лишається спинитися на тій чи іншій з них... Позаяк меню добре-розроблених теорій лежить перед нами, філософія є справою опінії». Тобто аналітична філософія може лише випадково продукувати результати негативного типу. Можна показати у декількох випадках, що саме занадто значна непослідовність та несумісність міститься у певній позиції для *будь-якої* розумної особистості, щоб продовжувати дотримуватися її. Але ніколи не можна встановити *раціональну прийнятність* для будь-якої окремішньої позиції у тих випадках, коли кожна з приступних альтернативних конкуруючих позицій має достатній ранг і масштаб, а прихильники кожної з них бажають платити ціну, необхідну для забезпечення зв'язності і сумірності. Звідси своєрідна особливість багатьох сучасних аналітичних творів

-написаних авторами, менш по-філософському самосвідомими, ніж Рорті чи Льюїс, — у яких шляхи аргументації, де відкривається приступність до розгортання

найвитонченіших логічних та семантичних технік для того, щоб забезпечити максимальну точність, що чергується з уривками, які здаються зробленими не менш, ніж по-гано, разом із сукупністю вільно співвіднесених випадкових переваг; сучасна аналітична філософія демонструє дивне партнерство між ідіомою, глибоко зобов'язаною Фреге і Карнапу, та ідіомою, що походить з більш простодушних форм екзистенціалізму. Цей результат підказує історичистові насамперед те, що аналітичні філософи у якості репрезентованих Рорті та Л'юїс, а також, справді, Франкеною, здається, були змушені уперто продовжувати розглядати аргументи як об'єкт дослідження в абстрагуванні від соціально-історичних контекстів діяльності та дослідження, у яких вони є чи були у себе вдома, і з яких вони характерним чином здобувають їхнє окремішне значення. Але, роблячи так, аналітичний філософ зобов'язаний успадкувати від своїх кантіанських попередників ті непорозуміння, котрі виникли з двох перших центральних заперечень власній версії Канта трансцендентального проекту. Бо якщо, наприклад, ми розглядаємо принципи і категорії Ньютонової механіки як такі, що задовольняють вимоги раціональності-як-такої, ми затемнимо стосовно них саме те, що зробило їх раціонально вищими порівняно з їхніми єдиною наявними конкурентами у дійсно-му контексті фізичного дослідження наприкінці XVII — на початку XVIII ст.

Те, що робило Ньютонову фізику раціонально вищою порівняно з її галілеївськими та аристотелівськими попередниками, а також порівняно з її картезіанськими суперниками, було тим, що було здатним переступити їхні обмеженості завдяки вирішенню проблем у ділянках, у яких ці попередники та суперники могли завдяки своїм власним стандартам наукового поступу не робити жодного поступу. Так, ми не можемо сказати, у чому полягало раціональне верховенство Ньютонової фізики, окрім як історично, у термінах її відношення до тих попередників і конкурентів, яким вона кинула виклик і яких витіснила. Відніміть Ньютонову фізику від її контексту, а потім спитайте, у чому полягає раціональне верховенство однієї стосовно іншої, і ви зіткнетесь з нерозв'язною неспівмірністю проблем. Так, знання того, яким чином Ньютон і ньютоніанці насправді прийшли до прийняття і обстоювання своїх поглядів, є істотним для пізнання того, чому Ньютонова фізика має вважатися раціонально вищою. Філософія фізичної науки залежить від історії фізичної науки. Але випадок з моральністю не є відмінним.

Однак як моральні філософії, вони можуть прагнути досягти більшого, ніж це, завжди артикулювати моральність певної окремішньої соціально-культурної точки зору: Аристотель є представником одного класу афінів четвертого століття до Р.Х.; Кант, як я уже відзначив, надав раціонального голосу посталим соціальним силам ліберального індивідуалізму. Але навіть цей спосіб викладу справ є неадекватним, бо він усе ще трактує моральність як одну річ, а моральну філософію як іншу. Але будь-яка окремішня моральність має своїм ядром стандарти, завдяки яким судження про підстави діяльності виносяться більш-менш адекватно, поняття про те, яким чином якості характеру співвідносяться з якостями дій, судження стосовно того, яким чином мають бути сформульовані правила та ін. Таким чином, хоча у будь-якій окремішній моральності завжди існує щось більше, ніж імпліцитно наявна у ній філософія, не існує жодної моральності, відданість якій не включала б певної філософської позиції, експліцитної чи імпліцитної. Моральні філософи є ще до того, як вони є чим-небудь ще, експліцитними артикуляціями вимог окремішньої моральності на раціональну відданість. І саме тому історія моральності та історія моральної філософії є єдиною історією. Звідси випливає, що коли конкуруючі моральності утворюють конкуруючі і несумісні вимоги, то це завжди є питанням на рівні моральної філософії стосовно здатності однієї з них утворити добру вимогу на раціональне верховенство над іншою.

Яким чином будуть обговорюватися ці вимоги? Як і в разі природничої науки, не існує жодних позачасових стандартів. Саме у здатності однієї окремішньої моральної - філософії - артикулювати вимоги-окремішньої-моральності на встановлення тотожності та переступання обмеженостей її суперника чи суперників, обмеженостей, котрі можуть бути — хоча вони можуть насправді і не бути — ототожненими завдяки раціональним стандартам, до обстоювання яких поборники конкуруючої моральності зобов'язані завдяки відданості їй, саме у цій здатності з'являється раціональне верховенство такої окремішньої моральної філософії і такої окремішньої моральності. Історія моральності-і-моральної-філософії є історією послідовного кидання викликів певному попередньо існуючому моральному порядку, історією, у якій питання про те, яка сторона завдала поразки іншій у раціональному аргументуванні, завжди слід відрізняти від питання про те, яка сторона утримувала чи здобувала соціально-політичну гегемонію. І лише завдяки посилянню на цю історію можуть бути залагоджені питання про раціональне верховенство. Історія моральності-та-моральної-філософії, написана з

цієї точки зору, є таким самим інтегралом стосовно підприємства су-часної моральної філософії, яким історія науки є стосовно підприємства сучасної філософії науки.

Тепер, сподіваюся, стало зрозумілішим, чому Франкена і я не досягаємо згоди між собою. Він, здається, вважає, що методи аналітичної філософії є достатніми для встановлення того, що є істинним і хибним і що є розумним для переконаності у моральній філософії, і що історичне дослідження є недоречним. Я ж не лише вважаю, що історичне дослідження потрібне для того, щоб встановити, чим є окремішня точка зору, але також, що саме у своєму історичному зіткненні кожна дана точка зору встановлює (або зазнає невдачі у встановленні) своє раціональне верховенство, співвідносно зі своїми окремішніми суперниками у певних специфічних контекстах. Роблячи так, будуть розгорнуті багато майстерностей та технік аналітичної філософії, і в рідкісних випадках ці техніки можуть бути достатніми для дискредитації певного погляду. Так, коли Франкена правильно каже, що при нагоді я використовую аргументи, почерпнуті з аналітичної філософії для встановлення того, що окремішня теорія або сукупність теорій зазнали занепаду, він ставить мені у провину ніщо інше, як те, що є несумісним або з моїм історизмом, або з моїм відкиданням того погляду, що аналітична філософія ніколи не може забезпечити достатніх підстав для утвердження будь-якої позитивної точки зору в моральній філософії. Так, коли ми розуміємо емотивізм як заперечення окремішнього історичного поєднання інтуїтивістського морального теоретизування з використанням окремішнього різновиду морального судження, ми здатні зрозуміти його вимоги не лише як тезу про позачасове значення речень, використовуваних у моральних судженнях (тезу з меншою правдоподібністю), або також, що ще більш важливо, як емпіричну тезу про вживання та функцію моральних суджень, котрі можуть мати силу у ширшому чи вужчому рангові історичних ситуацій. Звідси робиться зрозумілим, яким чином теорія мала стати просунутою уперед і в якому типі ситуації є доречною для досягнення та поцінування такої теорії у спосіб, який різке розмежування Франкеною філософського дослідження та історії лише затемнює.

На це може бути запропонована така відповідь. Якщо ми здатні писати той різновид філософської історії, який розглянув я, — а він є саме тим, що я спробував писати у праці *"After Virtue"* — тоді у хронікуванні поразок однієї теорії або перемог іншої у тому, що стосується раціонального верховенства, ми, хронікери, повинні вносити в таку історію стандарти, завдяки яким має обговорюватися раціональне верховенство однієї теорії стосовно іншої. Ці стандарти самі вимагатимуть

раціонального виправдання, а *це* виправдання не може бути наданим історією, котра може бути написана після того, як цим стандартам було надане виправдання. Отже, історицист приховано звертається до неісторичних стандартів, стандартів, котрі, мабуть, мали б бути надані або трансцендентальним, або ж аналітичним виправданням, тобто тими типами виправдання, які я відкинув.

Ця відповідь неспроможна. Бо наша ситуація, яка стосується теорій про те, що робить одну теорію раціонально вищою порівняно з іншою, не є відмінною від нашої ситуації у тому, що стосується наукових теорій або моральності-і-моральних-філософій. У першому як і у другому випадку те, чого ми прагнемо, не є досконалою теорією, теорією, з якою з необхідністю має погодитися кожна раціональна істота, позаяк вона є невразливою або майже невразливою для заперечень, а швидше найкращою теорією з числа тих, що з'явилися до цих пір в історії теорій цього класу. Так, ми повинні прагнути надати найкращу теорію настільки, наскільки для якогось типу теорії до цих пір має бути найкраща теорія: не більше, але й не менше.

Звідси випливає, що писання філософської історії цього типу ніколи не може бути доведеним до завершення. Завжди має лишатися відкритою можливість, щоб у будь-якій окремій ділянці чи то природничих наук, чи то моральності-і-моральної-філософії, чи то теорії теорії, буде з'являтися певний новий виклик найкращій до цього часу встановленій теорії і буде заміщувати її. Отже, цей різно-вид історизму, на відміну від гегелівського, включає форму фалібі-лізму: він є різновидом історизму, який виключає усі претензії на абсолютне значення. І усе ж, коли певна окремішня моральна схема успішно переступила обмеженості своїх попередниць і, роблячи так, забезпечила найкращі засоби, доступні для розуміння застарілості цих попередниць, і потім успішно протистояла викликам з боку численних конкуруючих точок зору, але у кожному разі була здатною модифікувати себе у способи, потрібні для втілення сильних сторін цих точок зору, водночас уникаючи їхніх слабкостей та обмеженостей, і надала до цих пір найкраще пояснення цих слабкостей та обмеженостей, тоді ми маємо найкращу можливу підставу бути впевненими, що майбутні виклики цієї моральної схеми також будуть зустрінуті нею успішно, що принципи, які визначають її ядро, є сталими принципами. І саме це є досягненням, котре я приписую в праці *"After Virtue"* фундаментальній моральній схемі Аристотеля.

Те, що це було цим типом історичної вимоги, котрий я здійснював і здійснюю, не було сформульовано з адекватною точністю; не був він і формою аргументу, котрий би

я розгорнув на його користь адекватно і точно визначеним. Бо я вимагав, щоб те, що я назвав проектом Просвітництва, не просто, щоб воно занепало завдяки його власним стандартам, позаяк його прибічники ніколи не мали успіху у точному визначенні унікально підлеглого виправданню комплексу моральних принципів, стосовно погодження з якими будь-який цілком раціональний агент не міг би зазнати невдачі, або моральної філософії Ніцше, щоб вона також занепала завдяки своїм власним стандартам; але також того, щоб підстави для розуміння цих невдач єдино могли б бути забезпечені з ресурсів, наданих розглядом Аристотеля тих чеснот, котрі саме у спосіб, який я описав, і являються з його специфічних історичних зіткнень як найкраща цяго часу теорія. Але зауважу, що я не стверджував у праці *"After Virtue"*, що я до цих пір підтримував таку вимогу, не стверджую я цього і тепер. Що ж більше можна зробити? Анет Бойер дорікала мені за нерозуміння сильних сторін позиції Юма; Онора Онейл доводила, що мій розгляд Канта є вибіркоким і спрощеним. Я відчуваю глибоку симпатію до обох невдоволеностей, бо це є й справді два дуже відмінні розгляди практичних міркувань, висунутих Юмом і Кантом, котрі становлять головний виклик схемі Аристотеля і розглядові практичних міркувань, втілених у ній. І до піч пір, поки відношення цих трьох розглядів не було з'ясованим, вимога, головна для праці *"After Virtue"*, не могла бути встановленою у спосіб, котрий передбачається історичистською теорією пізнання завдяки аргументативній оповіді, якої вимагає праця *"After Virtue"*.

Нарешті, дуже відмінному типу критики того способу, у який філософія та історія співвіднесені у праці *"After Virtue"*, не можна дозволити лишитися непоміченим. Франкена вважає, що я недос-татньо високо ціную аналітичну філософію; Абрагам Едель вважає мене усе ще занадто аналітиком і звинувачує мене не більш, ніж як «еретичного аналітика, ересь якого лишається пов'язаною» вірвками аналітичної традиції. Головний пункт критики полягає, по-пер-ше, у тому, що я зосереджую занадто багато уваги на рівні експлі-цитного теоретизування, артикульованих понять та оповідей, спові-щених про їхні умови різними людьми, і недостатньо уваги приділяю справжньому соціальному та інституційному життю цих людей; а по-друге, що моя прихильність веде мене до спотворення справжньої складної історії моральності в інтересах моєї власної аристотелівської точки зору. Там, де Франкена зобачає мене як неадекватного ана-літичного філософа з додатковим, не цілком доречним інтересом до історії, Едель зобачає мене як неадекватного соціального історика, який без особливої потреби тримається втягненості в аналітичну філософію. Таким чином, критика Еделя є

дзеркальним відображен-ням критики Франкени, що і не дивно. Бо так само, як той різновид філософської історії, який я хочу описати, пориває у певних пунктах з канонами аналітичної філосо-фії, так в інших пунктах він порушує канони академічної соціальної філософії і це, мабуть, у два способи. По-перше, з тієї точки зору, котрої я дотримуюся, теоретичні та філософські підприємства, їхні успіхи та невдачі є набагато більш впливовими в історії, ніж їх вважають академічні історики загалом. Спірні питання, котрі потре-бують залагодження у цій ділянці, є питаннями фактичного ураху-вання каузального впливу. Вони включають такі питання, як природа впливу мислителів шотландського Просвітництва на британські, французькі та американські соціальні, моральні та політичні зміни. Відповіді на такі питання залежать від досліджень, наприклад, соціальної ролі та ефективності університетів та коледжів як носіїв ідей. І може бути, що наприкінці історичного дослідження моя увага до експлікації теоретизування, артикульованих понять і до розказаної історії буде показана як недоречна. Але до цих пір я лишаюся неперекоганим. По-друге, оповіді академічної соціальної історії мають схильність бути написаними у спосіб, котрий передбачає саме своєрідне логічне розрізнення між питаннями про факт і питаннями про вартість, яке розгляд оповіді, даний у праці *"After Virtue"*, зобов'язує мене заперечувати. А філософська історія, яка утворює головну оповідь самої праці *"After Virtue"*, написана з точки зору висновку, якого вона ж сама досягає і підтверджує — або швидше була б його підтвердженням, коли б її оповідь була розширеною у спосіб, котрий, я сподіваюся, розширює її у продовженні до моєї праці *"After Virtue"*. Так що оповідь моєї праці *"After Virtue"* не є випадково чи завдяки недолікові оповіддю прихильника з її власною навмисною однобічністю. До того ж Едель, звичайно, до певної значної міри правий в обох своїх звинуваченнях. Багато чого з соціальної та інституційної історії, на яку праця *"After Virtue"* у кращому разі робить зобов'язуючі посилання, фактично є істотним для того різновиду оповіді, на який я вказав у праці *"After Virtue"*, але який ще не мав успіху у цьому творі; а історія взаємних стосунків аристотелівського розгляду чеснот з іншими моральними схемами від платонізму і далі до сучасності є, звичайно ж, значно складнішою, ніж я припускав. Таким чином, і Франкена, і Едель висловили корисні остороги для мене і моїх читачів завдяки встановленню спірних питань, яким я принаймні приділяв недостатньо уваги. їхні рецензії назавжди зробили мене їхнім боржником.

ВСТУП

Від самих своїх початків у Стародавній Греції філософія розглядала риторику як свого смертельного ворога. Платон поєднав риторику з ученням софістів і, отже, з релятивізмом вартостей та довільним застосуванням влади. Хоча його відповідь на цей виклик — метафізичне обґрунтування Істинного і Доброго — не залишилася в історії філософії безперечною, його ворожість до риторики продовжувала існувати, як і його ото-тожнення риторики із софістикою. Навіть у сучасній філософії риторика типово зобачалася як ворог розуму і як інструмент пристрастей, що спи-рається на просто фігуральне використання слів, котре філософія кори-гує, заміщуючи його суворо буквальним використанням мови та точною аргументативною структурою дискурсу. Багато тих, хто сьогодні вимагає кінця філософії, хочуть анулювати явну перемогу Платона над софістами. Так, наприклад, Фуко йде услід за Ніцше, наполягаючи на внутрішньо властивому відношенні істини до влади. А Деррида доводить, що відокремлення філософії від риторики саме є риторичним, що не існує жодної фундаментальної відмінності між філософією та літературою. На противагу цьому Гадамер об'єднує риторику з герменевтикою як продовження практичної філософії: усі три — етика, риторика і герменевтика — є зако-ріненими в основоположних людських здатностях — до практично обду-маного зважування, до продукування взаємної згоди через переконливе мовлення, до досягнення взаєморозуміння у мові, — що не може бути заміщеним ані технічним знаю-як, ані теоретичною наукою. Але ми мо-жемо рефлексивно усвідомити те, що виконавчо перебуває у грі у прак-тичному здійсненні цих здатностей, так що теоретичний інтерес, осново-положний для результируючих «наук», лишається нерозривно пов'язаним із певними різновидами практичної дії. Підхід Блуменберга до риторики, підкреслюючи її антропологічну по-зицію, цілком не продовжує жодного з цих шляхів, хоча він, мабуть, най-тісніше змикається зі шляхом Гадамера. В есе, котре наводиться далі, він не вимагає простого обернення платонізму, а намагається зруйнувати ту модель людської природи, за котрою постають ієрархічні опозиції, завдяки яким риторика була відмежована від філософії і ставилася нижче від неї: логос на противагу міфові, поняття на противагу метафорі, буквальне на противагу фігуральному, розум на противагу уявленню тощо. Він не шмагається простої елімінації цих відмінностей; його позиція полягає, швидше, у тому, що сама філософія повинна

визнати законність того, що вона дотепер ставила поза законом. І вона робить це під загальною рубрикою «Unbegrifflichkeit» («незбагненність, неосяжність, незрозумілість» — перекл.) — урахуванням непоняттєвої, обмеженої (finitistic) природи тих діяльностей та витворів, котрі є необхідними для нашого проживання у світі. Риторика тоді стає загальним заголовком для усього того, що може бути включеним у такий розгляд, включаючи міф, метафору, переконання та згоду — тобто для предмета філософії, оскільки вона серйозно бере до уваги недосяжність вічних істин та остаточних вірогідностей і відмовляється від образу людини як замаскованого духу.

Для Блуменберга «аксіомою усієї риторики» є «принцип недостатнього розуму». Висування «істини» на противагу «наслідкові», доводить він, є «поверховим, бо риторичний наслідок є не альтернативою, котру можна обирати замість прозирання, яке можна було б також мати, а альтернативою цілком певній очевидності, що її не можна мати... Допоки філософія була схильною пропонувати принаймні перспективу вічних істин та цілком певних вірогідностей, потім консенсус як ідеал риторики, а також згоду суб'єкта на пізнішу відміну як результат, досягнутий завдяки переконанню, вона, здається, презирливо ставилася до неї». Позаяк ця перспектива, однак, полишена, ми розуміємо, що «у міркуванні про практичні діяльності життя може бути більш раціональним припустити щось на недостатніх підставах, ніж наполягати на процедурі, змодельованій згідно з наукою», — більш раціональним, тобто, «продовжуючи висловлюватися теоретично, спрямованим на справжній консенсус» утворенням. Інакше кажучи, ми розуміємо, що риторика «сама є формою раціональності — раціональним способом прийти до згоди з тимчасовістю розуму». Ми потребуємо тоді надання нової форми традиційному, надмірно роздуту поняттю розуму задля залагодження «Maengelwesen» («сутнісних недоліків» — перекл.), витворів недоліку, якими ми є. Для способів міркування, знатних продукувати «злагоду, необхідну для діяльності», заміщати переконання на силу, істотним буде включити фігуральні елементи, такі як метафора, які є не просто заміниками понять, котрі у принципі могли б бути надані, та риторичні структури, що вони є не просто орнаментальними прикрасами для структур точної аргументації, які у принципі також є приступними.

Ті самі теми, наші антропологічні недоліки та потреба їх компенсувати головним чином фігурують у праці Блуменберга «Твір про міф». Тут є наша бідність інстинкту і супутня їй загроза бути враженими «абсолютизмом реальності», котрі слугують його

вихідним пунктом. У нашій антро-пологічній ситуації міфові — і праці про міф — властиво відігравати у «функціональній системі» елементарних людських життєвих досягнень» як свою неодмінну роль — відігравати роль у якості раціональності. Вони від самого початку є взаємодоповнюючими з міфічним подоланням «*Angst*» («страху» — перекл.) перед лицем неконтрольованої реальності, що утво-рює «одухотворений простір» для розширення нашого (завжди лише час-ткового) раціонального контролю над специфічними царинами такої реальності. Як це висловлює Роберт Воллос, усі символічні форми одночасно роблять внесок у прагнення до всеохопного уможливлення людського існування. Кожна з них може бути витлумаченою у термінах її внеску у це прагнення (її функції у його межах), тобто у термінах її «життєвого досягнення».

Це поняття «функції» також важливим чином фігурує у праці Блуменберга «Законність сучасної доби», але тут воно відсилає радше до історично, ніж антропологічно заснованих «позицій» — позицій у нашому ментальному просторі, котрі з'являються, обіймаються і знову переобіймаються і (можливо) зникають. Мета «функціонального аналізу» цього типу полягає у тому, щоб створити оповідне урахування генези сучасних понять та установок. Як і в Колінгвуда та Макінтайра, наголос робиться не на неперервності рішень, а на певності питань, ідея полягає у тому, щоб досягти історичного контексту проблем для того, щоб зрозуміти ті відповіді, які давалися на них. Цей тип історичного, оповідного підходу робить можливим розрізнення, наприклад, тих (законних) сучасних ідей людського самоутвердження та необмеженої теоретичної цікавості від їхнього надмірного узагальнення в ідеї універсального поступу.

Те, що зачаровує у Блуменберговому відновленні у правах таких традиційно дискредитованих претендентів на трон розуму, як риторика, мета-фора, міф та оповідь, полягає у тому, що воно виконане під знаком не завершення Просвітництва, а його переосмислення зі стриманістю, властивою «*Maengelwesen*», не відмови від наших зобов'язань перед сучасністю, а з'ясування стосовно них того, чим вони є насправді. Отже, Блуменберг протиставляє таким, що претендували на завершальність, міфам, як німецький ідеалізм, котрі роблять нас відповідальними за світ у цілому, «стандарт для остаточних міфів»: вони мають презентувати «відповідальність суб'єкта за себе і перед собою»; вони повинні підтримувати «автономних індивідів» не у сенсі «замаскованих духів», які переслідують сучасну філософію, а у сенсі індивідів, які беруть на себе

відповідальність за те, ким вони є і що вони роблять. Роль філософії у цьому прагненні полягає у розвінчанні або «деконструюванні» того, що розглядалося як при-родне, у виявленні його «штучності». Вона є різновидом «феноменології історії», «дисципліною уважності» — не лише до «передсудів» та «ідолів», «догм» та «міфів», але й до «тривіальностей», до усього «всесвіту того, що без доказів приймалося на віру».

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ДО СУЧАСНОГО ЗНАЧЕННЯ РИТОРИКИ

Що таке людина, сформульовано у вигляді тези, у незліченних, більш чи менш формальних спробах визначення. Розмаїття того, що ми нині називаємо філософською антропологією, може бути зведеним до однієї пари альтернатив: людина може зобачатися або як бідний, або ж як багатий витвір. Факт того, що людина біологічно не прикріплена до специфічного довкілля, може бути зрозумілим або як фундаментальна відсутність належного спорядження для самозбереження, або ж як відкритість до повноти світу, котрий більше не акцентується лише у термінах життєвих необхідностей. Людина зробилася творчою або завдяки настійності своїх потреб, або ж завдяки тому, що вона грайливо має справу зі своїми талантами, вона є створінням, яке не здатне до роблення чого завгодно, що не має мети, або вона є єдиною твариною, котра здатна до «*acte gratuit*»¹. Людина визначається завдяки тому, чого їй бракує, або завдяки творчому символізму, з яким вона відчуває себе у себе вдома у своєму власному світі. Вона є спостерігачем всесвіту у центрі світу або вона є [буквально] «ексцентричною», вигнаною з Раю на незначну порошок, названу Землею. Людина містить у собі нагромаджений урожай усієї фізичної реальності або ж вона є витвором недоліків², полишеним природою у нетвердй ході, змученим залишками інстинктів, котрих вона не розуміє і які втратили свої функції. Я не маю необхідності продовжувати перелік антитез; принцип, завдяки якому цей список міг би бути розширеним, легко бачити. Тією мірою, якою розглядається риторика, її традиційно основоположні поняття можуть бути подібним чином зведеними до однієї пари альтернатив: риторика має справу або з наслідками оволодіння істиною, або ж з тими ускладненнями, які виникають з неможливості досягнення істини. Платон боровся з риторикою софістів завдяки нагадуванню того, що вона засновувалася на тезі про неможливість істини і що звідси вона виводила своє право не брати до уваги того, що люди могли бути переконаними стосовно того, що було істинним. З іншого боку, найвпливовіше вчення про риторіку у нашій традиції — вчення Цицерона — розпочиналося із засновку, що істиною можна оволодіти, і надавало мистецтву мовлення функції прикрашання

спілкування з цією істиною, функції, яка робить її приступною і вражаючою — одним словом, показувало, як із нею треба мати справу у спосіб, відповідний цьому об'єктові. Християнська традиція коливалася між двома можливими наслідками цього засновку про оволодіння істиною: з одного боку, що Божа істина не потребує людської допомоги того типу, який репрезентувала риторика, і що вона повинна презентувати себе з такою щонайменшою прикрасою, яка тільки можлива (взірець, котий з відвертістю повторюється у кожній риторичній фразі), а з іншого боку, що ця сама істина є гуманізованою у притулку канонів правил риторики. У сучасній естетиці причетність риторики до істини, яку вона (причетність) позитивно чи негативно здійснює, святкує свій остаточний тріумф, коли цей зв'язок обертається: стає припустимим виводити істинний зміст з риторичного мистецтва, зі стилю, з краси — або ж краса та істина можуть навіть ставати тотожними. Та ворожість, яку Платон постулював між філософією та риторикою, визначена у самій філософії або ж принаймні у її мовах як естетика на противагу філософії. Лише як естетика?

Неважко побачити, що можна недвозначно узгодити одна з одною дві радикальні пари альтернатив — в антропології і в риторичній. Людина як багате створіння здійснює свою диспозицію над істиною, якою вона володіє, за допомогою риторичного «*ornatus*» [орнаменту]. Людина як бідне створіння потребує риторики мистецтва виявлення, яке допомагає їй мати справу зі своєю відсутністю істини. Та епістемологічна ситуація, яку Платон поставив у провину софізмові, антропологічно радикалізувалася в ситуацію «витвору недоліків», для якого усе стає складником економії його засобів виживання і який, отже, не може дозволити собі риторики — якщо він уже собі її не дозволив. Наслідок цієї антропологічної інтенсифікації первісних умов полягає у тому, що поняття риторики, котре пов'язане з цими умовами, повинне також бути сформульоване більш елементарним або фундаментальним чином. Тоді техніка мовлення виявиться як спеціальний випадок скеровуваних правилами способів поведінки, які продукують щось таке, що має бути зрозумілим, започатковують знаки, викликають згоду або провокують суперечність. Дотримання мовчанки, вочевидь не включаючи певну дію у контекст пов'язаної поведінки, може ставати так само риторичним, як і голосне читання вслух народного гніву, і діалоги Платона не менш схильні до риторики, ніж навчальні дискурси софістів, які протиставлені завдяки літературним засобам. Навіть перебуваючи нижче від порогу висловленого чи написаного слова, риторика є формою як засобом, покійністю правилам як інструментові. Ніщє міг помилятися у своєму

твердженні, згідно з яким боротьба Платона проти риторики має бути зрозумілою як продукт заздрості до впливу риторики, але він правий, коли каже у тому самому місці, що разом з риторикою греки винайшли «форму в собі»³.

Два великі заперечення Платона, заперечення атомізму і заперечення софістики, мабуть, були навіть більш важливими наслідками, ніж позитивні догми тієї частини історії його впливу, які названі «платонізмом» і тим самим є тотожними. Віддання філософією переваги мовно-семантичному відношенню до дійсності витворило сталу чутливість одне щодо одного прагматичного поняття мови риторики, чутливість, котра набувала повороту на користь риторики лише епізодично, коли концептуальна мова у формі схоластики позбавилася від свого посилення на дійсність правдоподібності. Платонівсько-сократівський принцип (нині — загальне місце, котре кожний вивчає у школі), згідно з яким чеснота є знанням, робить нормою поведінки те, що є очевидним, замість того, що є «встановленим»⁴. Ніхто не захоче заперечувати, що разом з цим принципом Сократ сформулював ідеал, без пошуків якого — інколи впевнених, інколи безнадійних — не можна уявити європейську традицію, але однаковою мірою істинним є й те, що він конституював надмірну вимогу, і суворе її наслідування призводить до відмови від неї — починаючи від катастрофічного обернення, якого зазнало вчення про ідеї у власній школі Платона як результат спалаху академічного скептицизму насилу через століття після смерті засновника школи, і закінчуючи тим, що Ніцше назвав «нігілізмом». Філософія абсолютних цілей не визнала законною теорію засобів; натомість вона пригнітила і придушила її. Етика, котра бере очевидність добра як свою точку відліку, не полишає жодного місця для риторики як теорії і практики справляння впливу на поведінку на основі припущення, згідно з яким ми не маємо доступності до остаточної очевидності добра. Це також зачіпає ту «антропологію», котра ґрунтується на риториці і втілена в ній; як теорія людини поза цариною ідей, що відмовилася завдяки очевидності, вона втрачає можливість бути «філософською» і стає останньою й запізнілою дисципліною філософії.

Антропологічна важливість риторики найкраще проступає на тлі метафізики, котра була панівною з часів античності, метафізики, яка має первинний космологічний план: ідеї конституують космос, що він копіює феноменальний світ. Однак людині надано привілейовану позицію: вона може бути спостерігачем у центрі цілого і все ж є не суто спеціальним випадком, а швидше пунктом перетину різнорідних реальностей, складеною — і тому проблематичною як така. У модернізованій моделі рівнів ця ідея

живе за рахунок того, що у разі людини сходяться докупи такі речі, котрі з утрудненнями гармонізуються одна з одною. У принципі ця метафізика каже, що думки людини могли б також бути думками Бога, а те, що рухає її, могло б бути тим, що рухає небесну сферу або тим, що рухає тварин. Природа, яка в інших відношеннях лише презентує себе у чистій формі і прямо регулює себе, тут протистоїть нам з ускладненням, котре найлегше можна пояснити як випадковість або ж як суміш різнорідних елементів; у разі чого проблема поведінки є приписуванням одному з цих елементів влади над іншим — встановленням своєрідної сутнісної послідовності. Одне слово, метафізична традиція по суті не мала сказати нічого спеціального про людину з її стверджуваною унікальністю. Що є вражаючим, але тісно співвіднесеним з вигнанням філософією риторики. Бо риторика розпочинається з того (і лише з того) пошанування, у якому людина є унікальною: вона є не тим, що мова постає специфічною характеристикою людини, а тим, що мова виявляється у риторичі як функція специфічного утруднення людини.

Якби комусь захотілося виразити це утруднення мовою метафізичної традиції, треба буде сказати, що людина не належить до цього космосу (якщо він насправді існує); і це не наслідок трансцендентного «надлишку», яким вона володіє, а внаслідок іманентного недоліку, недоліку даних наперед, готових структур пристосовуватися, а регуляторних процесів відповідати пов'язаній системі, котра заслуговувала б бути названою «космосом» і всередині якої щось могло б бути названим частиною космосу. У мові сучасної біологічної антропології людина також є витвором, який відступив і випав з довершених і упорядкованих устроїв природи, і для якого дії мають посісти місце автоматичного контролювання, котрого він потребує або коригує це контролювання, яке набуло дивної неточності. Дія компенсує «невизначеність» витвору людини, а риторика є зусиллям виробити відповідність, яка посідає місце «сутнісної» основи регуляторних процесів для того, щоб зробити можливою дію. З цієї точки зору мова є комплексом інструментів не для передавання інформації чи істини, а швидше від самого початку засобом для продукування взаєморозуміння, згоди або терпимості, від яких залежить діяч. Це і є коренем «консенсусу»⁵ як основи для поняття того, що є «реальним»: «ми кажемо, що те, що кожний реально мислить, є таким», зауважує Аристотель⁶, і завжди має для цього у підґрунті телеологічний аргумент. Лише скептична руйнація цієї телеологічної підтримки робить знову видимою прагматичну підоснову консенсусу.

Я знаю, що термін «скептицизм» сьогодні не є популярним. Буде, мабуть, зайвим ще раз дуже точно дізнатися, що даний випадок буде саме таким випадком, а у такому становищі ніхто не захоче фати роль порушника спокою. Але в традиції скептицизму (який здебільшого лежить нижче від поверхні і лише випадково спалахує) антропологія, місцезнаходження придушення якої метафізикою я спробував коротко встановити, стає особливо настійною, коли вічні істини мали бути поступово зведені до того, що є найбезпосередніше вірогідним, а людина більше не виявлялася як замаскований варіант чистого духу. Першою філософською антропологією, яка заслуговує цієї назви, була на початку сучасної доби праця Монтеня «*Apologie de Raimond Sebond*». У руках скептика, котрий зобачає самого себе як захищеного від поширення свого запитування за межі людини, основна частина матеріалу (*a body of material*), котрий здебільшого звичайним чином входить у новий повсюдний стан, у якому єдиним об'єктом дослідження, котрий дотепер можливий для людини, змушує усе бути, тепер стає лише симптомом цього об'єкта. Ця традиція веде у вигляді літератури моралізму до «Антропології» Канта (експліцитно так названої).

Той скептицизм, який нагромадився, — лише з метою остаточно позбутися його — у підготовчій фазі теорій пізнання (але також і в феноменології Гуссерля), позбавляє себе сприятливої можливості зібрати урожай дивідендів для антропології, дивідендів, котрі від кривають питання про те, з чим залишається людина, якщо вона зазнає невдачі у своїй спробі оволодіти чистою очевидністю та абсо-лютним самообґрунтуванням. Ілюстрацією цього стану справ є той спосіб, у який Декарт розпорядився не лише своїм радикалізова-ним теоретичним сумнівом, але також і проблемою «*morale par provi-sion*» [попередньої етики], яка передбачала діяти як заміник аж до завершення теоретичного зання «*morale definitive*» [остаточною етикою], котра мала б тоді стати можливою. Ілюзія Декарта, яка все це є повчальною, полягала не стільки у тому, що «*mogaie defini-tive*» повинна була б скоро настати, оскільки фізика могла б бути невдовзі остаточно завершеною, як швидше у тому, що період її настання міг би бути статичною фазою міцного утримування того, що завжди було зобов'язуючим. Декарт не брав до уваги зворотного впливу цього процесу теорії на передбачуваний відтинок часу попередньої етики. Дуже чудово розмірковувати над наслідками цієї ідеї «*morale par provision*», яка припускає, що есхатологія науки недосяжна і визнає у цих наслідках більшість того, що остаточні очікування, спрямовані на науку, котрі знову і знову не справд-жуються, продукує як загально визнані характеристики. Той факт, що Декарт хотів підготувати і

здійснити попередню ситуацію як зупинку, мав на увазі те, що він не був змушеним мислити через антропологічні підтексти цього стану. Тим самим він міг би запропонувати як приклад попередньої етики особистість, яка заблукала в лісі, яка потребує рішучого руху лише в одному напрямі для того, щоб вийти з лісу, оскільки усі ліси кінечні і можуть в уявній ситуації вважатися незмінними. Рекомендація формальної рішучості на користь попередньої етики має на увазі заборону проти розгляду усіх конкретних характеристик даної ситуації та їхню зміну, включаючи те, яким чином людина споряджена для того, щоб мати справу з ситуаціями, у яких її орієнтація є непевною. Обіцяне цим «методом» остаточне досягнення входить у шлях процесу людського саморозуміння у теперішньому, а також у шлях риторики як техніки досягнення згоди у попередньому стані, що передує усім остаточним істинам та етиці. Риторика утворює інституції, яким бракує очевидних істин.

Можна було б усунути дуалізм філософії та риторики (який знову і знову розлагоджував намагання до гармонізації) у специфічній концепції, у філософії історії, котра надає нового вигляду моделі Декарта завдяки скептичному модифікуванню імплікацій *«morale par provision»*. Те, що лишається сумнівним, є не лише можливістю завершення наукового знання у якій то б не було ділянці, але й можливою користю від такого завершення для *«morale definitive»*. Ми майже забули, що «поступ» є не чим іншим, як формою життя, встановленою на тривалий строк, строк картезіанського відтинку часу, для якого призначалася попередня етика. Те, де Декарт усе ще є правильним, полягає у його припущенні, що не існує жодного різновиду попередньої участі, наданої наперед, в успіхові цілого. Висловимо це інакше: програма філософії досягає мети або зазнає занепаду, але вона не приносить жодної користі на виплату окремих частин. Усе те, що лишається по цей бік остаточної очевидності, є риторикою; риторика є засобом вираження і поширення *«morale par provision»*. Це твердження має на увазі головним чином те, що риторика є сукупністю законних засобів. Риторика належить до сукупності симптомів скептичних припущень. Ми не будемо введені в оману тим, що не звертатимемо уваги на це завдяки тому фактові, що воно було здатним лише захистити себе на протига-гу звинуваченню у тому, що було «просто засобом» завдяки презентуванню самого себе як засобу на службі в істини. Бо навіть у своїх перемогах риторика мала розгортатися «риторично»: коли у IV ст. до Р.Х. риторика на ділі елімінувала вимогу філософії, Ізократ, використовуючи софістичні засоби, назвав свій софізм «філософією». Для Якоба Буркхардта співчуття

греків до враження як протилежного дійсності є основою риторики, яка «лише на мить» підносилася до рівня «красномовства у громадських справах», але спочатку розвивалася «як засіб для досягнення успіху в судочинстві». Але самі греки протиставили переконання стосовно підкорення силою: у веденні справ греків з греками, каже Ізократ, підходящим засобом є переко-нання, тоді як у веденні справ з варварами ним є застосування сили. Ця відмінність розумілася як відмінність мови та освіти, оскільки переконання передбачає, що поділяється горизонт, натяки на прото-типовий матеріал та орієнтація, надана метафорами і порівняннями. Ця антитеза істини і враження є поверховою, оскільки риторичне враження не є альтернативою, котру можна обирати замість прози-рання, котре *також* можна було б мати, але альтернативою стосовно остаточної очевидності, яку *не можна* мати або ще не можна мати чи ж у будь-якому разі не можна мати тут і тепер. Крім того, рито-рика є не тільки технікою продукування такого ефекту як враження, вона завжди є засобом утримування цього враження прозорим: вона робить нас свідомими щодо ефективного засобу, використання якого не потребує бути цілком певно приписаним завдяки експлікації того, що у будь-якому разі є уже зробленим.

До тих пір, поки філософія була схильною" утримувати принаймні сподівання на вічні істини та остаточної вірогідності, потім «консен-сус» як ідеал риторики, а також згода підлягали наступній відміні як результат, досягнутий завдяки переконанню, здається, були для неї такими, що заслуговують на презирство. Але коли вона перетворилася на теорію наукового «методу» сучасної доби, філософія також не утруднювала себе відмовою, на якій ґрунтується вся риторика. Очевидно, спочатку здавалося, неначе б наукові гіпотези завжди були тимчасовими засобами для досягнення мети, застосовуваними пізнанням, настановами стосовно того, яким чином здійснити їхню верифікацію і таким чином досягти їхнього остаточного утверджен-ня; але історія науки детально показала, яким чином верифікація також становить взірєць угоди, що підлягає наступній відміні, і яким чином публікація кожної теорії імпліцитно передбачає вимогу того, що інші люди повинні піти услід за шляхами, завдяки яким теоретик заявляє права на те, що вона є підтвердженою і повинна дати їй санкцію об'єктивності — без неї завжди можливого виклю-чення цим процесом, тобто тієї можливості, що завдяки іншим шляхам можуть розкритися інші речі, а теорія стає суперечливою. Те, що Томас С. Кун у «Структурі наукових революцій»⁷ назвав «пара-дигмою», — панівне основоположне поняття у науковій дисципліні на тривалий період часу, яке об'єднує у

собі усі наступні рафінування і розширення досліджень, — ця парадигма є не чим іншим, як «консенсусом», який здатний стабілізувати себе, справді, не винятково, а лише почасти за допомогою риторики академій та підручників.

Навіть якщо нестача остаточної очевидності визначає ситуацію як процесу теорії, так і риторики, усе ж наука забезпечила себе безцінною перевагою, постаючи здатною необмежено примирятися з попереднім характером своїх результатів. Це не є чимось само собою зрозумілим: Декарт розглядав би такий стан справ як не-стерпний. Але його ідея «методу» уможливила розуміння науки та її організацію як всезагального процесу, який завжди «може бути переданим» [від однією особи до іншої] і який об'єднує у собі індивідів та покоління як простих функціонерів. Уся діяльність, яка базується як «застосування» на цьому різновиді теорії, поділяє слабкість її попереднього характеру: те, що вона може відмінити свій авторитет у будь-який час. Теорії також імпліцитно вимагають «угоди», тоді як риторика робить це експліцитно. Вирішальна відмінність полягає у вимірі часу; наука може чекати або підлягає звичаєві бути здатною чекати, тоді як риторика — якщо вона може більше не бути «*ornatus*» істини — передбачає як конститутивний елемент свого становища те, що «витвір недоліку» змушений діяти. Таким чином, це є імітацією форми того процесу науки, коли дискусія як інструмент утворення громадської волі розглядалася так, немовби вона була механізмом для раціонального досягнення результатів, тоді як вона фактично не може дозволити собі саме безконечності (у принципі) раціональності у тій формі, у якій вона має місце в науці. Обмежений час, відведений промовцям, може бути лише частково замінений риторичними правилами форми, але навіть як замітник вона є сутнісним основоположним устроєм для риторики; там, де вона знехтувана або невідома, чи ж справді там, де її протилежність є інституалізованою (як у «флібустьєрів»), виявляється характер риторики як альтернативи терору. Бачити себе у перспективі риторики означає бути свідомим як того, що змушений діяти, так і того, що для людини відсутні норми в обмеженій ситуації. Усе те, що не є тут силою, переходить на бік риторики, а риторика імпліцитно передбачає відмову від сили.

У зв'язку з цим та обставина, що людина змушена до дії, котра визначає риторичну ситуацію і яка спочатку вимагає фізичної реакції, може бути риторично перетвореною у такий спосіб, що завдяки «консенсусу» вимушена дія ще раз стає «просто» риторичною дією. Заміщення словесних досягнень на фізичні досягнення є антропологічним «радикалом»⁸; риторика систематизує його. Ернст Касіпер у своїй

«Філософії символічних форм» зобразив людину як «*animal symbolicum*» [символічну тварину], первісним досягненням якої є перетлумачення зовнішніх «вражень» як «виразів» чогось внутрішнього і таким чином встановлює на місце чогось чужого і недосяжного щось ще, котре є чуттєво сприйманим. Мова, міф, мистецтво і наука є, згідно з Касієром, регіонами таких «символічних форм», які в принципі лише повторюють той первинний процес перетворення «вражень» на «вирази». Але ця теорія Касієра не висуває жодної вимоги щодо пояснення того, чому вивершилися ці «символічні форми»; той факт, що вони з'явилися як світ культури, дозволяє нам вивести існування «*animal symbolicum*», котра маніфестує свою природу у своїх витворах. Антропологія людини як «багато-го створіння» зобачає культурне замешкання «символічних форм» як таке, що зростає, рухаючись вгору, пласт на пласті на основі спокійного або ж принаймні безпроблемного біологічного існування. Це збагачення оголеного існування не має жодної функціональної неперервності з тим, що робить таке існування можливим. Але тією мірою, якою філософія є процесом знімання покрову з речей, які приймалися на віру, «філософська» антропологія ставить питання про те, чи не є саме фізичне існування людини лише результатом, який впливає із досягнень, котрі приписані їй як такі, що належать її «природі». Тоді першою пропозицією антропології мала б бути така: не можна приймати на віру того, що людина здатна існувати.

Прототип для такої лінії мислення може бути знайдений у сучасній теорії соціального договору, котра виводить необхідність встановлення «громадянського» стану людини зі своєї знахідки, що «природне» становище людини суперечить умовам можливості її фізичного існування. Для Гобса держава є першим артефактом, який не збагачує (у напрямку «світу культури») те довкілля, в якому живе людина, а швидше елімінує його смертальний антагонізм. Те, що є філософським стосовно цієї теорії, насамперед є не тим, що воно пояснює появу такої інституції, як держава (ще менше тим, що воно пояснює появу *абсолютистської держави*), а швидше тим, що воно перетворює передбачуване визначення людської *природи* як природи «*zoon politikon*» [«політичної тварини» — Аристотель] на функціональний опис. Я не бачу жодного іншого наукового курсу для антропології за винятком того, щоб аналогічним чином зруйнувати⁹ те, що припустимо є «природним», і визнати його винним за його «штучність» у функціональній системі елементарного людського досягнення, названого «життям». Перша спроба цього зразка була зроблена 1922 р. Паулем Альсбергом у книзі

— якій внаслідок її збиваючої з пантелику назви та мови також приділили незначну увагу — «*Das Menschheitsraetsel*» [«Загадка людськості»]. Потім у 1940 р. Арнольд Гелен — у праці «*Der Mensch*», яка хоча й була сумнівною у своєму намірові, усе ж стала фундаментальною — розвинув первінь теорії сприйняття та мови і відтоді проводив його далі завдяки обґрунтуванню вчення про «інституції». Разом з абсолютизмом «інституцій» Гелена антропологія певним чином звернулася до своєї точки відліку у моделі соціального договору. Обговорення цієї антро-пології ще не вирішило питання про те, чи таке важливе звернення є неодмінним¹⁰.

Недолік людини у специфічних приготуваннях до реактивної поведінки стосовно дійсності — тобто бідність її інстинктів — є вихідним пунктом для головного антропологічного питання про те, яким чином цг створіння здатне існувати, не зважаючи на відсутність у нього фіксованих біологічних схильностей. Відповідь може бути зведена до такої формули: завдяки тому, що це створіння без-посередньо не має справи з цією дійсністю. Людське відношення до дійсності є непрямим, залежним від обставин, відкладеним, вибір-ковим і переважно метафоричним. Те, яким чином людина справ-ляється з надлишком вимог, висунутих до неї завдяки її відношенню до дійсності, було викладено досить давно у номіналістичному витлумаченні судження. Предикати є «інституціями»; конкретна річ досягається, постаючи проаналізованою у її відношеннях, завдяки яким вона належить до цих інституцій. Коли вона поглиналася судженнями, вона зникала як щось конкретне. Але досягнути щось у *якості* чогось є радикально відмінним від процедури досягнення щось з *допомогою* чогось іще. Обхідний шлях, завдяки якому в метафорі ми бачимо відсутнє в об'єкті, про який ідеться, і дивимося на інший об'єкт, який ми уявляємо, може бути повчальним, бере дане як щось чуже, а інше як щось більш близько знайоме і таке, що легше може перебувати у нашому розпорядженні. Якщо обме-жуючим випадком судження є тотожність, то обмежуючим випадком метафори є символ; тут інше є цілком іншим, яке надає лише чисту можливість покладання чогось такого, якого нема. «*Animal symboli-cum*» оволодіває дійсністю, котра спочатку є смертельною для неї, завдяки тому, що дозволяє їй бути репрезентованою; людина бачить відсутнім те, що є таємничо жахливим або некомфортабельним для неї та висловлюється стосовно того, що близько знайоме для неї. Це стає найяснішим там, де судження з його вимогою тотожності взагалі не може досягнути своєї мети чи то внаслідок вимог його об'єкта вийти за межі того, що його процедура може утримати в руках (як це відбувається у разі «світу», «життя», «історії»,

«свідомос-ті»), чи то внаслідок того, що існує недостатній масштаб для такої процедури, як це відбувається у ситуаціях, де хтось змушений діяти і у яких потрібні швидка орієнтація та яскрава правдоподібність. Метафора не є лише розділом в обговоренні риторичних засобів, вона є визначним елементом риторики, у якому функція риторики може бути показана і виражена у термінах її відношення до антропології.

Було б цілком однобічним і неповним подавати риторичку лише як «аварійне» рішення з огляду на брак очевидності в ситуаціях, в яких хтось змушений діяти. Вона є не лише заміником теоретичної орієнтації для дії; що більш важливо, вона може бути заміником для самої дії. Людина може не лише *презентувати* одну річ замість іншої, вона може також *зробити* одну річ замість іншої. Якщо історія вчить усьому взагалі, то це рівнозначно тому, що без цієї здатності використовувати замітники для дій від людства залишилося б небагато чого. Ритуалізоване заміщення людських жертв тваринними жертвами, котре все ще є видимим завдяки історії Авраама та Ісаака, може бути початком. Християнство протягом двох тисячоліть вважа-ло цілком зрозумілим те, що смерть однієї людини може компенсу-вати зло, відповідальними за яке є усі. Фрейд вбачав у пам'ятному похоронному банкеті згоду сина покласти край убивству племінного батька і натомість цього робити — щось ще. У Бремені перед їхньою спільною поїздкою до Америки у 1909 р. Фрейд переконував К.Г. Юнга, якого він підозрював у зраді своєї школи, пити вино під час прийому їжі (що порушувало принципи першого учителя Юнга — Блейлера) замість того, щоб змусити його здійснити акт замі-щення, зміст якого мав би по суті бути твердженням, що він не хоче бути самим батьком. Політично докір, згідно з яким вербальний або демонстративний акт є «суто риторичним», вважався б за серйоз-ний докір; але те, що саме є складником риторики, котра не хоче припускати (і не має жодної потреби припускати) того, що політика є кращою, ще більше може дозволити собі обмежувати себе «просто словами». У зовнішній політиці попередження є найбільш продук-тивними тоді, коли вони виголошені у той самий момент, у який той, хто був попереджений, у будь-якому разі відмовився від ідеї здійснення акції, проти якої він був попереджений. Будь-що може залежати (як ми призвичаїлися говорити) від «невиходу за межі декларацій», від «змушування замовкнути» примус до дії, коли ризик, включений в акцію, здатний позбавити нас змоги брати до уваги усі можливі здобутки від неї. Тут включаються

питання, що стосу-ються поняття дійсності, які ми не маємо змоги зачепити у цьому обговоренні¹¹.

Відсутність остаточної очевидності і поставання змушеним до дії є передумовами риторичної ситуації. Але не лише замінююча і метафорична процедури є риторичними. Бути змушеним діяти — таке становище саме є не цілком «реальною» обставиною, але також залежить від «ролі», яка приписана суб'єктові діяльності, або з якою він прагне визначити самого себе (саморозуміння також), вживає метафори, а «самопідбадьорювання» є виразом, який виказує, що внутрішнє використання риторики не є новим дослідженням. Мета-фори ролей, які є знову популярними сьогодні, засновуються на дуже міцних традиціях змалювання життя та світу як «театру», і це не є рівною мірою само собою зрозумілим для усіх історичних форм театру, чії «ролі» є так само фіксованими, як ми тепер припускаємо, коли використовуємо цю метафору. Дозволити комусь у ході кон-флікту «врятувати свою репутацію» — це походить з відмінної царини мовлення, але значною мірою збігається з настановою, котра імпліцитно передбачена у метафорах ролей, згідно з якою ніхто не змусив би головну особу дійства, спрямовану на здійснення зміни у зміні особистісної поведінки, полишити тотожність своєї ролі, але натомість запропонував би їй необхідну зміну поведінки під виглядом заслугуючого на довіру розвитку [своєї ролі]. Не існує жодної потреби давати ілюстрації тієї міри, до якої політика великої і малої влад сьогодні може бути описана з допомогою фразеології «визначення ролі» та «очікування ролі» (тут антропологічна метафора знову береться як метафора на другому рівні) і які прагматичні настанови для ведення справи з потенційно риторичною поведінкою містяться у цьому описові. Георг Зімель запропонував те, що метафора ролей є такою продуктивною лише внаслідок того, що життя є «ранньою формою драматичного мистецтва»; але Зімель переважно знав, коли він казав це, що цим метафорам більше нема чого робити з під-текстом того, що є питанням ілюзії, театрального подвійного життя з масками і без них, з костюмом і без нього, так що було б єдино потрібним виставити напоказ сцену і акторів для того, щоб побачити дійсність і покласти край театральному інтермеццо. «Життя», про яке веде мову Зімель, не є випадково і епізодично «ранньою формою» драматичного мистецтва; швидше бути здатним жити і визначати роль для себе є тотожними виразами.

Тепер я стверджую, що не лише ця розмова про «ролі» є метафо-ричною, але й процес визначення, котрий йде разом з поняттям ролі — процес, від якого залежить

усвідомлення тотожності і разом з яким йому може бути нанесена шкода, — сам є закоріненим у метафорі і утверджується та обстоюється як внутрішньо, так і зовнішньо, завдяки метафорі. Зокрема випадок обстоювання з'ясовує те, що його «*Stigma*» (1963) Ервіна Гофмана багато підтверджує. Та «згода», яка має бути метою усього «переконання» (навіть самопере-конання), є відповідністю — котра є підлеглою небезпеці в усіх ситуаціях і завжди має знову бути піддана охороні — між рольовою свідомістю одного і тими рольовими очікуваннями, котрі інші мають від нього. Мабуть, «згода» є занадто сильним терміном, оскільки схвалення було б завжди уже таким, яке виходить за межі того, що було потрібно. Докорінно те, що є важливим, це не зіткнутися з суперечністю як у внутрішньому сенсі, такому як проблема, пов'язана з послідовністю, так і у зовнішньому сенсі, такому як проблема, пов'язана з прийнятністю. Риторика є системою не лише випрошування мандатів на дію, але також проведенням у життя та обстоюванням як перед собою, так і перед іншими, самопоняттям, котре перебуває у процесі утворення або було утворене. Зобачувана у термінах наукової методології, метафорично осягнута «роль» виконує функцію гіпотези, котра «верифікується» кожним актом, який не фальсифікує її. Той залишок, котрий усе ще лишається від усієї риторики стосовно телеологічної вартості «консенсусу» як чогось, гарантованого природою, є запереченням несуперечливості, незламності послідовності того, що є загальноприйнятим, — котре люди переважно називають на поточному політичному жаргоні «платформою». І це зрозуміло з огляду на такий стан справ, що потреба в «основі загальноприйнятих переконань» стає знову і знову небезпечною і у формі однієї нової пропозиції після іншої. Люди можуть вперто продовжувати закликати до «консенсусу» «ідею»¹² впливу, якого прагне досягти риторика, але в антропологічному аналізі функції риторики це є зайвим.

Риторичний заміник у ситуаціях, у яких ми змушені діяти, а також риторичний захист самозбереження у якості «самозбереження» мають той спільний факт, що хоча вони справді передбачають творчі акти (творення символів, поняття ролей), усе ж як чиста творчість вони лишаються безсилими і без жодної функції. Тут безпосередньо виникає питання, чи цей зв'язок, такий розшукуваний сьогодні (*so sought-after today*) між естетикою продукування та естетикою відкидання¹³ не вказує на аналогічну структуру. «Кожне мистецтво має риторичний рівень», писав Ніцше у 1874 р. у фрагменті про Цицерона¹⁴. «Винайдення символу-замінника, наприклад, може бути найневиннішим, найменш обдарованим уявою актом у світі; він має бути доведеним до

пункту, де він стає визнаним, а для цього — на протипагу естетичному продуктові — він не містить у собі матеріально ні щонайменшого спонукання. Але це визнання є насправді усім; лише це має наслідки. Згадаймо класичну політичну формулу, згідно з якою торгівля йде услід за прапором; сьогодні її можна перевернути і сказати, що прапор йде услід за торгівлею: держави, які навіть не підтримують дипломатичних відносин, укла-дають торговельні угоди в очікуванні того, що за ними прийдуть інші способи взаємин. Обернення старожитного твердження є водночас вираженням повної девальвації символу «прапор», котрий, зрештою, здатний лише слугувати прикрасою дійсності. Коли кажуть (як це узвичаїлося), що повага, котра виявляється до заміників, засновується на «згоді», то це є водночас правильним і тавтологічним. Згода є результатом. Яким чином вона відбувається? Безперечно, завдяки тому, що постає запропонованою і детально обговореною. Це зберігає свою силу навіть для найабстрактнішого випадку в історії науки, випадку успішного сприяння запровадженню символічних систем для формальної логіки; детальне обговорення риторики вдається до подробиць або полягає в громадському утвердженні стосовно національних форм того, що не подобається, що ніколи не досягнеться у них. Меншою мірою це є тим випадком, коли політичні реалії усе ще можуть бути «створені» за межами сфери економіки, більш важливим стає «дипломатичне визнання», питання про назви країн, угоди, у яких відмовляються від того, що у будь-якому разі більше не є можливим, а також вчинки, у яких ведеться сильна боротьба довкола того, що у будь-якому разі є добре встанов-леним. Як тільки те, що колись розглядалося як «реальне», перестає існувати, стають «реальними» самі заміники.

В естетиці разом із відмовою від усіх різновидів та ступенів від-ношення до об'єкта пропозиція, згідно з якою щось повинно прийматися як витвір мистецтва, — або ж навіть лише як те, що «вимагалось» згідно з метою всього мистецтва — може мати успіх лише ціною великих витрат риторики. Це не є першою справою, потрібною для коментування того, що утверджує себе у текстах, котрі супроводжують його і приходять після нього, а швидше його проголошенням твором мистецтва або твором того, що йде услід за мистецтвом; такою мірою жорстка критика з боку компетентного критика все ще є визнанням стосовно історії, у якій мистецтво знову і знову продукувалося на протипагу мистецтву з риторичним жестом покласти край тому, що було, і започаткувати те, що має прийти. Навіть заперечення риторики тут є усе ще риторичним; навіть удар ногою по тому, що задовольняло умовного спостерігача,

котрий прагне «розуміння», засвідчує йому, що те, чого він не розуміє, є законним, і справді, що воно займає «позицію» того, що колись передбачалося зрозуміти, або того, що тепер стало зрозумілим для компетентних авторитетів. «Повторні зайняття»¹⁵, які й станов-лять історію, здійснюються риторично.

Риторика також має справу з узгодженням одна з одною подій у часі. Прискорення і сповільнення є елементами в історичних проце-сах, яким дотепер приділяли занадто мало уваги. «Історія» складається не лише з подій та зв'язків між ними (однак вони можуть бути витлумаченими), але також із того, що могло б бути названим «все-охопним становищем» стосовно часу. Те, що було охарактеризо-ване у нашій традиції як «раціональність», майже завжди сприяло елементів прискорення, концентрації процесів. Навіть діалектичні теорії історії роблять наголос на чинниках, що сприяють прискорен-ню, оскільки вони підштовхують поступ до критичної точки, де він робить свій несподіваний поворот і тим самим значною мірою доводить його дедалі ближче до його завершального стану (підтвер-джуючи таким чином закон, котрий обстоює керованість цього процесу). Багатопластовий феномен технізації¹⁶ може бути зведений до наміру економії часу. Риторика ж, з іншого боку, стосовно темпоральної структури дій є довершеним втіленням сповільнення. Грунтовність, процедурна винахідливість, ритуалізація імпліцитно передбачають сумнів стосовно того, чи найкоротший спосіб поєд-нання двох точок є також і людським шляхом від однієї до іншої. В естетиці, наприклад, в музиці ми досить близько знайомі з цим типом ситуації. У сучасному світі надмірні вимоги походять не лише із складності обставин, але також із дедалі зростаючого розходження між двома сферами (з одного боку) гострих матеріальних необхід-ностей (з іншого боку) рішень стосовно їхньої темпоральної тескту-ри. Виникла диспропорція між прискоренням процесів та здій-сненністю можливості утримувати «чутливість» до них, втручатися у них з рішеннями та координувати їх через наглядання за іншими процесами. Певні допоміжні функції, які технічне спорядження може здійснити для людської дії, мають асимілятивний наслідок: там, де усі дані є швидко приступними, швидкі рішення, здається, мають спеціальну відповідність до даного випадку.

Бажання тримати розвиток під контролем або знову поставити його під наш контроль є панівним у наших критичних роздумах про поступ, панівним такою мірою, що вони не є чистим романтиз-мом. Аналіз операцій надає оптимальні розв'язання проблем, але він також ніколи не усуває сумнівів стосовно того, чи правильно були

поставлені проблеми — і такі сумніви уже характеризують дію як щось таке, що йде, передуючи своїй теорії, а не впливає з неї як простий результат. Існує такий, що може бути чітко розпізнаний, дедалі зростаючий акцент на сповільнюючих чинниках у громадських ділових стосунках. І не випадково, що таке старомодне слово, як «рефлексія», могло бути відновленим як модне слівце. Існує потреба в інституалізованому затамуванні подиху, яке відсилає навіть біль шості, компетентні в ухваленні рішень, на довгі риторичні обхідні шляхи. Хотілося б уочевиднити те, що ми не є «рухомими» (завдяки всьому, чим би воно не могло бути) і що ми не маємо наміру просто санкціонувати те, що було уже вирішено колись давно. Прискорення процесів, зрештою, є лише варіантом «стимулу перевантаження», котрий біологічно змарніле створіння, людина є конституційно вона змушеною виставляти напоказ і з яким вона змушена мати справу завдяки інституціоналізуванню своєї псеведінки. Тут словесні інсти туції жодною мірою не є інстанцією нульового ступеня більш масивних регуляторних процесів; їхня могутність повинна виміря тися а протывагу ідеалові теорій рішень, котрий полягає у взятті до уваги лише пункту в часі.

Існує щось подібне до вигідності того, чого не слід очікувати. Сьогодні ми спостерігаємо надзвичайно швидке розвінчання «застарілих» форм завдяки критичній праці, у якій усе, що існує, несе випробувальний тягар того, що його існування є виправданим; але водночас ми бачимо за працею бурхливе винахідництво у додатковому конструюванні складних процедур, які характеризуються лише завдяки більш стриманим назвам, подібним до «правил про-цедури», «контролюючих операцій», «операційних систем» тощо. Будь-який зекономлений час завжди безпосередньо використовується.

Ми повинні дедалі більшою мірою уникати ідеї моделі освіти або культури («*Bildung*»), керованої нормою того, що людина повин-на завжди знати те, що вона робить. У минулі часи лікареві потрібні були не лише умови функціонування органів, умови, відсутність яких утворює хворобу, а також на додачу спосіб дії терапій та лікувальних процедур, які він приписав, але також і походження іноземних слів, котрі він неперервно використовував для навішу-вання ярликів на все це і використання яких було свідченням того, що він був прийнятий у члени цієї гільдії. Капітан судна не лише мав обов'язок бути здатним використовувати сектант та тригоно-метричні формули, котрі супроводжували таке використання, але також повинен був знати, яким чином цей інструмент функціонував і як ці формули могли бути виведені, так що він мав би

бути по-тенційним Робінзоном Крузо, який міг би розпочати «*ex nihilo*» [з нічого], якщо уже виготовлені допоміжні засоби були відсутніми. Як протилежність цьому тривалий час здобувала ґрунт та ідея, що технічний світ потребує вишколених функціонерів, які належним чином реагують, але не розуміють його функціональних зв'язків у жодному відношенні. Дедалі менше і менше людей знатимуть, що вони роблять у тому значенні, що вони знатимуть, *чому* вони роблять це таким чином. Дія зменшує протидію, більш прямим є той шлях від теорії до практики, котрий розшукується. Вимога елімінації «непридатного навчального матеріалу» завжди є вимогою «полегшен-ня» функціонального здійснення. Звичайно, ґрунтовність, яка йде разом з вимогою пізнавати те, що хтось робить, сама у собі не є гарантією людяного чи морального прозирання, але як зразок спо-вільненої реакції вона потенційно є також зразком «свідомої» дії.

Я пропоную, щоб «освіта і культура», хоч би якими вони ще не могли бути, мали що робити з цим сповільненням функціональних зв'язків між сигналами і реакціями на них. Результатом є те, що їхні змісти, їхні «вартості» і «блага» стають вторинними. Обговорення цих вартостей звичайно супроводжувалося недослідженим розпо-ділом тягара доведень: той, хто обстоював традиційні культурні «блага», був зобов'язаний доводити, що вони все ще є вартісними. Якщо ми припустимо, що у собі вони є геть зовсім нічого не вар-тісними, тоді стає очевидним їхній «риторичний» характер: вони є образними висловами, котрі вимагають вправляння, зобов'язуючими обхідними шляхами і формальностями, ритуалами, які заважають безпосередньому використанню людини, а також утруднюють (або ж, можливо, лише уповільнюють) досягнення світу найкоротшим з можливих зв'язків між будь-якими двома даними точками. Якщо класична риторика по суті спрямована на здобуття мандату для дії, то сучасна риторика намагається сприяти затримуванню дій або ж принаймні розумінню такої затримки — і вона робить це особливо тоді, коли хоче довести свою здатність до дії, ще раз шляхом показу символічних заміників.

Аксіомою усієї риторики є принцип недостатньої підстави («*propter in-sufficientiam rationis*»). Він є корелятом антропології створіння, котре є недосконалим у сутнісних відношеннях. Коли світ людини узгоджувався з оптимізмом метафізики Лейбніца, котрий вважав, що він міг би визначити достатню підставу навіть для факту того, що будь-яке суще взагалі існує швидше, ніж ніщо («*cur aliquid potius quam nihil*»), тоді не було б жодної риторики, оскільки не було б ні потреби, ані можливості

використовувати його ефективно. Та рито-рика, яка завдяки своєму поширенню є найважливішою у нашій історії, риторика молитовного благання (*the rhetoric of prayer*) уже покадалася — па противагу теологічним позиціям, пов'язаним з раціоналістичними і волюнтаристськими поняттями про Бога — на Бога, котрий дозволяв собі бути розшукуваним, а ця проблема знову повторюється у разі антропології: людина, ведення справ якою не характеризується завдяки філософському спростуванню «опінії» знанням.

Однак принцип недостатньої підстави не слід плутати з вимогою, згідно з якою ми відмовляємося від підстав, тоді як «опінія» не означає установки, для якої немає підстав, а швидше означає установку, для якої підстави є нечіткими і неврегульованими завдяки методів. Треба бути обережним стосовно висування звинувачень в ірраціональності у ситуаціях, в яких мають бути виключені безконечні, невизначено розлогі процедури; у царині міркування про практичну діяльність у житті може бути дещо більш раціональним приймати щось на недостатніх підставах, ніж наполягати на процедурі, змодельованій на основі процедур науки, і отже, є дещо раціональнішим чинити саме так, ніж вдаватися до замаскованих рішень, котрі вже були зроблені в аргументах, які постають науковими за формою. І це правда, що ейфорія стосовно постачання наукових порад у громадських справах певною мірою поступово згасла; але розчарування стосовно цієї спілки завдячують неспроможності зрозуміти, що відсутність остаточної очевидності істини їхніх пошуків, комітети самих науковців не можуть продовжувати інакшим чином, відмінним від інституцій, радниками яких вони виступають, — тобто вони повинні продовжувати рухатися риторично, маючи на увазі досягнення справжнього консенсусу, який не може бути консенсусом їхніх теоретичних норм. Нормою науки є також те, що учений повинен ясно позначати модальність своїх тверджень. Якщо він стверджує аподиктично чи ж навіть просто асерторично те, що може бути ствердженим лише проблематично, тоді він порушує цю норму. Кожний, кого зачіпають громадські справи або ж хто погоджується на них, має право знати, чим є поважність засад, котрі постали як результати наукової консультації. Риторика вчить нас визнанню риторики, але вона не вчить нас тому, щоб визнавати її законною.

Те, що ставиться на карту, не є лише відношенням між наукою і політичними авторитетами, але також цариною тверджень, котрі мають дуже важливі практичні наслідки, які не можуть бути призупинені, хоча у своєму теоретичному статусі ці твердження базуються, можливо, назавжди, на недостатньому раціональному підґрунті

або ж навіть можуть наочно бути нездатними до верифікації. Позитивіст-ська пропозиція, згідно з якою питання і твердження, котрі не містять жодних вказівок стосовно того, яким саме чином вони могли б бути верифіковані, мають тоді бути викорінені, включає зведення практики — яка залежить від таких засад — до застійної бездіяльності і тим самим стає ілюзорною. Рішення у таких питаннях, які стосуються того, чи людина є за своєю природою доброю, чи злою, чи її характер визначений її спадковістю, чи ж довкіллям, чи творить вона історію, чи сама є витвореною своєю історією, справді можуть бути відкладені наукою на потім, але не можуть бути відкладеними на потім на практиці і не можуть бути проголошені безглуздими. Таким чином, будь-який різновид педагогіки уже перебуває в осередді практичного процесу і не може очікувати надання йому його теоретичних засад, так що він змушений приймати квазірезультати з теоретичних узагальнень, пропонує біологією, психологією, соціологією та іншими дисциплінами. У цій межовій зоні мають місце знаменні процеси риторичного типу, процеси, у яких раціональність і реалізм, здається, розходяться; бо тут агент не лише змушений діяти (як це було до цього), він вимушений також створювати аксіоми засад, без яких теорія, котру мається на увазі докладати до ситуацій, у яких агент змушений діяти, була б паралізованою і приреченою на безплідність. Однак я думаю, що цим рішенням нема чого робити з кінізмом формули «*liberum arbitrium indifferentiae*» [«вільна воля байдужості»] і уже цілком певно нема чого робити з екзистенціалістським самопокладанням.

У тій парині, у якій має силу принцип недостатньої підстави, існують правила раціонального рішення, котрі у своїй формі не мають схожості з наукою. Паскаль подав модель цього у своєму «*argument du pari*» [«аргументі закладу»], аргументі, котрий ми більше не вважаємо переконливим внаслідок того (і лише внаслідок того), що він порівнює перспективу трансцендентного безконечного здобутку з ризиком кінцевого закладу", але який лишається правочинним у тому, що людина має поставити в заклад цілу ставку своєї практики з огляду на будь-який ризик помилки, на окремішню перспективу неначе б між двома теоретичними альтернативами, тобто сприятливо для свого власного самоствердження та саморозвитку. Жодний теоретичний сумнів стосовно правочинності принципу каузальності або ж стосовно можливості його остаточного доведення не може у будь-який спосіб змінити факт того, що в нашій поведінці ми ставимо в заклад, покладаючись на його необмежену правочинність. Однією з найважливіших декларацій з боку царини різноманітних наук була б відповідь

на питання про ту міру, до якої способи поведінки людини визначаються ендogenousними чи екзогенними чинниками і тому завдяки їм можуть бути змінені. Не зважаючи на те, що це складне питання можна вважати дотепер здебільшого науково невирішеним, все ж легко побачити те, що методологічні міркування виявляються прихильними до ендogenousного детермінізму — точно так само, як цілком незалежно від емпіричних знахідок ці міркування імпліцитно передаються у теорії еволюції, якій Дарвін віддав перевагу порівняно з різноманітними різновидами ламаркізму. Та теорія, котра обмежує себе кількома різновидами чинників, які методично можуть бути чітко виокремлені і показані, має кращий шанс стати «парадигмою» у сенсі Томаса Куна, ніж теорія, яка пропонує низку чинників, котрі не можуть бути виділені з таким же успіхом і які розкидано розподіленими. Те, що наука буде дедалі ближче підходити до того різновиду результату, який слугує типовим представником дарвіністських теорій, видається мені неодмінним і теоретично добре обгрунтованим.

Цей розвиток мав би далекосяжні наслідки у багатьох ділянках громадського і приватного життя: в освіті і в управлінні справедливостю, у соціальній профілактиці, навіть у повсякденному веденні людьми своїх справ одне з одним. Однак фактично та перевага, котра надана певним практичним аксіомам, видається такою, що не була скерована тим, що переважає у наукових теоріях. Це є фактом, який розкрив Кант, коли в «Критиці практичного розуму» припустив незалежність моральних позицій від теоретичних доведень. Для Канта це є класичними першопринципами усієї мета-фізики — людська свобода, існування Бога, безсмертя, — які у формі постулатів «є нерозривно пов'язаними» з практичним законо-давством. Логіка цієї нерозривності стає дещо яснішою, коли бачити, що лише той, хто нехтує законом, має інтерес до посилення на свою несвободу і на марність законслухняної поведінки настільки, наскільки це має відношення до добробуту. Ми братимемо до уваги ці постулати цілком не зважаючи на метафізику, як складник риторики етики: вони підбивають підсумок тому, що становить консенсус практичних аксіом завдяки переконанню і самопереко-нанню — те, що утворює згоду на громадські і приватні зусилля і надає значення покращенню умов для життя і що є вільним від злочину та конфлікту, а також на впевненість у можливості зворот-ного відновлення життя або виправлення неправильно спрямованого життя. Ми діємо так, «неначе б» ми знали, що зусилля та витрати цього типу на користь людини не марні і не ставляться під сумнів наукою. У нашій практиці ми обертаємо аксіому як «постулат», котрий надає нам мотив для того, щоб скористатися сприятливими

перспективами для людства. Тут риторика є також мистецтвом переконання самих себе у тому, щоб ігнорувати те, що кажуть проти того, щоб битися об заклад стосовно цих перспектив. Гнітючі результати генетичного дослідження на близнюках не були здатними знеохотити прибічників теорій впливу довколишнього середовища — і це так, як належить. Однак може настати вузька зона непевності наукових тверджень, вона ніколи цілком не щезне і ми будемо битися об заклад на її користь там, де теорія видається чимось більшим, ніж може потребувати практика, а також нестерпною для практики. Після Канта практичні постулати чинять спротив нездоланному детермінізмові світу можливих наукових об'єктів.

Риторика покликана мати справу не з фактами, а з очікуваннями. Те, що у всій її традиції називалося «заслуговуючим на довір'я» і «правдоподібним», має бути ясно розрізненим у її практичній валентності, від якої теорія може називатися «імовірною»¹⁸. Те, що людина «робить» історію, є перспективою, на яку після обхідних шляхів через філософію історії зробила ставку сучасна доба. Те, що має на увазі ця пропозиція, може бути зрозумілим лише якщо сприймається «повторне зайняття», котре здійснилося з її допомогою. Я ввів і пояснив це поняття у своїй праці «Законність сучасної доби» (1966 р. [англійський переклад 1983 р.]), але я ще не бачу, щоб вона перед-бачала риторичне ведення справ. У нашій традиційній системі пояснення дійсності існує «позиція» для цього історичного суб'єкта, позиція до якої відсилають порожнє місце і заволодіння. Досягнення і заснування повторного заволодіння є риторичними актами; «філо-софія історії» лише тематизує структуру цього процесу, вона не є чинником, відповідальним за нього¹⁹. Невипадково той акт, завдяки якому суб'єкт історії є таким, що зважився і визнаний законним, народжує таку назву основоположної риторичної фігури мовлення, як «*translatio imperii*» [«передавання (або: троп, метафора) влади»]. «Перенесення»²⁰, метафоричні функції знову і знову відіграють тут істотну роль. Александр осягає свій історичний проект завдяки оберненню маршу Ксеркса через Гелеспонт. Бог Старого Заповіту передає свою верховну владу в історії за допомогою угоди. Громадяни Національних Зборів у французькій революції беруть метафору рим-ської республіки буквально, у її костюмі та її мовленні. «Люди самі роблять свою історію, але вони роблять її не так, як їм заманеться, за обставин, які вони не самі вибрали, а які безпосередньо трапляються, дані і успадковані від минулого», пише Маркс у праці «Вісім-надцяте брюмера...»²¹. Досягається глибока криза законності, настає час більш чітко вираженого звернення за

допомогою до риторичної метафори — і це є не інерцією, яка утворює традицію, а швидше утрудненням життя згідно з призначенням у якості суб'єкта історії. Так, хтось задовольняється більш легко своєю участю у ролі суб'єкта історії: він є не суб'єктом, а його *частиною* або був би його частиною, коли б лише речі відбулися належним чином. Риторично як при-писування відповідальності, так і виправдання є завжди рівною мірою легко приступними.

Я тут не вихваляю риторику як вроджений творчий подарунок, яким володіє людина. Висвітлити її антропологічно зовсім не означає довести, що вона надає людині особливої «метафізичної» відмінності. Як характеристика поведінки творіння, котре живе «не зважаючи на» [*trotzdem*], вона є буквально «сертифікатом бідності». Я б не зважився назвати її «хитрістю розуму»; і не тому лише, що тоді б вона опинилася навіть у ще більш сумнівній компанії, але також і тому, що я хотів би дотримуватися ідеї бачення у ній форми самої раціональності — раціонального способу досягнення згоди з тимчасовістю розуму. Може бути, що й тимчасовість теорії, якою користуються, і вигода від неї є лише привабливим періодом для неї, якщо вона не виявиться тим випадком, що не існує жодної безповоротності в теорії. На протигагу усій риториці, котра не є «вишуканим і ясним вираженням понять розуму», Гобс рекомендував використовувати «правильний розум». Цей вислів нагадує той, котрий обертається довкола сучасного слововжитку: «критичний розум». Все це дуже добре, але що ще могло б виносити судження, чи «правильний розум» буде зайнятим у кожному разі за винятком ще раз розуму — фактично за винятком «правильного розуму»? Для Гобса одне з найважливіших заперечень проти демократії полягає у тому, що вона не може керувати без риторики і, отже, досягає рішень здебільшого «*impetu animi*» [завдяки певному на сильству над розумом], а не так «*recta ratione*» [завдяки правильному розумові], оскільки її оратори керувалися не «природою тих речей, про які вони висловлювалися», а пристрастями їхніх слухачів. «Це не є недоліком у *людині*, але у самій природі *красномовства*, мета якого, як нас вчать усі майстри риторики, є не істина (за винятком хіба що випадковості), але перемога; і властивістю якого є не повідомити, а зачарувати»²². Знаменна пропозиція, яка експліцитно звільняє людей від відповідальності за наслідки зняття, котре вони винайшли і використовують лише внаслідок тих самих наслідків. Особливо чудова пропозиція, якщо протиставити її тому типові раціональності, котрий репрезентує теорія держави Гобса: самозбереження як раціональна мотивація суспільного договору про підпорядкування, ризик у

невизначеній і не підлеглий визначенню волі абсолютного правителя, кожне *«impetus animi»* [насильство над розумом], про які Гобс презирливо висловлюється як про кореляти риторики.

Патологія риторики у Гобса простежує хвилювання пристрастей аж до «метафоричного використання слів». Для нього також метафора є примітним елементом риторики; на його думку, вона є «відпо-відною пристрастям» і відтак «відокремленою від істинного пізнання речей»²³ Що ж є основою цього співвідношення між метафорою та пристрастями, яке пропонує нам тут Гобс як щось самоочевидне? Для нього метафора протистоїть поняттям; завдяки виключенню інструментів розуму метафора відкриває поле для чого завгодно, що традиційно трималося в покорі і контролювалося розумом, для усього, що подібне до втечі від напруги понять у легкість орієнтації завдяки образам. У цьому уривкові Гобс припускає красномовство (*«eloquentia»*), котре утримується від метафори і виростає «зі спогля-дання самих речей», красномовство, котре полягає лише в елегант-ності, з якою хтось виражає те, що він схопив. Коли вона порівню-ється з «природою речей» як щось таке, чим можна володіти, риторика й справді виявляється як ексцентричний і штучний засіб. Крім того, якщо розглядати теорію понять Гобса, то можна здивуватися, виявивши, що його відкидання метафори залежить від приписування людському інтелектові більшого, ніж він здатний надати йому у цій теорії. Бо поняття також є лише штучним засобом, який не має нічого спільного з «природою речей».

Я не випадково вказав на непослідовність критики Гобсом мета-фори як істотного елемента риторики. Пропонується припущення, згідно з яким критика Гобсом метафори з посиланням на її спорідне-ність з пристрастями засновується на суперечності між ідеєю абсолют-ної держави і риторикою, яку Гобс описує на противагу цьому як «необхідну людині, народженій для хвилювання». Тепер метафора фактично є не лише сурогатом понять, яких бракує, але можлива в принципі і тому повинна потребуватися; є також проєктивний прин-цип, котрий водночас розширює і займає порожній простір — уявна процедура, яка забезпечує себе своєю власною сталістю у порів-няннях. Як нещодавно показав Альріх Мейєр²⁴, абсолютна держава, яка раціонально дедукована з принципу самозбереження, уловлю-ється між метафорами органічного, з одного боку, і механізму, з другого. Такі ключові метафори мають свою власну силу переко-нання, котра справляє зворотний вплив саме через їхні можливі розширення на центральну метафору: наприклад, можливість орга-нічної філософії історії посилює органічну

модель держави. Сам Гобс не звертав уваги на суперечність між своєю органічною метафо-рою «держави як людини» і штучністю походження держави — і це є особливо повчальним, оскільки заборона метафори робить дещо важчим для сприйняття її справжню функцію підоснови²⁵. Навіть заборона риторики є риторичною справою, яку тоді лише інші сприймають саме як таку. Приклад Гобса показує, що у сучасному світі антириторика стала одним із найважливіших засобів для досягнення мети риторичного мистецтва, за допомогою якого проголошуються права на суворість реалізму, який єдиний обіцяє бути відповідним для серйозності становища людини (у цьому разі її становища у її «державі природи»).

Риторика є «мистецтвом», оскільки вона є зображенням у міні-атюрі утруднень з дійсністю, а дійсність була наперед зрозумілою у нашій традиції насамперед як «природа». Підставою тут є таке незначне відчутне сприйняття риторики у довколишній дійсності, що надзвичайно штучним є те, що вона вже є всюдишущою. Класична антириторична фігура мовлення «*Res, non verbal*» [«Речі, на слова!»] вказує тоді на стани справ, котрі самі більше не мають жодної санкції того, що є природним, а натомість уже мають риторичний відтінок. З іншого ж боку, це легко робить виразну рекомендацію або презентацію риторичних стилістичних засобів менш (або іще менш) сміховинною. Потім це утруднення приписується вищому рівню реалізму. Сучасні утруднення риторики з дійсністю полягають, прихильно, у фактові того, що ця дійсність більше не має вартості як щось, до чого звертаються, тому що вона постає, у свою чергу, як продукт штучних процесів. Таким чином, вводиться специфічно риторична ситуація благального крику до самих себе з тим, щоб не дозволити іншим мати його: «*Ad res*»; «*Zur Sache und zu den Sachen!*» [«До підручних справ, до самих речей!»]. Це риторика, коли один пропонує іншим засновок, що необхідно думати і діяти ще раз — чи ж навіть завжди робити так спочатку. Якщо дійсність могла б бути зобачуваною і з нею мали би справу «реалістично», вона була б зобачуваною і з нею велися б справи таким чином весь час. Так, набагато більше, ніж з дійсністю, яка обіцяє, установка «*retour au reel*» [«повернення до реального»] сама має відношення до пояснення ілюзій, омани та спокус, котрі мають бути Надані в розпорядження у зв'язку з ним. Кожна риторика реалізму потребує конспірацій, котрі дотепер оберігали її. Алегорія печери Платона, у якій внаслідок гри тіней на стіні полонені люди ніколи не приходять до знання того, а що ж є істинно реальним, якщо вони не звільнені з печери силою, є моделлю такого зривання масок. Вона спрямована проти риторики, оскільки махінаторами світу тіней є

софісти як «творці образів»; і це є сама риторика, оскільки вона ґрунтується на елементарній метафорі «входження в світло» і поширює її у порівняння для абсолютної реальності, обіцянка якою остаточної очевидності не може бути виконана. Повернення філософії від тіней до дійсності було узурповане риторикою, а потім естетикою. Жан Поль іронічно відобразив це у двох реченнях твору «*Unsichtbare Loge*» [«Невидимий будиночок»]: «На жаль, ми є лише тремтливими тінями! І до того ж одна тінь хоче розірвати іншу на шматки?»

У «Критиці здатності судження» Кант проголошує, що риторика як «мистецтво гри для власних цілей на слабкостях людей ... не заслуговує жодної якої б то не було поваги». Це «хитре мистецтво» має справу з «румом людей у важливих справах, подібних до машин, до судження». Нині тут взагалі аніскільки не стоїть на обговоренні питання про те, що конститутивна залежність людини від риторичних дій завжди є також її вразливістю до справляння впливу з боку риторики; існує достатньо загроз і тисків щодо того, щоб вона стала машиною. Теорія риторики завгли демонструвала наміри людей скористатися цими «людськими слабкостями» і водночас те, що вона слугує їм. В антропологічній локалізації риторики питання полягає у цих слабкостях, а не у цих намірах. У зв'язку з цим антропологічний підхід до риторики сходиться на головному дес-криптивному твердженні: людина не має нічого безпосереднього, жодного суто «внутрішнього» відношення до самої себе. Її саморозуміння має структуру «самозовнішності», Кант спочатку заперечував, що внутрішній досвід має будь-яку першість над зовнішнім досвідом; ми маємо явлення для самих себе, вторинний синтез первинної різноманітності, а не навпаки. Субстанціоналізм тотожності зруйновано; тотожність має бути здійсненою, вона стає своєрідним досягненням і, відповідно, існує патологія тотожності.

Те, що лишається як предмет антропології, є «людською природою», яка ніколи не була «природою» і ніколи нею не буде. Факт того, що вона утворює своє явлення у метафоричному маскуванні — як тварина і як машина, як осадові пласти і як течія свідомості, на противагу богові і у змаганні з ним — не виправдовує нашого очікування, що наприкінці усіх віровчень і усього моралізування вона лежатиме перед нами розкритою. Людина осягає саму себе лише у вигляді того, чим вона не є. І це не лише її становище, котре є потенційно метафоричним; сама її конституція уже є. Формулювання Монтенем результату своєї антропології як само-переживання є тим найгіршим місцем, котре ми могли б вибрати і у нас самих («*la pire place, qua nous*

puissions prendre, c'est en nous»)²⁶ Він посилається на коперніканську революцію, котра як травма внутрішньолюдського у світі метафорично посилює скептицизм сто-совно внутрішньолюдського у собі. Самопереконавання лежить в осно-ві усієї риторики у зовнішніх взаєминах; воно використовує не лише дуже загальні, практично ефективні твердження, про які я казав раніше, але також саморозуміння через самозовнішність. Так, найсмівлівіша метафора, яка намагалася охопити найбільшу напругу, може здійснити найбільше для самопоняття людини: спробувавши мислити бога абсолютно поза собою як цілковито інше, вона невблаганно розпочала найважчий риторичний акт, а саме, акт прирівняння себе до цього бога.²⁷

Примітки

¹ «Безкоштовна дія»: Знаменне поняття Андре Жіда. — *Прим. перекл.*

² «Mangelwesen» — термін, введений Арнольдом Геленом у праці «Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt» (1940). - Bonn: Athendum, 1950.

³ *Nietzsche Fr. Gesammelte Werke* /Hrsg. von R Oehler, M. Oehler und F.C. Wuerzbach. - Munich: Musarion, 1920-1921. - Bd. 6. - S. 105.

⁴ Поняття «Institution» використовується Блуменбергом у спеціальному смислі (введеному Арнольдом Геленом у праці «Urmensch und Spakultur». — Bonn: Athcamim, 1956), котрий підкреслює «даний наперед», звичний, такий, що не викликає сумніву, характер певних взірців поведінки та способів мислення (як у латинському *instltutlo* — звичай) — швидше, ніж у сенсі їхнього буття інтенціонально «обґрунтованими» і у якості протилежного йому (як у одному з головних смислів поняття «Institution» або «institution» в оригінальному слововжитку). Усвідомлення цього спеціального слововжитку має з'ясувати наявну тут протилежність між «інституціями» і нормами, котрі ґрунтуються на тому, що є «очевидним» (і з якими чиясь згода є, мабуть, свідомою й інтенціональною). — *Прим. перекл.*

⁵ Блуменберг виділяє слово «consensus» курсивом по усій наведеній частині тексту — навіть, якщо цей термін використано не незвично для сучасної німецької мови — внаслідок того, що він хоче нагадати нам, що це є спеціальний термін, який було введено у філософію і риторику Цицероном: я використав цитати для цієї самої мети. — *Прим. перекл.*

⁶ *Aristotle. Nichomachean Ethics.* — 1172 b 36—37.

⁷ *Kuhn T.S. The Structure of Scientific Revolutions. — Chicago: University of Chicago Press, 1962.*

⁸ «Радикал» у смислі, аналогічному його смислові у лінгвістиці, де цей термін відсилає до корінного слова або до елемента слова, основи, до якої додаються інші частини. — *Прим. перекл.*

⁹ «Destruieren» тут не є звичайним німецьким словом для позначення «руйнації» (яким є «zerstoeren»), а натомість є тим самим латинським терміном, який використав Гайдеггер для того, що він хотів зробити стосовно історії онтології. Він може бути переданий не невідповідно французьким словом «deconstruire» — «деконструювати». — *Прим. переіси.*

¹⁰ Blumenberg розробляє свій власний погляд на це питання (і відмінність між своїм власним поняттям «інституцій» та «абсолютизмом» уявлення Гелена про них), що з'ясовується у частині 2, розділі 1 його праці «Work on Myth». — Cambridge (Massachusatts): MIT Press, 1985. Див. особливо стор. 166: «Те, що охоплює заголовок «інституцій», є головним чином розподілом тягарів доведення. Там, де існує інституція, питання про її раціональне обґрунтування само по собі не є постійним, а тягар доведення завжди покладається на особистість, котра висуває заперечення устрою, який ця інституція несе разом із собою». — *Прим. перекл.*

¹¹ Деякі з цих «питань, що стосуються поняття реальності», обговорюються у праці автора «Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie» //Schweizer Monatshefte. — 1968. — Bd. 48. - S. 121-146. — *Прим. перекл.*

¹² Тобто недосяжна керівна ідея (це є кантівською термінологією). — *Прим. перекл.*

¹³ «Rezeptionsdsthetik» — естетика «сприйняття» творів мистецтва аудиторією, критиками та ін. Вона є головною турботою школи літературної теорії у Німеччині, провідними представниками якої є Ганс Роберт Яус і Вольфганг Ізер. Вона, безперечно, протистоїть традиційному зосередженню уваги на самому творі мистецтва або ж на процесі його «продукування» як ключ до значення і статусу твору. — *Прим. перекл.*

¹⁴ *Nietzsche F. Cicerofragment //Gesammelte Werke. — Bd. 7. — S. 385.*

¹⁵ Ідея «позицій» у ментальному просторі, які є «знову захопленими» протягом змін епохи, є головною ідеєю праці автора «The Legitimacy of the Modern Age». — Cambridge (Massachusetts: MIT Press, 1983). Див. особливо стор. 65—69, де вона вводиться — *Прим. перекл.*

¹⁶ Про цей феномен див. працю автора «Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Plwtoomenologie» // *Filosofia* (Turin). - 1963. - Vol. 14. - P. 855-884. Передруковано у праці автора «Wirklichkeiten in denem wir leben» — Stuttgart: Rec-lam, 1981. — S. 7 — 54. — *Прим. перекл.*

¹⁷ Блуменберг обговорює цей аспект аргумента Паскаля про «заклад» у своїй праці «Work on Myth»,

¹⁸ Про це див. *Blumenberg H. Paradigmen zu einer Metaphorologie* // *Archiv für Begriffsgeschichte*. - 1960. - Bd. 6 (передрук: Bonn: Bouvier, 1960) - S. 88-105. - *Прим авт.*

¹⁹ «Філософія історії», «Geschichtsphilosophie» тут і раніше у цьому параграфі відсилає — як це звичайно робиться у сучасних німецьких творах — до класичних філософій історії письменників, подібних до Кондорсе, Сен-Симона, Гегеля, Маркса і Копта, які усі покладали всезагально-необхідний поступ в історії. Точка зору Блуменберга полягає у тому, що відмова від цього типу філософії історії не повинна перешкоджати прийняттю своєрідного «повторного заволодіння», яке він тут і описує. — *Прим. перекл.*

20 «Übertragungen». Метафора рівнозначна у своїй грецькій етимології «перенесенню». «Переміщення» і «*translatio*» |«переклад»| є латинськими версіями того самого значення. — *Прим. перекл.*

21 *Marx / Engels Werke*. - Berlin: Dietz, 1957-1972. - Bd. 8. - S. 115.

22 *Hobbes T. De Cive*. — X, 11. З власної англійської версії Гобса яка також була використана для даних у дужках перекладів цитат з латинського оригіналу див : «Man and Citizen» /Ed. by B. Gert. — Garden City, N.Y : Doubleday Anchor. 1972. - P. 231.

23 *Hobbes T. De Cive*. - X, 12. — P. 253—254.

24 *Meyer A. Mechanosche und organische Metaphorik politischer Philosophie* /, ' *Archiv für Begriffsgeschichte*. - 1969. - Bd. 13. — S. 128—199.

25 Про «метафори підоснови» див. працю Блуменберга «Paradigmen zu einer Metaphorologie» (вона уже цитувалася у посиланні 5). — С. 69. — *Прим. перекл.*

25 *Kant I. Critique of Judgment*. - Sec. 53 (Transl. J.C. Meredith. — Oxford: Clarendon Press, 1911. - P. 193).

26 *Montaigne M. Essais-U, 12 (Apologie de Raimond Sebond)* — *Oeuvres completes* / Ed. K. Barral, P. Michel. - Paris: Seuil, 1967. - P. 236.

27 В оригіналі цей «бог» так само міг читатися як «Бог», оскільки усі іменники у німецькій мові пишуться з великої літери. — *Прим. перекл.*

Чарльз Тейлор

ВСТУП

У вступі до своїх нещодавно опублікованих «філософських праць» Чарльз Тейлор характеризує свою працю як внесок у філософську антропологію. Він піддає критиці точку зору, згідно з якою природничі науки повинні слугувати моделлю для пізнавальних методів і процедур гуманітарних наук. «Натуралізм», на думку Тейлора, (чи у формі класичного біхевіоризму, функціоналізму, АІ-заснованої психології або у формі будь-якої іншої «редуктивістської пояснювальної стратегії») є неприйнятним для «наук про людину», тому що вони повинні інкорпорувати у свої пояснення загальні значення, властиві як соціальним інституціям, так і агентам, які само-інтерпретують себе. Таким чином, на противагу Ричарду Рорті й іншим філософам, які стверджують, що «не існує цікавого розколу між *Naturwissenschaften* і *Geistwissenschaften*, Тейлор відроджує цю класичну опозицію на підставі того, що *Geistwissenschaften* неминуче містять у собі у певному сенсі герменевтичний вимір, тоді як *Naturwissenschaften* — його виключають. У той же час критика Тейлором натуралізму та його основних понять самості, мови, знання, призвела до розвитку альтернативи, яка істотно наслідує традицію експресіонізму Гегеля і романтизму.

Тейлорівський захист автономії гуманітарних наук істотно залежить від його концепції людських агентів як «само-інтерпретуючих себе тварин»: те, ким і чим ми є, частково конституційовано нашими само-розуміннями і само-описами, нашими прагненнями, бажаннями, замилюваннями та ін. З цієї точки зору, самість у «суворому сенсі» пов'язана зі своїми цілями і проектами; вона не є простим «носієм переваг», до яких вона ставиться стратегічно. На противагу цій останній непереконливій концепції самості, концепція, що виникла після натуралізму, є концепцією вільного суб'єкта, який репрезентує у самому собі незалежний світ. Всупереч цій «перформас»-моделі (ігровій моделі). Тейлор характеризує людські самості як «суб'єкти значення». Нас відрізняє від тварин (і від комп'ютерів) не тільки те, що ми можемо виготовляти відмінні одна від одної речі, а й те, що ми є самостями, для яких речі особливим способом мають значення. Це особливо очевидно, коли ми переживаємо почуття гордості і сорому, любові і заздрості, морального добра і зла та ін. На думку Тейлора, подібного роду

переживання не підлягають опису термінами вільної самості, калькулятивного розуму й інструментальних благ. «Здатність до задуму більше не є центром самості; таким центром, швидше, є відкритість до певних питань значення. Саме це тепер виявляється істотним для дій персони».

Проте, якщо редукціоністський натуралізм повинен ігнорувати базові характеристики нашого повсякденного досвіду і якщо, як стверджує Тейлор, це ігнорування мало дуже обмежений успіх у гуманітарних науках, то чим тоді пояснюється його значна привабливість як дослідницької парадигми? Тейлор переконаний, що відповідь на це питання треба шукати в спиритуальних коренях редукціоністського натуралізму, тобто в поняттях людської дії, і тісно пов'язаних із ним поняттях свободи і самовідповідальності. Критик експресіонізму зобов'язаний показати, що натуралізм успадковує свою правдоподібність від передумов «суворої оцінки» і «розрізнення» цінностей, і що герменевтичний підхід може надати їм пояснення набагато краще, ніж інші конкуруючі підходи. Тейлор сконцентрував свою увагу на ідеї емансипації, яка здійснюється за допомогою об'єктифікації. Відповідно до цієї ідеї, суб'єкт пізнання і суб'єкт дії спроможні емансипувати самих себе від влади стихійних сил всесвіту лише шляхом об'єктифікації його, тобто перетворення його на об'єкт точних репрезентацій і ефективних маніпулятивних дій. Подібна емансипація суб'єкта є те, що гарантує людську свободу, гідність і владу над світом. По суті — це та сама «модерністська ідентифікація емансипації», яка центрує усе на суб'єкті й стверджує «дуже нереальну модель самоочевидності і контролю». Вона виникла в модерністський період після гегемонії атомістичних, утилітаристських, інструменталістських і формалістських типів коцептуалізації людського мислення і дії. З урахуванням цього, стає зрозуміло, що «подолання» натуралізму є щось більше, ніж проста критика одною і методологічних підходів. «Подолання» натуралізму містить у собі і деконструювання антропології з її моральними і духовними цінностями, які підтримують її. Деконструювання тут означає не просту відмову від зазначених моральних і духовних цінностей, а їхнє «очищення» від «перекручування їх ідеологією атомізму» а також від «ілюзорних амбіцій»; таке «очищення» показує, що суб'єкт є суттєво конституційованим інтерсуб'єктивними значеннями, що його свобода істотно ситуативна, що його ідентичність істотно укорінена в спільноту. У подібному дусі есе Тейлора досліджує й уявлення, мотивації, оцінки, які лежать в основі «епістемологічної точки зору», яка домінувала в модерністському філософському мисленні. На противагу

Ричарду Рорті, Тей-лор вважає, що ядром епістемологічного проекту Модерну є не фунда-менталізм, а апеляція до «репрезентаціоністської моделі» знання. Тейлор переконаний, що ця апеляція у свою чергу укорінена в тому уявленні про дію й у тих морально-духовних ідеалах, які вважалися такими, що містяться в основі натуралізму. З цієї причини «подолати епістемологію» означає не тільки відмовитися від амбіцій фундаменталізму (як це зробив, наприклад, Куайн), а й розгорнути більш глибоку і більш адекватну концепцію людської діяльності (чого не здійснює біхевіоризм Куайна). Шлях до такої концепції проходить через особливий тип «трансцендентальної аргументації», який розкриває необхідні умови можливості пізнання світу, тобто інтенціональності. Проходження цим шляхом стопами Гайдеггера, Вітген-штейна і Мерло-Понті відразу ж виявляє непридатність уявлення про самість як про вільну від кожного конкретного втілення, тобто як про своєрідну точку і як про атомістичну самість, яка залежить від природни-чого і соціального світів і навіть від частин самої самості, що розглядаються як об'єкти безстороннього пізнання і контролю. Все це свідчить про те, що ми споконвічно і насамперед є уособленими агентами в природни-чому і соціальному світах. Наше пропозиційне знання навколишнього світу засноване на нашому спілкуванні з ним. Тому не може бути сумнівів у первісності розуміння, що тотально об'єктивує і яке ми маємо про світ, як таких, що діють усередині нього. Завданням філософії є нескінченне завдання артикулювання цих значною мірою не артикульованих передумов, розкриття того, що саме світ містить у собі і, таким чином, надає нам можливість лише відносної незалежності від нього і тільки часткового його перетворення.

Філософія як прояснення умов інтенціональності є продовженням філо-софської традиції через її трансформацію — «традиції розуму, який само-критикує себе». Подібне продовження веде до кращого і до дедалі глибокого й обгрунтованішого розуміння того, чим ми є як ті суб'єкти, котрі пізнають, говорять і діють. Отже, такс продовження філософії відкриває можливість проникнення у саму суть антропологічних проблем, які не-рідко містяться в основі наших моральних занепокоєнь. У цьому сенсі продовження філософії, про яке йдеться, є своєрідною версією її продовження-через-трансформацію ідеїсамовідповідальності, заснованої на філо-софії само-катарсису.

ПОДОЛАННЯ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

1

Епістемологія, яка колись була гордістю модерністської філософії, погано виглядає в наш час. П'ять десятиліть тому, у період розквіту логічного емпірицизму, який був не тільки могутнім рухом у філософії, а й надзвичайно впливовою течією соціальної науки, епістемологія виглядала так, начебто вона була центром філософської теорії пізнання. Здавалося очевидним, що вона повинна оцінюватися як головний внесок філософії в культуру наукового пізнання. З тих часів наука пішла далеко вперед і нагромадила значний масив знання; філософська рефлексія зосередила увагу на легітимності (обґрунтованості) наукових тверджень. Феномен, подібний до Карла Поппера, пояснюється саме пріоритетом епістемології. Його репутація як теоретика наукового знання¹, значно зросла у зв'язку з його гострою критичною точкою зору на традиційні епістемологічні погляди відомих філософів нового часу, що мали дуже віддалене відношення до істини².

Зрозуміло, усе сказане вище є істинним лише для англо-саксонського світу. На континенті бунт проти епістемологічної традиції був вже в повному розпалі. Гайдеггер і Мерло-Понті набули вже широкого впливу. Проте стверджувати, що скептичний умонастрій гелер поширився на світ, що говорить англійською мовою, було б надмірним спрощенням. Більш адекватну оцінку ситуації висловило б твердження, що епістемологія піддавалася більш інтенсивному критичному дослідженню в обох культурах. У Франції покоління «структуралістів» і «постструктуралістів» було відчужене від традиційного способу мислення, мабуть, навіть більше, ніж Мерло-Понті. Аргументації обох поколінь континентальних мислителів поступово ставали впливовими в Англії й Америці. Публікація впливової книги «Філософія і дзеркало природи» Річарда Рорті³ допомогла не тільки кристалізувати, але і прискорити тенденцію до заперечення усієї епістемологічної ініціативи. У деяких колах інтелектуалів тенденція негативного ставлення до епістемології швидко перетворилася на нову ортодоксію, відповідно до котрої уся ініціатива від Декарта, через Локка і Канта, і продовжена спадкоємними рухами XIX і XX століть, була помилковою. Проте

у межах нової ортодоксії дуже невиразно усвідомлювалося, що саме в традиційній епістемології ця ортодоксія збирається перебороти або заперечити.

Отже, що ж намагається заперечити нова ортодоксія?

Книга Рорті «Філософія і дзеркало природи» прагне запропонувати ясну і правдоподібну відповідь. У серці традиційної епістемології розташовується віра в ініціативу *фундаменталізму*⁴. З її точки зору позитивні науки заради удосконалювання себе, потребували суворої дисципліни, яка могла б перевірити мандати усіх істинних тверджень. Підозрювана наука могла стати законною, тільки якщо отримані нею дані успішно витримали б цю перевірку; у протилежному випадку вона ґрунтувалася на піску. У кінцевому рахунку, епістемологія прояснювала саме те, що легітимувало наукові твердження, і той остаточний ступінь легітимності, на який вони могли б претендувати. (Зрозуміло, можна було б дуже песимістично, скептично підійти до відповіді на це останнє питання. Епістемологія не приречена бути раціоналістською ініціативою. Останні великі захисники епістемології були і є емпіристами).

На практиці, звичайно, епістемологи користувалися настановами тогочасних наук, які ідентифікувалися як успішні, починаючи зі сліпого захоплення Декарта математикою і до сучасної моди на редукцію до фізики.

Проте справжня фундаментальна наука не припускала залежності від будь-яких емпіричних наук, і це очевидно. Загроза замкнутого кола, що могла б зруйнувати фундаментальний характер науки, не дозволяла епістемологам вважати, що аргументація про джерело легітимних наукових тверджень може мати емпіричну природу.

Дотримуючись цієї настанови, легко зрозуміти, що повинно означати подолання епістемології. Воно повинно означати відмову від філософії фундаменталізму. З цього погляду, Куайн фігурував би серед видатних лідерів цього нового філософського повороту, оскільки він пропонує «натуралізувати» епістемологію, тобто позбавити її апріорного статусу і розглядати епістемологію не як привілейовану, а як одну з багатьох наук, які взаємодіють, як один з багатьох фрагментів нашої картини світу⁵. Саме так Ричард Рорті прагне розглянути позицію Куайна, хоча і з деякими обмовками⁶.

Проте існує і набагато ширша концепція епістемологічної традиції, у межах котрої ця традиція постає у дуже гротескній формі. Ця більш широка концепція пропонує інтерпретацію епістемології, яка фокусується не стільки на фундаменталізмі, скільки на тому розумінні природи знання, що уможливило фундаменталізм. Якщо

підсумувати це розуміння природи знання в єдиній формулі, то воно означало б, що знання повинно розглядатися як істинна репрезентація незалежної реальності у свідомості. У своїй первісній формі воно розглядало знання як внутрішнє зображення зовнішньої реальності⁷.

Причина, яка змушує деяких мислителів віддавати перевагу концентруванню швидше на цій інтерпретації, ніж винятково на фундаменталістських амбіціях, що у кінцевому рахунку (як показав Куайн) є ізольованими від неї, полягає в тому, що зазначена інтерпретація тісно пов'язана з дуже впливовими, але часто не цілком чіткими поняттями про науку і природу людської діяльності. За допомогою таких неясних понять, ця інтерпретація інтегрується з визначеними центральними моральними і духовними ідеями нашого століття. Якщо ж узяти до уваги тих інтелектуалів, що мають намір кинути виклик цим домінантам нашого століття, тоді необхідно розглядати спроби перебороти епістемологію більш широко і глибоко, а не просто як спробу довести даремність фундаменталістської ініціативи.

1

Нижче я спробую простежити деякі зі зв'язків між репрезентаціоністською епістемологією і наукою. Одна з них цілком очевидна, як-от — зв'язок між репрезентаційною концепцією і новою механічною наукою XVII століття. Фактично, цей зв'язок є відношенням на зразок двоїстості. З одного боку, механістична інтерпретація картини світу підірвала розуміння природи знання, яке колись домінувало, і, таким чином, вона підготувала шлях для того тлумачення її, котре характерне для епохи Модерну. Найважливіший традиційний погляд — це погляд Аристотеля. Відповідно до нього в ситуації, коли ми що-небудь пізнаємо, наш розум (душа) стає єдиним з об'єктом мислення⁸. Зрозуміло, це не означає, що наш розум і об'єкт стають однією матеріальною річчю. Ідея полягає, швидше, в тому, що вони (наш розум і об'єкт) одухотворені тим самим *eidos*⁹. Зрозуміло, що ця концепція відмінна від концепції репрезентаціонізму, незважаючи навіть на те, що деякі з тих моментів, про які говорив Аристотель, могли б бути витлумачені в згоді з репрезентаціонізмом. Основна інтенція моделі Аристотеля могла б бути краще описана як співучасть (партисипація): розум (дух), пов'язаний з об'єктом тим самим *eidos*, швидше, був співником у бутті пізнаваного об'єкта, ніж пасивно відбивав його.

Проте концепція Аристотеля тотально залежить від філософії форм. Не зумівши пояснити, чим саме є речі з погляду eidos'ів, які наповняють їх, ця концепція природи знання, розкриваючи свою неспроможність, швидко стає неінтелігбельною. У розумінні її ми відчуваємо великі труднощі і сьогодні. Неспроможність концепції Аристотеля багато в чому пояснює, чому репрезентаціонізм у колах інтелектуалів спромігся набути статусу єдино придатної альтернативи.

Таким є негативний зв'язок між механіцизмом і епістемологією епохи Модерну. Позитивний зв'язок між ними виявляється лише тоді, коли ми намагаємося пояснити нашу власну пізнавальну діяльність термінами механіцизму. Ключем до цього слугує перцепція. Кожен раз, коли ми бачимо свою пізнавальну діяльність як процес у механістичному універсумі, ми не можемо не витлумачити його як вирішальну компоненту пасивної рецепції (сприйняття) вражень із зовнішнього світу. У цьому випадку знання базується на певному відношенні, яке зберігається між тим, що «зовні» і певними станами нашої психіки, які збуджує в нас ця зовнішня реальність. Це тлумачення, справжнє і дієве для Локка, використовується в пізніших моделях мислення і є одним із головних особливостей епістемологічної традиції.

Отже, епістемологічне тлумачення є тим розумінням природи знання, що добре відповідає механістичній науці Модерну. Ця відповідність — одна з важливих переваг такого тлумачення. Завдяки їй репрезентаціонізм зробив вагомий внесок у теперішню моду комп'ютерних моделей розуму. Проте не кожне комп'ютерне тлумачення прагне стати репрезентаціоністським. Останнє, фактично, є надмірно перевизначеним. Пояснюється це тим, що репрезентаціонізм підвладний не тільки догмам метафізики Аристотеля, а й новим ідеалам науки, тим новим концепціям пріоритетної ролі мислення, які виникли в новий час.

Ідея зв'язку між уявними формоутвореннями в розумі і зовнішній реальності була центральною для декартівської філософії. Це була одна з головних його ідей; в ній виражалось переконання, що наука (справжнє знання) — це не проста конгруентність (узгодженість) ідей у розумі, але і відповідність між цією конгруентністю ідей і зовнішньою реальністю. Якщо об'єкт мого міркування випадково збігається з реальними подіями у світі, це ще не дає мені знання про ці події. Подібний збіг повинен встановлюватися за допомогою достовірного методу, що генерує надійно обгрунтовану впевненість. Наука потребує певності, а це може бути обгрунтовано тільки на тій

незаперечній ясності, яку Декарт назвав *evidence*. «*Toute science est une connaissance certaine et evidente*» (із другого правила «*Rules for the Direction of the Mind*»).

Після Декарта певність здається чимось таким, що розум повинен генерувати для самого себе. Все це припускає поворот до рефлексії, у контексті якого замість наївної довіри до думок, що одержуються в процесі виховання, актуалізується дослідження їхньої основи. Сама ця основа виявляється зрештою у чиємусь розумі. Зрозуміло, гема, відповідно до якої мудрець повинен відвернутися від наївних думок, що спонтанно виникають, і поглибитися в більш ретельні дослідження, що ведуть його до науки, є дуже старою. Своїми витокami вона сягає, щонайменше, часів Сократа і Платона. Те, що вирізняє тут Декарта, так це рефлексивна природа здійснюваного ним повороту. У Декарта дослідник після наукового пізнання не прямує геть від тієї невизначеної думки, яка змінюється, до порядку, який не змінюється, як у Платона. Швидше, він прямує до середини, тобто до того, що міститься в надрах його власного розуму. Змісти цього розуму повинні старанно відрізнитися як від зовнішньої реальності, так і від їхніх ілюзорних локалізацій у тілі. Все це необхідно для того, щоб міг бути сформульований справжній результат науки, тобто визначеність. Ця остання є результатом відповідності між ідеєю і реальністю; вона є тим результатом, який Декарт спочатку здобуває, а потім обгрунтовує за допомогою постулату про правдивість Бога, припущення *malin génie* (злий, гордий — прим. ред.) і докази істинності його заперечення. Достовірність, що лежить в основі цієї усієї дії полягає в тому, що безсумнівність — це те, що мислитель може робити для самого себе за допомогою правильного упорядкування своїх думок — відповідно до зрозумілих і чітко помітних зв'язків. Ця достовірність виникає з незалежності позитивного результату декартівської аргументації від існування правдивого Бога, гаранта нашої науки. Самий факт рефлексивної ясності спрямований на те, щоб усталити і привілеювати нашу епістемічну позицію, якщо знання розуміється репрезентаціоністськи. Навіть якщо ми не можемо довести, що *malin génie* не існує, Декарт виявляється все ж у кращому становищі, ніж апологети розуму, які не рефлектують: адже він може оцінити повний ступінь невизначеності того, що перевищує всю нашу віру про світ, і явно дистанціюватися від нашої твердої віри в нас самих.

Декарт таким чином, є родоначальником модерністського розуміння того, що очевидність (упевненість) — це дитя рефлексивної ясності, або критичних досліджень наших власних ідей абстраговано від того, що вони «репрезентують». Це розуміння

значно вплинуло на західну культуру, на засіб мислення тих, хто поділяє його впевненість у можливість точного доказу тези про зовнішню реальність. Локк і Г'юм йдуть тим же шляхом, хоча останній робить кроки у бік скептицизму настільки далеко, наскільки це взагалі дозволено будь-якому мислителеві Модерну. Незважаючи на це, для Г'юма залишається істинним те, що ми самі спроможні очищати себе від нашої оманної впевненості в наших занадто поспішних екстраполяціях, за допомогою концентрації уваги на походженні цих екстраполяцій у наших міркуваннях. Саме так ми переко-нуємося, наприклад, у тому, що наша віра в причинність заснована не більш, ніж на постійному зв'язку, що самість є нічим іншим, ніж пучком вражень та ін.

Безсумнівно, цей рефлексивний поворот, що у XVII і XVIII ст. вперше знаходив форму «шляху ідей» (методу ідей), є нерозривно пов'язаним із модерністською репрезентаціоністською епістемоло-гією. Можна з упевненістю стверджувати, що він припускає репре-зентаціоністське тлумачення знання. Платон або Аристотель були праві, стверджуючи, що шлях до безсумнівності не міг би бути зверненим до середини душі. Справді, якби це було так, то саме поняття безсумнівності було б іншим; воно визначалося б, швидше, за допомогою упорядкування, ніж з погляду видів буття, що припускають це поняття. Але я вважаю, що існує також мотиваційний зв'язок в іншому напрямку: ідеал впевненості, яка само-гарантує себе, є потужним спонуканням до того, щоб не тільки пояснювати знання репрезента-ціоністським способом, але і показати, що наше мислення про реальність може відрізнитися від його об'єктів і що воно може бути досліджуване саме по собі. У цього спонукання дуже довгий самотній ідейний шлях. Навіть у наше століття, коли ми більше не хочемо говорити про локківські «ідеї» або «почуттєві дані», де репрезентаціоністський підхід реконструюється з погляду лінгвістич-них репрезентацій або тілесних станів (а вони, можливо, є не справжніми альтернативами), існує проте сильний потяг до розріз-нення й осмислення формальних дій нашого мислення. У деяких колах інтелектуалів передбачається, що визначенню формальних відношень як шляху досягнення очевидності і безсумнівності уяв-лення про наше мислення виявлено майже безмежна довіра, що виражена як у некоректному застосуванні теорії раціонального ви-бору щодо етичних проблем, так і в поширених комп'ютерних мо-делях розуму, до яких я звертався раніше.

Це останнє є прекрасним прикладом того, що я назвав вище словом «перевизначення» епістемологічного пояснення. Правдопо-дібність комп'ютера як моделі мислення виникає частково з того факту, що він є машиною. Звідси реальний «доказ»

того, що матеріалізм може гарантувати достовірність пояснення з погляду розумної дії. Проте частково він може гарантувати її і з поширеної віри в те, що уявлення нашого розуму, у кінцевому рахунку, розуміються за допомогою формальних операцій. Комп'ютер, можна сказати, є «синтактичним інструментом»¹⁰. Широка полеміка розгорілася навколо саме цієї точки зору. Автори найбільш зрозумілих моделей критики швидко погоджуються з комп'ютерною моделлю. Такі автори, як Хьюберт Дрейфує¹¹, невтомно пояснюють некоректність інтерпретації деяких із наших творів розуму з погляду формального числення, включаючи сюди і наші найбільш загальні щоденні дії розуму, такі, як прокладання нашого шляху кімнатами, вулицями і садами, придбання і маніпуляція об'єктами, що ми їх використовуємо, та ін. Проте серйозні складнощі, з якими комп'ютерні симуляції зіштовхуються в цій галузі, не виглядають як затуманені ентузіазмом реально віруючих у ці моделі. Швидше, вони постають як труднощі відкриття своєрідного апріорі, яке повинно бути здійснене за допомогою формального числення. Тепер це «відкриття», я вважаю, приходить до нас із глибин нашої модерністської культури й епістемологічної моделі, котра знайшла притулок у цій культурі. Міць цієї культури обумовлена не просто її кривизною з механістичною наукою, але і її відповідністю могутньому ідеалу рефлексивної, само-очевидної достовірності. Все це тут осмислюється як щось подібне до морального ідеалу.

Влада самого ідеалу чітко відчувається в такому уривку з «картезіанських медитацій» Гуссерля. Уривок тим значніший, що його автор уже порвав з деякими головними тезами епістемологічної традиції. У першій медитації цього уривку Гуссерль запитує, чи не виникає «*Trostlosigkeit*» з нашого неприємного філософського утруднення, з нашої відмови від декартівського оригінального «*Geist des Radicalismus philosophischer Selbstverantwortlichkeit*». І він продовжує: «Чи повинна філософія позбутися сумнівної надмірної вимоги про остаточну неупередженість, — вимоги, зробленої нею самою з очевидності зі справжньої автономії і тому абсолютно самовідповідальної філософи, — вимоги, що не належить фундаментальному змісту справжньої філософії?»¹²

Цей ідеал «само-відповідальності» є фундаментальним для модерністської культури. Він виникає не тільки в нашій картині росту модерністської науки як продукту героїзму великого вченого (такого, наприклад, як Коперник, Галілей, Дарвін, Фрейд), який на основі власної самовідповідальної впевненості протиставляє свою

думку думці свого століття. Цей ідеал тісно пов'язаний із модерністським ідеалом свободи як само-автономії, як прорив з того стану, який мав на увазі Гуссерль.

Бути вільним у нашому модерністському сенсі, значить бути само-відповідальним, покладатися на своє власне судження, знайти ціль у самому собі.

Епістемологічна традиція також інтегрована в деяке поняття свободи і завдяки цьому надає нам гідність. Теорія пізнання частково черпає свою силу з цього зв'язку. Проте вірно й обернене: ідеал свободи черпає силу зі свого розумного зв'язку з тим тлумаченням знання, яке, очевидно, підтримується сучасною наукою. З цього погляду, фатальною виявляється та обставина, що згадане поняття свободи інтерпретується як поняття, яке містить у собі визначені ключові тези про природу людського агента. Подібного роду тези висловлюють антропологічні вірування. Питання проте, чи справді вони невіддільні від модерністського прагнення до автономії, залишається відкритим і дуже важливим; до нього я звернуся коротко нижче. Але три пов'язані поняття, що мені хотілося б згадати тут, є насправді історично тісно пов'язаними з епістемологічним тлумаченням.

Перше поняття становить собою зображення суб'єкта як ідеально емансипованого, тобто як вільного і раціонального в такому ступені, що він цілком дистанціює себе від свого природного і соціального світів. Завдяки цьому його ідентичність більше не визначається з погляду на те, що лежить поза ним, тобто у зазначених світах. Друге поняття, яке впливає з попереднього, є пунктуальним поглядом самості, вільної і раціональної, ідеально підготовленої для того, щоб інструментально інтерпретувати не тільки ці світи, але і деякі риси свого власного характеру. Така інтерпретація здійснюється самістю з метою інструментального підпорядкування їхнього по-ряду, щоб забезпечити свій добробут і добробут інших суб'єктів. Третє поняття є соціальним наслідком перших двох. У ньому дається атомістичне пояснення співтовариства як конституйованого за допомогою індивідуальних цілей, тобто як співтовариства, яке, у кінцевому рахунку, пояснюється з точки зору індивідуальних цілей.

Перше поняття первісно виникає в класичному дуалізмі, де суб'єкт нібито вилучається навіть із свого власного тіла, на яке він тепер спроможний глянути як на об'єкт; подібне піднімання продовжується без зречення від цього дуалізму і в сучасній вимозі нейтральності об'єктивного знання про людське життя і діяльність. Друге поняття своїми витокami сягає ідеалів керування і перетворення самості, які посідали

дуже важливе місце в XVII столітті. Локк розвинув дуже впливову версію цих ідеалів¹³; вони продовжують своє життя і сьогодні в загрозовому насильстві, яке інструментальний розум і інженерні моделі здійснюють у нашій теперішній соціальній політиці, медицині, психіатрії, політиці та ін.

Третє поняття вперше знаходить свою форму в теоріях соціального контракту XVII століття. Його продовження виявляє себе не тільки в працях сучасних послідовників зазначених теорій, але й у багатьох твердженнях сучасного лібералізму, у його головному напрямку розвитку соціальної науки.

Немає необхідності пояснювати ці ідеї далі, щоб побачити, що епістемологічна традиція пов'язана з деякими найбільш важливими моральними і спіритуальними ідеями нашої цивілізації — у тому числі і з деякими найбільш суперечливими і сумнівними. Рано або пізно повинен бути кинутий виклик владі цієї традиції. Цей виклик перебуває в складному відношенні взаємної підтримки із зазначеними ідеями. Подолання або критика цих ідей припускає оволодіння епістемологією. Але це означає акцентування уваги не стільки на її наївній вірі у фундаменталізм, скільки на тому, що я ідентифікував її як широкий фокус, тобто як цілісне репрезентаційне тлумачення знання.

2.

Звертаючись до відомих, що стали нині класичними, критиків епістемології, ми виявляємо, що вони справді співзвучні в головному змісті цієї інтерпретації науки і моралі. Гегель у знаменитій атаці проти цієї традиції у вступі до «Феноменології духу», говорячи про «острах помилки», яка «виявляє себе, швидше, як острах істини»¹⁴, просувається далі з метою показати, як цей острах, тісно пов'язаний із певним прагненням до індивідуалізації і самостійності, відвертає те, що він розглядає як істину «суб'єкт-об'єктної» ідентичності. Відомо, що Гайдеггер трактує становлення епістемологічної точки зору Модерну як щабель у розвитку пануючої позиції людини над світом, що досягає своєї кульмінації в сучасному технологічному суспільстві. Мерло-Понті більш експліцитно, ніж Гайдеггер, виявляє політичні зв'язки і висвітлює альтернативне поняття свободи, яке виникає з критики емпірицизму і інтелектуалізму (15). Набагато менш очевидні моральні наслідки нищівної критики епістемології у пізнього Вітгенштейна. Вітгенштейн не був схильним робити подібного роду речі експліцитними. Проте його послідовники продемонстрували явну схильність до

критики тенденції звільнення людини від обов'язків, інструменталістського розуму й атомізму.

Можна з упевненістю сказати, що вся ця критика значною мірою вмотивована антипатією до моральних і духовних наслідків епісте-мологізму і потужною схильністю до тієї або іншої альтернативи. Справді, зв'язок між *науковим* і *моральним*, звичайно, є набагато більш очевидним в їхньому функціонуванні, ніж у працях основних прихильників епістемологізму. Проте важлива характеристика усіх цих критичних стратегій полягає в тому, що вони конституюють нову моральну перспективу *через* повалення модерністської концепції знання. Ініціатори цих стратегій не просто демонструють своє інакомислення с.осовно антропологічних переконань і пов'язаних з ними концепцій, але і показують, що основи цих переконань помилкові, що вони базуються на неприйнятному тлумаченні при-роди знання.

Всі згадані мною автори, яких я вважаю найбільш важливими і видатними критиками епістемологізму, основоположниками най-впливовіших форм критицизму, пропонують нові тлумачення при-роди знання. Більше того, незважаючи на значні розбіжності між ними, усі четверо поділяють загальну базову форму аргументації, що бере свій початок у працях Канта і яку можна назвати «аргументацією із трансцендентальних умов».

Під цим я розумію щось подібне до такого: ми доводимо неадекватність епістемологізму і неминучість появи нової концепції, за допомогою якої ми обґрунтовуємо насамперед необхідність обо-в'язкових умов існування чогось подібного до переживання або усвідомлення світу. Зрозуміло, питання про те, як саме характеризувати цю останню реальність, умови можливості якої ми визна-чаємо, може само по собі виявитися дискусійною проблемою. Кант говорить про неї просто як про «досвід»; проте Гайдеггер з його прагненням вийти за межі суб'єктивістських формулювань, відмов-ляється від міркувань про «прояснення». Там, де кантіанський вираз концентрується на розумі суб'єкта і на умовах його володіння тим, що ми можемо назвати досвідом, там гайдеггерівське формулювання, швидше, вказує на інший аспект того самого феномена, а саме — на факт, що усе *виникає* або виявляється цілком. Зрозуміло, те, що виникає, потребує існування буття, якому воно відкривається і *для* якого воно є об'єктом; воно має потребу в тому, хто в деякому значенні пізнає. Проте формулювання, що проясняє [*Lichtung*], концентрує нашу увагу, швидше, на надзвичайному факті, відповідно *до якого* комплекс «той, хто пізнає-пізнане» *існує* як

ціле, ніж на припущенні про існування того, хто пізнає, як «суб'єкта» і на дослідженні, що створює для суб'єкта можливість мати знання або досвід про світ¹⁶.

Незважаючи на цей у край важливий зсув у центр важливості того, що ми сприймаємо як відправну точку, існує нерозривний зв'язок між Кантом і Гайдеггером, Вітгенштейном або Мерло-Понті. Всі вони виходять з інтуїції, відповідно до якої головний феномен досвіду, або прояснення, не стає інтелігібельним в епістемологічному тлумаченні (як у його емпіристському, так і раціоналістському варіантах). Кожний із них пропонує такий розгляд стадій того, хто пізнає, який, у кінцевому рахунку, складається з рихлої амальгами двох характерних рис: а) ідеї є самоізолюваними в тому сенсі, що можуть бути точно ідентифіковані і зображені як абстракції, витягнуті з «зовнішнього» світу (безсумнівно, це припущення з необхідністю властиве усій раціоналістській атаці, будь-якій рефлексивній перевірці основ знання); б) ідеї проте вказують на речі і репрезентують речі в зовнішньому світі.

Еклектичність цієї комбінації може бути прихованою від нас завдяки існуванню, по-перше, таких речей, що, очевидно, мають особливість: а) (наприклад, такі, як деякі відчуття), і, по-друге, навіть таких речей, що, як уявляється, сполучать у собі обидві особливості, тобто а) і б) (прикладом їх можуть слугувати стійкі ілюзії). Проте з аргументації останніх двох століть чітко стає зрозумілим, що умова можливості таких утворень, як ми самі, тобто володарів особливості б), є таким, що вони не можуть задовольняти а). Ця обставина стала очевидною з моменту появи класичного емпіризму з його хаотичними коливаннями між двома визначеннями таких понять, як «ідея» і «враження»: відповідно до першого з них «ідея» — це просто зміст розуму, внутрішній квазі-об'єкт; це визначення вимагало об'єкт-дескрипції. Відповідно до другого визначення, «ідея» — це твердження про взаємне розташування речей; вона могла бути виражена тільки в пропозиції.

Особливістю б) є те, що пізніше в контексті Brentano-Гуссерлівської традиції було названо словом «інтенціональність»; наші ідеї є істотно ідеями «про» щось або ідеями чогось. Тут виявляється інший засіб характеристики головної умови можливості досвіду або пояснення. Те, що Кант називає «трансцендентальними» умовами, виявляється умовами інтенціональності, і стратегію аргументації, що виходить від Канта, можна розглядати як стратегію дослідження того, чим ці умови повинні бути¹⁷.

Кант уже показав, що атомістичне розуміння знання, яке підтримував Г'юм, було неприйнятним у контексті цих умов. Якщо наші стани приймалися до уваги як

переживання об'єктивної реальності, то вони усі разом повинні бути охоплені формою когерентного цілого або ж пов'язані разом правилами, як їх розумів Кант. Проте велика частина цього формулювання може бути піддана сумніву; некогерентність г'юмівської картини, яка перетворила базис будь-якого знання на процес придбання неопрацьованих, атомарних, не інтерпретованих даних, була блискуче продемонстрована.

Яким способом показав це Кант? Він, фактично, встановив ту форму аргументації, яка з того часу використовувалася його послідовниками. Ця форма аргументації може розглядатися як засіб звертання до інтуїції. У контексті особливого спростування Г'юма (який, я думаю, є головною темою Трансцендентальної Дедукції викладеної в першому виданні «Критики чистого розуму»), Кант спонукає нас усвідомити, по-перше, те, що ми не пануємо над тією сферою переживань, яку ми визнаємо як досвід узагалі, якщо ці переживання не були сконструйовані як об'єкти (я сприймаю це як різновид прото-тезису інтенціональності), по-друге, Кант спонукає нас усвідомити, що існування об'єкта спричиняє певну зв'язність серед наших «репрезентацій». Без цього, свідчить Кант, «у душі був би можливий натовп явищ, Що проте ніколи не спромігся бути визнаним як досвід». Наші сприйняття (перцепції) «тоді б не належали якомусь досвіду, отже, вони були б не об'єктом, а просто сліпою грою репрезентацій, і навіть чимось меншим, ніж марення (сновидіння)»¹⁸.

Я думаю, що цей спосіб звертання до інтуїції найкраще розуміється як звертання до того, що я хотів би назвати нашим «знанням агента». Будучи тими, хто справді занурений у діяльність щодо досягнення розуміння і знання, ми спроможні ідентифікувати певні умови, без яких наша діяльність перетворилася б на незв'язність. Досягнення філософії полягає в тому, що вона спроможна належним способом визначити предмет суперечки. Кант здійснив подібне визначення предмета суперечки щодо г'юмівського емпірицизму настільки блискуче, що ми переконалися, що існує тільки одна раціональна відповідь. Ми, на жаль, не могли б мати досвід світу в його тотальності, якби були змушені починати з хаосу неінтерпретованих даних. Насправді ж, вони зовсім не були б «даними», тому що навіть наймінімальніша дискрипція їх залежить від нашої спроможності відрізнити те, що дано нам деяким об'єктивним джерелом, від того, що ми просто приносимо у досвід від себе¹⁹.

Розвиваючи цю форму аргументації далі, зазначені мною чотири автори досліджують умови інтенціональності, які вимагають більш глибокого розриву з

епістемологічною традицією. Зокрема, вони достатньо далеко просувають цю форму аргументації, з метою підірвати ті антропологічні вірування, які я описав у попередньому розділі: віру в суб'єкта, вивільненого від влади соціокультурного контексту і мови, точково-подібну самість і охарактеризований вище атомізм.

Аргументації, запропоновані Гайдеггером і Мерло-Понті, акцентували увагу на першому віруванні. Гайдеггер, наприклад, показав (особливо в його відомому аналізі поняття «*буття-у-світі*»), що умови формування нас самих як тих, хто репрезентує реальність, зводяться до таких трьох: по-перше, ми завжди вже заангажовані, захоплені, зацікавлені процесом репрезентації нашого світу; по-друге, ми маємо справу з речами цього світу; по-третє, ми маємо справу зі спроможністю зрозуміти їх²⁰. Незацікавлений опис світу є однією особливою можливістю буття, що ралізується лише стрибкоподібно (буття, що Гайдеггер називає *словом Dasein*). Це буття є присутнім «у» світі засобом, відмінним від будь-яких інших, як агент, що заздалегідь поглинений, ангажований певною формою життя. Це поглинання нас світом є те, що з нами відбувається «насамперед і головним чином» (*zunachts und zumeist*).

Величезний внесок Гайдеггера, як і Канта, полягає в концентрації уваги на проблемі в її справжньому сенсі. Раз це зроблено, то ми вже не можемо відмовлятися від того уявлення, яке тут виникає. Стає очевидно, що ми (навіть у нашій теоретичній позиції стосовно світу) виявляємося агентами (у зазначеному вище сенсі). Справді, для того, щоб щось з'ясувати про світ і сформулювати які-небудь незацікавлені уявлення, ми зобов'язані вступити зі світом у відношення розуміння, посадити себе за спостереження, контролювання умов спостереження. Проте в усьому тому, що формує необхідний базис теорії, ми як агенти виявляємося зацікавленими процесом оволодіння, розуміння речей. Зрозуміло, що для нас (агентів) не існує ніякого іншого способу створити безсторонні репрезентації світу.

Проте, якщо приймається цей підхід, вся епістемологічна точка зору виявляється підірваною. Безсумнівно, що краху зазнає і фундаменталізм, оскільки наші репрезентації речей — наприклад, тих різновидів об'єктів, які ми розуміємо як цілісності, як стійкі сутності, — явно опосередковані специфікою того засобу, за допомогою якого ми маємо справу з цими речами. Такі відношення з речами світу значною мірою залишаються не артикульованими, і проект артикуляції їх виявляється істотно незв'язним просто тому, що будь-який проект артикуляції сам би довіряв передумові або обр'ю не-експлікованого відношення до світу.

Проте аргументація Гайдеггера і Мерло-Понті не зупиняється на цьому; вона просувається глибше. Фундаменталізм, підірваний тим, що ви більше не можете продовжувати копати під нашими повсякденними репрезентаціями з метою виявити подальші, більш базові репрезентації світу. Те, що ми досягаємо як таке, що міститься у фундаменті наших репрезентацій світу, наприклад, тих різновидів речей, що ми їх виражаємо в декларативних висловленнях, є не більш глибокими репрезентаціями, а, швидше, певним засобом розуміння світу, яким ми володіємо як агенти цього засобу. Все це свідчить про те, що епістемологічна інтерпретація знання в цілому помилкова. Вона складається не з власне внутрішніх уявлень про зовнішню реальність, а заснована на чомусь зовсім іншому. І в контексті цього «обґрунтування» епістемологічної інтерпретації не можливо здійснити вирішальний крок, що дозволяє відрізнити стан суб'єкта — наші ідеї — від справжніх рис зовнішнього світу. Ми можемо провести чітку межу між моєю *уявою* об'єкта і цим об'єктом, але не між моєю поведінкою, *яка* реально зв'язує мене з цим об'єктом, і самим цим об'єктом. Зрозуміло, можна створити сенс, попросивши кого-небудь сконцентруватися на тому, що він думає, про деяку річ, наприклад, про футбол. Це може бути здійснено навіть за відсутності цієї речі. Але коли ви *граєте* у футбол, вищезазначене прохання стає абсурдним. Дії, які занурені в гру, не можуть бути здійснені за відсутності об'єкта; вони містять у собі об'єкт. Знищьте його, і ви будете мати щось цілком відмінне, а саме — імітацію футбольного матчу на сцені. Філософський погляд, відповідно до якого наше розуміння світу засноване на нашій поведінці в ньому, є рівноцінним твердженню про те, що це розуміння взагалі не базується на репрезентаціях, що трактуються як такі зображення світу, котрі ідентифікуються ізольовано від цього світу²¹.

Філософські рефлексії Гайдеггера цілком виводять нас за межі епістемологічної інтерпретації. Наші рефлексії про умови інтенційності свідчать про те, що вони містять у собі наше буття «насамперед і головним чином» як буття агентів у світі. Але тоді цей факт руйнує концепцію агента, ідеал якого є ідеалом незаангажованості, незацікавленості, незалежності від соціокультурного контексту. Це виявляється неможливим тому, що спроба здійснити його виявилася б згубною. Ми не можемо обернути передумову, на якій ми базуємо своє розуміння. Завдання розуму повинне розумітися цілком інакше, а саме — як завдання артикулювання цієї передумови, як завдання «викриття» того, що саме вона містить у собі. Це може відкрити спосіб дистанціювання нас самих від частини того, що конституювало зазначену передумову,

або ж трансформація цієї частини — може, справді, зробити подібну зміну взагалі невизна-ченою, але тільки за рахунок нашої безумовної упевненості в усьому іншому.

І в міру того, як поняття агента, що підтримує ідеал звільнення, розуміється як неспроможне, настільки ж неспроможним виявля-ється і поняття про точково-подібну самість. Як Гайдеггер, так і Мерло-Понті, показують, в якому сенсі неминучість передумови містить у собі розуміння глибини агента. Але вони роблять це шляхом дослідження умов інтенціональності в додаткових напрям-ках. Гайдеггер розкриває, яким чином світ *Dasein* визначається за допомогою цілей, пов'язаних з певним способом життя, що роз-діляється з іншими. Мерло-Понті розкриває, яким чином по суті реалізується наш агент і як це активне тіло виявляється місцем розташування різноманітних напрямків дії і бажання, які ми ніколи цілком не зрозуміємо і не зможемо проконтролювати за допомогою персонального рішення.

Охарактеризована вище критика ставить під знак питання також і третє антропологічне вірування, що я позначив вище словом «атомізм». Я вже пояснював, чому гайдеггерівське поняття *Dasein* є по суті поняттям колективності. Загальна особливість усіх критик, які конституюють парадигми, що я обговорюю тут, полягає в тому, що вони аргументовано відхиляють це третє антропологічне віруван-ня і, швидше, показують пріоритет суспільства як місця розташу-вання індивідуальної ідентичності. Проте вирішальним тут вияв-ляться те, що ця загальна особливість здійснюється за допомогою дослідження ролі мови. Нова теорія мови, що виникає наприкінці XVIII століття, особливо в працях Гердера і Гумбольда, не тільки надає нове пояснення того, якою мірою мова є істотною для людсь-кого мислення, але і вміщує спроможність свідчити не просто в середину індивіда, а головним чином у мовну спільність, у співто-вариство²². Це переміщення спроможності свідчити цілком пере-кидає перспективу головного напрямку епістемологічної традиції. У той самий час аргументації, які пов'язані з цим результатом, частково підготували спростування атомізму, що відбулося за допо-могою скидання стандарту модерністської епістемології.

Важливим прикладом аргументації цього типу є аргументація Гегеля, яка міститься у першому розділі «Феноменології духу». Ця аргументація спрямована проти позиції, яку Гегель визначає як позицію «достовірності здорового глузду». Тут же Гегель показує як необхідність мови, так і її холистичний характер²³. Другим прик-ладом аргументації, яка заперечує модерністську епістемологію, є відоме вітгенштейнівське

міркування про марність приватних остенсивних визначень у процесі висвітлення тієї ролі, яку мова грає при ідентифікації об'єкта, а також вітгенштейнівські докази неможливості власне особистої мови²⁴. Обидва названих автори (Гегель і Вітгенштейн) пред'являють, як я вважаю, чудові приклади аргументацій, що досліджують умови інтенціональності і переконують нас, що їхні висновки неминучі.

Очевидно, що ці аргументації дають нам уявлення про те, що значить подолати епістемологію, — уявлення, цілком відмінне від тих концепцій, автори яких лише уникають фундаменталізму. Порівнюючи позиції будь-яких з чотирьох названих вище авторів (або хоча б позиції Гайдеггера і Мерло-Понті) з «Натуралізованою епістемологією» Куайна, ми можемо оцінити величезну безодню, яка розділяє їх.

Очевидно, що у Куайна істотні елементи епістемологічного пояснення залишилися непорушними. Тому не дивно, чому Куайн розділяє головне антропологічне вірування традиції. Свобода від соціокультурного контексту виявляється у Куайна в його «схильності до пустельних ландшафтів»²⁵; концепція точково-подібної самості — в його біхевіоризмі²⁶; концепція атомізму, очевидно, пронизує властивий йому консерватизм. Визнання реальності зазначеної вище безодні, розуміння грандіозної важливості її, ініціює питання: що ж насправді означає «подолати епістемологію»?

3.

Я легко припускаю, що виникле в попередніх розділах уявлення про те, як саме повинне здійснюватися «подолання епістемології», є тенденційним. Це означає, що можливою є і більш широка, і більш глибока постановка проблеми: подолання перекручених антропологічних вірувань за допомогою критики і корекції тлумачення знання, яке взаємозалежне з ними, — тлумачення, що зробило так багато для того, щоб надати цим знанням незаслуженого кредиту. Інакше кажучи, прояснюючи умови інтенціональності, необхідно досягти кращого розуміння того, чим саме ми є як агенти, що пізнають, і як мовні істоти; необхідно, отже, знаходити здатність проникнення в деякі ключові антропологічні проблеми, що стосуються наших моральних і духовних вірувань.

Що ж до питання про радикальний розрив з традицією, то слід зазначити, що нова філософія в одному відношенні безумовно перебуває в нерозривному зв'язку з нею. Більше того, нова філософія містить у собі вимоги само-вдосконалення нашої природи як агентів, що пізнають. Процес такого само-вдосконалення повинен здійсню-

ватися шляхом дедалі кращого і більш критичного засвоєння уявлен-ня, зручного для захисту від наслідків, які обумовлюються цим процесом. Замість пошуку недосяжного фундаменталістського об-грунтування знання або надії на досягнення остаточної ясності (прозорості) щодо основ наших вірувань, ми тепер витлумачуємо це само-розуміння як усвідомлення меж і умов можливості нашого знання, — усвідомлення, що, мабуть, допомагає нам перебороти не тільки ілюзію звільнення від соціального контексту, але й ілюзію атомарної індивідуальності.

Кожна з цих ілюзій постійно генерується цивілізацією, яка ба-зується на мобільності й інструментальному розумі.

Ми могли б зрозуміти все це як продовження проекту модерніст-ського розуму і навіть «само-відповідального» розуму, надаючи йому нового змісту. Подібне розуміння подав, наприклад, Гуссерль у критичному проекті, викладеному в останніх чудових лекціях про «кризу європейських наук», прочитаних у Відні у 1935 році. Гуссерль мислить про нас як про тих, хто бореться за здійснення фундамен-тальної задачі — задачі європейського Духу («*europaischen Geist*»), мета якого — досягти повноти рефлексивної ясності (прозорості). Очевидно, ми розглядаємо самих себе як «функціонерів ново-часового філософського людства» («*Funktionare der neuzeitlichen phi-losophischen Menschheit*»). Найраніше встановлення («*Urstiftung*») європейської традиції в цьому останньому вказує на остаточне заснування («*Endstiftung*»), і тільки в цьому виявляється мета, що ми переслідуємо («*Urstiftung*»): «Тільки з нього (тобто кінцевого встановлення) може відкрита і усвідомлена уніфікована ідентичність усіх філософій і філософії, і з нього може виникнути те освітлення, у якому мислитель минулого часу може зрозуміти себе так, як він ніколи раніше не міг себе розуміти»²⁷.

Надія Гуссерля тут звучить надто оптимістично; цей оптимізм може містити у собі щось таке, що дозволить нам толерантно поставитися до його невдалої спроби пробитися до фіналу через його критику фундаменталізму. Як ми побачимо нижче, гуссерлів-ський оптимізм зіграв важливу роль в усуненні недовіри до тієї постановки задачі, що я її окреслив загальною. Проте, якщо ми очищаємо гуссерлівське трактування перспективи «фінальних основ», де абсолютна аподиктичність нарешті виявилася б досягну-тою, якщо ми концентруємося винятково на розвитку розуму в процесі його просування до розуміння того, що є ілюзорним у модерністському проекті і в артикулюванні інтуїцій про нас самих. — інтуїцій, які виникають із цього, тоді вимогу впливати на модер-ністський проект розуму просувається трохи далі і тоді спроба зро-

зуміти наших попередників стає трохи кращою, ніж вони самі розуміли себе, вона стає не настільки вже неймовірною.

Наслідки, які рефлексія спричинила в цьому напрямку, уже досить добре відомі. Ця рефлексія тягне за собою, по-перше, інше розуміння природи розуму. Розум тут осягається як вбираючий у себе — поряд із добре відомими формами Просвітництва — нову галузь, чия перевага полягає в нашій спроможності ясно артикулювати підґрунтя наших життів. Для висловлення цього, ми, слідом за Гайдеггером, можемо використовувати слово «*disclosure*» («розкриття», «виявлення»). Завдяки цьому приводиться в рух концепція критичного міркування, особливо доречна для морального міркування. Ця концепція критичного міркування фокусує на специфіці переходів у нашому мисленні, «іманентна критика» яких є добре відомим прикладом²⁸.

Моральне мислення, що виникає з цієї критики, заперечує не тільки принципи моральної поведінки, яка базуються на чисто інструментальному розумі, а саме, на утилітаризмі. Воно заперечує також і правомірність критичного дистанціювання від тих принципів, які засновані на пунктуальному понятті самості, наприклад, таких принципів, як різноманітні деривації Канта. Критика теорії Роулса, здійснена Майклом Сенделом в ім'я «менш витонченої теорії агента», є чудовим прикладом цього²⁹. У соціальній теорії результатом виявляється відмова від атомістичних теорій, відмова від редукціоністських каузальних теорій (таких, як «вульгарний» марксизм або соціобіологія) і заперечення теорій, які не можуть використовувати інтерсуб'єктивне значення³⁰. Соціальна наука тут розглядається як більш близька до історіографії визначеного зразка. У політиці анти-атомістський критичний випад робить її ворожою певним формам сучасного консерватизму, а також радикальним доктринам не-ситуативної свободи³¹. Я вважаю, що існує природна родинна подібність між цією критикою з її акцентом на ситуативній свободі і коренями нашої ідентичності в спільноті, з її цивільною гуманістичною традицією. Про це переконливо свідчить низка праць авторів, починаючи від Гумбольдта й аж до Аренд³².

Міркування, викладені вище, могли б породити уявлення про те, що все тут плавно просувається до системи антропологічних висновків із певним морально-політичним відтінком. Проте, на справді, всі ці міркування темпераментно заперечуються не тільки тими, хто бажає захистити традицію, що, мабуть, цілком зрозуміло. Вони заперечуються також і тими дослідниками, які вважають себе критиками викладених міркувань. Найголовнішими з них є мислителі, що самі себе

визначили у відношенні до відомої інтерпретації Ніцше. Найбільш цікавим і визначним серед них, на мій погляд, є Мішель Фуко. Відповідно до тематики цієї праці, ми могли б підійти ближче до базису їхньої розбіжності, мабуть, через розгляд моральної і духовної перспективи, яку вони прагнуть відстояти. У випадку з Фуко це прояснилося лише наприкінці його життя. Він відкинув концепцію точково-подібної самості, що могла б посісти інструментальну позицію стосовно її життя і природи. Подібне заперечення є саме тим, що виникає з практик і «істин» дисциплінарного суспільства, які він зображував у відразливих тонах (якими б не були його урочисті заяви, що супроводжують його нейтралізм). Фуко не зміг прийняти конкуруючого поняття про глибинну або автентичну самість, яке виникає з критичних традицій Гегеля і, в дещо іншому значенні, з досліджень Гайдеггера або Мерло-Понті. Він відмовився від них заради ніцшеанського поняття самості як самості, котра потенційно само-реалізує себе, тобто про самість як твір мистецтва, головну концепцію «естетики існування» (екзистенції)³³.

Щось аналогічне, але, очевидно, на більш поверховому рівні, ініціювали деякі з «постструктуралістських» мислителів, — наприклад, Деррида. Парадоксально, тому що вся розмова про «смерть суб'єктивності», однієї з сильних приманок позиції цього типу виявляється саме ліцензія, яку ця позиція надає суб'єктивності, вивільненої з оков будь-якого праведного за своєю природою життя, інтерпретації або незаперечного значення, або тексту. Ця ліцензія надається згаданою позицією з метою реалізувати свої власні трансформації і створити своє значення. Само-реалізація тут знову первинна. Усвідомлення Фрідріхом Ніцше засобу, за допомогою якого мова нав'язує порядок нашому світу, розуміння ним теорії як особливого виду насильства, стало з тих пір вирішальним для всіх точок зору цього зразка. Подібного роду розуміння пропонує альтернативу того різновиду можливої критики епістемології, в якому ми виявляємо щось більш глибоке і більш обґрунтоване щодо нас самих на підтримку цієї критики, а саме, того різновиду, який я вже описував. Замість неї вона атакує саме прагнення досягти істини, у звичайному її розумінні. Усі епістемологічні порядки нав'язуються, а епістемологічне тлумачення виявляється просто іншим тлумаченням цих порядків. В епістемологічного тлумачення немає претензії на остаточну правильність не тому, що була доведена неадекватність за допомогою дослідження інтенціональності, а просто тому, що всі подібні претензії є неспроможними. Вони не правильно витлумачують дії

влади в процесі виявлення істини. «*Urs-tiftung*» Гуссерля реагує на цілком іншу і набагато більш лиховісну атмосферу.

Зрозуміло, що саме критика епістемології є найбільш сумісною з духовною позицією само-реалізації. Критика епістемології радикальним чином визначає волю як першооснову: незважаючи на критику за допомогою умов інтенціональності, яка має своєю метою продемонструвати більше, на що ми справді схожі, — продемонструвати, так би мовити, нам щось з приводу нашої глибинної або автентичної природи як самостей. Отже ті, хто йдуть шляхом Ніцше, природно вельми скептичні до інтерпретації критики як до відсконалювання розуму. Вони, швидше, відкинули б те, що розум спроможний учинити все, що завгодно з нашими виборами (превагами) з того, що є.

Це, звісно ж, не припускає розуміння завершення епістемології як абсолютно радикального розриву з традицією. Подібно до того, як критика за допомогою умов інтенціональності репрезентує різновид безперервності-через-трансформацію (тобто продовження існування) традиції само-критичного розуму, ніцшеанська відмова від епістемології репрезентує безперервність-через-трансформацію (продовження існування) іншого аспекту модерністської ідентичності, а саме, примату волі. Це продовження часу існування ідентичності Модерну відіграло важливу роль у розвитку модерністської науки і пов'язаної з нею епістемологічної точки зору. У контексті волонтаристичної антропології, з її укоріненістю у волонтаристичну теологію, яка протягом століть готувала підґрунтя для наукової революції сімнадцятого століття, це найбільше помітно у формі номіналізму. Вирішальним моментом розбіжності між модерністами є визнання того, що саме ми розуміємо під цим приматом волі. Цей момент, поставлений на карту, є одним із найбільш суперечних моментів, між двома зазначеними вище концепціями з приводу того, що означає подолати епістемологічну традицію.

Будучи, мабуть, найдраматичнішим протистоянням між критиками епістемології, ця розбіжність дуже далека від свого згасання. Юрген Габермас, наприклад, заявив про свою позицію, що вона не еквівалентна жодній з нині існуючих позицій у дискусії про подолання епістемології. На противагу ніцшеанцям, він прагне як можна більш ясно визначити традицію критичного розуму. Проте у нього є свої власні мотиви для сумнівів у гайдеггерівському *disclosure* (виявленні). Габермас прагне дотримуватися формального тлумачення природи розуму, а отже, і процедурної етики, хоча і

звільнених від монологічних помилок більш ранніх версій такого тлумачення. Він піддає потужній атаці ту критику епістемології, яка здійснюється чотирма зазначеними вище її головними ініціаторами. Проте Габер-мас побоюється за долю справді універсальної критичної етики у випадку, якби ця критика підтримувалася усіма³⁴.

Я не можу сподіватися тут остаточно розв'язати розбіжність з питань про те, «як треба оцінювати диспут про подолання епістемо-логії?» або ж «Яким чином слід приймати рішення про те, що саме розуміється під подоланням епістемології?». Я можу лише заявити, що ця розбіжність повинна бути залагоджена. Для того, щоб це здійснити, я хочу звернутися до найбільш драматичного диспуту між нео-ніцшеанцями і захисниками критичного розуму.

Мені здається, що, хто б в кінцевому підсумку не виявився правим, диспут повинен здійснюватися на території захисників критичного розуму. Ніцшеанська позиція дуже стійка, але вона зазнає поразки при певному тлумаченні природи знання. Вона стійка, коли знання, врешті-решт, розглядається як щось релятивне різноманітним нав'язаним «режимам істини» (якщо скористатися виразом Фуко). Таке тлумачення повинно продемонструвати себе якнай-краще стосовно тих тлумачень, що виникають із досліджень умов інтенціональності. Чи не так?

Зрозуміло, ніцшеанська концепція принесла у філософію важливу інтуїцію: жодне тлумачення не є абсолютно безгрішним, щось завжди ховається, придушується, замовчується; більше того, деякі співрозмовники у будь-якій мові завжди мають перевагу порівняно з іншими³⁵. Проте проблема полягає у тому, чи можливе вирішення цього питання про істину між тлумаченнями. Чи означає це, що тут не може бути і мови про епістемологічний приріст у процесі просування від одного тлумачення до іншого? Про те, що такий приріст існує, заявляють ті, хто досліджує умови інтенціональності. Ця заява не є непорушною. Вона руйнується разом із катастрофою наївної, ангельської концепції тлумачення філософії як абсолютно не взаємозалежної від влади. Проте, де ж та аргументація, що доведе непридатність більш радикальної претензії ніцшеанців на істину і тезу критичного розуму?

На жаль, я повинен відзначити, що в цій галузі з'являється дуже мало серйозних аргументацій. Нео-ніцшеанці, очевидно, думають, що вони не зобов'язані давати подібних аргументацій, або тому, що це самоочевидно, або тому, що вони позбавлені права займатися такими аргументаціями через страх скомпрометувати свою позицію. Деррида і його послідовники, очевидно, належать до першої категорії. Головна

вагомість аргументації тут підтримується цілком кари-катурним поглядом на альтернативу, яка утягує вірування в різновид абсолютно самоочевидної ясності. Така аргументація змусила б по-червоніти навіть Гегеля. Риторика, яка розгортається навколо всього цього затемнює можливість появи третьої дуже хиткої альтернативи двом першим, запропонованим на загальне обговорення. І поки ви прислухаєтеся до цієї третьої альтернативи, дерриданіанець, як най-менш божевільний (хоча б на волосину), мабуть, і переможе.

Прихильники другої альтернативи від імені Фуко намагаються довести, що без його ніцшеанської позиції він не зміг би зафіксувати аргументацію, яка стосується тлумачення знань, і що між ними немає нічого такого, про що можна було б *сперечатися*³⁶. Дуже правдоподібно, але тоді питання, «чи існує щось, про що можна сперечатися?», саме потребує певного пояснення. Що-небудь, зви-чайно, можна сказати з цього приводу. Справді, багато чого вже сказано під час обговорення, наприклад, «режимів істини», Фридри-хом Ніцше та й деякою мірою самим Фуко. Питання полягає у тому, чи справді це обговорення є переконливим або ж воно містить у собі множини непереконливих обмовок і вивертів.

Коротше кажучи, аргументації того, що обговорення — несерйоз-но, виглядають одноманітно незадовільними. І, справді, Фуко якимось здійснив серйозну спробу дослідити умови інтенціональності; це було зроблено в останній частині *«Les Mots et les choses»*, де він говорить про винахід концепції «Людина» і «трансцендентального-емпіри іншого двійника»³⁷. Очевидно це відбулося до його останнього, найбільш ніцшеанського періоду, але це можна розглядати як готу-вання підґрунтя для подальших досліджень, як справедливо вважали Дрейфус і Рабінов³⁸.

Мені уявляється, що зазначені вище аргументації більшою мірою обґрунтовують критику Канта Гайдеггером і Мерло-Понті, ніж під-дають її сумніву. Ці аргументації, якби вони були обґрунтованими, то призвели б до висновку про те, що про умови інтенціональності стверджувати що-небудь категорично й однозначно взагалі неможливо. До того ж я не можу собі уявити, яким чином можна зазнати невдачі у підриві ніцшеанської точки зору.

У праці *«Les Mots et les choses»*, Фуко використовує різновид структуралізму, який слугував для того, щоб уникнути цієї проблеми в цілому. Але згодом він відмовився від цього. І ми залишаємося у невизначеності стосовно того, який вплив повинна зробити на нас ця аргументація Фуко. Загалом кажучи, серед нео-ніцшеанців

панує атмосфера, у котрій ця проблема сприймається як вже подолана. Ми попереджені Лютаром про те, щоб більше не сприймати серйоз-но метанаративи; проте сама аргументація, на якій ґрунтується це попередження, очевидно, покладається на щось карикатурне³⁹.

Якщо я правий, то проблема далека від остаточного вирішення. І, окрім того, в цій боротьбі над трупом епістемології на карту поставлені деякі з найголовніших духовних проблем нашого часу. Питання про те, що означає подолати епістемологію, є чимось більш значним, ніж простою історичною допитливістю.

Примітки

1. Popper K. *Logik der Forschung*. — Vienna, 1935.
2. Порівняй, напр. Popper K. *The Open Society and Its Enemies*. — Princeton. 1950.
3. Princeton, 1979.
4. Rorty. chap. 3. - P. 132.
5. «Epistemology Naturalized» в: *Ontological Relative and Oilier Essays*. — New York, 1969. - P. 69-90.
6. Rorty, chap. 4. - P. 173ff.
7. Порівняй твердження Декарта в його листі до Жібієфа (Gibieuf) від 19 січня 1642 року, де він оголошує себе «*assure que je puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idees que j'ai eu en moi*». Думка про те, що модерністська епістемологія панувала завдяки такому розумінню репрезентації, була вперше висловлена Гайдеггером в його «Die Zeit des Weltbildes» у праці *Holzwege*. Frankfurt. 1972, pp. 69—104; перехід від більш ранньої точки зору блискуче описаний Мішелем Фуко в перших розділах його «*Les Mots et les choses*». Paris, 1966.
8. Порівняй, напр., *De Anima* 111, 430a2ц, також 431a1 і 431b20-23.
9. Порівняй, напр., *De Anima* 111, 430a9 і 431b32.
10. Деніел Деннет ввів термін «семантична машина» для того, щоб описати комп'ютер в «Three Kinds of Intentional Psychology» в: R. A. Healey (ed.). *Reduction, Time and Reality* (Cambridge, 1981). Але, зрозуміло, бути гідним подібного опису може лише та істота, функціонування якої буде відповідати певним формальним операціям, котрі приймаються як інтерпретування будь-яким засобом. Порівняй дискусію у «Вступі» Джона Хогеленда «Семантичні машини» до редактованої ним книги, котра має назву *Mind Design* Cambridge, Massachusetts. 1981.

11. *What Computers Can't Do*, second ed. (New York, 1979).

12. *Cartesianische Meditationen* (The Hague, 1950). — P. 47.

13. Порівняй проникливий аналіз Джеймса Таллі в його «*Governing Conduct*,» в: E. Leites (ed.). *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (Cambridge, 1986).

14. Переклад Міллера (Oxford, 1977). — P. 47.

15. Порівняй: *La Phenomenologie de la perception* (Paris, 1945), ч. 3, гл. 3.

16. Саме в термінах цієї ідеї очищення, я гадаю, треба інтерпретувати відомий заклик Гайдеггера, який стосується лейбніцівського питання: «*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr. Nichts?*» *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, 1966), p. 1.

17. У певному сенсі це питання в епоху Модерну стає неминучим. Поки панували платоністські або аристотелівські тлумачення, це питання не могло виникнути. Космос сам був сформований *eide*, яке до певної міри було таким, що само-виявляється. Використовуючи вислів Гайдеггера, можна сказати, що очищення корениться у природі деяких істот. Якщо ж ця відповідь не є прийнятною, то цілком може бути поставлене питання: «Що є підґрунтям інтенціональності?» Запобігаючи постановці цього неприйняттого питання, його оголошують пород-женим і легітимованим епісте'мологічною традицією.

18. *Critique of Pure Reason*, AI 11, 112.

19. Більш детально я вже обговорював цю аргументацію в: «*The Validity of Transcendental Arguments*,» в: *Proceedings of the Aristotelian Society* 79 (1978—1979), pp. 151-165.

20. *Being und Time*, частина 1, розд. 2 і 3А.

21. Зрозуміло, захисник моделі людського перформансу, яка заснована на використанні комп'ютера, спростував би це останнє твердження. Він спробував би пояснити наші дотепні перформанси на футбольному полі термінами деякого числення в бітах інформаційного входу; саме це числення тут відіграло б ту саму роль, яку відіграють репрезентації класичної теорії. Але це, фактично, поставило б під сумнів обґрунтування нашого розуміння наших відносин з речами. Більш вірним було б сказати, що цей порядок речей є уявним, бо він показує лише те, як речі виглядають на досвіді, тоді як справжній стан справ виявляється протилежним цьому порядку: дотепний перформанс заснований на численні над експліцитними репрезентаціями — хоч і на рівні несвідомого. Зрозуміло, цей висновок не може бути спростований

апріорними аргументами; але його неправдоподібність переконливо продемонстрована у праці Х. Дрейфуса «Чого не можуть робити комп'ютери».

22.Більш детально я вже обговорював це в: «Language and Human Nature» і «Theories of Meaning», обидві праці можна знайти в моїй *Human Agency and Language: Philosophical Papers. — Vol. I. — Cambridge, 1985.*

23.Порівняй мою дискусію в: «The Opening Arguments of the *Phenomenology*,» в: Alasdair MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays* (Notre Dame, 1976).

24. Порівняй «*the Philosophical Investigations*» (New York, 1958), 1. 28ff., I. 258ff.

25 Порівняй: «*From a Logical Point of View*» (New York, 1955). — P. 4.

26.Порівняй, напр., «*Word and Object*» (Cambridge, Massachusetts, 1960).

27.Порівняй «*Die Krisis der europdischen Wissenschaften und die transzendentalen Phdnomologie*», Felix Meiner (Hainburg, 1977), sect. 15. — P. 78, 80.

28.Я вже спробував охарактеризувати це у моїй праці «*Explanation and Practical Reason*» (незабаром вийде з друку).

29.Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice.* — Cambridge, 1982.

30.Я вже аналізував це в моїй роботі «*Interpretation and the Sciences of Man*,» передрукованій у книзі *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers. Vol. 2* (Cambridge, 1985).

31.Я вже обговорював це в книзі «*Hegel and Modern Society*» (Cambridge, 1979), chap. 3.

32.Порівняй з останньою з двох названих «*The Human Condition*» (Chicago, 1958). Я спробував вирішити деякі проблеми, пов'язані з цим розумінням політики і модерністського суспільства в «Кризі легітимації?» у мій праці «*Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*», Vol. 2.

33.Порівняй інтерв'ю, яке опубліковане як додаток у другому виданні праці під редакцією Herbert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structural-ism and Hermeneutics* (Chicago, 1983).

34.Я вже обговорював мотиви і обмеженості цього різновиду процедурної етики в праці «*Sprache und Gesellschaft*» в: A. Honneth and H.Joas (eds). *Kommunikatives Handeln: Beiträge zur Habermas Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt, 1986); і в «*Justice after Virtue*», в: M. Benedikt and R. Berger (eds), *Kritische Methode und Zukunft der Anthropologie* (Vienna, 1985). — P. 23-48.

35.Ці моменти добре визначені Вільямом Конноллі в дискусії зі мною відносно Фуко. Див. його «Taylor, Foucault and Otherness,» *Political Theory* 13, no. 3 (August 1985). - P. 365-376.

36.Порівняй: Connolly, «Taylor, Foucault and Otherness».

37.*Les Mots et les choses* (Paris, 1966), chap. 9.

38.Herbert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago, 1982), chap. 2.

39.*La Condition postmoderne* (Paris, 1979). - P. 7. «Постмодерн», за Ліотаром, характеризується як «недовіра до метанаративів».