

Саймон Крічлі

Континентальна філософія: дуже короткий вступ*

Про автора¹

Саймон Крічлі – професор Нової школи соціальних досліджень (Нью-Йорк, США). Докторський ступінь отримав 1988 р. в Есекському університеті (Велика Британія). Основні публікації: «Речі просто є: Філософія в поезії Воласа Стівенса» (2005); «Про гумор» (2002); «Континентальна філософія: дуже короткий вступ» (2001); «Етика – політика – суб'єктивність: есеї про Дериду, Левінаса та сучасну французьку думку» (1999); «Дуже мало, майже нічого: смерть, філософія, література» (1997); «Етика де-конструкції: Дериди та Левінаса» (1992).



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

Завдання низки наступних глав – дати визначення континентальної філософії та показати, у чому полягає її своєрідність та неповторність. Я хотів би зробити це двояко – історичним та систематичним чином. У другій і третій главах розглядатиметься історичний розвиток континентальної філософії, тоді як у четвертій главі я спробую розглянути її у більш ґрунтовному, систематичному ключі. Ідея написати історію філософії у логічно послідовній манері набула значного поширення в континентальній традиції з моменту появи 1807 р. гегелівської «Феноменології духу» – шедевр, в якому історичний та систематичний виклади нерозривно пов'язані між собою. Застосування

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

¹ Інформацію взято з офіційного сайту Нової школи соціальних досліджень: <http://www.newschool.edu/gf/phil/faculty/critchley/>

аналогічного підходу можна зустріти і в більш сучасних роботах, таких, скажімо, як «Знання та людські інтереси» Юргена Габермаса (1968), «Історія божевілля» Мішеля Фуко (1961) та «Про граматологію» Жака Дерида (1967). В межах англо-американської традиції цей підхід користується значно меншою популярністю.

Гусерль чи Кант? Два погляди стосовно початку континентальної філософії

Почнемо з розгляду двох різних способів встановлення розбіжності між континентальною та аналітичною філософією. Уявимо собі книжку про континентальну філософію, в якій виклад історії предмета починається з моменту публікації 1900 р. «Логічних досліджень» Гусерля (за словами Гайдегера, це була «етапна» робота, з якої почався розвиток філософської традиції під назвою «феноменологія»). На підставі прочитання такої книжки з'явиться гадка, що наявна зараз розбіжність (або навіть прірва) між аналітичною та континентальною філософією випливає з розбіжності між двома традиціями, одна з яких була породжена революцією у філософії логіки та мови, яку здійснив Готлоб Фреге (розвиток цієї традиції знаходимо у раннього Вітгенштайна, представників віденського логічного позитивізму та в англо-американській філософії мови), а друга виявилася плодом переосмислення (здебільшого критичного) феноменології Гусерля у таких напрямках, як екзистенціалізм та деконструкція. Між засновниками цих традицій мав місце знаменний контакт: 1894 р. Фреге опублікував проникливу рецензію на першу книжку Гусерля («Філософія арифметики», 1891). Ця рецензія драматично змінила погляди Гусерля стосовно співвідношення логіки та психології, а саме – змусила його відмовитися від своєї попередньої точки зору, згідно з якою логіка може бути зведена до психології.

Безумовно, досить дивно, що у таких несхожих традиціях, як аналітична філософія та феноменологія, були спільні ідейні попередники, причому з одного й того самого невеличкого регіону – Центральної Європи: празький філософ Берnard Больцано та віденський професор Франц Brentano (серед студентів якого був, між іншим, і молодий Зигмунд Фрейд). Якщо говорити коротко, у Больцано Фреге та Гусерль запозичили ідею про те, що

думки є не суб'єктивним психічним досвідом, а мають об'єктивний зміст, який піддається аналізу. Щодо Франца Brentano, то у нього вони взяли тезу про інтенціональність: будь-яка думка не зачинена у темниці свідомості, а спрямована на певний об'єкт. Ці дві ідеї – про об'єктивність та спрямованість думки – підштовхували до відмови від скептицизму, релятивізму, а також від того, що за тих часів називалося «психологізмом» (інтелектуальна установка, що сформувалася на початку XIX століття у Німеччині; згідно з цією установкою, усі логічні та філософські проблеми можна пояснити шляхом дії психологічних механізмів). Гусерль дотримувався психологічного погляду стосовно логіки та арифметики доти, поки Фреге не переконав його у зворотному. Саме критика психологізму, так само як і категоричне неприйняття будь-яких інших спроб перетворити філософію на емпіричну науку, споріднює філософію мови Фреге з феноменологією Гусерля. Отже, виходить, що аналітична та континентальна філософія ідуть з одного й того самого ідейного витоку, мають спільного ідейного противника та спільну культурну батьківщину (німецькомовна Центральна Європа). Відповідно, відновити комунікацію між цими двома традиціями можна лише шляхом повернення до того історичного та концептуального пункту, в якому вони розійшлися.

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

Я не збираюся твердити, що обидві філософські традиції у своєму підґрунті є ідентичними; зрозуміло, що таке твердження звучало б сміхотворно. Ми зможемо відновити комунікацію лише за тієї умови, якщо повернемося до того пункту, в якому розпочалася дивергенція. Немає сенсу намагатися докричатися з одного берега до іншого. Очевидно, що філософи ніколи не дійдуть згоди. Однак буде дуже сумно, якщо вони взагалі більш ніколи не зможуть спілкуватися та розуміти один одного. Досягти взаєморозуміння важко, оскільки, коли ви вважаєте, що люди знаходяться на хибному шляху, у вас немає особливого бажання розмовляти з ними або обтяжувати себе

критикою їхніх поглядів. На жаль, на поточний момент ми вже дійшли до того, що навіть виникає враження, що ми займаємося різними предметами.

Сучасний філософський контекст є значно менш сприятливим порівняно з початком ХХ століття. Даміт пише:

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

Цікаво, що Даміт розвиває цю думку, порівнюючи Фреге та Гусерля з річками Рейн та Дунай, «що беруть свої витoki дуже близько один від одного та певний час течуть майже паралельно, але лише із тим, щоб згодом потекти у цілком різних напрямках та впасти у різні моря». Хоча сам Даміт переконаний, що Рейн Фреге тече у правильному для думки напрямку, тоді як Дунай Гусерля утікає в ідеалістичне Чорне море континентальної філософії, порівняння з двома великими річками є дуже повчальним та виразним. Воно не стільки підсилює, скільки послаблює розбіжність між двома філософськими традиціями.

Стратегія, яку обрав Даміт, є надзвичайно ефективною, і вона буде імпліцитно присутня в моєму розгляді конфлікту між науковою та герменевтичною концепціями світу в шостій главі (коли я говоритиму про те, що досягти взаєморозуміння між прихильниками продовження конфлікту можна буде лише за умов, якщо ми повернемося до його філософського витoku, тобто до протистояння між Гайдеггером та Карнапом). Однак є й інший спосіб встановлення розбіжностей між цими традиціями. Особисто я впевнений, що раз ми вже намірилися зрозуміти природу філософування в межах континентальної традиції, нам усе ж таки слід починати з Канта, котрий, як я вже говорив раніше, був одночасно й останньою великою фігурою, яка є спільною як для аналітичної, так і для континентальної філософії, так і провісником розходження їхніх шляхів. Для обґрунтування тези, що краще починати не з Гусерля, а з Канта, відрас-

ж напрошуються два простих аргументи. По-перше, процеси, що мали місце в континентальній філософії протягом ХХ ст., великою мірою залишаються незрозумілими, якщо ми не звернемося до їхніх провісників, що діяли у ХІХ ст., перш за все – до таких мислителів, як Гегель, Маркс та Ніцше. Це особливо має рацію щодо французької філософії, у якій, починаючи з 1930-х років, мала місце ціла низка кроків, що передбачали повернення до Гегеля (у працях Александра Кожева та раннього Жана Поля Сартра), Ніцше (у Мішеля Фуко і Жилья Дельоза) або Маркса (у Луїса Альтюсера). Другим аргументом може бути той сумний факт, що у сучасних навчальних програмах, принаймні у нас у Британії, історія неангломовної філософії ХІХ ст. представлена вкрай слабко, внаслідок чого отримати філософський ступінь можна, навіть не будучи добре (або взагалі хоча б скільки-небудь) знайомим із німецькомовною філософією від Канта до Фреге. Отже, існує прогалина, яку нам ще заповнювати й заповнювати.

Два способи прочитання Канта

Великою мірою розбіжності між аналітичною та континентальною філософією зумовлюються вже тим, як та *наскільки багато* ті або інші філософи читають Канта. Можна зосередитися виключно на епістемологічних питаннях його «першої критики» – «Критики чистого розуму» (1781), але можна також проникнутися й більш масштабними систематичними амбіціями «третьої критики» – «Критики судження» (1790). Я спробую розвинути цю думку більш докладно.

Того, хто фокусується на «першій критиці», як правило, цікавить успішність міркувань, що містяться у главі стосовно трансцендентальної дедукції, у якій Кант намагається показати, що для того, щоб говорити про присутність у нашому досвіді об'єктів як таких, ми мусимо припустити функціонування того, що він називає «категоріями розсудку», та, відповідно, визнати існування розсудочного людського суб'єкта, тобто такого суб'єкта, який об'єднує різноманітні та невпорядковані дані чуттєвого досвіду у певні поняття. Таким чином, як твердить Кант, «не поняття узгоджуються з об'єктами, а об'єкти з поняттями». Такому прочитанню Канта (тобто прочитанню, основна мета якого полягає у з'ясуванні, чи вдається Канту надати

достатній ґрунт або обґрунтування для емпіричного пізнання) кидає виклик скептицизм Дейвіда Г'юма. Кант твердив, що Г'юм пробудив його від «догматичного сну», бо показав, що якщо ми приймаємо скептичний виклик всерйоз, то вже ніколи не зможемо бути до кінця впевнені в тому, що наші поняття (підґрунтям для яких є потік відчуттів та вражень) здатні адекватно відображати об'єкти (такими, якими вони є самі по собі) та продукувати знання. Відповідь Канта передбачала поворот проблеми на 180 градусів: він визнав, що ми дійсно ніколи не зможемо пізнати речі-в-собі, але, разом з тим, ми можемо твердити, що об'єкти наших уявлень узгоджуються з тими уявленнями, що їх ми про них маємо, причому узгоджуються таким чином, що від цього може бути велика користь пізнанню. Сам Кант називав цей крок «коперниканським переворотом у філософії». Емпіричний світ для нас дійсно є реальним, але для того, щоб пояснити, як ми надаємо цьому світу сенс, ми мусимо прийняти логічне (за кантівською термінологією – «трансцендентальне») припущення про існування суб'єкта або свідомості, що має здатність складати з уявлень поняття. Так у найбільш спрощеній формі можна охарактеризувати філософський підхід, що має назву «трансцендентальний ідеалізм». На думку Канта, цей підхід цілком узгоджується з емпіричним реалізмом. Якщо прочитати Канта в такому ключі, то його основний внесок у розвиток філософії треба віднести до епістемологічної сфери та, відповідно, до філософії науки. Саме таке прочитання домінувало в межах неокантіанської школи, що була на провідних позиціях у німецькій та французькій філософії з 1890-х і приблизно до кінця 1920-х років. Аналогічне (тобто епістемологічне) прочитання домінувало в англо-американській рецепції Канта зовсім донедавна (в роботах Пітера Стросона та інших).

Однак «третя» критика претендує на дещо більше. За допомогою критики судження Кант намагається побудувати міст між здібностями розсудку (якими займається зорієнтована на пізнання природи епістемологія) та здібностями розуму (якими займається зосереджена головним чином на проблемі свободи етика). Судження покликано стати посередником між природою та свободою і в такий спосіб перетворити елементи критичної філософії у єдину систему. Якщо піти цим шляхом, тоді основним питанням кантівської філософії виявиться співвідношення чистого та практичного розумів, природи та свободи.

або, інакше кажучи, єдність теорії та практики. Як ми побачимо нижче, саме цим шляхом пішли як німецький ідеалізм в особі Фіхте, Ф. В. Й. Шелінга, Гегеля, так і ранній німецький романтизм в особі Фрідріха Шлегеля та Новаліса. Мабуть, можна сказати, що слідом за ними цим шляхом пішли й багато інших представників континентальної філософії.

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

Те, яким саме чином з філософії Канта вийшов німецький ідеалізм, я б хотів спробувати пояснити трохи докладніше. Для цього я спробую відновити дещо із контексту, в якому розвивалася філософія після Канта. Весь проект німецького Просвітництва (*Aufklärung*), який ґрунтувався на принципі верховенства розуму, зазнав своєрідної внутрішньої катастрофи. Проблема, з якою зіткнувся цей проект, описати не важко. Принцип верховенства розуму передбачає твердження, згідно з яким розум може критикувати будь-які наші вірування. Як пише Кант у передмові до першого видання «Критики чистого розуму»:

Наша епоха є справжньою епохою критики, якої мусить зазнавати все. Релігія завдяки своїй святості та законодавство завдяки своїй маєстатичності хочуть зазвичай уникнути цієї критики. Але тоді вони викликатимуть слушну підозру супроти себе...²

Але якщо так, тобто якщо розум дійсно може критикувати все, що завгодно, він, поза сумнівом, мусить також критикувати і сам себе. Отже, для того, щоб критика була по-справжньому ефективною, необхідно, щоб існувала також і *метакритика* самої критики. З такою гадкою виступив Йоган Георг Гаман – один із найвпливовіших ранніх критиків Канта, що жив з останнім в одному місті (Кенігсберг). Гаман ввів поняття *метакритики*, яке й досі залишається досить поширеним терміном у німецькій філософії. У той час як Кант є виразником та захисником інтересів просвітницького раціоналізму, Гаман виявляється провісником контрпросвітництва, яке досягнуло свого

² Укр. переклад. цит. за вид.: Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. І. Гураковського. – К.: Юніверс, 2000. – С. 16.

розквіту в таких естетичних та культурних рухах, як *Sturm und Drang* («Буря та натиск») та ранній романтизм. Після низки гомосексуальних пригод, що трапилися з Гаманом упродовж його невдалої ділової подорожі до Лондона в 1758 р., він пережив драматичне релігійне преображення. Його колишній роботодавець з Риги захотів повернути новоявленого релігійного ентузіаста на шлях істинний та звернувся по допомогу до Канта. Взаємини, що зав'язалися між Кантом та Гаманом з цього приводу, могли б послужити матеріалом для чудового історичного роману.

Але не будемо відволікатися. 1784 р. Гаман написав свою «Метакритику чистоти розуму», в якій піддав критиці формалізм (точніше – завищену оцінку формального аспекту знання) Канта та його переконаність у тому, що розум може бути відділений від досвіду, а апіорне від апостеріорного. Лінія критики, яку започаткував Гаман, була підхоплена та розвинута його другом та багатолітнім сусідом по дому – Фрідріхом Генріхом Якобі, у якого (як пізніше й у Гегеля) вона набула такого вигляду: критична філософія Канта являє собою не струнку систему, а серію розрізнених та порочних альтернатив (форма проти змісту, відчуття проти розсудку, розум проти досвіду, природа проти свободи, чистий розум проти практичного та ін.); щодо верховенства розуму, то це лише пустий формалізм абстрактного морального обов'язку. Повертаючись до Гамана, варто звернути увагу на його твердження, згідно з яким відділити розум від досвіду або форму від змісту неможливо, оскільки думка великою кількістю заплутаних ниток пов'язана із мовою. В цій тезі можна помітити цілком неочікуване передбачення ще однієї трансформації, що мала місце в філософії значно пізніше, а саме – так званого «лінгвістичного повороту». Якщо звернутися до реального функціонування мови, де саме пролягає чітка межа між уявленнями та поняттями? Або, як писав Гаман, «до мови сходять не тільки здатність мислити як така... але мова, крім того, є основним джерелом непорозуміння, що виникають у розуму із самим собою».

Отже, оскільки розум мусить критикувати все, що завгодно, мусить також існувати й метакритика самого розуму. Але якщо так, тоді що ж рятує подібну метакритику від перетворення на скептицизм, причому на скептицизм радикального та тотального гатунку? Як відзначає Фредерік Байзер, «Страшний сон стає

реальністю: самокритика розуму завершується нігілізмом, який сумнівається в існуванні будь-чого. За своєю суттю та за своїми наслідками криза *Aufklärung* була саме таким кошмаром». Нижче я спробую показати, що саме поняття нігілізму дає змогу встановити межу між аналітичною та континентальною філософією. Та ж сама проблема виявилася однією з ключових у ході двох надзвичайно важливих конфліктів, що мали місце у Німеччині наприкінці XVIII ст. та в епіцентрі яких перебував уже згадуваний Ф.-Г. Якобі. Йдеться про конфлікти, що були пов'язані з пантеїзмом та атеїзмом.

Конфлікти з приводу пантеїзму та атеїзму – імплікації з Якобі

Конфлікт з приводу пантеїзму почався з видання 1785 р. «Листів про вчення Спінози» – листування Якобі з Мойсеєм Мендельсоном, яке було присвячене обговоренню того, як Г.-Е. Лесінг, будучи уже в похилому віці, несподівано оголосив себе спінозистом. У цьому конфлікті взяли участь більшість найкращих умів епохи: Мендельсон, Кант, Йоган Гердер, Йоган Вольфганг фон Гете та Гаман. Ще до початку цих дискусій склалася традиція висміювати та карикатуризувати Баруха Еспінозу (Бенедикта Спінозу) як свого роду раціоналістичного пантеїста або навіть гірше – як сатанічного атеїста. Одним із побічних ефектів цього конфлікту стало розвінчання цього карикатурного образу (Новаліс узагалі назвав Спінозу «людиною, що сп'янена Богом»), але на кону стояла куди більша ставка. Якобі скористався фактом переходу Лесінга у спінозизм для демонстрації внутрішніх протиріч *Aufklärung*. По-перше, Якобі заявив, що філософія Спінози є зразком раціоналізму, який, якщо бути його послідовним прихильником, веде до атеїзму. Отже, всупереч просвітникові Канту, розум призводить до руйнації абсолютно всіх засад релігійної віри та морального життя. А якщо так, додав Якобі, перед нами постає цілком очевидна та жорстка дилема: або прийняти раціональний атеїзм Просвітництва, або відмовитися від нього на користь ірраціонального пориву віри. На цю думку Якобі надихнуло читання Паскаля, який писав, що «ніщо так не узгоджується з розумом, як його заперечення». Ось як виходить: правильне використання розуму веде нас до визнання того, що перебуває поза його межами,

а саме – до визнання віри. Та версія прочитання Паскаля, що прийшлася до вподоби Якобі, знадобилася й іншому (більш пізньому) релігійному критику світського раціоналізму – Серену К'єркегору. Питання про те, що є більш важливим з точки зору людського існування – раціональність або ірраціональність, символізує конфлікт, який залишається одним із головних дискусійних пунктів у континентальній філософії аж до наших днів. Як приклад пошлюся хоча б на дебати навколо модернізму та постмодернізму, які великою мірою визначили специфіку філософського життя 1980-х та початку 1990-х років. Висновок, якого дійшов Байзер у результаті аналізу конфлікту з приводу пантеїзму, має рацію: «Не буде перебільшенням сказати, що в ході цієї дискусії викристалізувалося одне з вирішальних для всієї континентальної філософії питань – питання стосовно авторитету розуму. Отже, так звані «постмодерністські утруднення» насправді розпочалися ще тоді – 1786 р.».

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

Німеччини, містом, де жили справжні світила епохи (Фіхте, брати Шлегелі, Новаліс, Шелінг), а також плавильним казаном, у якому зародився ранній німецький (або, як його ще називають, енський) романтизм.

Історичні подробиці дискусії навколо атеїзму Фіхте є не тільки цікавими, а й дещо сумними. Разом з тим, вони набули справжнього філософського статусу. Сталося це того ж 1799 р., коли Якобі виступив зі своїм «Листом до Фіхте», у якому ми зустрічаємося з першим фактом філософського застосування поняття *нігілізм*. Якщо говорити коротко, Якобі заявив, що позиція Фіхте (відома як фіхтеанський ідеалізм) являє собою нігілізм. Зрозуміти, що в цьому разі мав на увазі Якобі, можна лише за умови, якщо ми візьмемо до уваги той шокуючий ефект, який мала описана вище кантівська критика традиційної метафізики. Адже Кант не лише відмовив людським істотам у доступі до спекулятивних об'єктів класичної метафізики (Бог, душа), але й виключив можливість пізнання як речей-у-собі, так і того, що він називав «ноуменальним» підґрунтям самості (оскільки це підґрунтя не дано нам у феноменах). Основна теза Якобі полягала в тому, що здійснена Фіхте переробка кантівського трансцендентального ідеалізму є безплідним *егоїзмом*, що позбавлений автентичного знання як стосовно об'єктів, так і стосовно суб'єктів. Філософія Фіхте є нігілістичною, оскільки вона виключає існування будь-чого поза межами (або крім) его, а саме це его – не що інше, як продукт «вільної уяви». Ось, наприклад, один прекрасний фрагмент, що демонструє, як проти всього цього протестує Якобі:

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

На противагу фіхтеанському монізму Якобі висуває один із варіантів філософського дуалізму: поза зоною досяжності філософського інтересу до істини (*die Wahrheit*) лежить сфера істинного (*das Wahre*), що є досяжною лише вірі або серцю. І знов цікава паралель: критика, яку висловлював Якобі на адресу Фіхте, сильно нагадує паскалівську критику на адресу

Декарта. Нігілізм виявляється вироком, що виноситься християнським світоглядом на адресу раціоналізму, який є винним у секуляризації. Таким чином, перед нами постає екзистенційний вибір, вибір, який ми не можемо логічно обґрунтувати, але від якого нам не ухилитися. Йдеться про вибір між ідеалізмом Фіхте, що є нігілістичним, оскільки заперечує пізнання будь-чого, крім проекцій нашого еґо, та дуалізмом Якобі, який, за його власним самоіронічним зауваженням, є «хімеричним», тобто таким, який твердить, що суттю розуму є Бог, але при цьому не має ніякої можливості обґрунтувати це твердження логічним шляхом. Якобі доходить такого висновку:

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

Заперечуючи Бога, ми ризикуємо зробити Богом людину. Тобто в кантіанському та фіхтеанському ідеалізмі міститься прометеївська спокуса – спокуса зробити з людини копію Бога, яка буде здатна, так само, як і Бог, творити з нічого. Пригадаймо, що роман Мері Шелі «Франкенштейн» (1819) мав підзаголовок («Сучасний Прометей»), у якому містився натяк на те, що науковий раціоналізм Просвітництва здатний викликати щось жахливе.

Для того щоб показати деякі з імплікацій, що випливали з цієї думки та мали велике значення для розвитку континентальної філософії, я дозволю собі навести ще кілька прикладів. Якщо нігілізм є вироком філософському еґоїзму, причому таким вироком, від якого руйнується геть усе, що для докантивського світогляду було усталеним і солідним, тоді стає можливим і таке дивовижне підтвердження позиції Якобі, як еґоїзм у такому вигляді, в якому він з'явився у книжці Макса Штірнера «Єдиний та його власність» (1844). Йдеться про ту саму роботу, яка послужила об'єктом для масштабної та спопеляючої критики з боку Карла Маркса й Фрідріха Енгельса у їхній «Німецькій ідеології» (1846). Те, що Якобі позначив як нігілізм, Штірнер прославляє в анархічному ключі – як індиві-

дуальне звільнення. Якщо я є ніщо, твердить Штірнер, отже, «йдеться не про абсолютну пустоту, а про творче ніщо, тобто про таке ніщо, з якого я, будучи творцем, творю усе». Спроба показати, що заподіяна Гегелем та Людвігом Фейєрбахом критика релігії залишалася фатально обтяженою релігійними моделями мислення, призвела Штірнера до перекрученої гадки, згідно з якою для того, щоб відповісти на питання «Що є людина?», треба перетворити людське Я на копію Бога. Людська істота стає сама для себе єдиною причиною (*causa sui* середньовічної теології). Це свого роду передчуття Сартра, екзистенціалізм якого став своєрідним відлунням ідей Штірнера у філософії наступного століття: у безбожному, нігілістичному світі повне право стати богоподібними просто доводить людей до несамовитості. Ось чому Сартр завершує «Буття та ніщо» твердженням, що «людина є марною пристрастю».

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

Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя. Кто смеет убить себя, тот тайну обмана узнал. Дальше нет свободы; тут все, а дальше нет ничего. Кто смеет убить себя, тот бог. Теперь всякий может сделать, что бога не будет и ничего не будет. Но никто еще ни разу не сделал ³.

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

Таким чином можна сказати, що у континентальній традиції існує напрям, який починається з критики Канта Гаманом та

³ Цит. за виданням: Бесы. Роман Федора Достоевского. – Санкт-Петербург, 1973. (http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0080.shtml).

Якобі, потім трансформується в релігійний (а насправді – ірре-
лігійний) антираціоналізм К'єркегора, Штірнера і Достоевського,
а ще пізніше – у післявоєнний французький екзистенціалізм
Сартра та Камю.

Долаючи кантівські дуалізми

Сумарний ефект від дії кантівської критичної філософії
протягом 1780–1790-х років був такий, що характерна для
Просвітництва віра в розум почала здаватися більш сумнівною,
ніж будь-коли. Як відзначає Байзер, «Кант не перешкодив,
а, навпаки, сприяв саморуйнівному ходу розуму в напрямі до
безодні». Зрозуміло, питання про те, чи є така оцінка Канта фі-
лософськи обґрунтованою, являє собою тему для окремої роз-
мови. Я лише хотів підкреслити, що ця проблема виявилася від-
правним пунктом для цілої серії дискусій, які великою мірою
визначили розвиток континентальної філософії. Я переконаний,
що без звернення до цього вихідного пункту континентальну
філософію зрозуміти не вдасться.

З метою підбиття підсумків вищесказаному, я хотів би по-
вернутися до старого аргументу, що дістався нам від Канта
разом із низкою дуалізмів, які нам ще треба подолати. Йдеться
про одне із зауважень, що були сформульовані Соломоном
Маймоном – філософом, якого сам Кант вважав одним із сво-
їх найкращих критиків. Критичні зауваження Маймона міс-
яться в його «Нарисі з трансцендентальної філософії» (1790).
Основне зауваження Маймона полягає в тому, що дуалізм роз-
судку та чуттєвості, який лежить в основі трансцендентальної
філософії Канта, є настільки сильним і глибоким, що взаємо-
дія між апіорними поняттями та емпіричними уявленнями стає
повністю неможливою. Це означає, що аргумент, який міс-
титься у трансцендентальній дедукції, спростовується дуаліз-
мом, який, згідно з Кантом, є вихідним пунктом саме цієї де-
дукції. Тобто ми маємо справу з тим, що деяким континен-
тальним філософам подобається називати «перформативним
протиріччям».

У цьому разі важливо відзначити, що маймонівська критика
формує одне з основних питань усієї філософії після Канта: як
нам подолати згубні дуалізми, що характерні для його системи?

Нам потрібен свого роду більш високий, об'єднуючий принцип, який зробив би подібну критику позбавленою сенсу. Саме з цього питання починається філософія Фіхте та весь німецький ідеалізм. Фіхте ототожнив цей об'єднуючий принцип із активністю суб'єкта. Дуалізм теорії та практики він здолав за допомогою саморефлексії суб'єкта, за допомогою усвідомлення ним свободи. Цей погляд був викладений Фіхте у його славетному «Науковченні» (1794). Для молодого Шелінга таким об'єднуючим принципом стало поняття життєвої сили, що представлене в його ранній натурфілософії. Для Гегеля цю ж функцію виконувало поняття Духу, для Артура Шопенгауера – поняття Волі, для Ніцше – Влади, для Маркса – Практики, для Фрейда – Несвідомого, для Гайдегера – поняття Буття. Цей список можна розширювати. Але для мене найважливіше – відзначити, що саме з цієї критики Канта виростає проблематика континентальної філософії, а це означає, що останню можна зрозуміти лише у цьому контексті.

Що таке континентальна філософія?

На мою думку, континентальна філософія – це найменування особливого 200-річного періоду в історії філософії, початок якому в 1780-ті роки поклала критична філософія Канта. Після того виникли такі ключові напрями філософської думки:

1. Німецький ідеалізм та романтизм (Фіхте, Шелінг, Гегель, Шлегель, Новаліс, Шлейєрмахер, Шопенгауер).
2. Критика метафізики та «філософія підозри» (Фейєрбах, Маркс, Ніцше, Фрейд, Бергсон).
3. Німецькомовна феноменологічна та екзистенційна філософія (Гусерль, Макс Шелер, Карл Ясперс, Гайдегер).
4. Франкомовна феноменологічна та екзистенційна філософія, франкомовне гегельянство та анти-гегельянство (Кожев, Сартр, Мерло-Понті, Левінас, Батай, де Бовуар).
5. Герменевтика (Дильтай, Гадамер, Рікер).
6. Західний марксизм та Франкфуртська школа (Лукач, Бенямін, Горькаймер, Адорно, Маркузе, Габермас).
7. Французький структуралізм (Леві-Строс, Лакан, Альтюссер), пост-структуралізм (Фуко, Деріда, Дельбоз), постмодернізм (Ліотар, Бодрийяр) та фемінізм (Ірігарі, Крістева).

Глава 6. Випадок нерозуміння: Гайдегер та Карнап

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

Берклі

У третій главі я сказав, що для того, щоб зрозуміти причини *нерозуміння* між двома конфронтуючими філософськими традиціями, найкраще скористатися моделлю «двох культур». Згідно з цією моделлю, аналітична та континентальна філософія можуть бути розглянуті як прояви двох протилежних (по суті – антагоністичних) установок думки в рамках філософської самосвідомості певної культури. Я назвав одну з цих установок бентамівсько-емпірично-утилітаристською, а іншу – кольріджевсько-герменевтично-романтичною. Міль та Сноу продемонстрували нам, що такий антагонізм існує всередині самої англійської культури. Більш того – з'ясувалося, що у тому разі, якщо конфронтуючі сторони погодяться хоча б поговорити між собою, цей антагонізм може виявитися досить продуктивним.

Тепер я хотів би трохи розвинути цю думку та розглянути конкретний приклад нерозуміння між традиціями, а саме – випадок Гайдегера та Карнапа. Як я вже говорив, за суттю своєю це був конфлікт між двома типами осмислення світу – науковим (який був запропонований Карнапом та Віденським гуртком) та екзистенційним або «герменевтичним» (цей тип осмислення світу відстоював Гайдегер). Ця дискусія мала значний вплив на подальший розвиток філософії. По-перше, саме ті міркування, що були висловлені Карнапом з приводу Гайдегера, стали підґрунтям для здійсненої Айєром спроби логіко-позитивістської елімінації метафізики, яка, щоправда, зазнала невдачі у британському контексті. По-друге, Карнап мав великий вплив на розвиток професійної філософії у Сполучених Штатах – великою мірою завдяки зусиллям одного з своїх найвидатніших учнів (В. В. О. Куайна). Гарним прикладом нерозуміння може слугувати в усіх інших відношеннях малокорисний вступ до філософії ХХ ст., що був написаний Айєром. Автор цього тексту досить поверхово ознайомився з лекцією, що її прочитав Гайдегер 1929 р., але звинуватив останнього у тому, що, за його словами,

«найкраще було б назвати шарлатанством». Або, скажімо, такий приклад: у промові з приводу смерті Карнапа 1970 р. Куайн заявив, що післявоєнна філософія в США мусить бути визнана, скоріше, «пост-карнапівською», ніж «пост-Вітгенштайнівською». Те ж саме можна було сказати й про ситуацію, що склалася на той момент у Британії. В континентальному таборі Гайдегера виявився, поза сумнівом, головним натхненником таких німецьких філософів, як Ганс Георг Гадамер та Ханна Арендт, а також двох поколінь французьких мислителів – таких як Сартр, Лакан, Фуко та Дерида. Оскільки витоки більшості новітніх непорозумінь між аналітичними та континентальними філософами можна знайти в цьому знаковому протистоянні Гайдегера та Карнапа, до нього варто пригледітися уважніше.

З ніщо нічого не випливає

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

Але все ж таки: що таке метафізика? Згідно зі славним визначенням, яке дав Ніцше, метафізика являє собою роздвоєння колись єдиного світу. Мається на увазі, що після Платона єдність міфічного, до-філософського переживання світу руйнується і йому на зміну приходить двоїстість буття та видимості, сутності та явища, надчуттєвого та чуттєвого. Думка Ніцше звучить

досить вагомо, однак Гайдегер явно хоче повернутися до більш раннього – аристотелівського – розуміння метафізики. Взагалі-то, сам Аристотель словом «метафізика» не користувався. Цей термін народився у процесі класифікації його праць, якою займався Андронік Родоський в Александрійській бібліотеці у II ст. до н. е. Андронік побачив, що праці Аристотеля розташовані на полиці бібліотеки за тематичним принципом: поетика, конституція Афін, політичні тексти, моральні тексти, логічні та риторичні тексти та ін. Потім було кілька книжок із фізики, а після них – серія аристотелівських текстів, у яких йшлося про речі, які в сталу схему не вписувалися. Андронік Родоський вирішив дати їм спільну назву – «після фізики», що грецькою звучало як *ta meta ta physika*.

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

Чи означає це, що Гайдегер був метафізиком? Так і ні. Карнап і представники Віденського гуртка, звичайно, вважали його метафізиком, і в цій своїй оцінці вони водночас і мали рацію і помилялися. Гайдегер був упевнений, що філософські питання (а питання про буття було для нього головним, щоб не сказати – *єдиним* філософським питанням) шляхом наукового дослідження вирішити неможливо. Отже, всю метафізичну проблематику шляхом одного лише логічного аналізу не

осягнути. В цьому плані Гайдегер виявляється реставратором найбільш фундаментальної традиції філософського мислення давніх греків. Однак, з іншого боку, Гайдегер *не* є метафізиком, оскільки він переконаний, що всі філософські системи (від Платона до наших днів), намагаючись встановити смисл буття як такого, залишали поза увагою радикальність *питання* про буття та проходили повз той глибокий внутрішній зв'язок, що існує між цим питанням та проблемою часу. Звідси й назва його головної праці – «Буття та час». Згідно з Гайдегером, «запитування – це благочестя мислення». Він вважає, що впродовж усієї своєї історії метафізика пропонує різні варіанти вирішення питання про буття: Платон вирішує його за допомогою поняття «форма», твердячи, що знання певної речі передбачає знання її форми; Аристотель – за допомогою поняття «субстанція»; Тома Аквінський вирішує питання про буття за допомогою «самодостатньої причини», тобто Бога; для Гегеля таким рішенням є «Дух»; для Ніцше – «жадання влади» та ін. Для Гайдегера історія метафізики являє собою «історію буття», або, інакше кажучи, низку відповідей на основне питання філософії. Ця низка тягнеться від Платона і аж до переосмислення платонізму у Ніцше. Отже, якщо ми хочемо, щоб питання про буття звучало радикально, нам треба поставити під знак питання саму метафізику та розпочати її «подолання». Незважаючи на те, що висловом «подолання метафізики» користувалися обидва філософи (як Гайдегер, так і Карнап), смисл вони вкладали в нього абсолютно різний.

Основна спрямованість Віденського гуртка може бути висловлена за допомогою заклику, що був сформульований одним із його провідних представників – Отто Нейратом: «наука є вільною від метафізики». Філософія – помічниця науки, вона мусить займатися виключно логічним проясненням гіпотез та методик емпіричної науки. Насправді можна піти навіть далі та сказати, що Віденський гурток взагалі відмовився займатися філософією, оскільки замість того, щоб розвивати філософські тези, його представники зосередилися на логічному аналізі, що покликаний лише прояснювати гіпотези емпіричної науки та критикувати твердження традиційної метафізики. Як пише Нейрат, «не існує ніякої філософії як засадничої або універсальної науки паралельно або понад різними областями

досвідної науки»⁴. Посилання на «досвідну науку» нагадує про головну мету Віденського гурту, яка полягала у створенні наукового світорозуміння, або, як говорив Нейрат, «єдинообразної науки». У зв'язку з цим пригадується також розглянуте трохи вище ніцшевське визначення метафізики: наукове світорозуміння, до створення якого закликають представники Віденського гуртка, повинно відтворити ту єдність досвіду, яка, на думку Ніцше, була визначальною рисою міфічного світорозуміння. Нейрат розмірковує в такому ключі:

Представники наукового світорозуміння рішуче стоять на ґрунті простого людського досвіду. Вони впевнено працюють над тим, щоб прибрати з дороги тисячолітній метафізичний та теологічний мотлох. Або, як вважають деякі: повернутися після метафізичного міжчасся до єдинообразної поцейбічної картини світу, яка, у певному розумінні, лежала вже в основі вільних від теології ранніх міфологічних уявлень⁵.

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

Гайдегер, який перебував у жорсткій опозиції щодо такого розуміння філософії, спробував захистити метафізику від домагань науки. У своїй лекції 1929-го року він ставить дуже просте й глибоке запитання: «Що трапляється з нами, [що відбувається] у підґрунті нашого існування, коли наука стає нашою пристрастю»⁶. Його відповідь: коли наука стає нашою пристрастю, відбувається фрагментація і спеціалізація різних сфер знання, що веде до атрофії метафізичного базису наукової

⁴ Переклад цього фрагменту звірено з російським перекладом з мови оригіналу: Карнап Р., Ганн Г., Нейрат О. Научное миропонимание – Венский кружок / Пер. с нем. Я. В. Шрамко // У зб.: Актуальні проблеми духовності: Зб. наукових праць / Відп. ред. Я. В. Шрамко. – Вип. 6. – Кривий Ріг: КДПУ, 2005. – С. 212–213.

⁵ Переклад звірено з: Карнап Р., Ганн Г., Нейрат О. Вказ. праця. – С. 213.

⁶ Російськ. переклад цього фрагменту: «Какое сущностное событие совершается в основании нашего человеческого бытия из-за того, что наука стала нашей страстью» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В. В. Библихина // В сб.: Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 31).

діяльності. Кінець лекції звучить вельми категорично, щоб не сказати пишномовно:

Тільки коли наука існує на основі метафізики, вона здатна знов і знов відстоювати своє сутнісне завдання, яке полягає не у збиранні та впорядкуванні знань, а в тому, щоб знов і знов розмикати весь простір істини природи та історії⁷.

Наука мусить існувати на основі метафізики – це більш-менш зрозуміло. Але Що це за основа? Виявляється, основою є *ніщо*. А як розуміти це? Адже з нічого ми можемо отримати лише ніщо. Дійсно, в такому разі ми стикаємося з одним із найбільш контroversійних пунктів гайдегерівських міркувань, а саме – з питанням про *ніщо*, з якого буде так жорстко тішитися Карнап. Але я все ж таки хотів би спробувати знайти за барочною складністю гайдегерівської прози певну головну думку. В першій частині лекції Гайдегер цілком переконливо говорить про те, що окремі науки мають справу із певного роду речами та не цікавляться нічим, крім цих самих речей. Наука хоче знати все про речі і не хоче нічого знати про решту іншого. Тут Гайдегер питає: «а як справи з цим Ніщо?» і відповідає на це риторичне запитання сам: наука нічого не хоче знати про це ніщо, в той час як метафізика – у її коректному розумінні – з повним правом може вважатися такою, що цікавиться цим самим ніщо. Якби Карнап знаходився в той момент десь у глибині залу, де читалася лекція, він би, ймовірно, не утримався та, як школяр, зірвався б на єхидний смішок. Адже його основний аргумент проти Гайдегера полягав у тому, що питання «а як справи з цим Ніщо?» є абсурдним з логічної точки зору: в ньому заперечення видається за дещо предметне, за дещо таке, що реально існує. Для Карнапа вже один той факт, що подібне питання взагалі могло прозвучати, свідчить про те, що метафізика є насиченою двозначностями, що властиві

⁷ У В. В. Бібіхіна цей фрагмент перекладено так: «Только когда наука экзистует, отталкиваясь от метафизики, она способна снова и снова отстаивать свою сущностную задачу, которая заключается не в собирании и упорядочении знаний, а в каждый раз заново достигаемом размыкании всего пространства истины природы и истории» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? – С. 43). Істотна відмінність у нашому варіанті («...наука існує на основі метафізики...», тоді як у Бібіхіна: «наука екзистує, отталкиваясь от метафизики...») зумовлена специфікою англійського перекладу, яким користується С. Крічлі («... science exists on the basis of metaphysics...»), зокрема тим, що слово «basis» стає вихідним для низки подальших міркувань С. Крічлі.

природним мовам та які необхідно елімінувати за допомогою логічної реформи. Проведення такого роду логічної реформи мови було складовою частиною ранньої програми діяльності Віденського гуртка.

До речі, наступний крок Гайдегера полягає саме у з'ясуванні того, як можна сформулювати питання про ніщо у термінах традиційної логіки? Одним із основних законів логіки є принцип несуперечливості, суть якого ось у чому: буде протиріччям говорити, що дещо може одночасно бути та не бути. Відповідно до цього принципу логіка розглядає «ніщо» як заперечення наявності чогось: не- X є запереченням X . Отже, питання про ніщо виявляється різновидом заперечення. Однак Гайдегер, не надаючи докладної аргументації, твердить: «Саме ніщо є більш першопочатковим, ніж “ні” та заперечення»⁸. Карнап цього, зрозуміло, прийняти не міг, але, згідно з Гайдегером, вузькість логічного розуміння «ніщо» як заперечення обумовлена тим, що заперечення в цьому разі розглядається суто теоретично – виключно з точки зору інтелекту. Теза, що була сформульована Гайдегером в лекції та більш докладно розгорнута в «Бутті та часі», полягає в тому, що речі можна розглядати не лише з точки зору інтелекту. Він твердить, що перш ніж бути відкритими теоретично, речі відкриваються нам афективно або емоційно, внаслідок чого у нас формується та або інша «настроєність». Людина завжди якимось чином настроєна: вона може бути сумною, натхненною або просто байдужою. Те, як вона дивиться на речі, обумовлено тим, який у неї настрій. Згідно з Гайдегером, не можна зводити поняття настроєності до звичайних життєвих почуттів, тобто розглядати настрої як свого роду психологічну кольорову добавку до нашого в усьому іншому цілком раціонального монохромного ментального життя. Від того, як ми настроєні, залежить те, як ми сприймаємо своє життя у світі.

Тоді виникає питання: чи існує така настроєність, яка веде людину до самого ніщо? Гайдегер вважає, що існує, і твердить, що таку функцію виконує *тривога* (німецькою – *Angst*). Що він має на увазі? Що людину завжди щось тривожить: іспити, павуки, пацюки та ін.? Ні, наполягає Гайдегер, для позначення такого стану краще було б скористатися словом страх. Як тільки

⁸ Переклад Бібіхіна: «Ничто первоначальнее, чем Нет и отрицание» (Хайдегер М. Что такое метафизика? – С. 34).

усуваються причини страху (іспити, павуки або пацюки), зникає й сам страх. Що ж стосується тривоги, вона, на думку Гайдегера, передує будь-яким страхам та разом з ними не зникає, а, подібно до певного лиховісного фонового шуму, супроводжує нас упродовж усього нашого існування. Таким чином, ідеться не про тривогу, що викликана чимось конкретним, одиничним, а про тривогу за все своє буття. У стані тривоги, говорить Гайдегер (і в цьому пункті його проза стає надзвичайно виразною) все окреме відступає, немає характерного для страху сум'яття, навпаки, настає якесь заціпеніння. Робиться моторошно, все тоне у якійсь байдужості, не залишається ніякої опори. В цій ситуації ми починаємо відчувати незначність усіх речей та задаємося тим самим метафізичним питанням, яке вперше було сформульоване Лейбніцем: «Чому існує дещо, а не ніщо?»

Отже, за Гайдегером, ніщо, яке відкривається нам у досвіді тривоги, веде до постановки головного метафізичного питання – питання про смисл буття. Таким чином, з першого погляду досить дивне питання про ніщо допомогло Гайдегеру проникнути в саму серцевину метафізики. В рамках наукового світорозуміння, що було запропоноване Віденським гуртком, досягнути подібного результату було б неможливо. Філософія у своїй суті є метафізикою, і тому її «ніколи не можна міряти за стандартом ідеї науки»⁹. Гайдегер підсумовує: «Людське Dasein вступає у співвідношення із сущим лише тоді, коли воно простягається у ніщо. Вихід за межі сущого є сутнісною рисою Dasein. Але цим виходом, власне, і є метафізика»¹⁰. Наука повинна ґрунтуватися на метафізиці.

Жовта брошура

Для філософії 1929-й рік виявився дуже насиченим. З 15 по 17 вересня, тобто менш ніж за два місяці після лекції Гайдегера, у Празі пройшла конференція Товариства імені Ернста Маха. Учасники заходу вирішили зробити подарунок Моріцеві Шліку (1882–1936), який незадовго до цього відмовився очолити

⁹ Переклад Бібіхіна: «...ніколи нельзя мерить на масштаб идеи науки» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? – С. 43).

¹⁰ Переклад Бібіхіна: «Человеческое бытие может вступать в отношение к сущему только тогда, когда оно выдвинуто в Ничто. Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? – С. 43).

кафедру в Бонні. Безпосередньо в момент проведення конференції він перебував із гостьовими лекціями у Стенфорді, але духовно був присутній і в Празі – у ролі своєрідного *étincelle grise* («таємного радника»). Передбачалося, що підготовлений для нього подарунок буде революцією для Віденського гуртка. Йшлося про невеличкий текст (за суттю своєю – маніфест), що мав назву «Наукове світорозуміння – Віденський гурток». Під передмовою стояли підписи трьох членів гуртка (Ганса Гана, Отто Нейрата та Рудольфа Карнапа), у той час як авторство основного тексту не розкривалося. Однак радикалізм змісту, так само як і полемічний тон викладу, найбільшою мірою відображали погляди Отто Нейрата – найбільш політизованого з логічних позитивістів. Серед добре обізнаних цей невеличкий текст прийнято називати «Жовтою брошурою».

Вважається, що консерватизм, характерний для аналітичної філософії, був успадкований нею від Віденського гуртка. В цьому плані найбільшою несподіванкою «Жовтої брошури» виявляється її радикально політичний настрій. Наукове світосприйняття конфліктує з реакційними метафізичними та теологічними тенденціями у філософії та політиці. Рішуче відкидаючи метафізику та стаючи на бік емпіричної науки, Віденський гурток, на думку авторів «Жовтої брошури», демонструє свою прихильність новому часові. Як і у випадку з Марксом, подібна спрямованість була тісно пов'язана з емансипаційним потенціалом, що містився у найновітніших процесах у галузі виробництва. Віденський гурток висловлював інтереси мас, оскільки ті «відповідно до своїх соціалістичних устремлінь схилиються до земної, емпіричної позиції»¹¹. У «Жовтій брошурі» коротко, але досить переконливо показано, як Віденський гурток, спираючись на різноманітні досягнення науки, веде рішучу боротьбу з антинауковими, метафізичними тенденціями. Текст завершується такими словами: «Наукове світорозуміння служить життю, і життя приймає його»¹². Подібні висловлювання допомагають зрозуміти, яку небезпеку становили для Віденського гуртка мислители такого типу, як Гайдегер. У листі, що був відправлений Ісаї Берліну 1933 р. з Відня, Айер висловився надзвичайно лаконічно: «Всі нинішні філософи в Німеччині – негідники або дурні. Вони навіть бояться подумати про Гайдегера». З точки зору

¹¹ Звірено з: Карнап Р., Ганн Г., Нейрат О. Вказ. праця. – С. 213.

¹² Звірено з: Карнап Р., Ганн Г., Нейрат О. Вказ. праця. – С. 214.

віденських позитивістів, філософія Гайдегера означала повернення до реакційної, антинаукової метафізики, а в політичному плані являла собою союз із пангерманізмом. Наступне десятиліття найтрагічнішим чином підтвердило правильність побоювань Карнапа: приблизно одночасно з аншлюсом Австрії (1936 р.) майже всі члени Віденського гуртка (багато з яких були євреями) вимушені були залишити свою батьківщину. Як відзначив Бертран Расел, «строга логічна підготовка, яку пройшли ці люди, виявилася щепленням від страсної догми...». На відміну від Гайдегера, у якого 1933 р. прокинулася готовність служити націонал-соціалізму (що, у свою чергу, призвело до поглиблення його квієтизму, який, до речі, теж сильно бентежить його послідовників аж до нинішніх часів), Карнап протягом усього свого життя послідовно дотримувався лівих поглядів. Наприклад, у 1960-ті роки він був активним учасником антирасистського руху в США. Політичні аспекти протистояння «Карнап – Гайдегер» являють собою дещо більше, ніж просто відлуння розглянутого вище конфлікту між Бентамом та Кольріджем.

Логіка, емпіризм, поезія гарна та погана

А тепер, з урахуванням сказаного вище, давайте уважніше придивимося до есе Карнапа 1932-го року «Переосмислення метафізики шляхом логічного аналізу мови», де лекція, що була прочитана Гайдегером 1929-му році, обрана як ідеальний приклад метафізичної безглуздості. Аргумент, що висувається Карнапом проти метафізики, полягає не в тому, що її висловлювання є помилковими, а в тому, що вони попросту позбавлені сенсу. Для представника логічного позитивізму (такого, як Карнап) смисл нерозривно пов'язаний із принципом верифікації: передбачається, що слово або речення має сенс лише в тому разі, якщо воно в принципі може бути верифіковане. Якими ж є ті умови, за яких можлива верифікація? Йдеться про умови двох типів: логічні та емпіричні.

Згідно з поглядом, що був успадкований представниками Віденського гуртка від Расела та раннього Вітгенштайна, *логіка* є самореферентною системою, у рамках якої всі висловлювання можуть бути зведені або до тавтологій, або до протиріч.

Скористаємося класичним прикладом: висловлювання «всі холостяки – неодружені чоловіки» є тавтологією, оскільки його предикат («неодружені чоловіки») тотожний з його суб'єктом («холостяки») або міститься в ньому. Подібні висловлювання є істинними вже завдяки одній своїй формі, але вони нічого не говорять нам про те, що має місце, тобто про факти. Протилежністю тавтології є протиріччя, наприклад, висловлювання «всі холостяки – одружені чоловіки», яке є хибним за визначенням. Але воно також нічого нам не говорить. Таким чином, всі логічні висловлювання можуть бути зведені або до тавтологій, або до протиріч. Перші є за визначенням істинними, другі – хибними, але як ті, так і інші повністю піддаються верифікації і, відповідно, мають сенс. Крім логічних тавтологій та протиріч, слова й речення можуть мати сенс тільки як *емпіричні істини*. Ранній Вітгенштайн був упевнений, що всі емпіричні події (або їхні сполучення) можуть бути зведені до простих висловлювань, що відображують факти або «даності». Якщо ці прості або елементарні висловлювання відображують факти, їх можна за допомогою цих самих фактів верифікувати. Висловлювання «це – палісандрове дерево» ми можемо підтвердити або спростувати, просто поглянувши на прекрасну велику зелену річ, що знаходиться перед нами. Емпіричні висловлювання піддаються верифікації, отже, вони мають сенс.

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

Але тоді виникає питання: якщо метафізику усунуто, якщо ми, подібно до Г'юма, відносно усіх книжок, в яких містяться висловлювання, що не піддаються верифікації, виносимо вирок

бути спаленими на вогнищі, яка роль залишається для філософії? Карнап наполягає, що їй залишається займатися методологією та логічним аналізом науки, а в полемічному есе 1934-го року навіть твердить, що «Віденський гурток узагалі не займається філософією». Однак якщо Карнап має рацію (що, зрозуміло, викликає великі сумніви), як пояснити той факт, що протягом тисячоліть філософи й нефілософи надавали метафізичним питанням такого величезного значення? Чи могли люди у настільки великій кількості бути настільки нерозумними настільки довго? На останніх сторінках «Подолання метафізики» Карнап дає блискучу відповідь на це питання. Посилаючись на Вільгельма Дильтея, він твердить, що метафізика висловлює почуття життя (*Lebensgefühl*). В цьому плані вона схожа на мистецтво, яке служить виразом того ж почуття. Однак – і в цьому головна заковика – метафізика висловлює його менш адекватно, ніж мистецтво, оскільки поети чи музиканти не роблять вигляду, нібито їхні слова або образи мають теоретичний або когнітивний зміст. Отже, метафізика являє собою погане мистецтво, а метафізики – це поети без поетичних (або музиканти без музичних) здібностей. Мислителем, який зрозумів це краще за всіх, на думку Карнапа, є не хто інший, як Ніцше (що само по собі є досить спірним припущенням). На думку Карнапа, Ніцше іноді писав тексти, у яких був присутній певний емпіричний зміст (наприклад, коли аналізував історію моралі), а в інших випадках – коли емпірії не було – на відміну від Гайдегера, висловлював свої думки не в теоретичній, а в поетичній формі. Карнап посилається на книгу Ніцше «Так казав Заратустра», у якій було зроблено спробу вирішити філософську проблему нігілізму, застосовуючи для цього не метафізичний, а міфічний або навіть магічний стиль викладу.

Усе ще прихований центр філософського конфлікту

Як дотепно відзначає Ерні Нейс (Naess), «у певному сенсі можна сказати, що Карнап прочитав Гайдегера приблизно так само, як диявол прочитав би Біблію». Немає сумніву, це твердження має рацію, однак, як я спробував показати вище, Карнап та Віденський гурток мали досить вагомі підстави нападати на

Гайдегера. Конфлікт між науковим світорозумінням та тим, що Карнап розглядав як метафізику Гайдегера, не можна зводити виключно до розбіжностей у теоретичній площині. В цьому протистоянні також відобразилися глибокі соціальні та політичні конфлікти, що викликали стільки нещастя у минулому столітті. Наскільки мені відомо, після статті 1932-го року Карнап у своїх публікаціях більш ніколи не повертався до конфлікту з Гайдегером. А чи висловлювався з цього приводу Гайдегер?

Відповісти на це питання непросто. Річ у тім, що одним із недоліків Гайдегера була його схильність ставитися до своїх критиків із певною зверхністю, що виявлялося, наприклад, у відмові вступати з ними у відкриту полеміку. Отже, зовсім не дивно, що у своїх опублікованих працях він згадує про Карнапа *одного разу*, та й, до того ж ще, лише в дужках. Разом з тим, якщо придивитися до гайдегерівської спадщини уважніше, можна все ж таки помітити й дещо більше – свого роду відповідь на виклик, що був кинутий йому Карнапом та логічним позитивізмом. Помітити цей зв'язок заважають численні чинники. Наприклад, логічний аналіз або аналітичну філософію Гайдегеру більше подобалося називати «логістикою». Однак я все ж таки ризикну припустити, що між рядків у Гайдегера прочитується досить напружена полеміка з Карнапом. Вважаю, що в цьому контексті слід звернути увагу на такі чотири пункти:

1. Логічний аналіз є найбільш радикальним проявом об'єктивуючого ставлення до мови. З тканини повсякденної мови видаляється все живе, спонтанне. Мова перетворюється на серію формальних, технічних процедур. Реформа, за яку ратували логічні позитивісти, загрожувала перетворенням мови на щось цілком незрозуміле для її живих носіїв. В одній зі своїх праць 1950-х років Гайдегер закликає нас пережити такий «досвід мови», який неможливо описати ніякою формальною метамовою. Легко уявити, наскільки далеким був від цього Карнап з його ідеєю побудувати логічну метамову.
2. Формалізація, якої прагне логічний аналіз, перетворює мову на технічний інструмент. Підхід до мови, що був характерний для карнапівського логічного аналізу, Гайдегер у 1950-ті роки почав називати «металінгвістикою». Його

ставлення до останньої визначалося його ставленням до технології. Поява карнапівського логічного аналізу припадає на той історичний момент, коли філософія почала перетворюватися на чисто технічне мислення. З цього приводу у Гайдегера є чудова фраза: «метасмова та супутник, металінгвістика та ракетна техніка – одне й те саме». Логічний аналіз – такий самий атрибут технологічної ери, як жадання влади та панування над природою.

3. Карнапівська спроба подолати метафізику шляхом простої елімінації слів, подібних до «буття» та «ніщо», є, з точки зору Гайдегера, всього лише проявом неусвідомлених метафізичних елементів у світогляді. Як уже говорилося, за Гайдегером, історія метафізики являє собою історію забуття буття. Якщо це справді так, тоді переконаність у тому, що слово «буття» треба попросту відкинути (оскільки воно є безглуздом), сама виявляється лише крайнім проявом цього забуття. Отже, карнапівське подолання метафізики є не менш метафізичним, ніж та метафізика, яку воно намагається подолати.
4. У цьому плані схвалення, яке було висловлене Карнапом на адресу Ніцше, з точки зору послідовників Гайдегера може виявитися актом самовикриття: адже, посиляючись на позитивний відгук Карнапа про Ніцше, вони можуть сказати, що логічний аналіз просто є складовою частиною ніцшевського етапу в історії метафізики. Дійсно, у «Сутінках богів» Ніцше написав: «Але Геракліт залишиться вічно правим у тому, що буття є порожньою фікцією». Ніцше, ймовірно, прийняв би логічний позитивізм як підготовчий етап у замисленому ним самим подоланні платонізму.

Приблизно так *могла б звучати* розгорнута відповідь Гайдегера логічному позитивізму. Однак давайте повернемося до того єдиного випадку, коли Гайдегер сам згадав про Карнапа у своєму опублікованому тексті. А сказав він насправді дуже цікаву річ. Ім'я Карнапа з'являється у листі, що був написаний Гайдегером 1964 р. та згодом опублікований як передмова до тексту, написаного ним ще в 1920-ті. У вкрай стриманих тонах Гайдегер говорить про все ще прихований центр тієї проблематики, що є характерною для сьогоденішньої «філософії» у її найбільш крайніх контр-позиціях [Карнап → Гайдегер]. Такими

позиціями є: технічно-науковий погляд на мову та спекулятивно-герменевтичний досвід мови.

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

Догми Карнапа

Про те, що погляди Карнапа та Віденського гуртка були визнані всіма аналітичними філософами, не варто навіть думати. Аж ніяк. 1982 р., обговорюючи з Брайяном Мейгі досягнення логічного позитивізму, Айєр відзначив: «Так, я вважаю, що основний дефект полягав у тому, що майже все це було помилковим». У цьому контексті слід коротко зупинитися на трьох групах проблем:

1. Як критерій для встановлення межі між наукою та метафізикою Карнап пропонує верифікаціоністську теорію значення (смислу). Карл Попер переконливо показує, що подібне розуміння значення (смислу) є надто вузьким і не може виконувати функцію розмежувального критерію, оскільки багато наукових теорій мають надзвичайно спекулятивний характер. Як доказ він наводить випадок Ейнштейна: теорія відносності являє собою спекулятивне припущення, яке не може бути зведене до набору емпіричних висловлювань стосовно фактів спостереження. Насправді те ж саме можна сказати і про ньютонівську динаміку: вона стала панівною теорією зовсім не через свою емпіричну верифікованість, а внаслідок того, що являла собою гіпотезу, що мала найбільші пояснювальні потенціали. В обох випадках малося на увазі, що якщо згодом теорію буде підтверджено спостереженнями, тим краще, ну а якщо спостереження її спростують, тоді теорію буде відкинуто. Вірогідність гіпотези залежить від II

здатності протистояти спростуванням. Виходячи з цього, Попер увів свій власний критерій розмежування науки та метафізики – спростовність. Якщо теорію можна спростувати, вона є науковою; якщо вона є неспростовною, значить, ми маємо справу із метафізичною теорією.

2. Друга група проблем пов'язана з верифікацією як такою. По-перше, під тиском критичних зауважень Карнап відмовився від повної емпіричної верифікації та обмежився «принципом підтверджуваності». Згідно з цим підходом, речення та слова мають сенс у тому разі, якщо вони *в принципі* можуть бути підтверджені певним *потенційно можливим* спостереженням. У такому вигляді критерій значення (смислу), як і раніше, має емпіричний характер, але він стає значно більш м'яким порівняно з попередньою версією. Однак справжні утруднення виникають у зв'язку із встановленням статусу самого принципу верифікації. Якщо всі висловлювання повинні бути верифіковані, як бути власне з принципом верифікації? Інакше кажучи, як верифікувати саму верифікацію? Тут пригадується, що, згідно з принципом верифікації, слова й речення мають сенс тоді й тільки тоді, коли вони можуть бути зведені до тавтологій або емпіричних спостережень. Принцип верифікації не може бути емпіричним висловлюванням, бо сам цей принцип у спостереженні нам не даний, а являє собою те, завдяки чому висловлювання стосовно емпіричних спостережень набувають сенсу. Але він також не може бути й тавтологією, бо, сам не будучи фактом, він, разом з тим, з фактами пов'язаний – адже він є критерієм, за допомогою якого ми про факти судимо. Логічна тавтологія – визначення, яке не має ніякого відношення до фактів. Отже, якщо принцип верифікації не є ані тавтологічним, ані фактичним висловлюванням, як же, скажіть, його верифікувати? Єдиний шанс з'явиться лише в тому разі, якщо ми знайдемо в ньому певну самоверифікованість, тобто здатність робити висловлювання стосовно самого себе та самотужки їх аргументувати. Але це вже буде до болю схоже на ту саму стареньку-метафізику, яку Карнап та Віденський гурток так хотіли подолати. Утруднення, що виникають у зв'язку з вищесказаним, можна описати ще більш виразно. Принцип

верифікації замислювався як сучасний варіант «леза Окама»: за його допомогою розраховували збривати всі метафізичні нарости з поверхні емпіричних фактів. Але ось питання: чи може лезо побрити саме себе? Якщо ні, то верифікувати верифікацію неможливо *a fortiori* (тим більше). Принцип верифікації містить вже у собі перформативне протиріччя.

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

Вітгенштайн думає, що знає,
що думає Гайдегер

Як ми побачили, конфлікт між континентальною та аналітичною традиціями великою мірою підігрується питанням про метафізику: Карнап вважає провиною Гайдегера його

метафізичність, а з висловлювань Гайдегера випливає, що в науковому світорозумінні Карнапа містяться невідрефлектовані метафізичні елементи. Таким чином, вони звинувачують один одного в тому самому гріху – в метафізичності. В історії філософії подібні погані манери – зовсім не рідкість. У пошуках підходу, що дав би змогу примирити протиборчі сторони, я хотів би звернутися до одного фрагменту з Вітгенштайна. В тексті, що був написаний все того ж 1929 року, він коментує вже розглянуту нами лекцію Гайдегера:

Поза всіма сумнівами, я в змозі зрозуміти, що має на увазі під буттям та тривогою Гайдегер. Людині стає тісно в межах її мови. Взяти хоча б як приклад здивування, яке виникає від того, що щось взагалі існує. Це здивування неможливо передати у формі запитання, та й відповіді однаково немає. З цього приводу що не скажеш – воно вже апріорі приречене бути безглуздя. Разом з тим, нам все-таки тісно в межах нашої мови.

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

мови у її прагматичній повсякденності. Не треба вигадувати нової мови, бо нам цілком достатньо й тієї, яка в нас уже є.

Вітгенштайн любив переповідати історію, що трапилася з ним у процесі спілкування з Дж.-Е. Муром у Кембриджі. Одного разу між ними зав'язалося обговорення такого питання: чи варто застосовувати логічний аналіз для розуміння смислу висловлювань, що присутні у звичайній мові? Відповідь Вітгенштайна звучала так: «Що за диявольська ідея!» У світі цієї репліки вже не так дивно виглядає той факт, що пізній Вітгенштайн намагався відійти від формальної метамови та наблизитися до розуміння мови як такої. Відразу ж, зрозуміло, пригадується, що говорив про мову Гайдегер. Виходить, що карнапівська спроба подолання метафізики ґрунтувалася на поглядах раннього Вітгенштайна, тоді як діяльність пізнього Вітгенштайна можна назвати «подоланням подолання», яке передбачало звільнення від догм логічного аналізу та повернення до повсякденної мови, а разом з нею – до того, що знаходить у ній своє вираження, тобто до суспільного життя, до неупорядкованої, але надзвичайно насиченої повсякденності.

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

не означає, що ці терміни в нього означають те, що вони означають на думку Гайдегера.

На мій погляд, конфлікт між Гайдегером та Карнапом цікавий зовсім не тим, хто в ньому правий, а хто – неправий. Він цікавий, скоріше, тим, що може бути розглянутий як найяскравіше відображення відразу двох речей: філософської проблематики та культурної недуги, які й досі дуже сильно нас непокоять. Доти, доки ця проблематика та ця недуга залишаються неусвідомленими, ми ризикуємо залишитися безнадійно затиснутими у жорсткій філософській пастці – між Сциллою сцієнтизму та Харибдою обскурантизму. У наступній главі я спробую знайти вихід із цієї пастки і тим самим наблизитися до розуміння того все ще прихованого центру філософії, про який говорив Гайдегер.

Список джерел, на які посилається С. Крічлі

Глава 2

Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy* (Duckworth, London, 1993)

Frederick Beiser, «The Context and Problematic for Post-Kantian Philosophy», in *A Companion to Continental Philosophy* (Blackwell, Oxford, 1998)

F. H. Jacobi, «Open Letter to Fichte», trans. D. I. Behler, in *Philosophy of German Idealism*, ed. E. Behler (Continuum, New York, 1987)

Max Stirner, *The Ego and Its Own*, ed. D. Leopold (Cambridge University Press, Cambridge, 1995)

Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes (Routledge, London, 1958)

Fyodor Dostoevsky, *The Devils*, trans. D. Magurshak (Penguin, Harmondsworth, 1971)

Dostoevsky, *The Diary of a Writer*, trans. B. Brasol (George Braziller, New York, 1954)

Глава 6

Martin Heidegger, *Pathmarks*, ed. William McNeill (Cambridge University Press, Cambridge, 1998)

Rudolf Carnap, «The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language», in *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer (Free Press, Glencoe, Scotland, 1959)

Carnap, *The Unity of Science* (Thoemmes Press, Bristol, 1995)

Arne Naess, *Four Modern Philosophers. Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre* (University of Chicago Press, Chicago, 1968)

Heidegger, *On the Way to Language* (Harper and Row, New York, 1971)

Karl Popper, «The Demarcation Between Science and Metaphysics», in *The Philosophy of Rudolf Carnap* (Open Court, La Salle, 1963)

W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980)

Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997)

Wittgenstein, «On Heidegger on Being and Dread», in *Heidegger and Modern Philosophy*, ed. Michael Murray (Yale University Press, Newhaven, Conn., 1978)