

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ І. І. МЕЧНИКОВА

**ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ІСТОРІЯ
ПРОБЛЕМ**

ЗБІРКА СТАТЕЙ ЗА МАТЕРІАЛАМИ ДОПОВІДЕЙ УЧАСНИКІВ
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ЧИТАНЬ ПАМ'ЯТІ МАРАТА ВЕРНІКОВА

ОДЕСА
ОНУ
2020

УДК 1 (091)

Рекомендовано до друку Вченою радою
факультету історії та філософії

ОНУ імені І. І. Мечникова.

Протокол № 4 від 28 грудня 2020 р

Рецензенти:

Добродум О. В., доктор філософських наук, професор.

Голубович І.В., доктор філософських наук, професор.

Редакційна колегія:

О.І. Хома, доктор філософських наук, професор.

С.Г. Секундант, доктор філософських наук, професор (Голов. ред.)

А.Ю. Стрелкова, доктор філософських наук, с.н.с.

Збірка статей за матеріалами доповідей учасників історико-філософських читань пам'яті Марата Вернікова «Історія філософії як історія проблем», 18 вересня 2020 р., м. Одеса : збірка статей / За ред. С. Г. Секунданта. – *Одеса : Одеський національний університет імені І. І. Мечникова*, 2020. – 138 с.

ISBN 978-617-689-409-4

В анотованому каталозі представлені статті учасників «Історико-філософських читань пам'яті Марата Вернікова», які відбулися 18 вересня 2020 р. в Одеському національному університеті імені І. І. Мечникова.

Матеріали статей призначено для філософів, істориків, викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться історією філософії.

ISBN 978-617-689-409-4

О Одеський національний

університет імені І. І. Мечникова, 2020



Марат Миколайович Верніков

(25. 06. 1934 – 14. 09. 2011)

ЗМІСТ

1. Більченко Євгенія (м. Київ). Істина як філософська проблема: деструктивність та конструктивність номінації вакууму.....	5
2. Лях Віталій (м.Київ), Лукашенко Маріна (м.Вінниця). Автентична ідентичність vs псевдо-ідентичність (історико-філософський контекст)....	22
3. Павлов Валерій (м. Київ). Социальная справедливость как предмет философского осмысления.....	32
4. Румянцева Татьяна (м. Мінськ). Классическая и неклассическая модели историко-философского знания.....	45
5. Стрелкова Анастасія (м.Київ). Проблема абсолюту в буддійській філософії.....	54
6. Секундант Сергій (м.Одеса). Історія філософії як історія проблем (становлення та деструкція концепції).....	69
7. Виндельбанд В. История философии.....	117
8. Дмитро Усов (м. Черкаси). Історико-філософський дискурс толерантності: від модерну до постмодерну.....	140

Більченко Євгенія (м. Київ),
доктор культурології, доцент,
Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова

**ІСТИНА ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА:
ДЕСТРУКТИВНІСТЬ ТА КОНСТРУКТИВНІСТЬ
НОМІНАЦІЇ ВАКУУМУ**

У статті розглядається проблема філософської істини на основі співставлення кількох шляхів думки: класичної модерної філософії присутності, негативної онтології, філософії постмодерного релятивізму та психоаналізу. Порівнюючи між собою методологічні процедури феноменології, герменевтики, психоаналізу, компаративістики, семіотики, діалогістики автор формулює гіпотезу істини у межах критичного універсалізму як радикального розриву – вакууму у структурі Символічного. У ядрі розриву перебуває суб'єкт істини – філософ, який артикулює подію. Номінація вакууму (сигніфікація істини як Реального) інтерпретується як переведення істини у режим мови, яке може бути як «трагедію творчості», так і її екзистенційною реалізацією філософа за умов мужності вироблення ним адекватного концептуального апарату.

Ключові слова: істина, суб'єкт, розрив, номінація, вакуум, Реальне, Символічне, універсалізм, подія.

Постановка проблеми пошуку філософської істини мимоволі спонукає до переходу від історії філософії до власне філософії, визначеної в рамках «школи діалогу культур» В.С.Біблера як синхронізація усіх шляхів думки у якості рівноправних моделей, подібних до досягнень мистецтва, де немає «кращих» і «гірших» істин, немає ієрархічної матриці прогресу, але при цьому не відбувається і постмодерної релятивації [Біблер 1989, с. 22]. З точки зору

класичної семіотики Р. Якобсона, уподібнюючи історію філософії історії художньої культури, маємо класичний перехід від вертикальної парадигми уявних значень до горизонтальної синтагми реально-символічної мови, від динаміки до статичності, від часу до простору, від історії до структури, від внутрішньої доцентрової вісі Я до зовнішньої відцентрової вісі Іншого, від сходження до зміщення, від метафори до метонімії, від метонімічного ідеалізму до метафоричного реалізму, від свідомості до буття [Якобсон 1985]. Ми вважаємо за потрібне поєднувати у методологічній перспективі філософсько-естетичну традицію діалогу культур з математичною логікою, оскільки саме на синтезі гуманітарного та природничо-наукового шляхів думки наполягали, акцентуючи процедури пошуку істини не лише позитивісти, математики і логіки, які плідно працювали в гуманітарній царині (Л. Вітгенштейн, Г. Фреге, К. Поппер, А. Бадью, Ж.А. Міллер та інші), але й сам В.С. Біблер в його концепції міждисциплінарних «мостів», а також один із засновників Московсько-тартуської школи семіотики і філософії діалогу Ю.М. Лотман.

Перехід, який переводить філософську істину з області «чистої» науки в область семіології, моралі і мистецтва, надає їй етико-естетичного (семантичного) й водночас знакового (семіотичного) характеру. Істина постає за своєю структурою (при усвідомленні усій умовності застосування терміну «структура» до концепту, який «висковзує» з лабет структуралізму) або в дусі дуальної будови знака в європейській семіології Ф. де Соссюра як єдність означника та означуваного за умов перебування означуваного (значення) в синхронії (статичності) [Соссюр 1999, с. 85-90], або як знаменитий «трикутник» референта, інтепретанта та репрезентанта в семіотиці Ч. Пірса за умов перебування означуваного (значення) в діахронії [Пірс 2000, с. 46]. Співставляючи континентальну (європейську) традицію Ф. де Соссюра та аналітичну (американську) традицію Ч. Пірса, ми можемо діалектично рухатися від синхронії до діахронії і назад, визнаючи той факт, що під час здійснення процедури істини маємо безперервний взаємний перехід від синтагми до парадигми і назад за умов їх перетину у «нульовій фонемі» («імені Бога», або «беззмістовній непарності» в

семіотиці), яку можна вважати відправною точкою гносеологічного пошуку. Саме тут, у місці перетину значення і знаку як онтологічного та онтичного начал, на межі метафізики і граматики, трансцендентального пориву і повсякденного життєсвіту, перебуває суб'єкт істини – філософ.

Смисл може народжуватися з комунікації, постаючи як темпоральний потік значень в актах мовлення, якщо мова йде про парадигму, смисл може сам визначати комунікацію, передуючи їй у якості просторового ядра значень, якщо мова йде про синтагму, – у цьому плані вертикальний і горизонтальний вектори можуть бути співміщені, як співміщаються у філософії діалогу умовно модерний («романтичний», трансцендентальний, з акцентом на Логосі-сміслі) та умовно постмодерний («прагматичний», феноменологічний, з акцентом на Письмі-знакові) шляхи думки. Істина Платона та істина Алена Бадью, автора тексту «Республіка Платона», без будь-якої метафоризації, через численні хронотопи, є рівноцінними, і мова йде не про релятивізм чи плюралізм позицій, які давно стали ідеологічними проектами, а, скоріше, про поліфонію світу М.М. Бахтіна, де численні символічні трансформери рухаються до реальної межі трансформацій – істини Цілого, – що у повноті своїй залишається в паузах між репліками, до-мовною та «невисловленою» (Л. Вітгенштейн) [Вітгенштейн, 1994, с. 5]. Мова йде про універсалії культури і філософію як рефлексію універсалій культури («проклятих питань») [Стьопін 1999, с. 65].

Якщо історія філософія екзистенційно «виживає» тільки як сама філософія, як античний прообраз *philia sophia* та *dialogos*, як жива традиція мислячого суб'єкта в істині, то вона за методологічною сутністю стає автентичною феноменологією (філософською герменевтикою) і відновлює органічний зв'язок з поетикою. Мова, яка в якості вивороту включає у себе те, що суперечить і одночасно не суперечить законам мови, – позасвідоме. Філософія є філософією мови і одночасно філософією того, що виходить за її межі. Отже, це концептуально «додає» до залучених в процедури істини діалогістики, феноменології, герменевтики, семіотики культури, філософської компаративістики і математичної логіки структурний психоаналіз (лаканазім). Подібне окреслене нами

«сузір'я» концептуальних систем позбавиться історіографічної еkleктики тільки у разі свідомого вибору магістрального шляху пошуку істини. Шляху, де феноменологічне утримання від суджень одночасно буде свідомою артикуляцією суб'єктивності позиції, її позитивної (відвертої, усвідомленої, критичної) «упередженості», оскільки сам пошук істини ризикує перетворитися на індивідуальний поетичний міф мислителя, якщо мислитель не діагностує себе в якості носія міфу (фантазму, коду бажання). Можливо, у подібній *суб'єктивній артикуляції* і виражається остання чесність і остання об'єктивність філософа, його сповнена екзистенційним абсурдом сміливість «бути реалістом і вимагати неможливого» одночасно, його майже теологічна, катафатична та апофатична «мужність бути» [Тілліх 1995] всупереч законам іманентно створених ситуацій світу.

Тому в якості методологічної передумови нашого дослідження пошуку істини у філософії ми обираємо універсальну етику, складену у межах сучасної критичної теорії фрейдомарксизм [Бадью 2003] та, частково, класичного ліберального раціоналізм [Габермас 2003], яка визнає відмінності між позиціями *не меншими, але і не більшими*, ніж вони є: скоріше незначними на тлі універсальної істини, буття якої знаходиться одночасно у межах та за межами граматички. Ми не вважаємо універсалізм вичерпною парадигмою, яка відповідає на всі онтологічні та гносеологічні питання, скоріше, ми вважаємо, що дана парадигма має мужню схильність не запитувати про те, що не вимагає відповіді. Мова йде не про позитивну чи негативну відповідь на запитання про істину, а про неможливість запитувати там, де залишається місце вакууму, розриву, зяяню, порожнечі, але порожнечі не в негативному постмодерному сенсі цього слова (істина як симулякр), а в сенсі негативної теології психоаналізу (істина як непізнаване, неописане в термінах наукової, філософської і навіть побутової мови).

Постулювавши істину як вакуум у межах етичного універсалізму, звернімо увагу на проблему, яка тривожить кожного філософа у його пошуку істини. Пошук істини – це не просто гносеологічна процедура відділення

верифікованого від неверифікованого чи фальсифікованого від нефальсифікованого знання. Критерії істини, послідовно вироблені в платонізмі, гегельянстві, Віденському гуртку семантичного позитивізму, феноменології, прагматизмі – це частини епістем, які входять до складу внутрішніх світів їх представників, їх життєтворчості, їх особистого екзистенційного страждання як буття і буття як страждання. Ми не можемо абстрагуватися від суб'єктивності істини, оскільки саме суб'єктивність вказує нам на суб'єктивність – одиничну універсальність знання.

Е. Левінас вважав буття формою тиску на сущого суб'єкта лише тому, що воно – безкінечне, тотальне, сповнене пошуком фундаментальної відповіді на запитання про сутність, а, отже, – репресивне [Левінас 1998, с. 120]. Внесення у тотальність відмінності в образі часу, який розриває цілісність гайдеггерівського «mad of being» [Хюбнер 2011], здійснене в левіназмі, пізніше завоюваному у риторичній відмінності, нічого не дало, бо сам час (гіпостазис, де людина зустрічає Іншого), став своєрідним «прокляттям», обернувшись трагедією кінцевості, приреченості на рух замкнутим колом. Так, вчення про Іншого Е. Левінаса, позбавлене дискурсу набожності (Бога як абсолютно Іншого) було вихолощене в абстрактну схему мультикультуралізму як середовища відчужених атомарних Інших для Інших, байдужих та іронічних, крізь яких проступають виразні симптоми неklasичної ієрархії глобального контролю. А вчення про час стало постмодерною симулятивною темпоральністю, крізь яку проступає сталість, конечність, фатальна замкнутість. Так, протест проти тоталітарних патрональних режимів минулого на рівні соціально-політичних практик став механізмом легітимації нового тоталітаризму. Самозаперечення, яке міститься у філософській процедурі пошуку істини, вказує на легітимований парадокс: одночасне бажання бути у рамках несумісних установок на вічність і час, солідарність і плюральність, ліберал-демократію та індивідуальність (на несумісність останніх вказував ще Ю. Габермас у критиці темпоральної філософії Ж. Дерріда), а також на владу і свободу, що обертається новою формою влади, об'єктивність та суб'єктивність.

Тому окремо слід висловитися про феноменологію як про базовий шлях пошуку істини, відкритий генієм Е. Гуссерля. Розмірковуючи про «смерть постмодернізму», постулювання якої стало конвенціональним «загальним місцем», та про пошук альтернативи, ми приходимо до початкового розуміння філософії як діалогу та діалогу як філософії, зближуючи між собою поняття *philia sophia* і *dialogos* в способі життя, який античні греки називали «*bios theoretikus*» («теоретичне існування») і який складав вірець для феноменології Е. Гуссерля [Гуссерль 1996, с. 40]. Йдеться про можливість опису спонтанно-сміслових структур свідомості за допомогою самої свідомості, тобто про інтенціональність, що позначає смислову спрямованість свідомості на предмет, який розкриває свій сенс без відсилання до причинно-наслідкових і просторово-тимчасових зв'язків з іншими предметами. Тобто предмет розкриває його в якості ідеального значення, що не має ні емоційно-психічного, ні предметного статусу. Античний стиль мислення як вірець трансцендентального царства автономного духу не мав нічого спільного з позитивізмом, оскільки, на відміну від шляху думки, властивого для Нового часу, не звертався безпосередньо до натуралізму і верифікації, властивим природничим наукам, не перевіряв гіпотезу практикою і не стверджував природну залежність психічного початку від фізичного. Цим він відрізняється від модерних напрямків: біхевіоризм, структуралізм, соціал-дарвінізм, які представляють собою союз гуманітарних і природничих наук, уподібнюючи соціокультурні реалії біологічним. Одночасно саме такий спосіб буття призводив до радикальної трансформаційної практики, визначаючи універсальні шляхи розвитку суспільства. Також античний шлях думки в корені відрізнявся від середньовічного дискурсу, що має завдяки своїй екзегетичності, символічності і інтертекстуальності чимало спільного з герменевтикою, семіотикою, раннім постмодернізмом і класичним постструктуралізмом, які ставлять на перше місце текст, котрому уподібнюється буття. В еллінській мудрості йшлося про чистий Логос (ноему), протиставлений і природі (речам), і Письму (знакам). Логос, який довгий час вважався концентратом справді філософського буття, узгодженого з ним.

Утім, мова як Символічне Реальне (перекодоване позасвідоме) чинила спротив чистому Логосу, що призвело до кризи античної логіки з появою християнства.

Християнська універсальна етика стала тим парадигмальним розривом, який спростував еллінську «мудрість» у якості примусової гармонії саме через екзистенційний абсурд нелогічності та поза-покладеності істинної події («Credo quia absurdum [Тертуліан 1994]) – протиставлення радикального стану віри репресивній логіці доказів та репресивній логіці космосу, яка оголошувалася тотальністю (непроникним «шаром» [Гвардіні 1993, с. 266]), що замикає в собі думки і вчинки людини через дискурс влади за допомогою «гладкості» «зшитой» мови ритора/демагога/софіста, заснованої на умовиводах. Ритор ставав агресором, який «змушує» учня до правильної відповіді і тисне на нього своїм інтелектуальним авторитетом. Віра не потребує авторитетних доказів як підтвердження правил доцільності космосу: вона виходить за межі будь-якої телеології. Віра не потребує знамень і див як винятків з правил логіки, що підтверджують самі правила: вона сама породжує диво. Віра виходить за межі розумної доцільності античної формули тотального світу, детермінованого законами фатуму, закритого і непроникного. Вона являє собою трансцендентальний прорив суб'єктивності за межі детермінації, репресивної еквівалентності розумно узгоджених речей та імен.

Реанімація античного стилю «*bios theoretikus*» у так званому «високому раціоналізмі» Е. Гуссерля призвела до чергового радикального розриву, яким завжди відрізняється дія істини, – до припинення наївного буржуазного активізму як вульгаризованої новочасної копії телеології. Але це не уберегло феноменологію від трагедії номінації вакууму, коли теоретичні напрацювання гуссерліанства призвели до ілюстративних описових практик. Адже Е. Гуссерль, прагнучи знайти автономний смисл речей, пропонував стоїчно відмовлятися від наївних оціночних суджень, заснованих на натуралізації духу, і переходити до самосущого духу. Це означало усвідомлену суб'єктивацію судження, заснованого на *Lebenswelt* (нім. «Життєвому світі») - світі дотеоретичного досвіду, що включає в себе спонтанно-хаотичну сферу думок, емоцій,

почуттів, переживань, міфів, забобонів, споглядань, стереотипів, значень, цінностей, що передують науковому узагальненню. Будь-який науковець народжується в своєму «життєвому світі», і цей факт робить його доктрину «необ'єктивною», позбавленою права на заяву про себе як про абсолютний розум. Істина розриву лише тим і зберігає істинність, що, залишаючи місце для «тріщини у мові», не намагається наводнити себе позитивними метанарративами, перетворившись на мову риторики або пропаганди.

Але саме через концепт *Lebenswelt* ми підходимо до суперечливої діалектики іманентного розвитку феноменології: з одного боку, феноменолог повинен утримуватися від висловлювань про об'єктивний світ «як він є» («наївна установка»), відкладати в бік свої особисті почуття і відмовлятися від оціночних суджень (*erohe*). Начебто він стає на позицію «чистого споглядальника», який уникає питань про надцінне і надсутнє, тільки описуючи смисли. З іншого боку, саме під час опису смислів, феноменолог не може бути абсолютно неупередженим, стороннім і нейтральним, оскільки серед смислів, якими він займається, можуть бути його власні ціннісні переконання або емоційно співзвучні йому смисли, що кореспондують з його позасвідомим, з бажаннями, фантазмами та первообразами, абстрагуватися від яких він – не в змозі. Л. Альтюссер вважав, що між вченим як суб'єктом ідеології і вченим як «тілом» (індивідом, представником «життєсвіту») існує розрив [Альтюссер 2011, с. 169], який провокує легітимовану шизоїдну програму, але, за Ж. Лаканом, саме розрив піддається символічній зшивці [Лакан 1999] заради уникнення стану занепокоєння і травми, який дає короткі замикання в такій програмі.

Отже, реалізуючи жест *erohe*, феноменології змушений: або перейти від опису смислів до опису зовнішніх форм досвіду і розчинитися в констатаційній емпіричній ілюстративності конкретних фактів реальності, ризикуючи втратити глибину і перетворитися в історіографа від науки. На рівні соціальних практик це означає просування класичної феноменології в дискурс політичного постмодерну, що вже не має нічого спільного з чистим змістом. Має місце інкорпорація трансценденталізму в проекти плюралізму, релятивізму,

мультикультуралізму тощо, в риторику відмінностей і політику символічних ідентичностей, покликану безперервно «стримувати» в «толерантності» відчужених одне від одного атомарних індивідів і, тим самим, девальвуючи саму толерантність у її первинному сенсі людяності, мужності обмежувати агресивність особистих переконань заради Іншого. Там, де переконані піддалися релятивізації, дифузії та розсіюванню, існує лише постмодерна порожнеча «кімнатної температури», якою і відрізняється пuste, церемоніальне, формально-оперативне спілкування, не позбавлене при цьому прихованих маніпулятивності і репресивності. Це – один із гірших варіантів номінації феноменології.

Візьмемо другий варіант феноменологічного самозаперечення. Щоб уникнути переходу від смислів до практик досвіду, феноменолог, описуючи ноєми, повинен дозволити собі відчувати щодо них емпатію. Мова йде про щире співчуття щодо описуваних ним семантичних структур свідомості (доля, яка спіткала, наприклад, Кліфорда Гірца під час ведення щоденників на Балі, коли антрополог-герменевт підтримав жителів острова у збройній сутичці з поліцейськими [Гірец 2004, с. 499-500]). Відбулася ситуація, схожа на ситуацію з трансформацією процедури пошуку істини у Р. Отто, який інкорпорував, будучи глибоко віруючою людиною, досвід неокантіанства в протестантську теологію, герменевтику і містику, чим заслужив вельми критичне судження Е. Гуссерля: «Метафізик у панові Отто уніс феноменолога Отто на своїх крилах, подібно до притчі про янгола, який своїми крилами закрив собі очі» [Гуссерль 1969, с. 141].

Щоб уникнути долі Р. Отто (першу частину «тексту яког о»Священне» сам Е. Гуссерль, до речі, високо цінував), необхідно намагатися у своїх представленнях, інтерпретаціях та рефлексіях обмежувати емпатію, співпереживаючи мотивам описуваних вчинків людей, але – не самим вчинкам («золоте правило» неупередженості), – тобто, потрібно безперервно відстежувати у собі самому момент небезпечного переходу кордону, ведучи особисті щоденники, де розкривається вплив мотивів і вчинків Іншого на власну думку і можливі світоглядні перебудови власної суб'єктності, які відбувається внаслідок цього

впливу. Іншими словами, герменевт повинен стати по відношенню до себе як до об'єкта опису критиком і психоаналітиком, доповнивши феноменологічний досвід досвідом процедур деконструкції, розшивання, діалектичного самозаперечення.

Психологізація феноменології, так само, як і її політизація, - це два протиріччя, які роблять неможливою «чисту» операцію пошуку філософської істини в ідеальному логічному світі. Вихід з символічного порядку виявляється неможливим. Утім, чи так він вже і потрібен, враховуючи уявний і репресивний характер «порожнечі»: має значенні не сам розрив, не самодостатня негация, не «свобода від» як автономний стан, а подальше конструктивне його використання («свобода для»), перебудова і перепрошивка суб'єктності для реалізації свідомого вибору як довільного етосу - обирання суб'єктом системи цінностей, яка відповідає його самості. На цьому засновані радикальні процедури істини - жести повернення речей імен у Конфуція і пошуку адекватних назв для подій у А. Бадью, який він проголосив вершиною філософського некабінетної мужності [Бадью 2006, с. 100]. Але навіть ці епістемологічні стратегії остаточно не знімають небезпеки об'єктивації.

Виникає парадоксальна ситуація. Якщо феноменологічне прагнення абсолютної неупередженості суджень зробило філософа приховано упередженим, якщо ліберальна мрія про кінець ідеологій перетворила філософа на імпліцитно заангажованого ідеологічного суб'єкта, якщо намагання «бути аполітичним» поміщає нас в ядро політичного фантазму, а намагання «прорвати» тотальність через час та Іншого призводить до диктатури часу та тиску Іншого, чи не варто нам у цих умовах, шукаючи істину, діалектично повернутися? Повернутися «назад» до, що означатиме: «вперед до», – виходячи з тої простої думки, що «вчорашній день іще не народився» [Мандельштам 1999, с. 192-193], що традиція має шанс на життя лише там, де переживається як інновація, а радикальний розрив, який теж є своєю традицією (традицією революції) противиться руйнівній фальсифікації з боку потоку часу? Повернутися від уявної «об'єктивності» до неприхованої суб'єктивності, від ілюзорної

«аполітичності» до радикалізації проблем політики в критичному ключі, від часу – до вічності, від відмінності до цілісності, але не в сенсі тотальності, а в сенсі тотожності як загальнолюдської спільності? Повернутися означає повернути в історію філософію автентичних суб'єктів, творчий вакуум яких був трагічно номінований з боку зовнішніх сил світу. Повернутися означає повернути в філософський концептуальний апарат слова, використані не за призначенням. І що є філософія, як не мужністю відкритої до світу, «оголеної» суб'єктності, носій якої, феноменологічно враховуючи усі похибки останньої, тим не менш, не відмовляється від особистих ціннісних суджень, вертаючись до аксіології крізь випробування редукцією? Зрештою, таким чином, ми повертаємо собі самого Е. Гуссерля у його первинній недоторканості.

Звісно, що, говорячи про універсальну сингулярність особистої істини філософа, ми намагаємося усіляко уникати постмодерного шляху думки, в межах якої постулюється множинність. Істина, яка інтимно відкривається кожному, повинна бути *спільною для всіх*, і, якщо навіть вчені глобалістичного спрямування не знайшли кращої відповіді на запитання про істину, ніж тезу про «почуття того, що вбивати неправильно» [Грофф, Ласло, Рассел 2004, с. 190], яка притаманна пафосу справедливості усіх культур та усіх світоглядних систем, ми слідуємо визначенню істини як радикального розриву у дусі антиглобалістичних першого та другого маніфестів філософії А. Бадью [Бадью 2003, с. 50] – ситуації поза-покладання суб'єкта наявним правилам ситуацій, коли суб'єкт зберігає вірність події попри всі перешкоди і поза усіх можливих систем логіки завдяки вірі без дива, вірі, яка сама є дивом. Таке тлумачення, безумовно, співзвучне ранньохристиянській теології кенозису, втіленому у світській [Камю 2000] та релігійній [Померанц 1990] екзистенційній інтенції, орієнтованих на ідеал буття з Христом незалежно від істини та Ф.М. Достоєвського. При цьому необхідно розрізнити *суб'єктивність* істини як неусвідомлену упередженість судження, яке відображає партикулярні інтереси референтної групи, до якої належить суб'єкт як механічний виразник колективного дискурсу, та *суб'єктність* істини як вихід судження за межі упереджень через

усвідомлення суб'єктом власної нестачі і віднайдення на цій підставі власної самості як відкритості світові. Якщо істина – суб'єктивна, це не означає, що вона – контекстуальна та відносна. Якщо істина – суб'єктивна, це означає, що вона – універсальна та одинична.

Серед чотирьох основних онтологічних моделей гносеологічного пошуку (позитивна онтологія присутності, негативна онтологія відсутності, постмодерна онтологія діалектики часу, який змішує істинне і хибне в потоці темпоральності, та психоаналітична онтологія мандрівного елемента істини як «шлейфу» самості суб'єкта, залишеного після інтерпеляції) ми обираємо психоаналітичну модель як певний концепт «бездомної» істини – істини як нестачі і надлишку одночасно, що у вигляді Реального час від часу проривається крізь Символічне і дає про себе знати через симптоми – зникання, обмовки, занепокоєння, спотикання, прогалини у мові. Ми розуміємо усю етичну відповідальність нашої позиції, яка надає перевагу поза-перебуванню (М.М. Бахтін) і всю «нетрендовість» сучасного фрейдомарксизму, представники якого (наприклад, Люблянська школа) ризиковано наповнюють невизначене у Ж. Лакана «Реальне» суб'єктивністю, тим більше, – політичною та етичною суб'єктивністю. Але, що є філософія, якщо не голос самотньої людини? Людини, яку споріднює з іншою людиною підчас лише той факт безумовної травми, що світ є несправедливим і розчаровує нас усюди, де на нас тиснуть?

Розуміння істини як вакууму у символічній структурі обертається для нас трагедією знаменитого прислів'я, що «святе місце пустим не буває», якщо воно присутнє, але не репрезентоване: є в реальності, але не дає себе назвати. Номінація вакууму – надання імені події істини – може нівелювати саму істину, якщо номінацію здійснює світ з його соціальними маніпуляціями та політичними іграми. Саме про це писав А. Бадью, закликаючи філософів бути живими учасниками подій і самим надавати їм нові імена, такі ж неоднозначні та об'ємні, як самі події, щоб попередити перехоплення подій іманентними інтересами adeptів «світу цього» [Бадью 1999]: політиків, ідеологів, кучерів тощо. Зберегти «постподієвого» суб'єкта – це уникнути трагедії метаморфози

гуманістичного вчення, його викривлення, «центрації» істини за панівним, оманливо «вкинутим» у вічі, значенням, яке приховує маргінальну справжність. У випадку з філософами це означає зберігати вірність власній філософії, власному науковому та духовному відкриттю за умов зміни інтересів гегемонії ринку, політичної та психічної економіки, реклами, влади, моди, масової культури.

М.О. Бердяєв, щоправда, випередив у часі А. Бадью, утверджуючи екзистенційну приреченість творчості на трагедію внаслідок дисонансу між творчим актом і творчим продуктом, Реальним і Символічним, задумом і результатом, інтенцією творця до створення ідеального світу та іменем-продуктом, який цей світ стигматизує та уречевлює [Бердяєв 1989, с. 150-170]. «Філософ свободи» і персоналіст М. Бердяєв створив героя, схожого на універсального і одиничного суб'єкта А. Бадью – з тою лише різницею, що герой останнього не боїться звертатися до попередньої культури з метою пошуку у ній останніх слів для найменування свого відкриття. М. Буберу говорили опоненти, що, використовуючи слово «Бог», він дає привід для одночасно активації численних ганебних викривлень сакрального досвіду, який стоїть за цим шляхетним словом. Тож, пропонувалося «помовчати» стосовно останніх слів, аби позбавити їх тягаря непристойних конотацій. На це великий творець філософії діалогу відповідав: «Як це зрозуміло... Але *так* їх не позбавиш» [Бубер 1995, с. 342].

Революція духу А. Бадью, на відміну від фатальної приреченості («рокової діалектики культури») у М. Бердяєва, є революцією не у значенні зміни суспільного ладу (хоча може бути і подібне), а у значенні мужності активізувати традицію, не вважаючи її зовнішньою репресивною силою, що обмежує онтологічний потенціал, а продовжуючи її як спосіб артикуляції суб'єкта. «Мені не потрібний мертвий Пушкін» – у О. Мандельштама (до речі, улюбленого поета А. Бадью) [Мандельштам 1999, с. 193] звучить майже як виклик для філософа у пошуках істини: «Мені не потрібний мертвий Платон. Платон ще не відбувся. Традиція не є слідом минулого, але є горизонтом майбутнього,

якщо вона переживається зсередини, як власна суб'єктність». Це дозволяє нам – не компромісно погодити, але *діалогічно та діалектично зблизити* розрив і повернення, процедуру емансипації та процедуру сигніфікації у пошукові істини, а на рівні соціальної та культурної діяльності – зблизити універсальну етику з традиційними укладами різних культур в світі єдності та багатоманітності одночасно.

Іншими словами, якщо пошук істини у філософії – це добирання знаку до значення, то уникнути трагедії можна лише через слово, яке з максимальною адекватністю відобразить невисловлене, якщо слово взагалі на таке здатне. Якщо ж ні, прийдеться визнати, услід за Л. Вітгенштейном, неможливість досягнення істини в символічному дискурсі і промовчати про те, про що неможливо говорити: адже істина як порожнеча – німа.

Список використаних джерел:

1. Husserl E. Brief an R. Otto vom 5.03.1919 // Schütte H.W. Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos. Berlin, 1969. - P. 139-142.
2. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) / Луи Альтюссер // Неприкосновенный запас. – 2011. – № 3 (77). – С. 159–175.
3. Бадью А. Апостол Павел Обоснование универсализма / Ален Бадью ; пер. О. Головой. - М.; СПб.: Московский философский фонд. Университетская книга, 1999. – 94 с.
4. Бадью А. Манифест философии / Ален Бадью ; пер. с франц. В. Лапицкого. - СПб.: Machina, 2003. - 182 с.
5. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / Ален Бадью ; Пер. с франц. В. Е. Лапицкого. – СПб., Machina, 2006. — 126 с. (Критическая библиотека)
6. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Николай Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 608 с.

7. Библер В. С. Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах М.М. Бахтина) / Владимир Соломонович Библер // Библер В. С. Одиссей. Человек в истории. – М. : Наука, 1989. – С. 21 – 59.

8. Бубер М. Два образа веры // Мартин Бубер ; пер. с нем. И. И. Маханькова. М.: Республика, 1995. – 464 с

9. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Людвиг Витгенштейн ; пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева // Витгенштейн Л. Философские работы. – Ч. 1. – М., 1994. – 612 с

10. Гвардини Р. Конец философии нового времени / Романо Гвардини ; пер. с нем. Т.Ю. Бородай // Феномен человека: Антология. - М.: Высшая школа, 1993. - С.240-296

11. Гирц К. Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балинцев / Клиффорд Гирц ; пер. с англ. Е. М. Лазаревой // Гирц К. Интерпретация культур. – М. : РоссПЭН, 2004. – с.478-522.

12. Грофф С. Революция сознания: Трансатлантический диалог / С. Грофф, Э. Ласло, П. Рассел ; пер. с англ. М. Драчинского. – М. : ООО “Издательство АСТ”, 2004. — 248 с.

13. Гуссерль Е. Криза европейського людства і філософія / Едмунд Гуссерль // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 7-8. – с. 35-68.

14. Камю А. Миф о Сизифе. Бунтарь / Альбер Камю ; пер. с франц. О.И. Скуратович – М.: Попурри, 2000 – 544 с.

15. Кошмило О.К. Принцип структурного баланса вертикальной парадигмы и горизонтальной синтагмы в структурной лингвистике романа яacobсона / Олег Константинович Кошмило // Грамота. – 2012. – № 4 (18). - Режим доступа к ресурсу:www.gramota.net/materials/3/2012/4-1/25.html

16. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55) / Жак Лакан ; пер с франц. А. Черноглазова. – М.: Издательство «Гнозис», Издательство "Логос". 1999. - 520 с.

17. Левинас Э. Время и Другой / Эммануэль Левинас; пер. с франц. А. В. Парибка // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека – СПб. : Высшая религиозно философская школа, 1998. – С. 21 – 122.
18. Мандельштам О. Шум времени: Воспоминания. Статьи. Очерки / Осип Мандельштам. – СПб. : Азбука, 1999. – 384 с.
19. Пирс Ч. Начала прагматизма / Чарльз Сандерс Пирс ; пер. с англ. В.В. Кирющенко, М. В. Колопотина, — СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. — 352 с.
20. Померанц Г.С. Открытость бездне. Встречи с Достоевским / Григорий Соломонович Померанц. – Москва: Советский писатель, 1990. – 386 с.
21. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / Фердинанд де Соссюр ; пер. с франц. С. В. Чистяковой. - Екатеринбург: Издательство Уралальского университета, 1999.— 432 с.
22. Степин В. С. Культура / В. С. Степин // Вопросы философии. - 1999. - № 8. - С. 61-71.
23. Тертуллиан. О плоти Христа / Тертуллиан ; общая редакция и составление А.А. Столярова. Текст и перевод - издательская группа "Прогресс"- "Культура". Москва, 1994. - Режим доступа до ресурсу: http://www.tertullian.org/russian/de_carne_christi_rus.htm
24. Тиллих П. Избранное: Теология культуры: Пер. с англ. Е.Г. Балагушкин и др. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.
25. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Юрген Хабермас ; пер. с нем. М.М. Беляева - М.: Издательство «Весь Мир», 2003. - 416 с.
26. Хюбнер, Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием / Бенно Хюбнер ; пер. с нем. Е.В. Алымовой. – СПб.: Академия исследования культуры, 2011. – 172с.
27. Якобсон Р.О. Избранные работы / Роман Осипович Якобсон. – М.: Прогресс, 1985. — 460 с.

Bilchenko Yevgeniia Vitalievna.

The Truth As a Philosophical Problem: Destructivity And Construction of Vacuum Nomination.

The article deals with the problem of philosophical truth based on the comparison of the several ways of thinking: classical modern philosophy of presence, negative ontology, philosophy of postmodern relativism and psychoanalysis. Comparing the methodological procedures of phenomenology, hermeneutics, psychoanalysis, comparative studies, semiotics, dialogues, the author formulates the hypothesis of truth within the limits of critical universalism as a radical break - a vacuum in the structure of the Symbolic. At the core of the gap is the subject of truth, the philosopher who articulates the event. The nomination of the vacuum (a process of a signifying truth as a Real) is interpreted as translating truth into a mode of language, which can be both a "tragedy of creativity" and its existential realization by the philosopher in the condition of his own courage to develop an adequate conceptual apparatus.

Keywords: *truth, subject, gap, nomination, vacuum, Real, Symbolic, universalism, event.*

УДК 141.319.8:159.923.2

Віталій Лях (м. Київ),

доктор філософських наук, професор,

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Марина Лукашенко (м. Вінниця),

кандидат філософських наук,

Донецький національний університет імені Василя Стуса

АВТЕНТИЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ VS ПСЕВДО-ІДЕНТИЧНІСТЬ (ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ)

У статті розглядається історичний аспект формування проблеми ідентичності, актуальність та умови, в яких відбулося її перетворення на одну з найгостріших філософських тем сьогодення. Прослідковуються закономірності протиставлення поглядів на різні аспекти ідентичності, зокрема, «індивідуальні – колективні», «плинні – сталі», «мережеві – категоричні». Досліджуються процеси, які відбуваються з ідентичностями в сучасних суспільствах та особливості їх інтерпретацій, зокрема, криза ідентичностей чи капітал, процеси набуття чи приписування, позбавлення чи звільнення від ідентичності, розширення чи обмеження ними свобод та життєвого простору людини. Аналізується можливість суспільства з відсутньою ідентичністю, відштовхуючись від історичного значення суб'єкта без ідентичності, прив'язаного до події. У сучасних умовах кризи ідентичності, коли попередні її форми особливо швидко втрачають свою легітимність, особливого значення набуває пошук автентичної ідентичності, оскільки наслідком може бути і конструювання ерзац-ідентичностей. Дані дві форми порівнюються з описаними у статті плюс-ідентичностями та мінус-ідентичностями. Наголошено на особливій ролі політики ідентичності, яка часто використовує їх у своїх політичних цілях.

Ключові слова: ідентичність, політика ідентичності, плюс-ідентичність, мінус-ідентичність, автентична ідентичність, псевдо-ідентичність.

Плинність сучасного глобального світу, яка пов'язана зі змінами соціальності інформаційного суспільства та особливими культурними трансформаціями, спричинила як продукування нових мінливих форм ідентичностей, так і спроби повернення до старих сталих моделей єдиної ідентичності. Перша історична цивілізаційна зміна типу суспільства відбулася за часів переходу від аграрного суспільства до індустріального. Вона спричинила свого часу руйнування традиційних матриць ідентичностей, які у вигляді якоїсь цілісності приписувалися людині від народження і залишалися сповненими смислів протягом усього її життя. Подібне руйнування звільнило людей від наперед визначеної ідентичності та пов'язаної з нею долі, спричинивши першу дерегуляцію-з-індивідуалізацією, як її назвав З. Бауман, при якій людина постала перед обов'язком пошуку власної автентичної ідентичності [Бауман 2013, с 103]. Модерне суспільство давало людині можливість набути ідентичності в різноманітних «уявлених спільнотах» [Андерсон 2001] та через причетність до великих масштабних життєвих проєктів.

Перехід до інформаційного суспільства спричинив другу хвилю дерегуляції-з-індивідуалізацією, коли людина знову позбулася загально визнаної ідентичності, тобто можливості набувати її серед певної кількості величних проєктів дієвої людини-творця, яка надихається державною чи національною ідеєю. Натомість в сучасних умовах формується і набуває поширення політика ідентичності, яка відкриває як ресурсні можливості для виходу з кризової ситуації, так і можливості для зловживання нею, на кшталт, формування псевдо-ідентичностей «новоросів».

Іншим фактором, який на думку Б. Латура, змінює ідентичності та робить застарілими новочасні їхні форми, є зміна уявлень про землю (поява аттрактора «Земне») [Латур 2019, с. 73] та втрата Заходом ідеалу загального світу. Велике значення як туристичних, так і міграційних переміщень у

«докарантинному» сучасному світі, сьогодні ще може сприйматися з позиції свободи та «реваншу кочівників», проте настає всезагальна міграційна криза, яка поступово посилюється за рахунок збільшення політичних, економічних, екологічних мігрантів, територія проживання яких перетворюється на гарячі точки в прямому і переносному значенні. Поступове збільшення мігрантів ззовні перетворює місцеве населення на «мігрантів зсередини», які усвідомлюють, що їх звична батьківщина зникає [Латур 2019, с. 19].

Тому розуміння можливості втрати людиною будь-якої ідентичності в означених умовах, потребує дослідження як самої ідентичності, її властивостей, так і процесу її набуття та втрати. Так, причини загострення проблеми ідентичності, яка викликає таку увагу та острах у дослідників, приховуються у самому феномені ідентичності та її функції в сучасному суспільстві. Початково ідентичність людини пов'язана з пошуком відповіді на питання «хто я?» і «хто ми?», тобто поєднує в собі два різноспрямовані вектори на роз'єднання та об'єднання, рух до внутрішнього Я та зовнішнього Ми. Обидві ці тенденції є відповіддю на внутрішнє відчуття потреб пізнавати свої границі та встановлювати межі, що є важливою ознакою будь-якої системи.

Найперша базова функція ідентичності проявляється у використанні даного поняття у повсякденному та діловому мовленні, яка пов'язана зі значенням «ідентифікації», тобто встановлення особи. Посвідчення особи є її «документом ідентичності», тобто таким, що свідчить про її ім'я та вказує на тотожність громадянського, цивільного стану [Декомб 2015, с. 21-22]. Дана функція переважно сталої ідентичності людини, яка приписується від народження і надає їй базову визначеність. Вона як захищається державою від присвоєння іншими, так і надає їй можливість контролю з подальшим накопиченням інформації щодо плинних ідентичностей особи у великих системах в умовах Big Date чи в тоталітарних суспільствах.

Проте така ідентичність також може бути пов'язана зі смислами та цінностями роду і цей аспект вже є спільним з іншим значенням та функцією даного поняття, коли людина, шукаючи власну сутність, сама собі задає питання

щодо власної ідентичності, самототожності. У момент, коли вона постає перед подібним питанням, предметом її пошуку в своїй особистості стає те, що прагне визнання. Саме це природне прагнення до самопізнання і визнання, на думку Ф. Фукуяма [Фукуяма, 2020], стало осердям сучасної політики ідентичності, яка формується навколо тимосу, внутрішнього «я» та концепції гідності. Визнання тієї частини людини, яка є центром гідних суджень, універсальним аспектом її людської особистості, що пристрасно прагне визнання та поваги, може створити умови для прояву автентичної ідентичності в умовах зникнення інституалізованих матриць набуття стандартних ідентичностей. Але майстерна маніпуляція цією частиною людської природи може викликати до життя ерзац-ідентичності, інспіровані ідеєю боротьби за визнання власної гідності. Саме це використав у своїй попередній передвиборчій кампанії Д. Трамп, особистісно-орієнтовано звернувшись до гідності людей за їх ідентичною приналежністю до великої кількості груп, що і зробило її ефективною.

Інший фактор впливу на формування концепції ідентичності – сформоване в християнському світогляді та актуалізоване в новочасності звернення до внутрішнього «я», яке сьогодні найчастіше сприймається як істинне, як таке, що має моральну перевагу над нормами і правилами зовнішнього світу. У поєднанні з посиленням впливу концепції гідності, яка проголошує право визнання особистісної гідності за кожним, це спричинило ситуацію, коли пошуки себе перетворилися на політичний проект [Фукуяма 2020, с. 46]. Людина ж, яка постійно шукає себе, стає особою без ідентичності, що в умовах поєднання зі значимими подіями, дозволяє кардинально змінювати цінності та світогляд.

У таких умовах загострюється також прагнення до публічного визнання своєї винятковості та рівної поваги до себе, як і до інших людей. У сучасній політиці ідентичності такі аспекти є потенційно конфліктними, адже містять парадоксальність та неможливість їх однакової реалізації для всіх, про що пише Ф. Фукуяма, аналізуючи «ізотимію» та «мегалотимію» [Фукуяма 2020, с. 33]. Проблема посилюється пануючим відчуттям, що соціальний світ не

визнає належним чином цінність внутрішнього «я». Це означає, що ідентичність поступово перетворюється на властивість «життєвого досвіду», яку можна втратити, так само як і власне місце у світі, тому її необхідно захищати та зберігати від знищення. Саме тому люди своєю манерою поводитися певним чином підкреслюють свою групову приналежність і вимагають певного суспільного ставлення. Проте, «для того щоб їх поведінка була поведінкою ідентичності, вони мають бути свідомі цього, будучи в змозі сказати: для мене неможливо відмовитись від мого способу поводити себе, оскільки це для мене «питання ідентичності», що спирається на вироблену нами ідею нас самих» [Деконб 2015, с. 25].

Також особливої актуальності в сучасному мережевому суспільстві набувають мережеві та «категоричні» ідентичності [Тейлор 2013, с. 338]. Зв'язкові, або мережеві ідентичності, які властиві спільнотам з горизонтальними зв'язками, в Новий час в переважній своїй частині були замінені на категоричні ідентичності приналежності до певних соціальних та суспільних категорій держави, рухів, людства. Сьогодні, як у будь-які періоди змін, про що писав Н. Фергюсон, знову більшої активності та сили набувають мережі, і чим більш успішними вони є, тим більше вони уникають публічності [Фергюсон 2018, с. 218]. Відповідно відрізняються й ідентичності, які набуваються у подібних мережах. Так, стабільні мережеві ідентичності, які набуваються в сильних і успішних мережах, не є публічними чи модними. Прикладом цього може бути нетократія, яка є закритою мережею, на відміну від плинних і тимчасових мереж, які наділяють своїх учасників такими самими плинними публічними мережевими ідентичностями.

Також сьогодні пошук та набуття одиничної ідентичності істинного Я протиставляється протеевій людині з множинною мозаїчною ідентичністю. У сучасному світі константність та сталість ідентичностей порівнюється з їх тимчасовістю та плинністю. Реальні та віртуальні ідентичності, втілені та зне-тілені у всесвітній мережі, стають засобом ідентифікації та персоналізації користувача, відображенням його значимих реальностей та ідентичностей. Саме

можливість задоволення потреби у приналежності в інтернет-мережі спричинило формування електронних неотрайбів, в яких людина набуває нові віртуальні ідентичності без побудови суспільних зв'язків. Означена подвійність проявляється і в оцінці процесу набуття, приписування чи насаджування ідентичності, а відповідно і втрати, звільнення чи позбавлення від неї. Дані характеристики пов'язані з розширенням чи обмеженням ідентичністю життєвого простору людини.

Описана неоднозначність в оцінках феномену ідентичності в сучасному світі дозволяє нам виокремити «плюс-ідентичність» та «мінус-ідентичність» (користуючись неологізмом Б. Латура щодо глобалізації [Латур 2019]). Нами під «мінус-ідентичністю» розуміється обмежуюча множина ролей, яка уніфікує і помітно зменшує число альтернатив існування та можливостей розвитку. Така ідентичність звужує поле зору, при цьому створюючи ілюзію широкого бачення за рахунок збільшення фрагменту до розмірів цілого. Відбувається спрощення бачення себе і світу. Одним зі способів набуття «мінус-ідентичності» є об'єднання навколо ресентименту, що вимагає публічного відновлення як власної гідності, так і гідності групи. Формування ідентичності навколо віктимної історії викликає тотальне відчуття безсилля і ворожості по відношенню до того, кого людина чи група вважає винним у своїх стражданнях. Така ситуація передбачає потенційну небезпеку, що певний емоційний вплив на людей з мінус-ідентичністю може перевести приховану агресію в активний стан і спонукати до спроб помститися і відновити справедливість, честь та гідність.

«Плюс-ідентичність» же розуміється як примноження самототожностей в результаті саморефлексії, усвідомлення себе через оцінку та назву власних значимих соціальних зв'язків, які належать різним соціальним мережам. Це збільшує поле зору людини, можливість подивитися на ситуацію не лише з різних точок однієї площини, а й з метапозиції. Проте, якщо плюс-ідентичність не отримує адекватного визнання тимосу і телосу людей, які її поділяють, з

боку значимих інших груп та членів суспільства, у деяких осіб, об'єднаних цією спільністю, може відбутися її заміна на мінус-ідентичність.

Проте осмислення теми ідентичності, потребує виходу з дуалістичної позиції позитивної чи негативної оцінки прагнення одних людей зберігати та підтримувати свою прив'язаність до землі, певного місця проживання, спільноти, віри, способу життя, професії та прагнення інших до життя в суспільстві без ідентичностей. На думку Б. Латура, важливо зрозуміти, чи можна врахувати, зберегти та підтримати як можна більше варіантів приналежності світу, а не вимагати жертвувати старими ідентичностями. Адже в ситуації невизначеності та в стані небезпеки, спричиненої ростом нерівності, послабленням суверенітету держави в умовах Нового Кліматичного Режиму, як його назвав Б. Латур, та міграцією, людина має право шукати опори, відчуття впевненості та захищеності в ідентичності. Проте покладатися на захист стійких ідентичностей та непроникних границь є не найкращим і не єдиним рішенням. Б. Латур пропонує знову поєднати два прагнення, які взаємно доповнюють одне одного, але в процесі модернізації стали взаємно виключальними: «прагнення бути прив'язаним до певного клаптику землі та безмежно розповсюджуватися по світу» [Латур 2019, с. 158]

Але ситуація, яка складається у світі навколо політики ідентичності є достатньо складною. Так, у політизації проблеми ідентичності, на думку Ф. Фукуяма, приховується одна з головних загроз для ліберальної демократії. Сьогодні конфлікт щодо визначення ідентичності замінив собою давнє протистояння лівих і правих, які визначають себе вже або як поборників захисту маргіналізованих груп, або як патріотів, які мають захистити традиційну ідентичність [Фукуяма 2020, с. 18]. У результаті цієї боротьби виникла ситуація «панування впертої меншості», коли перемагає найбільш нетерпимий, як це стверджує Н. Талеб. Так 3-4% населення, які мають спільну значиму ідентичність, можуть змінити установки та умови життя решти населення, при умові їх рівномірного розподілу серед більшості, а не замкненості на певній локальній території [Талеб 2019, с. 88].

З політикою ідентичності пов'язані не лише глобальні проблеми міграції та екології, а також, на думку Б. Латура та Ф. Фукуями, такі події, як обрання президентом США Дональда Трампа та Брексіт. Така політика спонукала людей відокремитися від проблем решти світу на основі власної ідентичності, що приховує загрозу замкнення в межах виключних ідентичностей, що схоже з ситуацією закритості в межах своєї спільноти походження, про що писав А. Сен [Sen 2007]. Можливість формування нових цінностей та розв'язання системних глобальних проблем, навпаки, може бути здійснено суб'єктом, позбавленим ідентичності та прив'язаним до події. Історичний прецедент формування нових цінностей в історії, проаналізований А. Бадью на прикладі проповіді християнства апостолом Павлом, коли відбулося звільнення істини від впливу історії та спільнот, в умовах суб'єкта без ідентичності [Badiou 1998]. І якщо на думку М. Кастельса [Castells 2010], нова реальність не вимагає ідентичності, то залишається відкритим питання щодо того, яка саме подія стане відправною точкою.

Нею може бути, наприклад, запуск таймеру відліку днів до моменту, коли кліматичні зміни більше не можна буде відвернути, тобто до початку кліматичної катастрофи [climate clock]. Вона може змінити тип ідентичності людини Нового часу, яка живе в добу голоцену і прагне, за словами Б. Латура, прорватися до Глобального чи сховатися в Локальному, на ідентичність Земних, які усвідомлюють, що живуть в добу антропоцену, яка вже розпочалась, і прагнуть співіснувати з іншими земними [Латур 2019, с. 155]. Це боротьба як наших внутрішніх ідентичностей, так і уявлених спільнот різних ідентичностей. За таких умов криза ідентичностей, яка спричиняється розривами в досвіді людини, перетвориться на капітал ідентичностей, коли кожне об'єднання на основі різних спільнот буде інтегроване в цілісний досвід автентичної особистості.

Список використаних джерел:

1. Badiou (1998) - Badiou A. Saint Paul. La foundation de l'universalisme. – Paris: Presses Universitaires de France, 1998. 128 p.
2. Castells (2010) Castells M. The Power of Identity. – Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. 584 p.
3. Climate Clock [режим доступу] // <https://climateclock.world/>
4. Sen (2007) - Sen A. Identity and Violence: The Illusion of Destiny. – W. W. Norton & Company; Abridged Editor, 2007. 240 p.
5. Андерсон (2001) - Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – Київ: КРИТИКА, 2001. 271 с.
6. Бауман (2013) Бауман З. Плинні часи. Життя в добу непевності. – Київ: Критика, 2013. 174 с.
7. Декомб (2015) Декомб В. Клопоти з ідентичністю. – Київ: Стилос, 2015. 281 с.
8. Латур (2019) Латур Б. Где приземлится? Опыт политической ориентации. – Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. 202 с.
9. Талеб (2019) Талеб Н. Шкура у гри. Прихована асиметрія життя. – Київ: Наш формат, 2019. 304 с.
10. Тейлор (2013) Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша. – Київ: Дух і літера, 2013. 664 с.
11. Фергюсон (2018) Фергюсон Н. Площі та вежі. Соціальні зв'язки від масонів до фейсбуку. – Київ: Наш формат, 2018. 552 с.
12. Фукуяма (2020) Фукуяма Ф. Ідентичність. Потреба в гідності та політика скривдженості. – Київ: Наш формат, 2020. 192 с.

V. V. Liakh, M. V. Lukashenko

AUTHENTIC IDENTITY VS PSEUDO-IDENTITY (HISTORICO-
PHILOSOPHICAL CONTEXT)

The historical aspect of the identity formation, relevance and conditions of its transformation into one of the most acute philosophical topics of today is considered in the article. The regularities of contrasting views on various aspects of identity are traced, in particular, "individual - collective", "fluid - constant", "single - multiple", "network - categorical", "real - virtual". The processes that take place with identities in modern societies and the peculiarities of their interpretations are analyzed, in particular, the crisis of identities or capital, the processes of acquisition or attribution, deprivation or liberation from identity, expansion or restriction of human freedoms and living space. The possibility of a society with no identity is analyzed, based on the historical significance of the subject without an identity tied to the event. In modern conditions of identity crisis, when its previous forms lose their legitimacy especially quickly, the search for authentic identity becomes especially important, as the construction of Ersatz-identities can be a consequence. These two forms are compared with the plus-identities and minus-identities described in the article. Emphasis is placed on the special role of identity politics, which often uses them for its own political purposes.

Key words: *identity, identity politics, plus-identity, minus-identity, authentic identity, pseudo-identity.*

Валерій Павлов (м. Київ),

кандидат философских наук, доцент,

Национальный университет пищевых технологий

СОЦИАЛЬНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Справедливость — одна из важнейших ценностей человеческой жизни. Имеет общественную природу и отсутствует в животном мире. Возникает и функционирует в связи с необходимостью оценки вклада субъекта в коллективную деятельность. Проблемна по характеру бытия, зависит от множества факторов объективного и субъективного характера. В процессуальном отношении — это особый вид обмена между социальными субъектами. Важную роль в обеспечении функционирования справедливости играют мораль и право.

Ключевые слова: справедливость, проблема, вознаграждение, субъект, обмен, общественное отношение, ценность, пропорция, сила, мораль, право.

Содержательное поле философии максимально широко. Имея своим предметом отношение «человек — мир», она осмысливает самые разнообразные вопросы и проблемы, явления и процессы. Ведь там, где есть человек, обязательно присутствует его отношение к окружающей действительности и к самому себе. Особое внимание эта форма духовной культуры уделяет социальной тематике, в контексте которой важное место занимает проблема справедливости.

Логично предположить, что поскольку человек — существо рефлексивное и оценивающее, в историческом плане справедливость как составляющая его жизни возникает на ранних этапах выделения *Homo sapiens* из природной среды, когда происходит постепенное осознание своих возможностей и способностей, собственного отличия от других людей. Справедливое — результат ценностного ранжирования субъектом личного вклада в «общее» дело, создаваемое коллективной деятельностью.

В философской литературе рядом с существительным «справедливость», как правило, используется прилагательное «социальная». Тем самым подчеркивается собственно социальный срез рассматриваемого образования. Имеется в виду, что справедливость имеет общественную природу, возникает и функционирует в системе общественных отношений, обеспечивается определенной нормативной базой. Это действительно так, ибо данный феномен изначально предполагает наличие отношения одного субъекта к другим. А само отношение невозможно без расчленения Я и не-Я.

В животном мире справедливость в строгом смысле слова *не существует*. *Во-первых*, живые особи не имеют сознания, а, следовательно, не выделяют себя среди других. *Во-вторых*, в силу вышесказанного, здесь нет того, что принято называть отношением, ибо последнее предполагает *осмысленное* предпочтение одного или нескольких объектов всем остальным (не только в конкретных условиях, как например, при выборе партнера для спаривания, но и в общем). *В-третьих*, в природе совершенно иные механизмы регулирования поведения. В их основе лежат биологические инстинкты. Хотя животные общаются между собой, существуют и проявляют активность в рамках всегда конкретной иерархии старших и младших, эти контакты и субординация — проявления биологической формы движения материи. В литературе довольно часто, описывая животный мир, говорят об отношениях между различными его представителями, тем не менее, использование данного термина в

означенной ситуации имеет в высшей степени *условный* характер. Здесь его применяют не как научное понятие, а слово в обыденном понимании.

В природе доминирующим фактором выступает сила. Как следствие, например, в результате успешной охоты первыми доступ к телу убитого животного имеют не те, усилиями которых жертва была повержена, а предводители стаи. Вклад каждой особи в достигнутый результат не только не учитывается, но и вообще находится вне поля внимания принимающих участие в означенной трапезе. Такой подход — далеко за пределами возможностей всех представителей природного мира. И хотя существует много примеров взаимопомощи животных, поддержки слабых и больных, их привязанности друг к другу и человеку — все это никак не коррелируется со справедливостью.

Понятие «справедливость» имеет собственный, четко обозначенный смысл. Речь идет о *воздании субъекту за проявленную им активность*. Такая трактовка в высшей степени абстрактна, но в ней однозначно зафиксирована *суть* данного образования. Сделав что-либо, субъект вправе рассчитывать на определенное вознаграждение своих усилий. Сам факт такого вознаграждения и его мера — показатели *наличия и уровня* справедливости. В статусе вознаграждающей стороны может быть кто-либо (индивид, группа людей, социальный институт и т. д.). Форма и объем вознаграждения нередко оговариваются заранее (в том числе письменно) или просто ожидаемы, а то и совсем не ожидаемы осуществляющим ту или иную деятельность. Весьма значимым является содержание того, чем отмечаются усилия субъекта (устная благодарность, деньги, улучшение его жилищных условий, государственная награда, повышение в должности и др.). Хотя в контексте справедливости это не всегда становится главным.

«Справедливость — мера поступкам...» [Калашников 1980, с. 132]. Она начинается с признания необходимости вознаграждения субъекта и заканчивается адекватным возданием должного (по заслугам). Очень важно, чтобы временной разрыв между первым и вторым не затягивался. В противном

случае справедливость теряет свою полноту и понижается ее значение. Например, награда, «нашедшая» героя после его смерти, значима, разве что, для родственников и общественности, но не для свершившего подвиг. То же самое можно сказать о реабилитации незаконно осужденных и оклеветанных, признании «задним числом» ошибок индивидов, социальных организаций и институтов, повлекших трагедии и катастрофы (принудительное переселение различных групп населения; этнические чистки; затопление плодородных земель ради создания электрических станций, искусственных водохранилищ и морей; загрязнение отдельных регионов радиоактивными отходами и др.).

В процессуальном отношении проявление справедливости — *обмен* между двумя сторонами. На это обращал внимание еще Аристотель. Он же небезосновательно указывал на то, что этот обмен должен иметь пропорциональный характер. Если составляющие пропорции хотя бы частично нарушены, о полной справедливости говорить не приходится. В механизме справедливости одна сторона уже осуществила определенное действие, а другая предпринимает «ответный ход». Нередки случаи совпадения во времени действий обеих сторон (например, при покупке в магазине товаров, обмене ударами на фронте боевых сражений и др.).

Говорить о справедливости можно лишь тогда, когда взаимодействуют, как минимум, два субъекта. *Онтологически она существует как общественное отношение*. Широта, объем последнего зависит, *во-первых*, от количества субъектов, продуцирующих его, а, *во-вторых*, от интенсивности их действий. Чем больше людей втянуто в осуществление конкретных дел, тем сложнее справедливости реализоваться на практике. Важнейшей особенностью данного отношения является приоритет не содержания выполняемой деятельности, вызывающей его к жизни, а самого существования, «срабатывания» справедливости. Здесь имеет место ситуация сродни той, в которой во взаимосвязи содержания и формы на первый план выходит форма. Для справедливости

крайне важно быть, присутствовать, состояться, реализоваться (желательно максимально полно). И лишь потом — как именно, каким образом.

В основе разворачивания справедливости лежит принцип «Я — Тебе, Ты — Мне». Обычно его трактуют утилитарно, с позиций обыденности — как обмен взаимными услугами, во многом независимо от того, насколько эти услуги равнозначны (пропорциональны). Но этот принцип имеет и более глубокий смысл. В контексте справедливости им фиксируется *соразмерность* действий и вознаграждений за них. Справедливо все то, где первое соответствует второму и наоборот. Иными словами, в рамках этого общественного отношения обе взаимодействующие стороны должны остаться довольными, т. е. получить то, на что рассчитывали. Достичь такого состояния в полной мере удастся далеко не всегда. Так уж складывается жизнь, что человек, в большинстве случаев, получает меньше, чем ожидал. Но если возникший «зазор» несущественный, он не очень обращает на него внимание. А, значит, справедливость «сработала».

Интересным представляется вопрос о возможности бытия справедливости, когда сам субъект вознаграждает себя за выполненную деятельность. Здесь феномен «общественного» хоть и присутствует, но нет привычного отношения: Я — Другой. Таким Другим выступает то же Я. Иными словами, отношение приобретает форму Я — Я. Попытаюсь следовать логике. Если возможно самосознание и познание человеком самого себя, то почему невозможно самосправедливость? Когда субъект в состоянии вознаградить свои усилия (вкусной едой, хорошей одеждой, надлежащими условиями быта, качественным отдыхом и др.) и заинтересован в этом, то, на мой взгляд, это и есть воплощение справедливости. Справедливости как *самосправедливости*. Имеет место конкретное проявление уважительного отношения к себе, заботы о собственном физическом и духовном здоровье. Это один из важнейших показателей внутренней культуры личности. К сожалению, в силу обстоятельств

объективного и субъективного характера самосправедливость реализует себя значительно реже, чем хотелось бы.

Справедливость принадлежит к числу важнейших ценностей индивидуальной и общественной жизни. После здоровья и свободы она, пожалуй, занимает третье почетное место. Каждый субъект в высшей степени болезненно реагирует, если к нему относятся несправедливо. Не случайно многие социальные выступления и протесты свое начало берут с момента попрания властью этой ценности. К тому же, она очень хрупка и беззащитна.

Для субъекта, владеющего силой (физической, финансовой, военной или др.), вопрос справедливости не столь актуален и значим, чем для субъекта, не располагающего ею. Последний видит в данном образовании, пусть и ненадежное, но все же средство защиты собственных интересов. «Суждениями о справедливости слабые защищаются, как щитом...» [Калашников 1980, с. 132]. Подлинная справедливость уравнивает сильных и слабых, богатых и бедных, здоровых и больных. Тем самым реализует свое призвание.

Бытие справедливости имеет в высшей степени проблемный характер. *Во-первых*, крайне сложно обеспечить ее постоянное присутствие в системе общественных отношений. *Во-вторых*, всегда существует много факторов, как субъективных, так и объективных, отрицательно влияющих на механизмы реализации данной ценности. *В-третьих*, сама справедливость многолика: экономическая, политическая, правовая, моральная; в отношениях между отдельными индивидами, индивидами и различными группами людей, социальными организациями и институтами; в отношениях между странами и государствами; справедливость регламентированная (изначально оговоренная) и нерегламентированная и др. *В-четвертых*, функционирование справедливости всегда социально обусловлено. Поэтому любые серьезные изменения в обществе ли государстве непосредственно влияют на ее характер и меру присутствия в отношениях между людьми. Выражено здесь заявляет о себе исторический контекст.

Последний момент очень важен. Нельзя забывать, что границы бытия справедливости, как и то, что стоит считать справедливым, а что несправедливым, устанавливаются, определяют конкретные субъекты (индивиды, группы людей, социальные организации и институты и др.). Они осуществляют жизнедеятельность в конкретное время и в конкретном месте, несут на себе печать соответствующих обстоятельств экономического, образовательного, культурного, религиозного и иного характера. Поэтому в трактовке справедливости всегда много субъективного и относительного. Следовательно, нередко один и тот же поступок субъекта может одновременно быть истолкован по-разному — как справедливый или несправедливый. Все зависит от избранного критерия оценки. В одном каком-то отношении он будет соответствовать канонам справедливости, а в другом противоречить им. Например, защищая свою жизнь, человек убил напавшего на него злодея (и тем самым воздал ему по заслугам), но при этом превысил установленные законом пределы самообороны (т. е. поступил несправедливо). Здесь несправедливость — обратная (другая) сторона справедливости.

Справедливость, особенно в сфере политики, нередко приносится в жертву государственной выгоде, экономической целесообразности, амбициям конкретных политических сил. Существует множество примеров, когда ради сохранения добрососедских отношений между странами приходится «закрывать глаза» на недоброжелательные высказывания отдельных политиков, агрессивные позиции и действия различных социальных групп, заинтересованных в нарушении существующего положения вещей.

Чем выше уровень социальной организации, разнообразнее и сложнее отношения между людьми, тем труднее обеспечить постоянное и беспроблемное присутствие справедливости в социуме. Проще всего осуществлять это на уровне отношений между отдельными индивидами, особенно если изначально мера вознаграждения ими четко и однозначно оговорена. Но даже в таких условиях возможны нарушения договоренностей и, как результат,

возникновение противоречий. Ситуация стократ усложняется, когда имеет место взаимодействие многих субъектов, осуществляющих разные виды деятельности, часто имеющие противоположную направленность. Если к этому добавить не всегда адекватную оценку субъектами собственного вклада в общее дело, завышенность ожиданий вознаграждения, объективную невозможность вовремя и стопроцентно правильно оценить заслуги каждого, субъективную предвзятость участвующих в данном оценочном процессе, становится понятно насколько непростая «судьба» справедливости.

Существующие в обществе регулятивные системы — мораль и право — призваны, кроме решения иных задач, обеспечить функционирование данной ценности во всех сферах индивидуальной и общественной жизни. Правда, сделать это в полной мере им не удастся. Поэтому справедливость, как и в далекие времена, для огромного числа людей продолжает оставаться *социальным идеалом*. В реальной действительности субъекты в большей или меньшей степени лишь приближаются к нему. Мера их внутренней удовлетворенности жизнью во многом зависит от того, насколько в каждом конкретном случае данный идеал близок или далек. При этом не так уж важно с помощью каких инструментов и механизмов справедливость обретает свое реальное воплощение. Оптимальный вариант — ее присутствие в максимально полном виде и на бесконфликтной основе.

Функционирование данной ценности в ее моральном и правовом проявлении имеет свою специфику. Это обуславливается особенностями данных регулятивных систем. В морали важны сила общественного мнения, обычаи, традиции. Здесь справедливость неразрывно связана с совестью людей. Последняя — один из важнейших ее гарантов. Поскольку «территория» морали очень объемна, она, при благоприятных условиях, в состоянии способствовать утверждению справедливости в самых разнообразных сферах индивидуального и общественного бытия. И не только с помощью стимулов чисто морального характера, но и различных видов материального вознаграждения. Многие

зависит от общей культуры социума, его заботы о моральном здоровье своих членов. Потому-то так важно постоянное и целенаправленное моральное воспитание, без которого нравственный уровень общества деградирует. И тогда никакие материальные блага не в состоянии его спасти от падения в пропасть бездуховности, примитивизма, убогого потребительства, пороков и примитивных страстей.

Но при всей важности морали она лишена реальных материальных рычагов защиты справедливости. Наибольшее, на что способен данный регулятив при поспори о значимости ценности, — моральное осуждение. Иное дело право. В его рамках всегда присутствуют конкретные, в большей или меньшей мере четко сформулированные положения относительно того когда, при каких условиях и как именно субъект будет вознагражден (в лучшем или худшем — как наказание — смысле слова) за свои действия. Конкретика правового регулирования и разнообразие его сфер, использование апробированных рычагов влияния на индивидуальную и общественную жизнь, наличие соответствующих норм и правил, регламентирующих отношения между самыми разными субъектами, позволяют праву эффективно использовать свой потенциал для воплощения справедливости на практике. Естественно, при условии, что сама правовая система зиждется на принципе справедливости¹. В противном случае право превращается, как это бывает нередко, в репрессивный социальный инструмент, а справедливость распределяется несправедливо — одним блага, а другим лишь наказания. При этом, даже в означенной ситуации публично лживо утверждается, что существующая правовая система является справедливой. Хотя очевидно: несправедливые законы не могут обеспечить полноценное функционирование справедливости.

Одна из особенностей права, в отличие от морали, — стремление максимально полно регламентировать поведение субъектов в самых различных

¹ Аристотель в связи с этим отмечал: «...Законы в той же мере, что и виды государственного устройства, могут быть плохими или хорошими, основанными или не основанными на справедливости» [Аристотель 1983, с. 467].

ситуациях с детальным описанием их прав, обязанностей и ответственности за нарушение постулируемых норм. Иными словами, субъектам изначально задаются правила поведения, оговариваются рамки, за пределы которых желательно не выходить, и указываются варианты реакции общества на возможные правонарушения. Это карательная сторона права. Еще ее можно назвать запрещающей («отрицающей») стороной. В означенной плоскости справедливость проявляется в виде наказания. Одновременно право имеет и другую сторону — стимулирующую (вознаграждающую). Его нормами оговаривается, например, вознаграждение субъекта за трудовую деятельность (в виде зарплаты, премий, различных поощрений), особые заслуги перед обществом и государством (присвоение научных степеней и званий, награждение государственными наградами и др.). Но в этой регулятивной системе существуют свои трудности. Одна из них — невозможность максимально полно охватить правовыми нормами весь предельно сложный спектр форм и видов деятельности самых различных субъектов и отношений между ними. Поэтому всегда существуют т. н. правовые дыры — сферы, в рамках которых явно чувствуется дефицит правового регулирования. Например, при заключении трудового договора не так уж сложно детально описать характер, объем и виды вознаграждения субъекта за его труд. Значительно труднее сделать это, когда идет речь о вознаграждении человека за усилия, приведшие, например, к крупному прорыву в науке или практической медицине. Предельно трудно прогнозировать правовые нормы в такой вероятной области человеческой жизнедеятельности как создание искусственных органов для тела человека и замена ими больных органов или регламентация отношений между представителями разных стран, осваивающих планеты Вселенной на основе их постоянной жизни там.

Право и мораль взаимодополняют друг друга, в том числе в контексте обеспечения бытия справедливости. В идеале эта ценность в своей основе должна иметь, в первую очередь, моральные основания. Она — в одном ряду с честью, благородством, порядочностью, совестью, ответственностью.

Поступать справедливо — значит быть честным по отношению к другим и к самому себе. Действуя несправедливо, индивид наносит непоправимый урон собственной чести. Утверждая справедливость, упрочает и свою честь, и честь других. Чем меньше в механизме функционирования справедливости принуждения, регламентации, обязательности, тем лучше. Она — моральный долг одного человека перед другим. Долг по зову сердца, души, совести. В этом плане заслуживает внимания мысль И. Канта: «...Справедливость относится только к суду совести...» [Кант 1965, с. 144].

Нередки случаи, когда человек апеллирует к божественной справедливости. В первую очередь это касается религиозно верующих людей, но не только их. Когда поиски справедливости в реальной жизни заканчиваются неудачей, индивид пытается найти ее там, где она должна быть априори — у Бога. Иногда он может пребывать в состоянии отчаяния, крушения надежд, безысходности. Бог рассматривается как высшая справедливая инстанция, которая должна, даже обязана, воздать каждому по заслугам. Хотя надежда, в значительной мере и вера в силу божественной справедливости присутствует в сознании многих людей, это воздаяние, как свидетельствует практика, не только в высшей степени избирательно, но довольно часто не «срабатывает» вообще. В целом же, любое обращение к Богу — это, в непосредственном или скрытом, завуалированном виде, проявление желания человека ощутить помощь, поддержку со стороны этой силы, в том числе в утверждении справедливости в своей мирской жизни.

Противоположностью справедливости выступает несправедливость. Эти понятия диалектически взаимосвязаны. Малейшее умаление справедливости — ни что иное, как начало проявления ее антипода. Несправедливость — одно из величайших зол совместной жизни людей. Она приносит боль, унижает человека, деструктивно влияет на его психику и поведение. Особенно опасно, когда несправедливость имманентно и постоянно постулируется существующими в обществе законами. В таких условиях она может обрести

черты тотальности. Практика свидетельствует, что несправедливость одного субъекта по отношению к другому — ничто по сравнению с несправедливостью закона. Несправедливость же многих — результат умножения единичной несправедливости на число ее носителей.

Одним из результатов целенаправленного насаждения несправедливости является страх. Последний, «...как соль рану, разъедает душу, лишает покоя» [Калашников 1980, с. 133], парализует физические и душевные силы человека, делает его неспособным сопротивляться складывающимся обстоятельствам, правильно оценивать ситуацию, искать возможные выходы из нее. Одновременно несправедливость довольно часто продуцирует злость и агрессию со стороны тех, на кого она направлена. Борьба с несправедливостью сложно, но обязательно нужно. Средства борьбы — самые разнообразные: от мирных до насильственных. Главное — сила самой справедливости.

Список використаних джерел:

1. Аристотель (1983) — Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
2. Калашников (1980) — Калашников И. К. Жестокий век. М.: Советский писатель, 1980. 752 с.
3. Кант (1965) — Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Соч.: В 6 т. — Т. 4. Ч. 2 / Под общ ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. М.: Мысль, 1965. С. 107–438.

Pavlov Valerii. Social Justice as a Subject of Philosophical Understanding

Justice is one of the most important values in human life. It has a social nature and is absent in the animal kingdom, arises and functions in connection with the need to assess the contribution of the subject to collective activity. It is problematic by the nature of being, depends on many factors of an objective and subjective nature. In procedural terms, it is a special type of exchange between social subjects. Morality and law play an important role in ensuring that justice functions.

Keywords: *justice, problem, reward, subject, exchange, social relation, value, proportion, strength, morality, law.*

Татьяна Румянцева (г. Минск),
доктор философских наук, профессор,
Белорусский государственный университет.

КЛАССИЧЕСКАЯ И НЕКЛАССИЧЕСКАЯ МОДЕЛИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

В статье осуществляется теоретическая реконструкция и сравнительный анализ классической и неклассической моделей историко-философского знания, в роли которых выступают гегелевская и постмодернистская концепции. Выявлена сущность, основные принципы и значение гегелевской истории философии, олицетворяющей классическую модель, показаны ее исторические судьбы и пути дальнейшей эволюции в историко-философской мысли конца XIX в. в работах Л. Фейербаха, И. Эрсмана, Э. Целлера, К. Фишера и В. Виндельбанда. Обозначена отправная точка начала формирования принципиально новых подходов к анализу историко-философского процесса (В. Дильтей, Н. Гартман, М. Хайдеггер), выявлена также специфика постмодернистской истории философии в лице ее виднейших представителей – Ж. Делёза, М. Фуко и Ж. Деррида.

Ключевы слова на укр. *Історія філософії, Гегель, гегелівська концепція історії філософії, Дільтей, Хайдеггер, постмодерністська історія філософії, постмодернізм, Дельоз, Дерріда.*

Еще от Гегеля до нас дошло вполне резонное положение о том, что только путем изучения истории философии можно «быть введенным в самое эту науку (философию – Т.Р.)» [Гегель 1993, с.71] и, соответственно, что настоящий философ – это тот, кто не может обходиться без изучения оригинальных текстов, концепций и идей мыслителей прошлого. О важности этой гегелевской установки, ставшей чуть ли не нормативной, свидетельствует и нынешняя конференция на

тему «История философии как история проблем», поставившая своей целью обсудить актуальные проблемы современного историко-философского знания.

Данная тема, на мой взгляд, предполагает обращение или хотя бы упоминание имени Гегеля, по крайней мере, по двум поводам. Во-первых, существеннейшей точкой роста историко-философского знания стало появление именно его «Лекций по истории философии», ознаменовавших становление истории философии как конституированной теоретической дисциплины. И, во-вторых, в августе 2020 г. мировое сообщество отмечает 250-летие со дня рождения великого немецкого философа, что дает хороший повод активизировать работу по дальнейшему изучению не только гегелевского наследия в целом, но и его историко-философской составляющей, включая и ее дальнейшие исторические судьбы.

Грандиозная гегелевская программа построения системы философии предполагала постижение исторического движения последней к «форме науки», поступательное движение к той цели, когда она могла бы стать не любовью к знанию, а «действительным знанием». Вне такого рода системы, в которой история философии стала бы логически завершающей ее частью, философская мысль, согласно Гегелю, является лишь внешней историей мнений, галереей нелепиц и заблуждений. Только таким образом она и постигалась до него, историографически. Гегель считал, что история философии – это история восхождения мысли к самой себе, нахождение ею самой себя, а поскольку философия есть движение духа к самознанию, абсолютному знанию, постольку философия и история философии для него оказываются тождественными. Последняя становится возможной только как теория, которая не включает в свое содержание и состав личность, индивидуальные черты того или иного мыслителя и т.п. К числу главных принципов историко-философской концепции Гегеля, ставшей поистине классической, традиционно относят следующие.

1) Историко-философский процесс – это закономерное развитие, в котором все философские системы необходимым внутренним образом связаны между собой, ибо каждая из них являет собой изображение особенной ступени в процессе развития абсолютного духа, последовательно осуществляющего себя в его движении

к абсолютной истине. Он так и писал, что «вся история философии есть по своему существу внутреннее необходимое, последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя и определяется идеей a priori» [Гегель 1993, с.98] ;

2) каждую философскую систему Гегель рассматривает как самосознание исторически конкретной эпохи; он отмечает непосредственную связь между философией и историческими условиями – государством, культурой, искусством, которые и определяют ее основное содержание и значение; смена исторических условий влечет за собой и то, что меняется и философия, к которой, следовательно, надо подходить исторически;

3) философские системы прошлого, однако, не опровергаются и не предаются забвению; их принципы, освобожденные от свойственной им исторической ограниченности, усваиваются последующими учениями, сохраняя их рациональные моменты, более глубоко и обстоятельно раскрывая абсолютное. Развитие осуществляется на основе преемственности, «каждая система философии необходимо существовала и продолжает еще и теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились как моменты одного целого» [Гегель 1993, с.98].

Считая философию постоянно развивающейся системой, Гегель обращает вектор этого развития исключительно в прошлое, не распространяя его на собственную систему взглядов, рассматриваемую им в качестве заключительного звена мировой цепи, вобравшей в себя все моменты философской истины. Историю философии в собственном смысле он начинал лишь с Запада, где, по его словам, впервые «взошла свобода самосознания», исключая мысль Востока из этого процесса развития. Хотя и в самой западной ее ветви он акцентировал главным образом две ее «эпохи» – греческую и германскую.

Завершая избыточно краткую реконструкцию гегелевской концепции, отмечу, что заслуги философа в этой области чрезвычайно велики. Никому до него, а, может, и после, не удавалось воспроизвести столь грандиозную панораму истории человеческой мысли, критически исследовать и описать все философские школы, направления и виднейшие персоналии западноевропейской мысли, выстроить

целостную концепцию, которую справедливо называют «философией истории философии». По словам Д. Лукача, «гениальная историческая мысль Гегеля зафиксировала внутреннюю диалектическую взаимосвязь философских систем друг с другом. Он первым поднял историю философии, бывшую прежде собранием анекдотов, биографических сведений и метафизических констатаций об истинности или ложности высказываний отдельных мыслителей, до высоты подлинно исторической науки» [Лукач 1987, с. 29].

Разумеется, и во времена Гегеля, и сегодня многие авторы продолжают оспаривать его идеи, справедливо упрекая философа в излишней умозрительности и идеализме, в сведении всего движения историко-философского процесса к однажды сконструированной схеме, согласно которой оно оказывается не более чем реализацией абсолютной идеи, а каждое философское учение – ступенькой в процессе ее самопознания. Трудно согласиться и с его тезисом о том, что каждая последующая ступень развития философии, осуществляя диалектическое снятие предыдущей, оказывается гораздо богаче и конкретнее по содержанию в сравнении с ней.

Несмотря на то, что с середины 1840-х гегельянство постепенно сдавало одну позицию за другой, в области историко-философских исследований идеи Гегеля оказались наиболее притягательными и потому более долговечными. Обозначенные им перспективы превращения этой науки в единую, цельную и строгую систему, позволили сохранить доминирующее положение его концепции вплоть до начала XX в. Гегелевская идея о необходимости и разумности преемственной смены философских систем, а также мысль о прогрессивном развитии философской мысли, постигающей истину в своей собственной истории, сыграли большую роль в реальном становлении историко-философской науки. Более того, они способствовали широкому распространению в академических кругах интереса к такого рода исследованиям. Труды Л. Фейербаха, Э. Эрзмана, Э. Целлера, К. Фишера, Ф. Ланге, В. Виндельбанда и др. являют собой пример чрезвычайно интенсивной работы в данной отрасли философского знания. К последней трети XIX в. история философии постепенно превращается в специальный, самостоятельный

раздел философии, претендующий на роль особого теоретического введения в разработку философских проблем. Все это требовало критического переосмысления множества новых исторических и другого рода фактов и факторов, оказывающих влияние на формирование философских учений; отказа от исключительно спекулятивного конструирования и произвольного истолкования тех или иных философских течений с целью достижения целостности умозрительной концепции. Не отвергая в целом ряд основополагающих гегелевских принципов, его ученики – Эрдман, Целлер и Фишер концентрируют свои усилия на освоении новой фактологии, пытаясь максимально строго в композиционном отношении расположить этот богатый материал, не забывая при этом отчетливо выявлять и общие тенденции развития философии. Философия перестала казаться умозрительной, спекулятивной и оторванной от жизни, демонстрируя свою тесную связь с наукой и искусством, религией и политикой. Традиции рационалистических идеалистических концепций истории философии в первой трети XX в. были продолжены Н. Гартманом, попытавшимся спасти целостное видение философии путем устранения наиболее одиозных «приемов панлогизирования, приводящих к мистификации реальных процессов». В итоге он осуществил своеобразный синтез гегельянства с кантианством и неокантианством в русле идей разработанной им «критической онтологии», представив историю философии «как прогрессирующую историю решения человечеством системы вечных философских проблем» [Гартман1997, с.417].

Тем не менее, наряду с образцами академического историко-философского анализа в философии XX в. можно встретить и варианты весьма нетрадиционных истолкований мысли прошлого, отличающихся к тому же достаточно радикальными обобщениями. Речь идет об отказе от простого выявления интенций того или иного мыслителя и подчинении историко-философской работы проблемной интерпретации. Большое влияние на этот принципиально новый тип отношения к традиции прошлого оказал еще в конце XIX в. В. Дильтей, утверждавший, что историю философии следует вообще понимать как своего рода анархию философских систем, в основе которых лежит исключительно индивидуальное

мироощущение, воспроизводящее неизбежное для любой исторической эпохи чувство жизни – иррациональное, импульсивное, глубоко субъективное и потому в принципе несовместимое с какой-либо логикой или закономерностью [Румянцев 2002, с.428]. У Дильтея, в неокантианстве-баденцев, феноменологии Гуссерля и др. возникает историко-философский анализ новой формы, когда все оценки предшествующей философской традиции определены предпосылками, принятыми новейшей философской мыслью. В этом же направлении формируется и модель М. Хайдеггера, призывающего «продуманно прислушаться к традиции, не замыкаясь в прошлом, а думая о современности». Его историко-философские исследования органически подчинены главной философской задаче прояснения вопроса о Бытии, преданного забвению всей предшествующей метафизической традицией Запада. Поэтому любое обращение мыслителя к этой традиции ставит своей целью не попытку ее ретрансляции или реконструкции, а поиск доступа к этому Бытию через деструкцию того, что скрывает за собой эта традиция. Вся его историко-философская работа, представляющая собой «дерзкие рейды в историю философию», может быть понята, поэтому исключительно при условии соотнесения ее с общими целями и задачами его философствования.

Вслед за Хайдеггером в новейшей западной философии появляются авторы, объединившиеся под общим названием «постмодернизма» и стремлением полного отказа от давления традиции. Таким образом, они поставили себе цель расчистить пространство для мысли, адекватной запросам современной эпохи. Но, как показывает анализ их текстов, этот отказ во многом носит исключительно декларативный характер, так как именно традиция по-прежнему занимает огромное место в их произведениях. Более того, вроде бы подрывая и деконструируя ее на словах, они в то же время сами называют себя, то кантианцами (М.Фуко), то гегельянцами (Ж.Лакан), то Спинозистами (Ж.Делёз) и т.д. Таким образом, эти «ниспровергатели философской традиции сами вписываются в традицию и делают это вполне сознательно, становясь из ниспровергателей традиции ее историками» [Дьяков 2016, с.177]. И в самом деле, у создателей постмодернистской версии истории философии мы находим множество текстов, которые посвящены главным

образом мыслителям прошлого. Стоит только перечислить работы Делёза, посвященные Спинозе, Лейбницу, Юму, Канту, Ницше, Бергсону и т.п. Что же касается другого французского философа – Деррида, то и он стал известен во многом благодаря своим острым комментаторским работам о творчестве Ж.-Ж.Руссо, К.Маркса, Э. Гуссерля и др., в которых он резко критиковал традицию. Однако такого рода критика своих предшественников отнюдь не новое слово в философии, она имела место на протяжении пожалуй всего двух тысячелетнего ее существования. Достаточно вспомнить, что каждый великий философ начинал свой собственный путь в философию именно с ниспровержения традиции и критика, еще до великого «критициста» Канта, стала общей чертой всей философской классики. Тот же Кант, в частности, озираясь «на уже сделанную работу в целом (историю философии – Т.Р.)», называл ее «зданием, но лежащим в руинах», полагая, что только «критический путь превратит эту узкую тропинку в столбовую дорогу и доставит полное удовлетворение человеческому разуму в вопросах, всегда возбуждавших жажду знания, но до сих пор занимавших его безуспешно» [Кант 2007, с. 630, 632]. А Гегель, характеризуя всю предшествующую ему мысль, называл ее «галерей героев мыслящего разума» и отмечал, что история философии «не показывает постоянства простого содержания»...а являет себя как «зрелище лишь всегда возобновляющихся изменений целого, которое в конечном результате уже больше не имеет своей общей связью даже единую цель» »[Гегель 1993, с.69, 76]. Другое дело, что и Кант, и Гегель, критикуя своих предшественников, претендовали, в отличие от постмодернистских авторов, на конструирование такой единой цели, как общей перспективы, горизонта, смысла и направления развития истории человечества и его мысли. Современные же модели истории философии отличаются не только программной вольностью и свободой в обращении с историко-философским материалом, но и намерением избавиться от каких-либо прочных ориентиров и незыблемых ценностей. Что же касается их критики, то она носит несистематический характер, концентрируясь не на главном, а на отдельных деталях, фразах, осуществляясь как бы на микроуровне и т.п. Такая история философии превращается «в архивирование фактов, не более» [Дьяков 2016, с.182]. Так

утверждается тезис об отсутствии в ней вечных или «сквозных» тем и проблем, фиксированного мета-словаря, которые обеспечивали бы единое логическое пространство для философского дискурса. Господствующей здесь стала идея, согласно которой все философские учения являются исключительно оригинальными системами, неподвластными какому бы то ни было историческому развитию и потому представляющими собой независимые друг от друга вневременные духовные ценности. Отсюда аутентичное содержание каждого учения является собой неповторимую творческую индивидуальность его автора, своего рода способ его самоутверждения. Тем самым ницшевский релятивизм становится по сути профессионально-академической нормой; обосновывается плюрализм в интерпретации историко-философского процесса, устраняется возможность соотнесения позиций различных мыслителей, ставится под сомнение сама возможность осмысленного диалога между ними.

Какой бы «несовременной» не казалась нам сегодня гегелевская модель, многие элементы которой, несомненно, уже не выдерживают критики, но и то, что было предложено вместо нее в лице т.н. «новейшего» видения историко-философского процесса, также вряд ли может выступать альтернативой классике. Это не означает, впрочем, что все разработанные в рамках данной парадигмы методологические приемы анализа истории мысли, заведомо неконструктивны и непригодны. С точки зрения аналитического инструментария в виде отдельных приемов и методов, которые предлагаются здесь для исследования философских текстов, ряд его составляющих вполне может быть эффективно использован для изучения тончайших деталей и срезов тех или иных учений.

Список использованных источников:

1. Гартман (1997) – Гартман Н. Немецкий рационализм после Канта и Гегеля // Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург. 1997. С. 411-463.
2. Гегель (1993) – Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: в 3 т. Т. СПб., 1993. 349 с.
3. Дьяков (2016) – Дьяков А.В. Постмодернистская история философии // Вопросы философии. 2016, №6. С. 177-183.

4. Кант (2007) – Кант И. Критика чистого разума. М., 2007. 736 с.
5. Лукач (1987) – Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987. 616 с.
6. Румянцева (2002) – Румянцева Т.Г. История философии // История философии. Энциклопедия. Составитель и гл. науч. редактор А.А. Грицанов. Минск. 2002. С. 426-429.
7. Хайдеггер (1993) – Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // М.Хайдеггер. Время и бытие. М., 1993. С. 361-381.

Rumyantseva Tatsiana.

CLASSICAL AND NON-CLASSICAL MODELS OF HISTORICO-PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE.

Summary. The article carries out theoretical reconstruction and comparative analysis of classical and non-classical models of historico-philosophical knowledge, in the role of which are Hegelian and postmodern concepts. The essence, basic principles and significance of the Hegelian history of philosophy, representing the classical model, are revealed, its historical fates and ways of further evolution in historical and philosophical thought of the late XIX century in the works of Feuerbach, Erdman, Zeller, Fischer and Vindelband. The starting point of the formation of fundamentally new approaches to the analysis of the historico-philosophical process (Diltey, N. Gartman, Heidegger) is indicated, the specifics of the postmodern history of philosophy in the person of its prominent representatives - Delyoz, Fuko, Derrida are also revealed.

Key-words. The history of philosophy, Hegel, the Hegelian concept of the history of philosophy, Diltey, Heidegger, postmodern history of philosophy, Deleuze, Derrida.

Анастасія Стрелкова (м.Київ)

д. філос. н., с. н. с. сектору історії східної філософії
відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди
НАНУ

ПРОБЛЕМА АБСОЛЮТУ В БУДДІЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

受諸因緣故輪轉生死中

不受諸因緣是名爲涅槃

Підпадати під дію причин – означає перебувати у круговерті сан-
сари,

Не підпадати під дію причин – це зветься нірваною.

Нагарджуна «Трактат про серединність»²

Чи є в буддизмі абсолют? На це питання можливі дві відповіді: «так» і «ні». Усе залежить від того, що саме ми розуміємо під словом «абсолют». Адже слова «абсолют» в традиційному буддизмі не було, як не було і слів «філософія», «релігія», «свобода» тощо. Ці західні поняття прийшли на Схід разом з нещодавно разом із західною цивілізацією та духовною культурою: для них було створено відповідні терміни, які прижилися і стали повноцінною складовою мовних словників Китаю, Японії тощо. Однак, об'єктом нашої

² Оригінал цитуємо у нашому перекладі за китайською версією трактату: [Нагарджуна, с. 35].

уваги є значно більш рання традиція, ще не ознайомена з досягненнями західної думки, а це означає, що нам доведеться шукати не слова, а смисли.

Тож попри те, що слова «абсолют» в буддизмі немає, ми цілком можемо поставити запитання: які поняття буддійської філософії, наявні у канонічних текстах буддизму, найближче відповідають нашому уявленню про абсолют, і якою є специфіка цього буддійського «абсолюту» (у домодерній буддійській традиції)³?

Однак, що розуміємо під абсолютотом ми самі? Адже старожитні греки та римляни, що від них бере початок західна традиція мислення, теж не знали терміну «абсолют». Появу власне філософського терміну «абсолют» датують орієнтовно кінцем XVIII ст. і пов'язують з іменами Ф. В. Й. Шелінга (1775–1854) та Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831). Джерела терміну «абсолют» вбачають у філософському вченні І. Канта (1724–1804) та Й. Г. Фіхте (1762–1814), а також у датованих 1785 р. працях М. Мендельсона (1729–1786) та Ф. Г. Якобі (1743–1819), які містять міркування щодо нескінченної субстанції Бога у Б. Спінози (1632–1677), хоча власне слово «абсолют» тут ще не з'являється [Encyclopedia 2006, с. 10–11]. Первинне ж латинське *absolutus* насправді не іменник у чистому вигляді, а прикметник або ж дієприкметник⁴, утворений від дієслова *absolvo* з буквальним значенням «відпускати», тобто *absolutus* буквально означає «відпущений», «звільнений»; власне ж дієслово *absolvo* утворено від латинського дієслова *solvo* (з аналогічним значенням «відпускати», «звільняти від») за допомогою префікса *ab*, котрий у даному випадку має значення «відділяти», «від'єднувати»: *absolvo* = *ab* + *solvo*, тобто граматично і семантично його утворено майже так само, як і українське дієслово: *відпускати* = *від* + *пускати*. Тобто, крім словникових значень «завершений», «повний»,

³ Окремо можна було б розглянути, як послуговуються західним філософським терміном «абсолют» сучасні буддисти, як влітають вони його у традиційний буддійський дискурс, однак ми залишаємо це завдання для іншого дослідження.

⁴ Докладніше про значення латинських слів *absolutus* та *absolvo* див.: [Дворецкий 1976, с. 16–17]. Водночас слід враховувати, що не всі словарні значення були у вжитку впродовж всієї історії існування латини.

«досконалий», «незалежний», що їх подає словник для прикметника *absolutus* [Дворецкий 1976, с. 16], можна сказати, що, у світлі цієї етимології, *absolutus* також має значення «звільнений», «вільний».

Тож етимологічно ідея «абсолюту» пов'язана з поняттям свободи й решта ознак, які ми пов'язуємо з поняттям «абсолют», так чи так, впливає саме з цієї ідеї: незумовленість, безвідносність, незалежність, несхоплюваність, невисловлюваність, вічність, непорушність, безмежність, усеприсутність, реальність, істинність, досконалість, блаженство тощо⁵. Тут ми розглянемо низку понять буддійської філософії, щодо яких у текстах буддизму стверджується наявність цих ознак.

Як ми знаємо, засадничі ідеї буддизму вперше прозвучали у перших проповідях його засновника Будди Шак'ямуні, які він виголосив невдовзі після досягнення просвітлення. У першій своїй проповіді Будда сформулював Чотири Шляхетні істини – це істина страждання, істина причини страждання, істина припинення страждання й істина шляху до припинення страждання. П'ять днів по тому у другій своїй проповіді, зафіксованій у «Сутрі про ознаки відсутності “я”» (палі *Anattalakkhaṇa-sutta*), він виголошує ще одне вчення, яке стало наріжним для буддизму всіх без винятку напрямків: вчення про *анатман* (санскр. *anātman*) – *анатма-вада* (санскр. *anātma-vāda*), тобто буквально «вчення про відсутність/неіснування “я”» або ж «вчення про “не-я”». Зазвичай його розуміють, насамперед, буквально як вчення про неіснування вічної душі, постійної самості в людині. У ранньому буддизмі наголос справді був насамперед саме на цьому аспекті, однак філософське значення вчення про «не-я» виходить далеко за ці межі. Адже буддійські мислителі користуються терміном «я» (санскр. *ātman*, палі *attā*, кит. 我) на позначення будь-якої постійної, незмінної сутності, незалежно від того, наділена вона живою душею чи ні:

⁵ Приклади визначення поняття абсолют у філософських словниках див., наприклад: [The Oxford 2005, с. 2], [Encyclopedia 2006, с. 10], [Філософський 2002, с. 1].

凡所有色。若過去未來現在。內外麤細。若勝若劣若遠若近。悉皆無我。 [Фошо уюнь цзе кун цзін, с. 499] Усі чуттєві речі, чи то минулі, чи то майбутні, чи то теперішні, внутрішні чи зовнішні, тонкі чи грубі, вищі чи нижчі, далекі чи близькі – усі вони не мають «я».

Тим більше, «порожніми» за своєю природою є нечуттєві речі: слова, поняття, ідеї, погляди. Це означає, що у світі, як ми його мислимо, немає нічого вічного й непорушного (якщо говорити мовою буддизму, все є «порожнім»). Іншими словами, буддизм рішуче заперечує існування абсолютного «я» і, ширше, будь-яких абсолютних речей як таких. Однак, чи є абсолют «річчю», і чи заперечує буддизм власне абсолют?

Попри те, що вчення про «не-я», як правило, характеризують як тотальне і беззастережне заперечення абсолюту в буддизмі, це не зовсім так. Якщо ми поглянемо більш уважно на Чотири шляхетні істини Будди і, зокрема, на першу з них, істину страждання (санскр. *duḥkha-satya*, кит. *ку ді 苦諦*), то, хоч це й не очевидно одразу, уже в ній міститься перший натяк на можливість існування і природу абсолюту.

Проповідуючи «істину страждання», Будда говорить про страждання (санскр. *duḥkha*, кит. *ку 苦*) як про головну проблему нашого буття, яку має допомогти здолати його вчення, і пояснює її зміст так («Сутра обертання Колеса Дгарми», палі *Dhammacakkavattana-sutta*):

Idaṃ kho pana bhikkhave, dukkhaṃ ariyasaccaṃ: jātipi dukkhā jarāpi dukkhā vyādhipi dukkho maraṇampi dukkhaṃ appiyehi sampayogo dukkho piyehi vippayogo dukkho yampicchaṃ na labhati tampi dukkhaṃ saṅkhittena pañcupādānakkhandhā dukkhā [SLTP]. Тож такою, о ченці, є шляхетна істина страждання: і народження – це страждання, і старість – це страждання, і хвороба – це страждання, і смерть – це страждання, з'єднання з неприємним – це страждання, роз'єднання з приємним – це страждання,

не отримувати того, чого бажаєш, – це страждання. Коротше, п'ять груп (скандг) прив'язаності – це страждання.

Істина ж страждання, має чотири ознаки (苦諦四行, кит. *ку ді си сін*, санскр. *duḥkhasatye catvāra ākārāḥ*), які розкривають механізм її дії. Їх перелік подано, приміром, у зібранні буддійської технічної термінології Dharmasaṅgraha:

Tatra duḥkhasatye catvāra ākārāḥ| tadyathā-anityataḥ, duḥkhataḥ, śūnyataḥ, anātmataśceti [DSBC] Ось чотири ознаки істини про страждання – це непостійність, стражденність, порожнеча та безсамісність⁶.

Тож перед нами чотири ознаки світу страждання, іншими словами, чотири ознаки сансарного буття:

1) непостійність 無常 (кит. *у чан*) або зрідка 非常 (кит. *фей чан* 非常, санскр. *anitya / anityatā*)

2) страждання 苦 (кит. *ку*) (санскр. *duḥkha / duḥkhatā*)

3) порожнеча 空 (кит. *кун*) (санскр. *śūnya / śūnyatā*)

4) [відсутність] «я», не-«я» 非我 (кит. *фей во* 非我) або 無我 (кит. *у во* 無我, санскр. *anātman / anātmatā*).

Ці чотири ознаки є негативними й характеризують світ сансари, з якого живі створіння прагнуть вирватися на волю – у царину нірвани. Їх перелік не є випадковим, адже вони логічно пов'язані одна з одною: про відсутність «я» (власної абсолютної сутності) свідчить наявність страждання, про необхідність його наявності говорить непостійність, минуцність усього феноменального, яке за своєю природою є порожнім, позбавленим реальності. Але у

⁶ В інших першоджерелах це може бути перелік без суфікса *-ta*: *anitya, duḥkha, śūnya, anātma(n)*.

кожної з цих ознак є і свій антипод, своя позитивна протилежність. Це чотири ознаки «істинного буття» 實有 (кит. *ши ю*):

- 1) постійність 常 (кит. *чан*) (санскр. *nitya*)
- 2) блаженство 樂 (кит. *ле*, санскр. *sukha*)
- 3) чистота 淨 (кит. *цзін*, санскр. *śubha*)
- 4) [наявність] «я» [有]我 (кит. *ю во*, санскр. *ātman*).

«Постійним» (*нітья*) може бути лише те, що неможливо знищити, чому не загрожує смерть, «блаженство» (*сукха*) є несумісним з будь-яким стражданням, «чистота» (*шубга*) означає свободу руху в царині істинної, невикривленої реальності, «я» (самість – *атман*) має лише той, хто ні від кого не залежить. Отже, хоч як парадоксально це звучить, але в переліку ознак істинного буття, міститься те саме поняття, яке буддійська філософія *a priori* мала б відкидати – «я» (*ātman*)!

Однак, як може бути так, що буддизм і відкидає, і стверджує «я» водночас? Попри позірну формально-логічну суперечливість цих положень, насправді змістової суперечності тут немає. Усе стане на свої місця, якщо перед «я» ми додамо означення «істинне», що власне ми і спостерігаємо у лексиконі буддійських текстів, у яких ми стикаємося зі сполученням «істинне я» 實我 (кит. *ши во*). Цей термін позначає нашу істинну природу, істинне буття нашого мислення. Тож наразі «я» стає позитивною характеристикою і вказує вже не на егоцентрованість звичайної людини, а на реальність істинного виміру її буття.

До слова, те саме відбувається і з терміном «буття» (санскр. *bhāva*, кит. *ю 有*). Термін «буття» в буддійському лексиконі, якщо при ньому немає означника, має цілком негативне смислове забарвлення і вживається у значенні «зумовлене буття», як, приміром, у сполученні «Колесо буття» (санскр.

bhavasakra), яке відсилає нас до відомого тибетського іконографічного сюжету, який зображує коло страждань, утворене дванадцятьма ланками ланцюга взаємозумовленості (санскр. *pratītyasamutpāda*), що його пожирає хижий і ненажерний бог смерті Яма. Однак смислове навантаження терміну «буття» змінюється на цілковито протилежне якщо ми говоримо про «істинне буття».

«Я» (*атман*) є також синонімом іншого важливого філософського терміну *svabhāva* (кит. *цзи син 自性*), яким, щоправда, буддійські мислителі частіше послуговуються у позитивному сенсі «власної[, ні від чого не залежної] природи (сутності або буття)»: усі речі «порожні» (ілюзорні) саме у сенсі «позбавлені власної [постійної] природи» (реальності), через те, що всі вони зумовлені чимось зовнішнім по відношенню до себе. Однак, сама реальність якраз і визначається як те, що, навпаки, має власну природу. Тож щодо звичайних речей наявність «власної природи» (*свабгава*) є хибним уявленням, ілюзією, натомість щодо самої реальності наявність «власної природи» є цілковито правильним поглядом. Наявність «я», «власної природи», «буття», «субстанції»⁷ є необхідними атрибутами істинної реальності.

Фактично, реальність «істинного буття», наділена цими ознаками, являє собою ніщо інше як *абсолют*. Таким чином, ідея «абсолюту» була присутньою в буддійському вченні від самого початку. Що ж є цим абсолютотом? Найголовнішою ознакою абсолютоту є незумовленість, яка й визначає його незалежність від будь-чого іншого, і власне робить *абсолютно* самостійним і вільним у розгортанні свого буття. Що ж саме є незумовленим в буддизмі?

Безпосередню відповідь на це запитання нам дає філософський аналіз елементів буття (дгарм), що його здійснює буддійська Абгідгарма. Філософія буддизму – це філософія свідомості, адже все, що існує, це ніщо інше як струмись психо-фізичних елементів (дгарм), що їх поділяють їх на дві нерівні за

⁷ Термін «субстанція» або «власна субстанція» (кит. *ті 體* або *цзи ті 自體*, буквально – «[власне] тіло») вживають аналогічно до «власної природи», вказуючи на субстрат істинної реальності.

кількістю групи: зумовлені (санскр. *saṃskṛta*, кит. ю вей 有爲) та незумовлені (санскр. *asaṃskṛta*, кит. у вей 無爲). Уже в ранньому буддизмі реальність майже всіх дгарм піддавалася сумніву, адже все зумовлене розглядалося як позбавлене власної природи, ілюзорне. У класифікації з 75 дгарм зумовленими є всі дгарми, крім лише однієї незумовленої дгарми – *акаша* (санскр. *ākāśa*, палі *ākāsa*, кит. сюйкун 虛空), що буквально перекладається як «простір», «порожній простір», «порожнеча». Будучи незумовленою, лише ця дгарма, яка характеризувала істинний стан свідомості, могла претендувати на статус *абсолютної*.

Коли йдеться про порожнечу істинної свідомості, буддисти часто послуговуються метафорою небесного простору, адже у звичайній мові *ākāśa* (палі *ākāsa*) означає «небо»⁸ («Дгаммапада», вірш № 92):

Yesaṃ sannicayo natthi ye pariññātabhojanā

Suññato animitto ca vimokkho yesa gocarā

Ākāse'va sakuntānaṃ gati tesāṃ durannayā [SLTP].

Ті, хто не дбає про запаси, хто добре знається на їжі,

їхнім пасовиськом є звільнення – порожнеча (*suññatā*) і беззнаковість (*animitta*).

Як за слідом птаха у небі (*ākāsa*), за ними важко слідувати.

Це відомий вірш з «Розділу про аргатів», досконалих буддійських адептів, які вже досягли звільнення і після смерті більше не перенароджуватимуться на шести шляхах сансари, а потраплять до остаточної нірвани. Небесний простір-*акаша* (*акаса*) у цьому вірші є не лише символічним позначенням нірвани, до якої йде аргат, а й водночас відсилає нас до свого спеціалізованого

⁸ Однак власне абсолютну порожнечу неможна плутати з «порожнечею» у звичайному, побутовому розумінні (у тому числі і з «небом» над головою), котра нічим не відрізняється від звичного нам, західного уявлення про порожній простір між речами або всередині них.

значення «акаша» як незумовленої дгарми, адже «нірвана» і «акаша» потрапили в одну й ту саму категорію дгарм.

Залежно від школи, перелік незумовлених дгарм варіювався і до нього потрапляли різні дгарми. Якщо ми порівняємо перелік *асанскріта*-дгарм у тхераваді (одна дгарма – *нірвана*), сарваствіваді (три дгарми – *акаша*, *пратісанкх'я-ніродга* і *апратісанкх'я-ніродга*) і йогачарі (шість дгарм – *акаша*, *пратісанкх'я-ніродга* і *апратісанкх'я-ніродга*, *ачала-ніродга*, *санджня-ведана-ніродга*, *татхата*), то отримаємо ряд з понять, які позначають абсолютну (незумовлену) реальність: *нірвана* – *акаша* – *татхата* (*ніродги* – це процеси, тому ми їх в цей ряд не включаємо). Васубандгу визначає *татхату* як відсутність в дгармах «я», тобто як їхню порожність (*шуньята*):

asaṃskṛtā katame | ākāśam, aprisaṃkhyānirodhaḥ,
prisaṃkhyānirodhaḥ tathatā ca ... tathatā katamā | yā dharmāṇāṃ dharmatā
| dharmanairātmyam [DSBC] Що таке незумовлені [дгарми]? Це *акаша*,
апратісанкх'я-ніродга, *пратісанкх'я-ніродга* та *татхата*. ... Що таке
татхата? Це дгармова природа (*дгармата*) дгарм: відсутність в них
«я» (*dharmanairātmyam*).

У такий спосіб в класифікації йогачари у класі незумовлених (*asaṃskṛta*) дгарм зійшлися і стали поруч поняття *акаша* (порожнеча свідомості) та *шуньята* (порожнеча речей), яка потрапила сюди під своєю іншою смисловою назвою – як *татхата*. Фактично ж, шість дгарм класу незумовлених дгарм у йогачарі відповідають усього лише одній дгармі цього класу в класифікації тхеравади, а саме – *нірвані*. Це означає, що реальність *нірвани* містить в собі і *акашу*, і *шуньяту* (*татхату*). Водночас ми пам'ятаємо, що всі дгарми – це дгарми свідомості, а отже, все, про що йшлося, стосувалося виключно буддійського аналізу свідомості (щоправда, точніше, було б сказати «мислення»).

Отже, перед нами постає царина абсолютного, істинного, незумовленого буття – *нірвана* (протилежність зумовленого буття сансари, де панує закон

виникнення з причин *пратітьясамутпада*), яка розгортається як реалізація двох нерозривно пов'язаних вимірів філософії порожнечі, порожнечі-шуньяти і порожнечі-акаші, адже справді вільною і нічим не зумовленою (такою, що «не підпадає під дію причин», як сказано у Нагарджуни, у рядках наведених в епіграфі) може бути лише свідомість, неприв'язана до свого «я» та до «речей». Якщо ми прагнемо бути вільними, то будь-яку річ, яку ми взяли до рук, ми маємо наступної миті відпустити. Якщо ми спробуємо залишити її собі, то тієї ж миті втратимо себе. Тому абсолютна свобода передбачає невинний рух: тільки завдяки польоту птах не падає вниз, а у небі не залишає за собою сліду (як сказано у вірші про аргатів, наведеному вище).

Цікаво, що у філософії Гегеля, з думкою якого пов'язане усталення терміну «абсолют» у західній традиції, містяться напрочуд близькі до буддійських ідеї. Автор статті «Гегелівська філософія релігії» у кембриджському виданні оглядово-енциклопедичної серії «Companion» П. Годжсон пише: «“Абсолют” для Гегеля є не статичним, а динамічним, відносинним (relational) поняттям. Абсолютний дух цілковито пов'язаний з усіма речами: він ніщо інше як відносинність (relationality). Бог є абсолютно вільним у своїй божественності, і саме у цій абсолютній свободі Бог “відпускає” або “звільняє” іншого, даючи йому існувати як вільній та незалежній істоті. “Цей інший, відпущений як щось вільне та незалежне, – це світ як такий” (3:292). Світ, що його відпускає Бог, є чистою іншістю, з якою Бог має взаємні зв'язки, але це не щось, що перебуває “поза межами” абсолюту, і чим він міг би бути обмежений та перетворений на скінченного; божественне життя є всеохоплюючим. Німецьке дієслово *entlassen*, “звільняти” є германським еквівалентом до латинського дієслова *absolvere* “вивільняти від”, “відпускати”, що від нього походить слово “абсолют”. Гегелівське асоціювання “звільнення” з “абсолютом” показує, що для нього він має якраз протилежне значення, аніж у звичайному його вжитку» [The Cambridge, с. 245].

У філософії відомого японського мислителя дзен Дōгена Кігена (1200–1253) є напрочуд схоже поняття, яке є одним з найважливіших для його філософії – *сіндзін-дацураку* 身心脱落 («відкидання тіла та свідомості»), яке передбачає повне звільнення нашого сприйняття реальності від «привласнення» нами його об'єктів. А формула, яка є візитівкою філософського вчення Дōгена, *гендзьō-кōан* 現成公案 («явлення речей як вони є») є дуже співзвучною гегелівській. У сувої «Гендзьō-кōан» свого трактату-антології «Скарбниця ока істинної Дгарми» («Сьōбōгендзō» 正法眼藏) Дōген пише:

佛道ヲナラフトイフハ。自己ヲナラフナリ。自己ヲナラフトイフハ。自己ヲワスルルナリ。自己ヲワスルルトイフハ。萬法ニ證セラルルナリ。 [Дōген, с. 23] Вивчати Шлях Будди – це вивчати себе. Вивчати себе – це забувати себе. Забувати себе – це дати десяти тисячам речей просвітлити себе.

І у цьому ж сувої:

自己ヲハコヒテ萬法ヲ修證スルヲ迷トス。萬法ススミテ自己ヲ修證スルハサトリナリ。 [Дōген, с. 23] Прозрівати десять тисяч дгарм, несучи своє “я”, – це омана, прозрівати своє “я” [завдяки тому, що] десять тисяч дгарм просуваються самохіть, – це просвітлення.

Відпустити всі існуючі речі світу, виявлені чи невиявлені, означає звільнитися: звільнити, з одного боку, речі від себе, свого «я», а, з іншого боку, звільнити від речей самого себе. Відколи це станеться, речі більше не заважатимуть нам, а ми не перешкоджатимемо речам. Як образно змалював цей стан Дōген у відомих рядках з «Сьōбōгендзō» (теж сувій «Гендзьō-кōан»):

人ノ悟ヲウル。水ニ月ノヤトルカコトシ。月ヌレス。水ヤフレス。ヒロクオホキナル光ニテアレト。尺寸ノ水ニヤトリ。全月モ彌天モ。クサノ露ニモヤトリ。一滴ノ水ニモヤトル。悟ノ人ヲヤフラ

サルコト。月ノ水ヲウカタサルカコトシ。人ノ悟ヲ罣礙セサルコト。
。滴露ノ天月ヲ罣礙セサルカコトシ。 [Дōген, с. 24] Те, як людина досягає просвітлення, схоже на те, як місяць відбивається у воді. Місяць не змокає, вода не схвильовується. Неосяжне величне саяво вміщується у невеличкому клаптику води – і цілий місяць, і ціле небо вміщуються у росинці на траві, відбиваючись в однісінькій краплинці води. Просвітлення не схвильовує людину, подібно до того, як місяць не тривожить води. Людина не порушує просвітлення, подібно до того, як краплина води і росинка не порушують неба і місяця.

Це і буде, істинний стан нашої свідомості – просвітлення (*саморі*, 悟). Стати прозорим, невідчутним, невидимим для світу – однак не зникнути з нього. Таке пізнання є чистим: перебуваючи у світі, ми пізнаємо світ таким, яким він є без нас: бачимо речі такими, якими вони є. І таке пізнання є необмеженим: в одній миттєвості думки реалізовано реальність, яка не має меж. Лише порожнеча може вміщувати все і не заважати нічому. Порожнеча схоплює речі, не торкаючись їх, схопити ж саму порожнечу неможливо (不可得).

І Гегель, і Дōген мовами різних традицій говорять про одне й те саме – абсолютний стан, істинну реальність мислення: Гегель говорить у цьому зв'язку про Бога та про абсолютну ідею, Дōген же відсилає до вчення про «не-я» (*анатман*) та «порожнечі» (*шуньята*, *акаша*).

Отже, попри те, що в буддизмі не було терміну «абсолют» (як не було його до XVIII ст. і в західній традиції), уявлення про абсолютне буття під різними назвами (нірвана, порожнеча-акаша, істинне «я», істинне «буття», *татхата*, *таттва*, субстанція, природа будди тощо) посідало у буддійській думці всіх історичних періодів чільне місце, адже саме воно слугувало досягненню головної мети буддизму як релігії – сотеріологічної. Головним же поняттям, яке, на нашу думку, можна було б навіть назвати буддійським абсолютном, було

поняття порожнечі, яке об'єднувало в собі два її виміри – *акаша* і *шуньята* (а також третій вимір – *анімітта*, який ми тут не розглядали)⁹.

Як і у західній думці, саме незумовленість є головною рисою абсолюту в буддизмі. Однак, оскільки буддизм починав з проблеми існування людського «я» і спричиненої ним проблеми прив'язаності до усього «мого», від самого початку тут більш вираженою була ідея неприв'язаності, з якої необхідно випливала вимога мислити абсолютне буття як безперервний рух, подібний до польоту птаха у небі¹⁰.

Тож специфіка буддійського абсолюту полягає в тому, що він є принципово динамічним: у світі ж він присутній не як порожній простір, а радше, так би мовити, як «порожній час» (приміром, у Дьогена є відомий філософський термін «буття-час», *удзі 有時*). Тому, хоч як уважно вдивлялися б ми в речі, ми ніколи не зможемо *побачити* «порожнечу». Бо вона не річ. Вона також не *перебуває* у речах, бо немає відношення до простору, а також тому, що ніколи не зупиняється – вона безперервно рухається крізь речі, хоча і не в просторовому розумінні. Світ без порожнечі можна порівняти із світлиною: на фото ми бачимо лише зупинений, завмерлий зріз реальності – у ньому зникло головне – сама реальність сфотографованих речей. Те що, зникло на цій світлинці, – це і є порожнеча речей, про яку сказано «форма – це і є порожнеча»; якщо ж кадр зупинити, то ми отримаємо лише «форму» (*рупа*), натомість реальність як вона є залишиться за межами доступного нам знання (кадру). Коли вмикається кінопроектор, застигли кадри кіноплівки оживають, «форми» починають змінюватися. Можна сказати, що «порожнеча» – це своєрідний проектор реальності.

⁹ Більш докладно про історію дослідження та інші деякі інші аспекти проблеми абсолюту в буддизмі, що залишилися поза увагою в тексті цієї статті, див.: [Стрелкова 2015, с. 139–151].

¹⁰Через те, що буддійський абсолют є принципово динамічним, може скластися враження, що буддизм заперечує абсолют взагалі. Утім, оскільки Будда починав з деконструкції абсолютних сутностей, буддизм не був націлений, особливо на ранньому етапі, на розробку вчення про абсолют. Ця тенденція у низці шкіл зберігалася і надалі, особливо у школі чань-дзен, відомій своїм радикальним «антиабсолютистським» спрямуванням.

Але «знаходиться» він у самих речах і зупинити його неможливо, про що, зрештою, у сутрах праджняпараміти було сказано: «порожнеча – це і є форма».

Список використаної літератури:

Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. – М.: «Русский язык», 1976. – 1096 с.

Дōген 道元. Сьōбōгендзō 正法眼藏 (Скарбниця ока істинної Дгарми) // ТСД 大正新脩大藏經 («Заново укладена Трипітака років Тайсьō»). – Т. 82. – № 2582. – С. 7–309.

Нагарджуна 龍樹菩薩. Чжун лунь 中論 (санскр. Mūlamadhyamakārikā) // ТСД 大正新脩大藏經 («Заново укладена Трипітака років Тайсьō»). – Т. 30. – № 1564. – С. 1–39.

Стрелкова А. Ю. Буддизм: філософія порожнечі: [монографія]. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2015. – 408 с.

Філософський енциклопедичний словник. – Київ: Абрис, 2002. – vi + 742 с.

Фошо уюнь цзе кун цзін 佛說五蘊皆空經 / Пер. Іцзін 義淨 // ТСД 大正新脩大藏經 («Заново укладена Трипітака років Тайсьō»). – Т. 2. – № 102. – С. 499.

DSBC – Digital Sanskrit Buddhist Canon (University of the West) // [Електронний ресурс] – Режим доступу: www.dsbcproject.org.

Encyclopedia of Philosophy / Borchert Donald M. ed. – Vol. 1. – Detroit etc.: Thomson Gale, 2006. – lxxxvi + 790 pp.

Hodgson P. C. Hegel's Philosophy of Religion // The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy. Frederick C. Beiser ed. – New York: Cambridge University Press, 2008. – P. 230–252.

SLTP – Sri Lanka Tripitaka Project // [Электронный ресурс] – Режим доступа: www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/.

The Oxford Companion to Philosophy / Honderich T. ed. – New York: Oxford University Press, 2005. – xix +1055 pp.

Сергій Секундант (м. Одеса),
Доктор філософських наук, професор
Одеський національний
університет імені І.І. Мечникова

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ЯК ІСТОРІЯ ПРОБЛЕМ (СТАНОВ- ЛЕННЯ ТА ДЕСТРУКЦІЯ КОНЦЕПЦІЇ)

Цель статьи - показать становление взгляда на историю философии как историю проблем, раскрыть его преимущества, отношения к другим подходам к истории философии. Основное внимание уделяется трактовке этого взгляда в трудах Виндельбанда и Гартмана. В конце дается критический анализ деструкции этого подхода в трудах Гадамера. Проблемный подход характеризуется как наиболее перспективный по сравнению с другими подходами.

Ключевые слова: история философии, философия и история философии, методы исторического исследования, история проблем, история понятий.

Взгляд на историю философии как историю проблем, который обычно приписывают неокантианцам, не является результатом только их критической реакции на историко-философскую концепцию Гегеля и его школы. Его нельзя рассматривать только как альтернативу взгляду на историю философию как историю понятий. Да и полемику между двумя этими подходами к истории философии нельзя сводить к вопросу о том, что «первично». Этот взгляд имеет более глубокие корни в истории философии. Важность проблем как ключевого момента философских исследований впервые осознал Платон., Начав свой творческий путь с речей, Платон очень скоро сделал диалог основной формой философствования. Преимущество живого диалога перед другими формами изложения взглядов он видел не только в том, что в нем собеседник получает возможность критически оценивать взгляды противника, выдвигать и защищать альтернативные точки зрения, но главным образом в том,

что с помощью диалога можно наглядно проследить ход аргументации и путь формирования философских взглядов.

И хотя большая часть диалогов Платона, как и бесед Сократа, посвящена анализу понятий, локомотивом их бесед становятся вопросы. На примере диалогов Платона легко увидеть, какую важную роль в исследовании понятий играют вопросы. Во многом именно они определяют направление движения философской мысли и в конечном счете исход рассуждения. А тот факт, что для определения искомого понятия часто приходится ставить множество вопросов и почти никогда мы в результате не получаем исчерпывающего определения, лишний раз подчеркивает ту важную роль, которую играют в философии ее специфические вопросы. Философское исследование понятий нельзя свести к простому определению понятий, как это делается в логике или разного рода учебниках и справочниках, и это лишний раз доказывает определяющую роль вопросов в любом виде исследований, но особенно в философском.

Выбор формы изложения в виде вопросов и ответов не был случайным. Для Платона диалог был образцом философствования – типа рассуждения, противостоящего софистике. Философствование как тип доказательного рассуждения, ориентированный на достоверное познание истины, противопоставлялся риторике, главной целью которой было убеждение. Эту ориентацию на познание истины определяла соответствующая стратегия постановки вопросов, которая принципиально отличалась от той постановки вопросов, которая была характерна для риторики софистов. Это противопоставление ориентированной на идеал научного знания философии, черпающей свои аргументы из мира бытия, риторике, черпающей свои аргументы из мира феноменов, мира видимости, мы находим и у Аристотеля. Для него первая философия – это тоже наука, наука наук, идеал научного знания. И хотя зрелый Аристотель отказывается от диалога как адекватного философии средства изложения знания, его метафизика использует диалектический способ аргументирования и строится по принципам «Топики», разрабатывающей стратегию решения философских проблем. Специфика проблем метафизики у него во многом

определяет специфику ее предмета (последние основания бытия и познания) и специфику ее метода. Те определения, которые он дает основным категориям метафизики принципиально отличаются от определений в математике, физике и других науках. На это отличие указал еще Платон. Это отличие объясняется тем, что философское мышление носит принципиально диалогический характер и определение в философии, как правило, является не исходным, а конечным пунктом диалога. В отличие от обыденного и научного знания, ориентированного на достижение практического результата, ориентированное на решение философских проблем мышление требует такого определения, которое было бы обосновано с точки зрения конечной цели метафизики и поэтому оно должно доказать свои преимущества перед другими определениями и свою эффективность для решения философских. Это требование приобретает еще большее значения для тех, кто, подобно Аристотелю, пытается представить свою точку зрения как синтез всех предшествующих подходов к решению поставленных проблем.

В Новое время на это указывали эклектики, которым мы обязаны становлением истории философии как особой философской дисциплины. Открыто называя себя последователями Аристотеля, они основную задачу истории философии видели в синтезе всех предшествующих знаний. В связи с этим они указывали на необходимость отграничения философских проблем от тех, которые не являются специфическими для философии, а также псевдо-проблем. В этом они видели главное условие для четкого определения предмета философии, без которого она не могла бы претендовать на статус науки. Якоб Брукер, автор первого многотомного критического исследования по истории философии [Brucker 1742], в котором была впервые предпринята глобальная попытка синтеза всех предшествующих знаний, с целью систематизации этих знаний вынужден был разбить их на тематические группы со своей специфической проблематикой. Такое деление необходимо, если мы пытаемся показать прогресс философии, ибо любой прогресс, но особенно философский, это прежде всего прогресс в решении проблем.

Хотя Кант и его последователи представили всю предшествующую философию как историю заблуждений в силу присущего ей догматизма, история философия философии как наука не исчезает, а переориентируется на исследования разума. История философии уже предстает как ряд попыток приблизиться к идеалу разума. Так, Вильгельм Готлиб Теннеман требует разграничивать внешний материал истории философии, к которому он относит все те причины, данные, обстоятельства, которые повлияли на развитие разума и характер его устремлений [Tennemann 1816: 4], и внутренний материал – развитие разума как органа философствования, ориентация разума на исследование последних оснований и законов природы и свободы, а также продукты этого философствования [Tennemann 1816: 5],

Аналогичным образом определяет задачи истории философии Карл Фридрих Бахман. «История философии, – пишет он, - это история разнообразных устремлений человеческого духа постепенно реализовать философию таким образом, чтобы ее отдельные формы постепенно приближались к идеалу разума» [Bachmann 1820: 38]. У него впервые мы обнаруживаем открытое противопоставления истории и системы философии. Особый интерес представляют критические высказывания Бахмана в адрес «классиков» немецкой философии, которые претендовали на построение системы философии, завершающей историю развития. Любопытно, что первое издание труда Бахмана вышло в 1811 г., когда Гегель еще не начал формировать свою систему философии, а дал только ее набросок в «Феноменологии духа» (1807). Эти критические замечания указывают на гораздо более сильную зависимость Гегеля от Канта, чем это принято считать. Бахман подчеркивает обусловленность всякой системы, включая кантовскую. «Всякая система является продуктом свободы и влияния внешних обстоятельств, которые требовали ее появления» [Bachman 1820: 13] Кантовская система не исключение. В частности, согласно Бахману, на Канта повлияли Лейбнице-Вольфовская школа, Юм и Локк. «Ничто не противоречит так сущности философии, - говорит Бахман, - как часто высказываемая, особенно Кантом, мысль, будто «Критика чистого разума» (я

добавлю: или какая-нибудь система) полностью и навсегда разрешила проблемы философии, что она содержит непоколебимую систему самого разума и что все попытки ее улучшить приводят в замешательство (*verwirren*) сам разум» [Bachmann 1820: 58 - 59]. Главным объектом своей критики он делает восходящую своими корнями к Х. Вольфу идею построения универсальной системы философии, которая стала бы итогом развития всей предшествующей философии и сделала бы историю философии излишней. Бахман подчеркивает, что творцом системы выступает человек, существование которого исторически обусловлено. «Система, – пишет он, - это всегда в первую очередь система индивидуума. Постольку она принадлежит истории, она - одна из попыток, которых было уже много и будет еще много. Она появляется в определенное время как результат всего того, что сформировало дух этого индивидуума и всего его окружения (*Gesamtheit*). Она имеет ту же тенденцию, что и другие: она хочет решить проблемы философии, но в соответствии с индивидуальной точкой зрения. Тогда этой точке зрения противостоят точки зрения многих других индивидуумов с такими же претензиями. Правда, создатель такой системы на самом деле хочет изложить не только свою индивидуальную точку зрения, предполагая, что имеются другие точки зрения. Он скорее убежден, что из его точки зрения может быть лучше всего (*am richtigsten*) представлено отдельное (*das Einzelne*). Он хотел бы ее сделать точкой зрения всего человечества. Идеи (*Ideereihen*) своей системы он считает истинными, а противоположной – ложными.» [Bachmann 1820: 38 - 39]. Такая уверенность, согласно Бахману, базируется на ложной предпосылке, будто существуют вечные и неизменные законы природы и духа, единообразные потребности человеческой души и законы, по которым она развивается. Именно разнообразие духовного мира личностей, их потребностей, желаний и устремлений, с одной стороны, делает невозможной такую единственно истинную, завершенную систему философии, а с другой – открывает широкие возможности для истории философии, поскольку философия реализует себя только в истории. «Если бы одна единственная система была выражением идеала философии, - замечает

он, - то она как раз не была бы идеалом философии и ее объектом не было бы бесконечное. Только с гибелью человеческого рода завершится философия. Но как тогда будет полностью реализована сама идея человечества, а также все заложенные в ней идеи, религия, наука, искусство, государство. *Философия действительна только в истории*. Она есть развитие своей сущности, как жизнь человека является проявлением его внутренней сущности (seines Innern). В этом заключается глубокое значение отдельных систем. Они являются не заблуждениями (Verwirrungen), <необходимыми лишь для того>, чтобы кто-то один (Einer) достиг цели, не подготовкой к определенной эпохе, а *неизбежными промежуточными пунктами (Durchgangspunkte) на пути науки; развитием отдельных органов в научном организме*» [Bachmann 1820: 59]. Бахман первым делает предметом истории философии проблемы. Великие философские системы – это только попытки решить эти проблемы. Из этого Бахман делает вывод, что историк философии не должен ограничиваться рассмотрением только этих философов, но исследовать все другие попытки их решения. «Материал (Stoff) истории философии, - пишет он, - определяется идеей философии. Основное содержание (Kerngehalt) образуют проблемы философии: абсолютная сущность вещей и их отношение к явлениям, человеческий дух, назначение и надежды нашего рода. Развитые системы, которые пытаются решить все эти проблемы, являются тем самым главным содержанием истории философии, но так как философия может достичь завершения только благодаря завершению отдельных частей, то и исследование ее отдельных частей и звеньев (Glieder) претендует на место в истории». [Bachmann 1820: 59]. Бахман, таким образом, одним из первых указал на те возможности, который открывает проблемный подход к истории философии.

Гегельянец Куно Фишер также не отрицал огромной роли проблем в истории философии и ее большого значения для философии. Он ясно осознавал, что философские системы становятся великими благодаря своей способности успешно и убедительно решать широкий круг проблем. Без исследования истории философских проблем адекватное изображение историко-

философского процесса познания истины, по его мнению, невозможно. «Только тогда, - пишет Фишер, - можно будет увидеть историю философии в правильном свете, когда узнаешь в ней ход развития, в котором необходимые проблемы человечества четко определены и решены таким образом, что каждое решение в прогрессивном порядке возникают все новые и более глубокие проблемы». [Fischer 1897:15].

Все же понимание истории проблем у Фишера все еще тесно связано с пониманием истории философии как истории систем, созданных великими личностями. Его история философии по-прежнему остается историей великих философов.

Вильгельм Виндельбанд: обоснование и реализация идеи истории философии как истории проблем.

В уже в своей статье «Что такое философия?», написанной в 1882 г., Виндельбанд пытается обосновать новый взгляд на историю философию, отличный как от эмпирической (психологизм, позитивизм), так и гегельянской историографии. Объектом критики он делает, прежде всего, присущее этим направлениям понимание философии. Виндельбанд отбрасывает характерный для гегельянства взгляд на философию как науку. Не ограничиваясь ссылкой на Канта, который, по его мнению, убедительно доказал, что метафизика как наука невозможна, он тем не менее выдвигает свои аргументы в пользу этого тезиса. Согласно Виндельбанду, ничто не указывает на то, что «все то, что зовется философией, имеет стремление быть наукой и, при правильном разрешении своей задачи, может стать ею» [Виндельбанд 2007:12]. Ясно осознавая то, что философия с самого момента своего возникновения стремилась стать наукой, он, тем не менее указывает на то, что «задачи, которые ставят себе философы, и притом не попутно, а считая их своей главной целью, ни в коем случае не могут быть разрешены путем научного познания.» [Виндельбанд 2007:12 -13]. То, что позитивисты называют наукой, по его мнению, ближе к софистике с ее релятивизмом мнений, чем к философии в том ее первичном понимании, которое ей придали классики европейской философии: «Платон и

Аристотель, - пишет Виндельбанд, - впервые противопоставили свою философию в качестве науки (ἐπιστήμη) софистике, как ненаучному, полному непроверенных предпосылок, мнению (δόξα); ирония истории пожелала, чтобы теперь это соотношение было вывернуто на изнанку: позитивистские и релятивистические представители современной софистики имеют обыкновение противопоставлять свое учение, в качестве «научной философии», тем, кто еще бережет великие плоды греческой науки» [Виндельбанд 2007:14].

Апеллируя к «фактам истории», Виндельбан выступает против «столь широко распространенного безусловного подчинения философии понятию науки». «Непредубежденный взор историка, - указывает он, - признает философию, наоборот, сложным и изменчивым культурным явлением, которое нельзя просто втиснуть в какую-либо схему или рубрику» [Виндельбанд 2007:15]. Принципиальное отличие философии от наук он видит в том, что у нее нет не только своего, присущего только ей предмета исследования, но и своих, только ей свойственных методов исследования. Искать видовой признак философии не в ее предмете, а в ее методе, по его мнению, пытался Х. Вольф. Не касаясь вопроса о том, насколько такое мнение справедливо, укажу только на то, что из такого подхода, согласно Виндельбанду, «вытекало бы, что она отклоняет от себя рассмотрение тех явлений, которые недоступны для ее метода, и что, наоборот, она постоянно претендует на изучение тех явлений, которые особенно подходят к ее приемам исследования» [Виндельбанд 2007:17].

Второй недостаток подобного подхода он видит в том, что «даже среди философов, которые требуют для своей науки особого метода — а это далеко не все философы, — нет ни малейшего единогласия по вопросу о сущности этого «философского метода»» [Виндельбанд 2007:17 - 18]. Отвергает Виндельбанд и предложенную, в частности Гегелем, попытку вывести общее понятие философии из ее истории. Попытка такого рода «исторической индукции», по его мнению, сталкивается тоже с непреодолимыми трудностями. Основную трудность он видит в вопросе, с которым вынужден столкнуться

всякий историк философии, а именно: «до какой степени и в каких пределах можно включать в историю философии принадлежащие какому-либо философу учения и воззрения, независимо от того биографического интереса, который они имеют, как проявления его личности.» [Виндельбанд 2007:16]. В этом вопросе, считает он, «возможны только два вполне последовательных пути: или нужно следовать за всеми капризами истории в ее увековечении различных явлений и дать историческому изложению, как и «философскому» интересу свободу блуждать от одного предмета к другому; или же в основание изложения нужно положить известное определение философии и сообразно с последним выбирать и исключать отдельные учения» [Виндельбанд 2007:16]. Оба пути он считает неприемлемыми: «В первом случае за «историческую объективность» придется расплачиваться запутывающей разнородностью вопросов и отсутствием связи между ними, во втором — достигнутые единство и ясность будут носить отпечаток односторонности, лежащей в возведении личного убеждения исследователя в схему исторического развития» [Виндельбанд 2007:16 - 17]. Виндельбанд считает, что приведенных здесь аргументов достаточно для доказательства того, что «невозможно при посредстве *исторической индукции* найти общее понятие философии, которое обнимало бы собой не более и не менее, как все исторические явления, носящие название философии» [Виндельбанд 2007: 18].

Указанные выше проблемы впервые поставили эклектики, которые пытались обосновать возможность истории философии как науки. Гегель, которого в этой связи Виндельбанд, не упоминает, в этом следовал во многом за ними, Правда, Виндельбанд признает заслуги эклектизма, указывая на то, что «эпохи эклектизма», всегда были эпохами исторического изучения, но причину этого он видит в том, что эклектизм «даже и не знает в точности, что именно он называет философией» [Виндельбанд 2007: 19]. В этом неокантианец Виндельбанд следует за Гегелем, который сознательно исказил суть учения эклектиков. И хотя здесь не место вдаваться в полемику, хотелось бы указать здесь на важные заслуги эклектизма, которыми воспользовались как

Гегель, так и Виндельбанд. Эклектики, действительно, сознательно сделали историю философии предметом исследования. Но это вытекало из сущности их метода философствования. Эклектизм выступил как альтернатива, с одной стороны, тем философам, которые, подобно Декарту, а потом и Локку, пытались вывести философию из фактов личного опыта, полностью игнорируя достижения предшественников, а с другой – доксографам, которые видели в истории философии только многообразие мнений. Эклектики первыми выступили как против того, чтобы положить в основу историко-философского исследования определенное понятие философии, так и против того, чтобы относить к философии произведения всех тех, кто называл себя философом. Они рассматривали философию как науку, ориентированную на познание истины, и ее специфику видели в методе. Ориентируясь на идею «научного сообщества» (*respublica literaria*), основную свою задачу они видели в критической оценке мнений как философов, так и ученых, с целью выявления всего того, что соответствует требованиям разума и опыта, и отбрасыванием всего того, что не соответствует указанным критериям. Таким образом, они пытались представить историю философии как разумный прогрессивный путь постепенного приближения к истине, аналогичный тому, который мы наблюдаем в естествознании и математике. Историк философии для них это уже не простой доксограф, описывающий мнения, а мыслитель, осуществляющий критический синтез всех видов знания в единую развивающую систему познания истины. Свой метод они считали критическим и творческим, направленным на такой синтез знания, который способствовал бы более всестороннему познанию действительности. Поэтому их можно смело отнести к тем философам, которые специфику философии видели в ее методе, ее объектом считали историю философии и науки, а предметом исследования – истину. Виндельбанд во много следует их идеям, когда говорит об изучении истории философии, что «если это изучение должно все-таки сохранить разумный смысл, хотя и не будучи в состоянии открыть общее понятие философии, то для этого необходимо, чтобы само изменение, испытанное названием «философии» в течение

ряда веков, не было произвольным и случайным, а имело бы само разумный смысл и самостоятельное значение» » [Виндельбанд 2007: 19]. Подобно эклектикам, Виндельбанд выступает против как доксографов, которые видели в истории философии только историю мнений, так и против картезианцев и скептиков, которые видели в ней лишь «историю заблуждений» » [Виндельбанд 2007: 13]. Подобно им, он утверждает, что «эта история, равно как история обозначаемых названием «философии» особых духовных явлений, сохраняет самостоятельный и ценный смысл, несмотря на эту изменчивость ее значения или даже именно *благодаря ей*» [Виндельбанд 2007: 19 -20].

Однако в отличие от эклектиков Виндельбанд считает, что философия не имеет своего объекта исследования [Виндельбанд 2007: 24 - 25]. По его мнению, после доказательства Кантом невозможности метафизики как науки философия, потерявшая свой предмет, вынуждена была трансформироваться в «наукоучение» («Wissenschaftslehre»): «философия не есть более учение о вселенной или о человеческой жизни — она есть учение о знании, она — не «метафизика вещей», а «метафизика знаний».» [Виндельбанд 2007: 25]. Вместе с ней меняется и понятие истории философии: «*История названия «философия» есть история культурного значения науки.*» [Виндельбанд 2007: 25]. Основным недостатком прежней истории философии он видит в том, что «этот обзор истории названия «философия» дает лишь общую схему развития и касается только тех философских интересов, которые являлись преобладающими в каждую эпоху» [Виндельбанд 2007: 27].

«Величие Канта» он видит в том, что тот смог преодолеть эмпирический и психологический взгляд на философию и ее историю, осознав, «как абсолютно безразличен для оценки истинности представления естественно-необходимый процесс его проникновения в сознание» [Виндельбанд 2007: 29]. «Процесс, путем которого отдельные люди, народы, все человечество доходят по психологическим законам до установления известных представлений и до веры в их правильность, не дает нам, - считает он, - никаких указаний для абсолютной оценки их истинности. Естественно-необходимый ход

представлений может, как у отдельного человека, так и у всех людей, вести так же легко к заблуждению, как и к истине» [Виндельбанд 2007: 29]. Принципиальное отличие Виндельбанда от эклектиков, которым он обязан Канту, состоит именно в этом преодолении «эмпиризма» и «психологизма», которым все еще страдали эклектики, и их «критицизм», хотя они первыми выдвинули идею «философской истории философии». Попытка эклектиков включить в философию только то, что претендовало на общезначимость, не получила адекватного методологического обоснования, а потому оказалась неудачной. «Все равно, - разъясняет Виндельбанд, - каким образом, по какому поводу и по каким законам в сознании личности или рода выработались те суждения, которые изъявляют притязание на всеобщее и необходимое значение — философия спрашивает не об их причинах, а об их основаниях, она есть не объяснение, а критика» [Виндельбанд 2007: 29]. По его мнению, то, как представления появляются и исчезают, должна объяснять психология. Задача философии – исследовать, «какова их ценность с критической точки зрения истины» [Виндельбанд 2007: 30].

Согласно новому понятию критической философии «философия есть не *quaestio facti*, а *quaestio juris*» [Виндельбанд 2007: 31]. Это взятое из трансцендентальной аналитики разграничение «вопроса о факте» и «вопроса о праве» у Виндельбанда, да и в Фрайбургской школе в целом, приобрело важный критический смысл, который был положен в основание их нового критического понятия философии. «При таком обобщении «критическая» философия является наукой о необходимых и общеобязательных оценках. Она спрашивает, существует ли наука, т. е. мышление, обладающее необходимой и обязательной для всех познавательной ценностью; она спрашивает, существует ли мораль, т. е. воля и деятельность, обладающая необходимой и обязательной для всех нравственной ценностью; она спрашивает, существует ли искусство, т. е. созерцание и чувствование, обладающее необходимой и обязательной для всех эстетической ценностью. Во всех этих трех отделах...она подвергает испытанию фактически материал мышления, воли, чувствования, с точки зрения

идеала необходимого и общеобязательного значения, и исключает и отбрасывает все, что не выдерживает этого испытания.» [Виндельбанд 2007: 30 -31]. Новое понятие критической философии отбрасывает прежнее понимание философии как науки о познании мира, поскольку та «не может обладать общеобязательным значением, как бы необходимо не влекло к ней психологическое стремление к знанию.» [Виндельбанд 2007: 30 -31]. Хотя при обосновании нового понятия философии Виндельбанд опирался на историю философии, он тем не менее выводит из него новое понимание предмета и метода философии, а именно он предлагает «понимать под философией в систематическом (а не историческом) ее смысле только *критическую науку об общеобязательных ценностях*» [Виндельбанд 2007: 32].

Решающее значение для обоснования возможности философии как науки Виндельбанд придает разграничению суждения и оценки, которое вытекает из кантовского разграничения *quaestio facti, a quaestio juris*. «Все другие науки, - пишет Виндельбанд, - должны устанавливать теоретические суждения: объект философии образуют оценки» [Виндельбанд 2007: 32]. Основное различие между суждениями и оценками он видит в том, что в суждении высказывается связь двух содержаний сознания, в оценке выражается отношение оценивающего сознания к представляемому явлению. «В суждении, - поясняет он, - всегда высказывается, что известное представление (субъект суждения) мыслится в некотором отношении — различном, смотря по форме суждения, — к известному другому представлению (предикату суждения). В оценке, наоборот, к предмету, предполагаемому уже вполне представленным, т. е. познанным (к субъекту оценки), присоединяется предикат оценки, которым несколько не расширяется познание соответствующего предмета, а лишь выражается чувство одобрения или неодобрения, с которым оценивающее сознание относится к объекту представления.» [Виндельбанд 2007: 33]. Поскольку «оценка ничего не прибавляет к пониманию оцениваемого объекта» [Виндельбанд 2007: 34], то и функцией философии не является уже ни познание, ни понимание вещей. Этим занимаются дескриптивные науки, философия же,

поскольку ее основной функцией становится оценка, рассматривается уже как нормативная наука. Предикат оценивающего суждения выражает отношение, указывающее на целеполагающее сознание «Всякая оценка, - говорит Виндельбанд, - предполагает в качестве своего собственного мерилла определенную цель и имеет смысл и значение только для того, кто признает эту цель» [Виндельбанд 2007: 34].

Чтобы философия могла осуществлять свою критическую функцию, ее оценки должны иметь общеобязательный характер, который они могут получить только от той цели, которая для нее выступает мериллом. Поэтому, хотя объектом философии является эмпирическое сознание, она, согласно Виндельбанду, является *наукой о нормальном сознании*. «Она, разъясняет он, - исследует эмпирическое сознание, чтобы установить, в каких пунктах последнего обнаруживается эта непосредственная очевидность нормативной общеобязательности» [Виндельбанд 2007: 46]. Нормальное сознание лишено тех субъективных характеристик, которые присущи эмпирическому сознанию индивидуума или индивидуумов. Оно выступает как «сознание вообще», которое Виндельбанд представляет как «систему норм, которые должны применяться, но в эмпирической действительности духовной жизни людей применяются только отчасти» [Виндельбанд 2007: 46]. «Согласно этим нормам, - разъясняет он, - определяется ценность реального. Только эти нормы делают вообще возможными общеобязательные оценки совокупности тех объектов, которые познаются, описываются и объясняются в суждениях остальных наук. Философия есть *наука о принципах абсолютной оценки*.» [Виндельбанд 2007: 46].

Такое понимание философии и ее предмета легко объясняется с точки зрения тех проблем, которые эклектики поставили перед историей философии как наукой. Именно эклектики основную задачу историка философии видели в критической оценке мнений философов как прошлого, так и настоящего. Естественно, предполагалось, что такая оценка, если она претендовала на объективность, должна была бы быть такой, общезначимостью которой никто не мог бы поставить под сомнение. Если Гегель в поисках принципов

абсолютной оценки пришел к понятию Абсолютного духа, то Виндельбанд эти принципы абсолютной оценки видит в нормах «нормального сознания». Таким образом, такое понимание предмета философии изначально ориентировалось на решение одной из основных проблем истории философии, без решения которой история философии как наука была бы невозможна, - на поиск общезначимых принципов оценки философских взглядов. Виндельбанд, «переболевший», как и позже Гуссерль, психологизмом, уже к этому времени (1882) однозначно стал на историческую точку зрения и открыто выступил против психологизма. Он со своим историческим подходом был более последовательным критиком психологизма, чем Гуссерль, поскольку выступил против всякого «высасывания» философских идей из собственного сознания. Чтобы избежать релятивизма, он вынужден был искать критерии для объективной оценки исторических фактов в самой истории и апеллировать к целям.

Утверждение Виндельбанда, что оценки, как, очевидно, и нормы «нормального сознания, получают свою общезначимость от целей, дало основание некоторым неокантианцам, в частности, Э. Лаасу в статье «О телеологическом критицизме», опубликованной в «Ежеквартальнике научной философии» (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*), обвинить его в возрождении телеологии и метафизики. В своем ответе Виндельбанд требует отличать от метафизической телеологии, которая является догматической в смысле Канта, телеологию трансцендентальную или критическую. «К первой, - разъясняет он, - относится всякая теория, которая пытается объяснить возникновение и реальные свойства какой-либо вещи или отношения исходя из их целесообразности, например, космологическая телеология, которую Платоновский «Федон» вкладывает в уста Сократа, или часто высмеиваемая метафизическая телеология, с помощью которой Фихте конструировал человеческое тело и его окружение, исходя из цели совместной жизни Я» [Windelband 1884: 161]. Виндельбанд подчеркивает, что его критическая телеология не имеет ничего общего с метафизикой: «философия, как я ее понимаю, никогда не ставит задачу объяснения реальности - из чего следует, что она и не хочет быть

телеологическим объяснением» [Windelband 1884: 161]. Он старается подчеркнуть, что у него речь идет не о реальных, а об идеальных целях и нормах. Это вытекает и из той цели, которую он поставил перед философией, - отыскать принципы абсолютной оценки, ибо, уже согласно Канту, абсолютное в действительности не присутствует.

Виндельбанд идет дальше: он приписывает идеальный (в смысле Канта) характер самой философии. «Философия, как наука о нормальном сознании, - пишет он, - есть сама идеальное понятие, которое не реализовано и реализация которого, как это сейчас будет показано, вообще всегда возможна лишь в известных пределах» [Виндельбанд 2007: 47]

В качестве критерия у него фактически выступают нормы «нормального сознания», которые не зависят от произвола отдельных личностей и которые призваны созидать и отыскивать в продуктах человеческой деятельности то, что стоит выше произвола человека. «Признание значения нормального сознания, как абсолютного мерила логической, этической и эстетической оценки, - говорит Виндельбанд, - является, конечно, основой и необходимым условием всех высших функций человечества и прежде всего тех, сущность которых, как продуктов общественной культуры, сводится к созиданию и сохранению всего, что стоит выше произвола личностей;» [Виндельбанд 2007: 47]

Признание идеального характера целей и норм означало, что они никогда полностью не реализуются в реальности и путь их реализации можно обнаружить только в истории развития человеческого духа. И это развитие Виндельбанд понимает как процесс становления нормального сознания. «Исторический процесс развития человеческого духа, - пишет он, - может быть поэтому изучаем с той точки зрения, что в нем при разработке отдельных проблем, при изменении его интересов, и перемещении составляющих его нитей постепенно пробивается сознание норм и что он в своем прогрессивном развитии все глубже и разностороннее овладевает нормальным сознанием. Ничто не мешает, исходя из этого определения понятия философии, видеть истинный смысл истории философии в таком постепенном уяснении норм сознанием.»

[Виндельбанд 2007: 47 - 48]. Поскольку в уяснении абсолютных норм состоит «конечный результат всякой культурной деятельности», то философия, основную задачу которой Виндельбанд видит в том, чтобы «путем научного исследования доводить до нашего сознания эти нормы в их взаимной связи и необходимом расчленении» [Виндельбанд 2007: 48], становится центральной научной дисциплиной, резюмирующей итог культурного и духовного развития общества в целом, а история философии - центральной философской дисциплиной.

«Подобная история философии, - указывает он, - должна была бы на основании соответствующего выбора материала показывать постепенный прогресс научного духа, работавшего над разрешением формулированной здесь задачи» [Виндельбанд 2007: 48]. Виндельбанд признает наличие прогресса в развитии философии и духа в целом, но этот прогресс у него сводится к генезису норм и определяется рамками той задачи, которую ставит перед философией духовное развитие общества в целом. В этом можно обнаружить, с одной стороны, влияние Гегеля, который также рассматривал развитие философии в контексте духовного и культурного развития общества в целом, а с другой – существенные их отличия. У Виндельбанда история философии перестает быть самодовлеющим движением рефлексии духа. Она ориентирована уже на решение тех задач, которые ставит перед ней общество, и отвечает на социокультурные запросы своей исторической эпохи. Не менее важное отличие состоит в том, что история философии, как и всякая историческая дисциплина, согласно Виндельбанду, должна быть эмпирической наукой. Эти отличия имеют важные методологические последствия. История философии должна изучаться с точки тех задач, которые ставили перед ней соответствующие исторические эпохи и не ограничиваться теми, которые возникают в ней самой в результате автономного движения рефлексии духа. Во-вторых, это изучение не может носить исключительно спекулятивного характера, а должно использовать также эмпирические методы исследования, поскольку решение поставленных перед философией задач – это всегда дело

индивидуумов. Виндельбанд при этом не сталкивается к плоскому эмпиризму со всеми вытекающими отсюда последствиями, поскольку основную задачу истории философии он видит в том, чтобы за внешними чертами эмпирического сознания обнаружить существенные черты «нормального сознания» и присущий его развитию прогресс и единство. «Когда мы изучаем историю с точки зрения какой-либо задачи, которую она призвана разрешить, то, - подчеркивает Виндельбанд, - на нас прежде всего лежит обязанность уяснить казуальный процесс, путем которого человечество постепенно овладевает этой задачей. Задачи не реализуются сами, их нужно реализовать. Свойства нормального сознания, к которым стремится философское мышление, также осуществлялись в естественно-необходимом процессе исторического движения мысли в форме известных черт содержания эмпирического сознания. Этот их эмпирический генезис и должна понять история философии совершенно независимо от той ценности, которая им присуща в силу их нормативной очевидности, проявляющейся при их вступлении в эмпирическое сознание» [Виндельбанд 2007: 48]. Основную мысль Виндельбанда можно сформулировать кратко так: объектом исследования истории философии должен стать эмпирический генезис, а ее предметом – нормативный генезис.

Эту мысль он предельно ясно разъясняет, когда указывает на отличие своего понимания задач и метода истории философии от гегелевского, Виндельбанд указывает на следующие точки расхождения. Во-первых, его «понимание не должно быть истолковано в том смысле, как будто оно устанавливает — например, по гегелевскому рецепту — какую-то таинственную самореализацию «идей», наряду с которой все эмпирические проявления могут считаться ненужными подробностями» [Виндельбанд 2007: 48]. Поскольку «в эмпирическом познании у нас нет другого места для помещения идей, кроме голов мыслящих людей, а в этих последних идеи только тогда становятся определяющими и движущими силами, когда они доходят до человеческого сознания», то «история философии должна смотреть на них не как на факторы, а как на продукты развития, подлежащие объяснению»

[Виндельбанд 2007: 49]. Здесь он высказывает основной тезис своей философии истории: субъектом истории является обладающий самосознанием индивид. Этот тезис направлен не только против гегелевского понимания истории как процесса автономного развития Абсолютного духа, с точки зрения которого можно пренебречь всем индивидуальным, но также против сциентизма позитивистов, которые по аналогии с естествознанием искали в истории надличностные законы развития общества. В этом тезисе обнаруживается характерная черта методологического подхода Виндельбанда к истории вообще и истории философии в частности: он выступает как альтернатива тоталитарным концепциям истории, в какой бы форме они ни выступали – идеалистической, материалистической, позитивистской или какой-либо еще.

Резко выступая против гегелевского понимания истории, в которой в качестве принципа выступает абсолютный дух, а все история, включая и историю философии, прерастает как процесс его актуализации, Виндельбанд указывает на то, что «принцип», который находит философ, становится движущей силой в эмпирической духовной жизни лишь потому, что этот принцип вносится, как результат научной работы, в сознание людей» [Виндельбанд 2007: 48 -49]. «Философские принципы, - уточняет он, - не падают с неба прямо в руки философов; каждый такой принцип есть конечная равнодействующая многообразных усилий мысли. Что при конечном достижении состояния равновесия некоторые представления обнаруживают большую силу и значение, чем другие, это понятно само собой; но эта сила и значение присущи им *прежде всего* лишь в статических отношениях этой системы представлений.» [Виндельбанд 2007: 50]. Виндельбанд указывает здесь на три основных недостатка гегелевского метода и его историко-философской концепции в целом. Это, во-первых, ее поверхностный характер. «Феноменология духа» фиксирует лишь «статистические моменты в развитии человеческой мысли, выделяя их как ключевые и наиболее значимые, полностью игнорируя «случайные», «индивидуальные» факторы ее развития. Тем самым основная, реальная работа мысли оказывается вне поля зрения ее исследования. Отсюда вытекает

второй недостаток историко-философской концепции Гегеля: для нее история философия фактически выступает лишь как иллюстрация его системы, которая, собственно, и определяет, какие моменты развития мысли считать «ключевыми» и «значимыми». А это полностью обесценивает ее значение как историко-философской концепции.

В-третьих, системный подход Гегеля носит принципиально односторонний характер, поскольку она выражает тот взгляд, который содержится в ее основополагающем принципе. Вслед за Виндельбаном и другие сторонники подхода к истории философии как истории проблем видят в этой односторонности основной недостаток системного подхода к истории философии. Любая философская система, особенно если она понимается в духе Гегеля как вытекающая из некоторого основополагающего принципа (идеи) система положений, всегда является выражением взглядов этого мыслителя, кем бы он ни был. И даже если эта система, подобно системам Аристотеля и Гегеля, претендовала на то, чтобы быть итогом всего развития предшествующей философии, она всегда несет на себе отпечаток личности ее творца. При таком подходе история философии предстает как история систем, которые мало, а часто и вообще никак не связаны между собой. История философии как наука теряет свое единство, т.е. то свойство, которое ее отличало от простой доксографии.

Историко-философская концепция Виндельбанда претендует на более полное и глубокое отражение процесса развития мышления, чем гегелевская. Система, в основу которой положен единый принцип, выражающий некоторый взгляд, по его мнению, всегда будет включать в себя только то, что вытекает из этого взгляда, и игнорировать все то, что под него не подпадает. Такой системный взгляд на историю философии всегда будет представлять ее как непротиворечивое и связанное единое целое. Но развитие философии полно противоречий, которые нельзя подвести под некую априорную схему, и взглядов, которые не связаны между собой. Объяснить подобные отсутствия связей и противоречия исходя своей основной идеи системный подход не может. Для него они всегда будут оставаться непонятными, «если уяснить себе, что все

эти разнообразные элементы познания, возникшие и развиваемые с самых различных сторон, накопились и укреплялись в голове философа задолго до того, как он только подумал об отыскании своего принципа» [Виндельбанд 2007: 51]. Поэтому любая попытка объяснить все это многообразие на основе единого принципа обречена на то, чтобы сталкиваться с такими трудностями, разрешить которые, по его мнению, будет практически невозможно.

Что касается принципа целесообразности, одного из центральных принципов его историко-философской концепции Гегеля, который стал объектом широкой критики со стороны современников, то Виндельбанд отнесся к нему довольно толерантно. Это вполне объяснимо, поскольку его собственная историко-философская концепция, ориентированная на решение поставленных перед философией культурно-исторических задач, предполагала оправдание норм нормального сознания с точки зрения целей. Но само понятие целесообразности у Виндельбанда трактуется совершенно иначе, чем у Гегеля. Она уже не является целесообразностью мирового духа, развивающегося по своим законам, не зависящих от сознания эмпирических индивидуумов. Виндельбанд признает целесообразность только в сознании эмпирических индивидуумов. И ее исследование, хотя и полезно для истории философии, является предметом не истории философии, а, скорее, психологического и культурно-исторического исследования. «Телеологическое понимание истории философии» с точки зрения постепенного разрешения задачи, выраженной в определенном понятии философии, - пишет он, - есть, таким образом, воззрение, которое само по себе правомерно и, быть может, необходимо и желательно в интересах философии в указанном ее значении. Но само оно не есть история философии. История есть эмпирическое констатирование и эмпирическое объяснение. Эта задача должна быть сохранена в чистом виде и по отношению к данному предмету, и она требует исключительно психологического и культурно-исторического его изучения» [Виндельбанд 2007: 51- 52].

Эти слова Виндельбанда не следует трактовать в духе психологизма, к которому он тяготел в ранний период своего творческого пути под влиянием

своего учителя Г.Лотце. В этом труде, посвященном понятию философии, он уже явно отграничивает философию от психологии. Хотя психологические исследования процесса развития философии он считает полезным для истории философии, они тем не менее не являются предметом истории философии как науки. Ее предметом является не то, как пришли к тем или иным убеждениям и как последние добились признания, а сами убеждения, причем только те, которые обладают общезначимостью и должны быть признаны. «Философия, - разъясняет он, - живейшим образом заинтересована в том, чтоб было известно и признано, что этот естественно-необходимый процесс привел путем уяснения нормального сознания, к убеждениям, которые не просто существуют, как и всякие другие, и которые не просто добились во многих отношениях признания, потому что с этим согласовалось развитие представлений, но которые обладают абсолютной ценностью и должны быть признаны» [Виндельбанд 2007: 52]. Хотя Виндельбанд утверждает, что обладающие абсолютной ценностью убеждения являются продуктом естественной необходимости, но и эти его слова нельзя толковать в духе психологизма, поскольку ничто в естественном процессе познания не обладает абсолютной ценностью. Они относятся к миру должного, а не к миру сущего, фактов, и поэтому, как и нормы нормального сознания, самоочевидны и идеальны, ибо только идеальное, согласно Виндельбанду, обладает высшей, нормативной необходимостью. Опыт развития человеческой мысли служит лишь той почвой, благодаря которой философская мысль уясняет принципы абсолютной оценки. Идеальность этих принципов Виндельбанд понимает в духе скорее Платона, чем Канта: они образцы, к которым человеческая мысль будет всегда стремиться, но которые для нее навсегда останутся недостижимыми. «Для нашего познания, - пишет Виндельбанд, - нормальное сознание остается идеалом, лишь тенью которого мы можем овладеть. Человеческая мысль может совершать лишь двоякое: либо в качестве эмпирической науки понимать данные единичные факты и их причинную связь, либо же в качестве философии уяснять себе на почве опыта самоочевидные принципы абсолютной оценки. Полное овладение, при помощи

научного исследования, нормальным сознанием в его целом нам недоступно. В сферу нашего опыта свет идеала проникает лишь немногими лучами, и убеждение в реальности абсолютного нормального сознания есть уже дело личной веры, а не научного познания.» [Виндельбанд 2007: 52].

Если в статье «Что такое философия?» Виндельбанд только подводит нас к необходимости взгляда на историю философии как процесс постановки и решения социокультурно обусловленных задач, то в своем «Учебнике истории философии» (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*), вышедшем в свет в 1892 г., он уже представляет историю философии как историю проблем, в которой, как и у Гегеля, личностям отводится второстепенная роль. В написанном еще в 1889 г. проспекте к первому изданию своего учебника он, сознательно дистанцируясь от К. Фишера, пишет: «Я не только свел до минимума сведения биографического, библиографического и историко-литературного характера, но и попытался освободиться от обычной схемы, согласно которой учения обычно связываются с рядом философствующих личностей, чтобы в основном дать *историю проблем и созданных для их решения понятий*» [Windelband 1903: III]. В соответствии с требованием, выдвинутым еще Якобом Томазием, учителем Лейбница и отцом Хр. Томазия, история философии здесь предстает уже не как история философов, а как история проблем и понятий. В отличие от Гегеля история понятий здесь оказывается подчиненной истории проблем, ибо понятия рассматриваются как человеческие конструкты, созданные для решения проблем. Проблемы становятся важным условием всякого понимания и прежде всего смысла понятий. От Гегеля его отличает и то, что у него история философии уже не является историей становления универсальной системы, подводящей итог всему предшествующему пути развития философии. Свою историко-философскую концепцию Виндельбанд противопоставляет не истории понятий, а взгляду на историю философии как историю систем, особенной такой, в которой, как у К. Фишера, большое внимание уделяется личности мыслителя и предпринимаются попытки, в соответствии с так называемым биографическим методом, из особенностей характера личности

вывести основные черты его философии. И хотя Виндельбанд никогда не отрицал, а часто даже подчеркивал, влияние личностей на характер их систем, он тем не менее в своем учебнике отказывается от такого подхода. В предисловии к первому изданию традиционным учебникам он противопоставляет свой учебник как «серьезный», «который должен в сжатой и наглядной форме представить развитие идей европейской философии и тем самым показать, как в процессе исторического движения осознавались и вырабатывались принципы, в соответствии с которыми мы сегодня понимаем и оцениваем мир и человеческую жизнь» [Windelband 1903: IV]. Однако не история идей и не процесс выработки принципов, а история проблем и понятий является для него «самым важным». Поэтому основное намерение Виндельбанд состоит в том, чтобы представить эту историю проблем и понятий «как связанное и полностью взаимозависимое целое» (*zusammenhängendes und überall ineinandergreifendes Ganzes*) [Windelband 1903: IV].

В его «Учебнике истории философии» впервые была предпринята попытка представить историю философии как строго систематическую историю проблем и попыток их решения. Это не исследование генезиса проблем из одной какой-то фундаментальной проблемы, например, проблемы первоначала (*ἀρχή*), а исследование проблем, вытекающих из понятия философии. Причем понятие философии у него, как и у Гегеля, становится не исходным, а конечным пунктом историко-философского исследования. Свое исследование Виндельбанд рассматривает как историческое исследование философских проблем, ориентированное на систематическое раскрытие понятия философии. Этим отчасти объясняется то, что рассмотрение генезиса философских проблем у Виндельбанда имеет в целом выборочный характер и потому представляет собой несколько искусственное рассмотрение господствующих в ту или иную эпоху проблем. Но Виндельбанд делает это сознательно. Он считает, что невозможно получить общее представление о философии на основе чисто исторического исследования. Структура, предмет и форма философии никогда не могут быть определены просто так, без риска изолировать ее от других

предметных областей, в которых она действительно играет важную роль. По этой причине с целью общей ориентации Виндельбанд предпосылает историческому исследованию обзор всех тех проблем, которые когда-либо были предметом философии. В соответствии со своей концепцией ценностей он делит все проблемы на две группы: теоретические, которые имеют дело преимущественно с познанием, и практические, которые преимущественно связаны с целесообразной деятельностью людей.

Всю историю философии Виндельбанд делит на семь эпох, а каждую эпоху, в зависимости от преобладающей в нем проблемы, - на тематические периоды. Всего он выделяет семь проблем: проблема нравственности (§7) и проблема науки (§8) были господствующими в антропологический период греческой философии; проблема всемирной истории (§21) - в религиозный период римско-эллинистической эпохи; проблема индивидуальности (§27) во втором периоде средневековой философии, проблема метода (§30) в научном периоде эпохи Возрождения, культурная проблема (§37) – в эпоху Просвещения и, наконец, проблема ценностей (§46) - в философии XIX века.

Критики упрекали Виндельбанда в том, что, хотя он и пытается обосновать, как возникают проблемы, как осуществляется их разработка и решение. в целом же связь между отдельными проблемами у него оказывается довольно слабой. Однако Виндельбанд к этому не стремился. Стремиться к этому для него означало бы допускать ту же ошибку, что и Гегель, который пытался вывести свою систему из исторического развития философии. Свою цель Виндельбанд видит лишь в том, чтобы очертить общий круг проблем, которыми занимаются философы. Причину того, почему историю философии нельзя представить в виде стройной системы, в которой проблемы или понятия вытекают друг из друга, он разъясняет в своем учении о трех факторах, влияющих на развитие философских проблем.

Предлагая рассматривать в качестве «данных» не мнения философов, а проблемы философии, задачу историка философии Виндельбанд видит в том, чтобы исследовать факторы, влияющие на их постановку и решение. Он выделяет

три таких фактора. Во-первых, это так называемый *прагматический фактор*. Для обнаружения внутренней связи философских систем Виндельбанд предлагает исследовать не идеальную необходимость «категорий разума», а прагматическую необходимость проблем, которая заключается в том, что «в историческом движении мысли «древние загадки бытия» (Uralten Rätsel des Daseins) появляются снова и снова, настоятельно требуя недостигнутого и до сих пор полного разрешения» [Windelband 1903: 9]. Недостаточность и противоречивый характер эмпирических представлений, служащих материалом для философского мышления, по его мнению, приводит к тому, что эти посылки и постулаты возникают снова и снова. Этим объясняется то, что в истории философии мы встречаем не только одинаковые проблемы, но и аналогичные попытки их решения. «Но именно это сохраняющееся при всех изменениях постоянство, - пишет Виндельбанд, - которое, если посмотреть со стороны, создает впечатление, будто философия, постоянно вращаясь по кругу, безуспешно пытается достичь недостижимой цели, доказывает, что философские проблемы являются неизбежными загадками человеческого духа» [Windelband 1903: 10].

Не отрицая наличия прогресса в истории философии, Виндельбанд тем не менее требует переосмысления его характера. Он подчеркивает, что «прогресс в истории философии на самом деле иногда можно распознать только прагматически, т.е. через выявление внутренней необходимости в развитии мыслей и «логики вещей» [Windelband 1903: 10]. Общее содержание истории философии, согласно Виндельбанду, обнаруживает себя не в идеальной необходимости законов движения мирового духа, а в «реальной необходимости», которая с неудержимой силой проявляется «в мышлении индивидуумов, каким бы случайным оно ни казалось» [Windelband 1903: 10]. Ошибку Гегеля он видит в том, что тот «хотел превратить действующий в известных границах фактор во всеобъемлющий или по крайней мере главнейший» [Windelband 1903: 10]. Абсолютизацию внутренней необходимости мышления Виндельбанд считает одной крайностью, характерной для Гегеля. Другой крайностью, по его мнению, было бы, как это делали немецкие романтики

и представители «исторического направления», вообще отвергать разум в истории и видеть в учениях философов лишь «ряд индивидуальных вопросов» [Windelband 1903: 10].

Виндельбанд признает, что в развитии проблем нет внутренней имманентной необходимости и прагматическая связь проблем в истории часто обрывается. Это объясняется, в частности, влиянием второго, *культурно-исторического фактора*. Речь идет о «представлениях, возникших на почве условий времени», и об «общественных потребностях, которые дают философии ее задачи и материалы для их разрешения» [Windelband 1903: 11]. К культурно историческим факторам Виндельбанд относит, в частности, «крупные открытия и вопросы, поднятые специальными науками», «стремления религиозного сознания», «воззрения искусства», «перевороты в государственной и общественной жизни» и т.п. все эти факторы, по его мнению, «дают философии внезапные толчки и создают новые стремления, выдвигающие ту или иную проблему вперед и забывающие другие проблемы» [Windelband 1903: 11]. Именно эти факторы порождают изменения в постановке вопросов и ответов, происходящие с течением времени. Существование в истории философии наряду с прагматической и имманентной необходимостью также и культурно-исторической, дает, по его мнению, «право на существование даже тем философским комбинациям, которые не имеют внутренней опоры» [Windelband 1903: 11]. Действием культурно-исторических условий Виндельбанд объясняет также такое «интересное и существенное для понимания исторического развития явление слияние проблем». Причем объяснение он дает в духе психологизма. Согласно Виндельбанду, «между различными комплексами мыслей, при одновременной разработке их в силу законов психики, неизбежно возникают ассоциации, не оправдываемые сущностью вопросов, вследствие чего перепутываются друг с другом и решаются заодно вопросы, не имеющие по существу ничего общего» [Windelband 1903: 11]. Это дает основания рассматривать процесс развития проблем как не только рациональный, но и как преимущественно психологический.

Психологический момент наиболее ярко проявляется в третьем, *индивидуальном факторе*. На выбор и группировку проблем, а также и на разработку последних оказывает влияния характер личности философа. Согласно Виндельбанду, «зависимость разработки философских проблем от субъективных условий жизни отдельных личностей оказывает еще большее влияние, чем условия времени, национальности и т.д.» [Windelband 1903: 12]. Это касается в первую очередь наиболее крупных представителей философии, которые являются обыкновенно законченными, самостоятельными индивидуальностями. «Нет ни одной философской системы, - пишет он, - которая была бы свободна от этого влияния личности своего творца. Поэтому все философские системы являются продуктами индивидуального творчества и имеют в этом отношении некоторое сходство с произведениями искусства. Подобно последним они могут быть поняты только в связи с личностью своего создателя. Элементы мировоззрения у каждого философа складываются из вечных проблем действительности и направленной на их разрешение деятельности разума, а также из воззрений и идеалов его народа и времени; форма же, распорядок, связь и оценка, которой они подвергаются в системе философа, обусловлены его рождением, воспитанием, его деятельностью и судьбой, его характером и его жизненным опытом.» [Windelband 1903: 12]. Согласно Виндельбанду, «к путанице среди проблем (*Problemverschlingungen*) и иллюзиям фантазии и чувства, которые вводят в заблуждение общественное сознание, у отдельных личностей присоединяются подобные же, но чисто индивидуальные процессы, еще более придающие возникновению и разрешению проблем искусственный характер (*Künstlichkeit*)» [Windelband 1903: 12].

Исходя из этих трех факторов Виндельбанд формулирует следующие задачи историко-философского исследования: «1) на основе имеющихся источников точно *установить*, что можно узнать об обстоятельствах жизни, духовном развитии и учениях отдельных философов; 2) на основе этих данных реконструировать процесс *развития* таким образом, чтобы относительно каждого философа стала понятной зависимость его учений отчасти от учений предшественников, отчасти от

господствующих идей его времени, отчасти от его собственного характера и его образования; 3) исходя из рассмотрения всего этого *оценить*, какую ценность имеют установленные таким образом и разъясненные на основании их источников учения по отношению к достижениям истории философии в целом» [Windelband 1903: 12]. По отношению к первым двум пунктам, согласно Виндельбанду, история философии выступает как историко-филологическая наука, а по отношению к третьему – как критика философии. Преимущества историко-проблемного метода Виндельбанд видит в том, что он позволяет отчасти избежать искусственных конструкций и в большей мере учитывает сложность рассматриваемого предмета.

В написанном за год до смерти «введении в философию» Виндельбанд предпринимает попытку дать уже не историческое, а систематическое изложение философских проблем, подчеркивая тем самым, что история философии служит лишь введением в систему философии, а сама таковой не является. Если мы бросим взгляд на историю философии, пишет Виндельбанд, то «создается впечатление, что, несмотря на все изменения во взглядах, они всегда одни и те же. Возникают одни и те же вопросы, эти «мучительно древние загадки существования». Они только меняют внешний вид языкового выражения и внешнюю форму наглядных связей: понятийное же содержание остается тем же безответным вопросом. Но даже в попытках ответить есть что-то само по себе стереотипное. Снова и снова возникают, сталкиваются и разрушаются во взаимной диалектической борьбе (in gegenseitiger Dialektik) определенные противоположности миро- и жизнепонимания. И здесь тоже возникает, хотя и по другим причинам, впечатление попытки, использующей недостаточные средства, безрезультатности и глупых повторений» [Windelband 1920: 10] Все это указывает на одну важную особенность философии: «для философии не так ясно дана целостность и взаимосвязь проблем, как это имеет место в других науках» [Windelband 1920: 11]. Отсюда вытекает «главная и высшая проблема философии» – исследовать «целостность и саму систему проблем» [Windelband 1920: 11]. Решение этой проблемы имеет не столько методологическое, сколько мировоззренческое значение. Свое *Введение в философию*

Виндельбанд рассматривает как критический анализ «возможного круга философского мировоззрения». Его основную задачу он видит в том, чтобы «разработать, обосновать и оценить основные проблемы философии и направления, в которых следует искать их решение, и дать при этом исчерпывающее изложение их исторических проявлений» [Windelband 1920: 14]. Подходить к решению этой задачи исторически, по мнению Виндельбанда, «было бы делом сомнительным, потому что слушать самих философов, по крайней мере, только в их историческом порядке, легко может быть запутанным делом, в котором есть риск потерять фактическую ясность. или упустить основные моменты» [Windelband 1920: 15].

Но и здесь Виндельбанд предупреждает, что не только введение в философию, но и просто исторический обзор философских проблем не должны служить оправданием какой-либо конкретной доктрины. Задачу своего введения он видит в том, чтобы познакомить читателей «с самим философствованием, с живой работой мышления, с прямым пониманием его мотивов, его интеллектуальных недугов и попыток спасения, с помощью которых оно стремится избавиться от них» [Windelband 1920: 16]. В этом обнаруживается основное достоинство проблемного подхода. Он позволяет глубже, чем какой-либо иной подход, проникнуть в работу философской рефлексии и самого философствования. Виндельбанд сравнивает поставленную им во введении задачу с той, какую поставил в «Феноменологии духа» Гегель, который попытался «показать необходимость, с которой человеческое мышление движется от своего наивного представления о мире и жизни через содержащиеся в нем противоречия к точке зрения философии» [Windelband 1920: 16]. Предпринятая во введении попытка проследить «систематическое развитие в исторических формах философии присущей происхождению проблем необходимости», по замыслу Виндельбанда, «должна ориентироваться на формулировку проблем, в которых часто также содержится и направление их решения, если не само их обоснованное решение» [Windelband 1920: 16]. В этом отношении *Введение в философию*, осуществляемое с точки зрения имманентной критики, в равной степени противостоит систематическому и историческому подходу. Оно призвано по

отношению к формам современного мышления достичь того же самого результата, какого Гегель когда-то попытался достичь в своей «Феноменологии духа». Правда, в отличие от Гегеля, который верил в тождество исторической и логической необходимости прогресса, Виндельбанд вынужден «признать, что порядок, в котором история поднимает проблемы философии, является случайным по отношению к систематическому контексту, что поэтому эта систематическая связь проблем не может быть выведена из истории, а, напротив, по отношению к ней она остается конечной и высшей проблемой самой философии» [Windelband 1920: 17].

Всю систему проблем он делит на две части: теоретические и аксиологические проблемы (или вопросы ценности). Виндельбанд не скрывает, что это только современная формулировка введенного еще Аристотелем деления философии на теоретическую и практическую. Теоретические проблемы так или иначе связаны с понятиями сущности и явления, а аксиологические – с понятием ценности. К теоретическим проблемам он относит онтические проблемы (проблема субстанции, количественной и качественной стороны явлений действительности), генетические проблемы (непрерывность и прерывность событий, их необходимости и случайности, причинности и целесообразности, психических событий), ноэтические проблемы (проблема истины, происхождения познания, его действительности, предмета познания). Ко второй группе, аксиологических проблем, он относит этические проблемы (проблема морального принципа, видов общности воли, проблема истории), эстетические проблемы (эстетического, прекрасного, искусства) и религиозные проблемы (священного, истинности религии, действительности и ценности).

Виндельбанд не претендует на полноту представленной им системы проблем. Она и не может претендовать на полноту по той простой причине, что она не является априорной системой, выведенной из некоторой идеи или принципа. Она представляет собой результат размышления над теми необходимыми процессами, который происходят в самой истории философии. Для Виндельбанда обращение к истории философии – это единственный способ понять ее проблемы и подготовить

почву для решения поставленных перед нею задач. Непреходящую заслугу Гегеля он видит в том, что тот «распознал в истории понятий органон философии». «Мы, - говорит Виндельбанд, - обязаны ему взглядом, что формирование проблем и понятий, которое в ходе истории привело к развитию человеческого разума, является для нас единственной достаточной формой того, чтобы подготовить систематическое исследование задач философии. Только эта историческая основа может защитить от повторного открытия того, что уже давно познано, или от желания невозможного. Но только она также может с уверенностью и полнотой сориентировать нас в существующих проблемах философствования» [Windelband 1920: 17]. Без истории философии и, в частности, без знания истории ее понятий и проблем невозможно систематическое исследование стоящих перед нею задач. Она дает нам ту «историческую основу», которая защищает нас от топтания на месте, от повторного «открытия» того, что давно было открыто, от повторения ошибок и от пустых фантазий, основанных на желании невозможного. Исторический подход Виндельбанд противопоставляет плоскому эмпиризму, позитивизму, психологизму и феноменологии, - всем тем направлениям, которые пытаются из непосредственного опыта сознания выводить какие-то смыслы. Он убежден, что «размышление о необходимом содержании рационального сознания в целом, которое составляет конечную задачу философии, не может быть получено человеком из естественной непосредственности его опыта, но только через историю своего собственного существа» [Windelband 1920: 17].

Николай Гартман: история философии как история проблем

Наиболее серьезным критиком концепции Виндельбанда стал выходец из Марбургской школы Николай Гартман. Интерес марбургцев к понятию проблемы вытекал из их понимания предмета философии как «заданного», а не «данного». С понятием проблемы Пауль Наторп связывал первый критический поворот в философии, осуществленный Сократом, утверждавшего «я знаю, что ничего не знаю». «Знание незнания, - поясняет он, - означает познание проблемы. Но

проблема – это, буквально говоря, предваряющий ход (Vorwurf), т.е. предвосхищение (Vorausnahme) решения. Это именно то, что математики выражают через X в уравнении, точная формулировка которого содержит уже гарантию решения. Но это большое X познания, которое называется «предметом», означает не некоторую проблему вообще (ein Problem), а определенную проблему (das Problem), и гарантирует, в качестве вечной проблемы, только то решение, которое состоит в вечном прогрессе ориентированного на результат познания в целом (im ewigen Fortgang der ganzen gewaltigen Rechnung der Erkenntnis)» [Natorp 1911: 20]

Для нас особенно важно то, что его критика носила конструктивный, хотя и не всегда оправданный, характер и была направлена на улучшение его подхода. По его мнению, результат историко-проблемных исследований сильно расходится с заявленными претензиями. Вместо ожидаемого исследования исторических сплетений проблемных ситуаций в мыслительной работе философов, Виндельбанд поделил материал на эпохи и периоды, а в них выделил проблемы, которые он считал наиболее важными для этих периодов. Серьезным недостатком методологии Виндельбанда Гартман считает то, что тот рассматривает только определенные группы проблем согласно ограниченным продольным срезам (Längsschnitten) и рассматривает отдельных мыслителей в соответствии с их системами в целом. При этом поперечный срез (Querverbindung) проблемных групп, согласно Гартману, отчасти потерялся среди глобальных проблем, а отчасти игнорировался. По его мнению, Виндельбанд вместо анализа проблем дает ориентированную на проблемы историю систем, т.к. рассматривает идеи и учения философов и дает при этом характеристику их системам. Отсюда Гартман делает вывод, что действительная история проблем, которая должна была бы основываться на распознавании проблем в работе мысли, осталась ненаписанной [Hartmann 1957: 9]. Перечень проблем в его учебнике, согласно Гартману, производит впечатление произвольности. Все это дает ему основание утверждать, что Виндельбанду так и не удалось выйти за границы обычной «доксографии систем». В его учебнике много внимания все еще уделяется мыслям, мнениям и системам. Прогресс же в понимании

проблем не учитывается. «Если философия – пишет он, - это больше, чем просто мнение обо всем, если это наука, то ее реальная история должна состоять из ряда пониманий (Einsichten), а не из доктринальных мнений и систем. Строго говоря, это [...] именно то, что является нефилософским в философии [Hartmann 1957: 5].

Свои взгляды на метод истории философии Гартман впервые изложил в статье к «К методу истории философии», напечатанной еще в 1910 г. в «Kant-Studien» и перепечатанный в 1958 г. в третьем томе «Малых произведений». Во главу угла своей критики Гартман поставил проблему систематического единства философии. Важность постановки такого рода проблемы вытекает из природы самого философского знания. Поскольку философия черпает свое содержание и свои проблемы из всех областей знания, то история философии не является независимой ветвью истории. Естественно, возникает вопрос, способна ли история философии самостоятельно, «исходя из себя самой, создать новый, собственный вид непрерывности, который отвечал бы ее требованиям и интересам?» [Hartmann 1958: 2]. Подобно Виндельбанду, он считает, что мы могли бы достичь такого систематического единства только в том случае, если бы рассматривали бы историю философии как историю проблем. Правда, Гартман более дифференцировано подходит к понятию проблемы, выделяя в ней внешнюю форму и внутреннее содержание, которое, по его мнению, определяет объективную природу проблем и гарантирует единство в ее развитии. «Именно объективная природа проблем, - пишет Гартман, - обладает способностью создать историческое единство совершенно особого рода. Содержательный состав вопроса (Fragestellung) – это нечто специфическое (Eigentumliches) и нечто не дезавуированное (Unveräußerliches), нечто, что не подвержено историческим изменениям. Наше систематическое мышление полностью движется в проблемах» [Hartmann, 1958: 3]. Согласно Гартману, объективную природу имеет та проблема, которая способна создать в действительности своего рода историческое единство. «Если эти наши проблемы можно обнаружить в мышлении прошлых веков в той или иной форме, и если эти обнаруженные проблемные подходы

(Problemansätze) оказались плодотворными за пределами своей исторической фактичности – возможно, даже для нашего систематического мышления, - то ясно, что природа самой проблемы – единство, которое сквозь временную дистанцию (Abstand) и различие поводов связывает нас с такими прежними проблемными подходами и таким образом дает возможность создать реальную, методическую непрерывность, мысленная необходимость (Denknotwendigkeit) которой гарантирует нам возможность исторической непрерывности» [Hartmann 1910: 461]. Именно эта непрерывность, по его мнению, должна стать основополагающей для исследования истории. Только проблемный подход, считает он, делает историю философии самостоятельной и независимой от других наук областью знания.

Проблемный подход дает нам возможность представить философию и историю как нечто единое и неразрывно связанное и тем самым преодолеть тот парадокс, который содержится в понятии истории философии, парадокс индивидуального и всеобщего, изменчивого и непреходящего, о котором говорит Гегель во введении к своим лекциям по истории философии и с которым столкнулись еще эклектики. «Именно понятие проблемы, - утверждает Гартман, - теснейшим образом связывает философию и ее историю – теснее, чем какая-нибудь область культуры связана со своей историей. История философии и сама философия не исключают друг друга. Обе предполагают друг друга и снова сводятся друг к другу. Только вместе они дают заверченный философский взгляд. Так как философия должна ставить свои проблемы всесторонне, то она должна поставить проблему своего собственного развития. Эта проблема является необходимым звеном в цепи тех проблем, развития которых она касается. Она предполагает эту цепь и завершает ее. Она является ее конечным звеном. Таким образом, систематическая философия должна привести к своей собственной истории как к своему конечному звену. Если использовать геометрический образ, то можно сказать, что понятие проблемы – это нечто средне пропорциональное между философией и ее историей. Оно делает возможным сравнение и объединение их несоизмеримых требований» [Hartmann, 1958: 3]. Поэтому, считает Гартман, для метода истории философии прежде всего важно «точно определить понятие истории проблем, средства и пути,

которые оно предоставляет в наше распоряжение, а также исследовать границы (Tragweite) его компетентности» [Hartmann, 1958: 3-4]. Первую свою задачу он видит в том, чтобы показать, «что дает для истории философии понятие истории проблем и насколько оно отвечает ее требованиям», а вторую – в том, чтобы исследовать, «как следует систематически сформулировать и обосновать те методические средства, которые оно предоставляет в наше распоряжение» [Hartmann, 1958: 4].

В понятии проблемы, согласно Гартману, скрыто то единство объективного и субъективного, индивидуального и всеобщего, к которому так стремиться история философии. Согласно Гартману, проблемный подход объединяет два взгляда на философию. Философия может быть представлена, во-первых, как «мышление философа в его субъективном своеобразии» и, во-вторых, как мышление в его неизменном содержании, в значении его понятий и проблем (in seinem bleibenden Gehalt, seinem Begriffs- und Problemwert) [Hartmann, 1910: 463]. Все без исключения исторические источники – это одновременно свидетельства личности и свидетельства научно объективных проблем. Каждый мыслитель пишет, сохраняя свое своеобразие, и каждый мыслитель мыслит в русле проблем культуры, разработанных через него и вне его. Гартман считает, что «история должна быть только историей проблем, так как философия как таковая состоит не в философствующих личностях, а только в философемах или проблемах» [Hartmann 1910: 463]. Гартман подчеркивает, что именно содержательная глубина философских проблем делает их тем связующим звеном, которое объединяет в единое целое не только разных мыслителей, разные системы, но и разные эпохи. «Поскольку философские проблемы глубоки и не могут быть легко решены, - аргументирует он, - то именно они содержательно связывают мышление самых разных умов и целых эпох. Конечно, это не касается ни конкретных постановок и формулировок проблем (Problemstellungen und -fassungen), ни соответствующей проблемной ситуации, которая является специфической для уровня знаний, достигнутого за определенное время, но это действительно применимо к реальной проблеме» [Hartmann 1957: 4]. Именно содержание философских проблем, согласно Гартману, всегда остаются «идентичным по сути» и «узнаваемым» [Hartmann 1957: 33.],

В пользу проблемного подхода к истории философии Гартман выдвигает и другие, характерные для кантианства в целом аргументы. Чтобы история философии как история личности стала возможной должны существовать уже проблемы. Гартман указывает на две причины, по которым историю проблем следует предпослать истории философии как истории личностей. Во-первых, она обладает более высокой методологической компетентностью, поскольку она делает исходным пунктом своего исследования не наиболее трудно исследуемое, не историческую личность, а «по своей сути простое, самостоятельное, основанное только на разуме», т.е. проблему [Hartmann 1958: 7]. Во-вторых, он позволяет избежать релятивизма.

Историко-проблемный подход Гартман противопоставляет, прежде всего, позитивистскому и эмпирическому, который лишает историю философию ее единства. «Чем конкретнее и индивидуальнее исторический факт, - пишет он, - тем многостороннее он и тем большему числу специальных областей истории он одновременно принадлежит...Отобразить его во всей его полноте – означает создать единство всех этих частных областей в нем» [Hartmann 1910: 463]. С точки зрения историко-проблемного подхода индивидуальность отдельного человека – это самый сложный, многосторонний из всех исторических феноменов. В этом смысле проблема является полной противоположностью отдельному факту. Для проблемного подхода «реконструировать историческую личность в ее полном своеобразии означает создать единство истории в ней» [Hartmann 1910: 467]. И такого рода задача является не исходной, а имеет характер пограничной и конечной проблемы (Grenz – und Endproblem). Начинать с нее историю философии, по его мнению, означало бы брать в качестве исходного пункта самый тяжелый и сложный вопрос, делать конец началом. Преимущество проблемного подхода по сравнению с эмпирическим Гартман видит в том, что проблема, поскольку она является философской или фундаментальной проблемой, не нуждается в окольных путях (Umwege) и подготовительной работе (Vorbereitungen) для того, чтобы она могла быть исторически точно выражена. «Она, - разъясняет Гартман, - есть нечто само по себе простое, в себе самой покоящееся, ни на чем другом, кроме разума, не основанное.

Предварительным условием понимания проблемы, наряду со знанием данного материала источников является только систематическое понимание проблемы» [Hartmann 1958: 7]. Задача историка философии состоит не в том, чтобы понять особые личные мнения соответствующего мыслителя как таковые, а в том, чтобы «установить объективную ценность проблемы (Problemwert) в его мышлении и творчестве (Schaffen), т.е. показать значение его результата с точки зрения истории проблем» [Hartmann 1910: 467]. И хотя Гартман, подобно Виндельбанду, рассматривает историю философии как продукт деятельности отдельных индивидов, личностный момент («индивидуальный фактор») у него отходит на второй план и практически растворяется в разуме индивидуума. «Ибо, - пишет Гартман, - отдельный мыслитель и его мир мыслей всегда содержится в проблеме или в комплексе проблем, в рамках которого движется систематическое исследование. Но и, наоборот, проблема коренится в нем как индивидуальности, но она коренится в объективном содержании мышления наук и, в конечном счете, в природе самого разума» [Hartmann 1958: 8]. Такое нивелирование индивидуальных особенностей мыслителей Гартманом объясняется его стремлением представить историю философии как единый процесс прогрессивного развития разума. Для него индивид, как и для кантовцев выступает только как носитель разума. При таком понимании история философии выступает как прогрессивное развитие разума, который обнаруживает себя, правда, уже не в развитии понятий, как у Гегеля, а в движении проблем. И в этом отношении Гартман идет дальше Виндельбанда, который хотя и подчинял развитие понятий развитию проблем, но все же признавал за ним относительную самостоятельность. Гартман же пытается доказать преимущество проблемного подхода путем редукции понятия к проблеме. Для него понятие в строгом смысле этого слова – это «аббревиатура проблемы», «содержание некоторой систематической проблемы, редуцированное к своим основным определяющим моментам» [Hartmann, 1910: 463]. Проблема у Гартмана приобретает надличностный статус. Мыслящий индивид не в состоянии изменить проблему. Хотя она и возникла благодаря ему, она не может быть им уничтожена индивидуумом, ибо, после того как она возникла, ее определяет уже ее систематическое основание. Проблема может

определять индивидуальность мыслителя, но личность влияет на постановку и формулировку проблемы. Но и здесь Гартман требует отличать объективное от субъективного, личного. «Всякое языковое выражение, - пишет он, - это в первую очередь выражение для объектов и объективных отношений. И у философов они, в свою очередь, были, пожалуй, фактическими предметами, которые он рассматривает, они были проблемами. Но личное, свойственное индивидууму, которое отражается в его способе изложения, есть нечто косвенное. У философов оно всегда уже предполагает широкие возможности для интерпретации, а этот вопрос всегда является вопросом единодушия (Gleichgestimmtheit) и конгениальности, который содержит момент случайности» [Hartmann, 1958: 10]. Этот момент случайности недоступен для точного метода исследования. Он выступает в качестве составной части саморазвития личности, но для самой проблемы он всегда остается несущественным. «Сама проблема как таковая, - пишет он, - остается неизменной. Она определяется только своим систематическим основанием, а всякая историческая изменчивость касается не ее самой, а то Отдельная личность не может привнести ничего чуждого, гетерогенного» [Hartmann, 1958: 10]. Именно это реальное содержание проблем, на которое не могут повлиять исторические изменения, образует, согласно Гартману, единство исторической преемственности, вытекающее из внутренней систематической сущности философии.

Значение систематических проблем для истории философии Гартман выводит из того факта, что все фактическое нуждается в точках зрения, а эти точки зрения должны заключаться только в проблемах, которые перед нами ставит систематическое мышление и в рамках которых происходит вся наша философская работа. Систематические проблемы становятся для истории философии руководящими точками зрения, на основе которых только и становится возможной история чистого мышления. «Они, - пишет Гартман, - становятся основанием, трансцендентальным условием возможности истории» [Hartmann, 1958: 14].

Хотя позже он отходит от кантианства, взгляд на историю философии как историю проблем у него сохраняется. В написанной 26 лет спустя статье «Философские мысли и их история» проблема единства философии остается, но она

уже рассматривается с точки зрения познания истины. Принципиально же новым является то, что свой взгляд на историю философии он противопоставляет уже систематическому взгляду. Здесь Гартман выделяет два типа мыслителей «системные мыслители» (Systemdenker) и «проблемные мыслители (Problemdenker). Первых в избытке. К ним Гартман относит Прокла, схоластов, Дж. Бруно, Спинозу, Вольфа, Фихте, Шеллинга и Гегеля. К проблемным мыслителям, которых гораздо меньше, он относит Платона, Аристотеля, Декарта, Лейбница и Канта. Для первых важно единство системы, для вторых – познание [Hartmann 1957: S.3] Как указывает сам Гартман, это различие касается позиции мыслителя, философского этоса. У системных мыслителей речь идет об обосновании некоторой точки зрения, у проблемных мыслителей речь идет о достижении понимания (das Erringung von Einsicht) и истине. Поэтому то, что создает системный мыслитель временно, обусловлено, это – эфемерное здание; то, чего добивается проблемный мыслитель – это постоянный прогресс познания, сверхвременное [Hartmann 1957: S.3]. «Системы, - пишет Гартман, - изменяются, они карточные домики, которые разрушаются при малейшем колебании. Понимание, полученное в результате исследования проблем, остается, оно сохраняется при смене систем. Они не разрушаются, когда разрушаются системы. Они возвращаются и становятся основанием для дальнейшего строительства. В них содержится непрерывный путь прогрессирующего познания» [Hartmann 1957: S.4]. Согласно Гартману, не только от этих пониманий (Einsichten) зависит непрерывный путь философии. Исторически непрерывными являются сами проблемы. Некоторая проблема, однажды возникнув, продолжала далее развиваться (geht) через ряд попыток ее решения, а именно так долго, пока она действительно не была решена. В поскольку философские проблемы бездонны (abgründlich sind) и их не так легко решить, то они есть то, что содержательно связывает разных мыслителей разных веков.

Деструкция проблемного подхода в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера.

Проблемный подход – это единственная форма историзма, с которой Гадамер боролся на протяжении многих лет, начиная от статьи 1924 г. и вплоть до

1990-х годов. Это объяснялось отчасти тем, что Гадамер проблемный подход считал «единственным философским подходом к истории философии» [Gadamer 1981: 298.], который доминировал в последние 100 лет [Gadamer 1971:78.]. Уже в одной из первых своих публикаций 1924 г. Гадамер делает проблемный главным объектом своей критики. По его мнению, проблемный подход разработал неправильное представление о том, чем на самом деле является проблема, а именно, он основан на ошибочной онтологии проблемы. Хотя он открыто не упоминает Гартмана, который, собственно, и пригласил его принять участие в этом сборнике, Гадамер именно его версию истории проблем делает объектом своей критики. Главным объектом его критики становится введенное Гартманом разграничение между содержанием и постановкой проблемы. Согласно Гадамеру, сторонники этого подхода «упускают из виду способ бытия проблемы, когда содержание или состав проблемы в качестве вечного и абсолютного абстрагируют от изменчивости постановки и формулировки проблемы в ходе истории» [Gadamer 1924: 62]. Если Гартман обвинял Виндельбанда в том, что тот идет на уступки историзму, то Гадамер в отношении Гартмана выдвигает прямо противоположное, а именно, он обвиняет его в том, что тот не видит историчности содержания проблемы. По его мнению, в принципе невозможна проблема, которая была бы независима от историчности. «Проблемы, с которыми бы никто не сталкивался, которые не касались бы никакой исторической ситуации, - утверждает Гадамер, - не были бы проблемами» [Gadamer 1924: 61]. Гартман не замечает, что не только постановка и формулировка вопроса, но и его содержание обусловлены «вопрошающим и условиями его существования» [Gadamer 1924: 62]. Причину этого он разъясняет в своем главном труде «Истина и метод» (1960). В частности, он указывает на то, что в основе этого разграничения Гартмана лежит пустая абстракция неизменности содержания понятия, которая не отвечает действительности [Gadamer 1960: 381]. Гадамер ясно осознавал, что позиция радикального историзма, с которой он осуществляет критику концепции Гартмана, уязвима для обвинений в релятивизме. Чтобы освободить себя от таких обвинений, он в духе Дильтея объявляет историчность базовым принципом

наук о духе. Это дает ему основание любые обвинения в релятивизме, направленные в его адрес, рассматривать как проявление сциентизма.

Очевидно, Гадамер понимал шаткость подобного оправдания, ибо в последствии эту свою раннюю статью он назвал неудачным опытом, в котором содержится много чуши. Принципиально новый философский базис под свою критику проблемного подхода к истории философии он подводит тогда, когда его подключают к грандиозному проекту по истории понятий. Взгляд на историю философии как историю понятий становится для него тем базисом, на основании которого он предпринимает вторую попытку критики проблемного подхода. В истории понятий он видит единственную альтернативу истории проблем [Gadamer 1970: 81]. Гадамер признает, что, увидев подлинный смысл истории проблем во все более глубоком понимании проблем, Гартман существенным образом усовершенствовал проблемный подход. Однако в этом Гадамер усматривает некоторый момент догматизма: Гартман исходил из ложной предпосылки, будто «движение истории философии есть всегда прямолинейный прогресс в деле анализа и разработки одних и тех же проблем» [Гадамер 1991: 32]. «Догматизм» он видит и в тезисе о мнимом тождестве проблем. «Проблема, поставленная вообще, - утверждает он, — это как вопрос, ни разу не заданный по-настоящему. Каждый по-настоящему заданный вопрос мотивирован. Мы знаем, почему мы о чем-то спрашиваем, и мы должны знать, почему нас о чем-то спрашивают, иначе мы не можем по-настоящему понять вопрос и, соответственно, ответить на него» [Гадамер, 1991: 32].

Невозможность отделить содержание вопроса от самого вопроса, который его раскрывает, по мнению Гадамера, вытекает из языковой и понятийной природы всякого исторического понимания. Историк не может выйти за границы языка и занять «сверхточку зрения» (*überstandpunktlichen Standpunkt*), с которой он мог бы распознать идентичность проблем [Gadamer 1960: 452]. Разговор о проблеме вообще - это, по мнению Гадамера, догматическая схема, которая мешает нам «разглядеть как раз ту точку зрения осмысленного вопрошания, которая объясняет настоятельность вопроса, факт его постановки» [Гадамер 1991: 33]. Особенность философских вопросов состоит в том, что все они нацелены на целое, Чтобы

понять, чем изначально определяется характер постановки вопроса, мы должны спросить о способе, каким перед нею встают ее вопросы, а значит, в какой понятийной среде он движется. Примат понятийного подхода над проблемным Гадамер объясняет тем, что смысл вопроса обретает конкретную определенность в постановке вопроса и тем самым в понятийной среде, которая только и делает возможной данную постановку вопроса.

Деструкция проблемного подхода Гадамером основывалась на деструктивных принципах, которые были характерны для софистики, а именно: вольное пользование языком, подчеркивание обусловленности и относительности всякой истины. «Неклассической» философии, как и софистике, присущ радикальный эмпиризм и феноменализм с его антиметафизической направленностью. Твердым основаниям мышления, за которую пытались еще зацепиться неокантианцы, они предпочли зыбкую почву субъективных переживаний. Вслед за Хайдеггером Гадамер превращает проблему понимания из психологической, каковой она была у Шлейермахера, в метафизическую. Если Виндельбанд подчеркивал, что без знания истории философии невозможно понимание философских проблем и самой философии, что из личных переживаний нельзя получить никаких понятий и истин, кроме тех, которые мы приобрели в повседневном опыте и которые пригодны обслуживать только его, то Хайдеггер и Гадамер подчеркивают языковую обусловленность всякого понимания и онтологический характер именно обыденного языка. И на этом основании они строят свою метафизику. Используя метафору Гартмана, можно сказать, что они строят свой «карточный домик», который рухнет сразу же, как только пройдет мода на это «мировоззренческое словоблудие». Вопрос, как отличить творчество от словотворчества, простых фантазий, поставили еще эклектики. Они его решали проверенным путем, на основе заимствованного еще у Аристотеля принципа «истина истине не противоречит». Но есть еще другой, прагматический критерий: философия должна решать те задачи, которые перед ней ставят другие виды знания, вопросы, которые в рамках этих знаний не могут быть решены. Это – чисто философские вопросы, которые касаются глубинных оснований бытия и познания. «Неклассическая» метафизика, которая не решает уже никаких проблем и не

выполняет никаких функций. Новая онтология уже не выполняет тех функций, которые она должна была выполнять начиная с самого момента своего зарождения у Платона и Аристотеля. Она не дает уже твердых оснований для преодоления софистики, а превращается в простое словотворчество со всеми вытекающими из него философскими последствиями. И этот «лингвистический» и «онтологический» поворот представляется как революция в философии, которая дает «принципиально новое видение мира и человека». Полемика Хайдеггера и Гадамера с проблемным взглядом на историю, деструкция проблемного подхода является односторонней и неплодотворной. Что бы там ни говорили Хайдеггер и Гадамер, философия – это всегда есть решение особого рода проблем, которые предполагают достаточно высокий уровень рефлексии, и эти проблемы не только предполагают понятия, как указывал Г.-Г. Гадамер, но во многом определяют их смысл. Немой вопрос возможен, а вот познание без постановки вопросов невозможно. И хотя формулировка вопросов предполагает язык, на котором он будет сформулирован, язык не выступает в качестве определяющего фактора постановки вопроса. Вопрос может быть сформулирован на любом языке и его смысл от этого не измениться. Роль понятий в смыслообразовании гораздо важнее. Тем не менее и понятия не выступают в качестве последней предпосылки всякого философского познания. Создатели европейской философии ее задачу видели как раз в том, чтобы придать понятиям обыденного языка принципиально новый, более глубокий смысл. Классическая античная философия была глубоко практической. В отличие от софистики, как античной, так и современной, она была направлена на совершенствование существующей практики коммуникации путем углубления смысла используемых терминов. Сократ и Платон подчеркивали, что понятия – это не исходный, а конечный путь философствования. Они же на примере диалога показали, что путь к определению понятий идет через вопросы. Без учета проблемного контекста нельзя ни понять смысл философского понятия, ни дать его развернутую характеристику, ни углубить смысл обыденных понятий.

Взгляд на историю философии как историю проблем существенным образом расширил поле исследования историков философии и помог более четко высветить

специфику философии как формы знания. Он стимулировал философское творчество как на поиск новых решений проблем, так и на расширение и углубление философской проблематики. Наконец, он позволил сформулировать ряд принципиально новых проблем, которые касались истории философии как науки, и придал ее методологии новую направленность. Проблемный подход ставил перед собой задачи, с которыми сталкивался любой историк философии и решение которых способствовало превращению философии в науку, ориентированную на познание истины. В частности, он пытался преодолеть плюрализм философских точек зрения и превратить философию в строгую науку, решающую свои задачи, которые перед ней ставит история и культура. Философская герменевтика Гадамера становится еще одной метафизикой, которая равнодушна ко всем этим задачам, а потому не способна их решать.

Список використаної літератури:

Виндельбанд 2007 - Виндельбанд, Вильгельм. Что такое философия? (О понятии и истории философии) // Виндельбанд, Вильгельм. Прелюдии / Пер. с нем. и вступ. статья С. Франка. — М.: «Гиперборея», «Кучково поле», 2007, С. 11 – 52.

Виндельбанд 1997 - Виндельбанд В. История философии. Киев: «Вист-С», 1997. – 560 с.

Гадамер 1991 - Гадамер Г.-Г. История понятий как философия // *Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного*. М.: Искусство, 1991, с. 26-43.

Bachmann 1820 - Bachmann, Carl Friedrich. Ueber Geschichte der Philosophie. 2.Aufl. Jena: Cröter, 1820. - 108 S. (1.Aufl. 1811).

Brucker 1742 – Brucker, Jacob. Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. In 6 T. Leipzig, 1742 – 67 (Reprint Hildesheim: Olms, 1975).

Fehér 1997 - Fehér, Ištvan. Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffs. In:

Heidegger Studies. Heidegger Studien. Etudes heideggerennes. The Critical Threshold for Thinking at the End of Philosophy. Berlin: Duncker & Humblot, 1997, S. 47 – 68.

Fischer 1897 - Fischer, Kuno. Die Geschichte der neuern Philosophie. Jubiläumsausgabe. In zehn Bänden. Bd.1. Heidelberg 1897.

GW - Gadamer H.-G. Gesammelte Werke in 10 Bände. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985 – 1991

Gadamer 1924 – Gadamer H.-G- Zur Systemidee in der Philosophie. In: festschrift für Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstage von Schülern und Freunden gewidmet. Berlin: Walter de Gruyter, 1924, S. 55 - 75.

Gadamer 1960 - Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. In: ders. Gesammelte Werke in 10 Bände. Bd. I. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)

Gadamer 1970 - Gadamer H.-G. Begriffsgeschichte als Philosophie. In: ders. Gesammelte Werke in 10 Bände. Bd. II. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Gadamer 1971 - Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie“ In: ders. Gesammelte Werke in 10 Bände. Bd. IV. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Gadamer 1981 - Gadamer H.-G. Die Geschichte der Philosophie. In: ders. Gesammelte Werke in 10 Bände. Bd. III. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), S.297 – 307.

Hartmann 1910 - Hartmann N. Zur Methode der Philosophiegeschichte // Kant-Studien. Bd.15. – Berlin: Reuter & Reichard, 1910. - S. 459 – 485.

Hartmann 1958 - Hartmann N. Zur Methode der Philosophiegeschichte, in: ders. Kleinere Schriften. Bd. III. Vom Neukantianismus zur Ontologie. Berlin: Walter de Gruyter, 1958, S. 1 - 21

Hartmann 1957 - Hartmann N. Der philosophische Gedanke und seine Geschichte, in: ders. Kleinere Schriften. Bd. II. Abhandlungen zur Philosophiegeschichte. Berlin: Walter de Gruyter, 1957, S. 1 – 47.

Hofer 1997 - Hofer, Roger. Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks (Studien und Materialien zum Neukantianismus). Königshausen & Neumann, 1997. – 342 S.

Holzhey 1990 - Holzhey, Helmut. Die Vernunft des Problems. Eine begriffsgeschichtliche Annäherung an das Problem der Vernunft. In: Albert Heinekamp / Wolfgang Lenzen / Martin Schneider (Hg.): *Mathesis rationis. Festschrift für Heinrich Schepers*. Münster 1990, S.27 – 45.

Kerber 2014 - Kerber, Hannes. Der Begriff der Problemgeschichte und das Problem der Begriffsgeschichte. Gadammers vergessene Kritik am Historismus Nicolai Hartmanns. In: XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie 28. September - 2. Oktober 2014, Münster Sektion *Geschichte der Philosophie: 20. Jahrhundert*, S. 1 - 19 // <https://miami.uni-muenster.de/Record/7acb416d-d18d-4254-92c6-76e06436d96a>

Natorp 1911 – Natorp, Paul. Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Tennemann 1816 - Tennemann, Wilhelm Gottlieb. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2.Aufl. Leipzig: J.A. Barth.

Windelband 1884 - Windelband W. Über den teleologischen Kritizismus. Zur Abwehr. In: Philosophische Monatshefte, 20 (1884), pp. 161-169.

Windelband 1903 - Windelband, W. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Tübingen & Leipzig: Mohr (Paul Siebeck).

Windelband 1920 – Windelband, W. Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Windelband 1957 - Windelband W. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. - Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Sergei Sekundant (Odessa), Professor,

Odessa I.I. Mechnikov National University

HISTORY OF PHILOSOPHY AS A HISTORY OF PROBLEMS (FORMATION AND DESTRUCTION OF THE APPROACH)

The purpose of this article is to show the formation of a view of the history of philosophy as a history of problems, to reveal its advantages, relations to other approaches to the history of philosophy. The main focus is on the interpretation of this view in the writings of Windelband and Hartmann. The paper provides a critical analysis of the destruction of this approach in the writings of Gadamer. The problematic approach is characterized as the most promising in comparison with other approaches.

Key words: *history of philosophy, philosophy and history of philosophy, methods of historical research, history of problems, history of concepts*

ПРИЛОЖЕНИЕ.

Вильгем Виндельбанд. История философии // Windelband, Wilhelm (Hrsg.): Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. Winter, Heidelberg 1905, pp. 175-199. (Пер. Секунданта С.Г.)

[175]. Несомненно, что история философии в научной жизни 19 века, как никогда ранее, приобрела популярность (Ausdehnung) и значимость. Часто встречается взгляд, что это усиление интереса к истории связано с упадком творческой силы и желания, который явился естественным ответным шагом после сильного ослабления метафизического инстинкта. Это - признак истощения и накопления сил, как после проигранной битвы. Этот взгляд, действительно, соответствует в некотором смысле отношениям к философии в начале второй половины этого века, когда один великий ученый сказал примерно так: «нет философии, есть только история философии».

Только было бы большим заблуждением полагать, что в этом заключается источник и главная причина оживленного занятия философии своей собственной историей. Оно восходит скорее к великому творческому времени немецкой философии и возникает в ней из наиболее внутренних мотивов самого идеалистического движения. Оно является необходимым явлением исторического мировоззрения, к которому это развитие привело. Это было принципиальным идеалом романтики - выработать новый вид «образования», который она искала [176] из осознанного понимания всех великих достижений прошлого. Из этого общего мотива возникли начала истории литературы высокого стиля и идеи исторической школы юриспруденции точно так же, как обоснование научной истории философии. Правда, для человека неплодотворного парадокса Фридриха Шлегеля это могло бы звучать так «сочинять о сочинении» и «философствовать о философствовании» ...Но гораздо энергичнее оформляется отношение между системой и историей философии благодаря

учению Гегеля: здесь оно принимает форму понятийно необходимой связи. Уже в феноменологии Гегель разворачивает в двух направлениях самопонимание разума, прослеживая, с одной стороны, диалектический прогресс сознания, понимающего самого себя от ступени к ступени все глубже и конкретнее, с другой стороны, большое изобилие видов, в ряду которых оно содержится как во всех формах живого духа культуры, так и в историческом образовании научного понимания: и обе линии он искусственно смешал (*hatte er kunstvoll ineinander spielen lassen*,) — с таинственной виртуозностью универсального ученого (*des Polyhistoren*), которая наложила свой неизгладимый отпечаток на это столь же своеобразное, сколь и гениальное первое произведение. В зрелой и дидактически построенной системе обе эти линии четко и ясно расходятся, чтобы сделать этот параллелизм еще более внушительным: диалектическое развитие системы категорий в логике должно быть таким же, как и историческое развитие принципов в истории философии.

Тем самым – что должно признаваться и, пожалуй, признавалось во все времена и со всех сторон - [177] впервые сама история философии, в сущности, возвысилась до науки. Вместо бездушного собрания курьезов, в котором до сих пор излагались удивительные мнения ученых мужей, была поставлена задача понять их в их внутренней связи в качестве необходимой последовательности и в качестве осмысленного целого. Это остается заслугой Гегеля на все случаи жизни (*auf alle Fälle*).

Но многим казалось тогда, а большинству кажется еще и сегодня, что в ходе реализации этой идеи он вышел далеко за границы этой цели, сведя дело к тому, чтобы история философии сама стала также философской наукой. В действительности это было его мнением. В великолепно спроектированной связи философских дисциплин история философии была для него последним, завершающим звеном: и т.к. она оказалась в полном согласии с логикой, как начальным звеном, то благодаря этому вся система превратилась в замкнутое целое.

Сомнительность и опасность такой конструкции очевидна. С самого начала не упускали возможности доставить себе небольшую радость и показать, что Гегель, чтобы сохранить параллелизм диалектического и хронологического развития категорий, в истории философии иногда довольно произвольно обращался с хронологическими отношениями: и можно было бы, напротив, - что, правда, не совсем удобно было, - показать, как он часто в логике старался искусственно навязать (*unterzuschieben*) диалектическую необходимость исторически необратимому прогрессу и переходу (*dem historisch unverrückbar gegebenen Fortgang und Übergang*) <категорий>. Кроме того, нельзя сомневаться в том, что в этом схематическом смысле некоторого параллелизма систематической и хронологической последовательности категорий не может быть и речи о том, чтобы саму историю философии рассматривать как философскую науку. Однако тем самым не утверждается, что история философии должна рассматриваться только как историческая дисциплина и должна исключаться из систематической связи самой философии. Правда, корректуры, которые испытал конструктивный проект Гегеля благодаря известным ученикам, которых он имел именно в этой области более, чем в какой-либо другой, - благодаря таким мужам, как Целлер [178] И.Э. Эрдманн, Куно Фишер, все эти корректуры направлены на то, чтобы в первую очередь наделить полным правом точную, убедительную благодаря всем средствам критики констатацию исторических фактов. Но и в такой форме, полностью учитывающей исторический эмпиризм, историко-философское исследование ясно показывает, что ее конечной целью никогда не является историческое знание, но всегда одновременно некоторое понимание, которое стоит на службе философии. Необходимо поэтому принципиальное исследование этого отношения, если мы хотим понять современное состояние и задачи этой дисциплины.

С самого начала было ясно и не подлежит обсуждению, что можно заниматься историей философии и заниматься успешно, не принимая при этом во внимание другую научную цель как чисто историческую, а именно: установить, «как это собственно было», т.е. в данном случае, чему философы учили, как они к

этому пришли, какое место занимают их мысли в духовной жизни его окружения. Для всякого специального исследования тем благоприятнее будут перспективы успеха, чем более они ограничиваются областью фактического исследования.

Возможность, а при определенных обстоятельствах и необходимость, обращаться к историко-философским исследованиям как чисто исторической работе, не подлежит никакому сомнению: она важна точно так же, как и для истории каждой частной науки. Но только наряду с этим мы находим широко распространенное, хотя и в своем правовом основании не всегда ясно осознанное чувство того, что философия имеет более интимное отношение к своей собственной истории, чем какая-либо другая наука к своей истории. Уже взгляд на университетское образование показывает, что не для какой иной науки ее история не играет такой большой роли, как для философии. Мы можем себе очень хорошо представить, что кто-то очень успешно изучает математику, физику или химию, практически не заботясь об исторической предыстории своей дисциплины. Недостаток знаний тем самым не воспринимается как нечто проблематическое (*etwas Bedenkliches*). Но и в самих исторических дисциплинах, например, в филологических, [179] занятие своей историей рассматривается как, пожалуй, интересное и поучительное, но в конечном счете необязательное побочное занятие (*Nebenwerk*). Для изучения философии, напротив, знакомство с ее историей повсюду рассматривается как нечто совершенно необходимое, как интегрирующая составная часть самой ее сути (*der Sache*). работы. Оно везде является интересным и поучительным.

На чем покоится это различие? Идет ли речь при этом о качественных отличиях в значении исторического момента для теоретического исследования – или речь идет о некотором принципиальном различии? Историческое знание в конечном счете является достаточно важным для любого рода научной е (*Nacherleben*) путей мысли, которые привели к великим открытиям, к основополагающим взглядам, всегда будет эффективным видом обучения для всякого научного мышления. Не просто так история рядом с заблуждениями, о

которых она должна рассказать, устанавливает таблички с предупреждением «Это – ложный путь (Holzweg)». И если таким образом среднестатистический ученый на положительном и отрицательном примере учится посредством исторического понимания вживаться в общий ход своей науки, то в голове нового гения на основе изучения великих и типичных достижений прошлого вспыхнет искра пламени, спящую силу которого она разбудит и приведет к бурной активности.

Все это действительно для философии точно так же, как и для другой дисциплины. И из ее истории мы должны учиться на ее заблуждениях точно так же – даже, пожалуй, больше, - чем на ее достижениях. И это, несомненно, погружение в мир мыслей великих гениев, из которого вырастает часто благодаря конгениальному следованию (*dem kongenialen Nachkommen*) призвание ученого к своей собственной работе и направление его собственных размышлений. Последний момент в философии тем значительнее, чем ближе он стоит к произведениям мастеров. Если в ней в сущности видят гармонизацию идей, тенденцию привести разрозненные знания к некоторому последнему единому взгляду и тем самым прийти к некоторому сильному своим убеждениями единству жизни, - то тогда на первый план выступает парадигмальное значение великих личностей: ведь этот эстетический момент является личным. Прекрасная книга Р. Ойкена о [180] жизненных воззрениях великих мыслителей дает этому отношению самое удачное и убедительное выражение.

Если, как сказал Фихте, от того, какую философию выбирает человек, зависит, каким человеком он является, то с точки зрения психогенетики это во всяком случае означает, что пристрастие, которое человек испытывает к тому или иному философу прошлого, во многом обусловлен симпатией к своеобразию, с которым отражается образ мира и жизни личности его «любимого философа». Поэтому история философии превосходит другие науки на деле тем, что в ней больше, чем где-либо, обнаруживается очарование великий индивидуальностей.

Этому учит в первую очередь опыт академического доклада по истории философии, и человек, которому посвящены эти статьи, является своим словом и своим трудом ярким свидетельством этого. Никто с таким совершенным мастерством, как Куно Фишер, не умел оживлять перед духовным взором свои слушателей и читателей личности великих философов в их развитии и обнаруживать связи, которые существовали между их личностью и их учением. Но и здесь речь идет только о различии в степени. И в прочих науках для ее молодежи ее история и ее выдающиеся представители имеют не меньшее значения. И естествоиспытатель может воодушевляться неким Ньютоном или Гельмгольцем, и историк – неким Ранке или Момзеном как идеальными личностями и, руководствуясь удивительной симпатией, воспитать в себе свой собственный способ исследования и свой способ понимания. Интуитивная энергия гения в любой науке играет свою роль, и ее пробуждение благодаря историческому образцу повсюду имеет свое значение, даже эстетический эффект (*Einschlag*), для которого она необходима, в философии несравненно важнее, чем в других дисциплинах.

Все то, что в отношении ее истории философии является общим с прочими науками и отчасти только в большей степени свойственно, касается в сущности вопроса, как отдельный человек занимается и должен заниматься философией, как он должен научиться из прошлого извлекать проблемы и знакомится с путями их разрешения.

[181] Это все обстоит в принципе точно так, как в других науках, и в этом отношении можно самое большее сказать, что для философов в большей мере, чем для представителей других наук, полезно и необходимо быть знакомым с историей своей дисциплины. Пример таких великих мыслителей, как Декарт и Кант, правда, показывает, что глубокое и разностороннее знание истории и в философии не является необходимым: но для общего прогресса (*den durchschnittlichen Fortgang*) это отношение, без сомнения, характерно в большей мере. Напротив, совершенно иначе обстоит дело с вопросом, является ли ее собственная история интегрирующей составной частью самой системы

философии. Ни о какой другой науке нельзя такое утверждать и никогда такое не утверждали, и к философии оно не применимо, поскольку в ней видят не что иное, как общепринятую науку о мировоззрении. Если она действительно призвана обобщить так называемые результаты прочего знания в единое целостное представление о мире и жизни, то нельзя в действительности предвидеть, почему она должна была бы стоять к своей истории в другом отношении, чем каждая из частных дисциплин, из которых она черпает свою мудрость. Тогда ею, наконец, можно будет заниматься в случае необходимости, не заботясь особенно о ее предыстории, - тогда даже занятие всеми ложными путями, на которые она вступала в течении тысячелетий, отбрасывается в сторону как бесполезный балласт. Тогда это означает философствовать исходя только из настоящего и высоко держать право, которое имеют живущие, против теней прошлого. Сегодняшнему времени недостает голосов и настроений, которые готовы отбросить груз традиции.

То же самое происходит, и в гораздо большей степени, если задачу философии видят в метафизике, которая независимо от частного знания эмпирической действительности должна исходя из какого-либо источника собственного познания постигать последние принципы бытия и становления. Эта догматическая точка зрения является абсолютно неисторической. В исторической феноменологии философского сознания она видит в лучшем случае последовательность попыток [182] приблизиться к взгляду, которым она обладает. Такой догматик относится к истории философии примерно так же, как математик или физик относится <к истории своей науки>: убежденный, что истинное познание его предмета в принципе достигнуто, он рассматривает труд своих предшественников как погрязшие в заблуждении пути к высоте, с которой он смотрит на них. История науки – это становящаяся истина: она понимается как таковая, если истина стала, стала готовой. Так, например, понимал истину Гербарт, как это видно из его «Введения»: она (история) не принадлежит ей (истине) самой.

Интимное и необходимое отношение философии к своей истории, принципиально своеобразное по сравнению с другими науками, можно поэтому понять только тогда, когда ее задачу определяют так, что самому ее предмету, который она должна познать, присуще будет развитие, которое дано в ее истории и эмпирически может быть исследовано. Здесь лежит основной пункт вопроса, и здесь лежит также основание того, почему немецкий идеализм со своим пониманием сущности философии требовал также философского понимания ее истории.

В своем введении к своей истории новейшей философии Куно Фишер определил саму философию как самопознание человеческого духа, а «прогрессивный процесс его формирования», который принадлежит к сущности этого ее предмета, объявил основанием «прогрессивного процесса познания», которое она обнаруживает в своей истории. Но основания этого взгляда указывают на Канта и его новое понятие философии. Ни метафизическое соревнование с другими науками и ни система заимствований у них не составляет задачу философии: она имеет свою собственную область в критическом исследовании разума и его нормативных определений.

В этой задаче, как ее определил Кант с помощью понятия синтетических суждений априори, содержится, однако, дилемма глубочайшей трудности, которая должна быть полностью разъяснена, если хотят понять сущность и противоречия немецкой философии в ее последних основаниях. Все эти определения, к которым должно вести самосознание [183] разума в критической философии, претендуют на вневременное и сверхэмпирическое значение. Они не могут поэтому никоим образом иметь свое основание в эмпирической сущности человека, Даже если в языке становящегося критицизма, с таким трудом формирующемся, у Канта в начале кажется, - и только так кажется, - будто формы созерцания, пространство и время, должны рассматриваться и оцениваться как специфически человеческие способы понимания реальности, то трансцендентальная аналитика и затем точная формулировка «Пролегомен» не оставляет у нас сомнения, что здесь речь идет о «сознании вообще», которое

ничего общего не имеет с эмпирическими определениями человеческой сущности, что и формы пространства и времени «действительны», независимо от того, созерцал ли человек их и когда фактически в своем эмпирическом сознании. Чем более мы продвигаемся к логическим формам, категориям и идеям, и затем даже к закону практического разума, тем более в кантовских словах выражается то, что повсюду речь идет о их необходимом значении «для всех разумных существ». Предметом философии является не «человеческий разум» как связь, эмпирически данная благодаря психическому развитию вида *homo sapiens*, а разум в его сверхэмпирической, общезначимой определенности, - мировой разум.

Только осознание этого сверхэмпирического значения ценностей разума мы как философствующие люди никогда не можем совершить иначе, как исходя из знания нашего человеческого разума. Т.о., философия должна исходить из своего самопознания: мы должны верить, что она участвует в той всеобщей (*übergreifenden*) истине, которая обладает своим значением далеко за пределами нас самих, и что мы в состоянии высвободить это участие из петель, в которых оно дано для нашего опыта с эмпирическими характеристиками нашего специфически человеческого существа. Мы при этом не должны забывать, что значимость закона разума – это лучше всего видно на примере математической истины – обоснована в нем самом и поэтому никогда не может быть выведена из способа, каким он включен в наше эмпирическое сознание: и мы будем [184] довольствоваться тем, что мы можем понять и усвоить этот всеохватывающий мировой разум всегда лишь постольку, поскольку он (закон) содержится в нашем сознании и его признание нашло свое выражение в нем. Именно из этого отношения следует, что философия никогда не будет дана в готовом виде и всегда может быть понята в процессе прогрессивного усвоения превышающих нас содержаний разума (*übergreifenden Vernunftinhalte*).

Поэтому, хотя основания значимости (*Geltungsgründe*) для всех истин разума, которые должна установить философия, лежат всегда только в

самом разуме, а не в каком-либо опыте и действиях человеческого сознания, все же *исследование* (Erforschung) этих истин может иметь свой исходный пункт всегда только в самопознании *человеческого* разума. Где следует искать это самопознание? Это – основной методический вопрос критицизма. Одновременно это пункт, в котором расходятся пути немецкой философии. Ведь можно дать два ответа на этот вопрос. С одной стороны, полагают, что это самопознание человеческого разума можно найти в эмпирическом знании сущности человеческой души, одинаково данной раз и навсегда и везде. Тогда базисом исследования для философии является психическая антропология. С другой стороны, это самопознание ищут в прогрессивном саморазвертывании и в прогрессивном самопонимании, с помощью которого человеческий дух развивал свое неопределенное и неготовое естественное положение в ходе истории со всем богатством своей работы при решении самых разных задач. Тогда история становится органом философии.

Это – независимо от школьных формул – противоположность антропологизма Фриза по отношению к историческому идеализму Гегеля. Их – кантовская – общность состоит в том, что для обоих эмпирическое предварительное познание считается только средством достичь самоочевидного осознания истины разума. Для обоих это предварительное познание является только средством поиска, но не обоснованием философской истины. Их различие состоит в том, что для Фриза вспомогательной работой (Handlangerdienst) является антропология, а для Гегеля – история.

Решение этой важной альтернативы может [185] зависеть только от ответа на вопрос, какой из двух видов самопознания человеческого разума, психологический или исторический, пригоден для того, чтобы познать (erkenntlich machen) возникновение сверхчеловеческой истины разума в эмпирическом сознании разума. И на этот вопрос нужно ответить со всей решительностью в пользу исторического метода. Психология рассматривает сущность души человека так, как она дана вообще и от природы. Она, опираясь на естественно-научный способ образования понятий, рассматривает индивидуум как пример

его рода, и отдельные, содержательно и индивидуально определенные действия и состояния она рассматривает, в свою очередь, как примеры родовых понятий, которые она устанавливает, и исследует формальную закономерность фактической жизни души. Только эта формальная закономерность, которая, вследствие своей логической сущности, должна соответствовать всякому психическому содержанию жизни, сама по себе индифферентна по отношению к содержаниям разума и представляет собой только естественные условия, при которых только и могут разворачиваться в эмпирическом сознании эти содержания. Сами эти содержания поэтому не могут быть выведены из понятий психической антропологии, и если кажется, что это, как у Фриза, все же происходит, то это возможно только благодаря произвольному мошенничеству (Subreption), тем что исследователь подменяет формальными понятиями психологии свое знание о содержательных характеристиках разума, персонально почерпнутое из других источников. Но эти другие источники существуют нигде иначе, как в истории. Ибо содержания сознания пробуждаются в человеческом сознании только в процессе <решения> задач совместной жизни. Они вырабатываются из естественных условий упорным трудом и во взаимной борьбе. *Человек как разумное существо не дан в соответствии с естественной необходимостью, а задан исторически.* Его реализация, понятая во все новом самооформлении (Selbstgestaltung), совершается в таких сферах жизни, которые индивидуумы в своем взаимодействии надстраивают над собой в качестве нового более высокого царства. В нем вместе с тем, что имеет эмпирическое значение для всего, появляется истинно общезначимое, которое должно постепенно приобретать значение для осознанного развития и формирования. Таков «объективный дух», историческое развитие человеческого [186] родового разума, промежуточное царство между душевной жизнью, подчиненной естественной необходимости, и вечной истиной разума, которая в ней должна появиться. Поэтому история является органом философии, поэтому этот «объективный дух», т.е. совокупное положение дел

(Tatbestand) исторической жизни человечества, составляет эмпирический материал, в котором происходит в истории осознание истины чистого разума. Фактически это всегда так и было. И одинокому мыслителю, который добывает (aufringt) вневременную истину, противостоит мучительно древняя (qualvoll uralten) загадка наличного бытия (Daseins) не в смутной структуре его психологической природной сущности, но снова и снова в форме, которую они приобрели в исторической работе человеческого рода, - в формировании религиозного сознания, в жизненных связях морали и государственного порядка, в образах искусства, в достижениях понятийного познания действительности. Из них – то больше из одной, то больше из другой сферы – каждая философия черпает свои проблемы и принципы их решения. Заслугой именно Гегеля является то, что он вполне осознанно понял то, что философия издавна делала. С тех пор кажется недостаточной всякая история философии, которая не смогла обнаружить эту интимную жизненную связь систем с интересами культуры своего времени. Мы видим в мышлении великого учителя более, чем рефлекс (den Reflex) его собственной личности. Мы видим в нем концентрированное (verdichteten) и понятийно оформленное содержание разума своего века. Историческое самопознание человеческого разума, в котором философия нуждается как в своей методической предпосылке, мы получаем, правда, из общего развития культурной деятельности в истории, и отдельные ответвления философии, такие как этика, философия религии и т.д., должны будут овладеть относящимся к ним материалом исходя из особых частей этой исторической жизни культуры. Но непосредственно и прежде всего данным для исходного пункта учения о философских принципах остается в конечном счете ее собственная история.

Поэтому история философии существенна сама по себе и является интегрирующей частью философии, и эта опора на историю является не признаком слабости и недостатка изначальности (Ursprünglichkeit), но необходимым следствием [187] понимания сущности самой философии. Но именно это понимание отношения только и способно устранить опасности, которые могут

возникнуть для философии из широкого занятия историей и угрожают растворить саму философию в истории. Ибо было бы большой ошибкой (Mißverständnis - недоразумением) толковать сказанное так, как будто бы сама философия должна упокоиться (sich beruhigen) вместе с этим историческим самопознанием и усваивать мнимые результаты исторического процесса в качестве своего учения о разуме. Никакого более худшего смешения не может произойти для исторического философствования, свойственного немецкому идеализму, чем это. Это - смешение самой вещи (Sache) с материалом, из которого она должна быть получена. Нужно ясно подчеркнуть, что исторически значимое (Gültige) создает для философии проблему, но что историческое значение (Geltung) сама по себе не может быть основанием для философской значимости. Если бы забыли это, то следствием такого недоразумения получился бы крайний (heilloser - ужасный) релятивизм, который был бы действительно концом философии.

В действительности это отношение понимается совершенно иначе, если мы, как это, по-видимому, водится, обозначим те содержания разума, которые образуют предмет философии, как общезначимые ценности, то история предстает для нас как сильно запутанный процесс, благодаря которому во всех сферах культуры и, в частности, в самой науке, ценности разума достигают признания и господства. Но это их исторически всеобщее значение (historisch allgemeine Geltung) никогда не является доказательством их критически философской значимости (Gültigkeit). Оно скорее означает только *претензию*, оправдание которой должно проверяться философским исследованием. *Исторически данные ценности (historisch Gegebene der Werte) – это объект философской критики.* Это – азы критической философии, которым лучше всего учиться исходя из теории познания Канта. Если это помнят, то нет опасности, что историческое философствование впадет в «историзм». Однако нельзя отрицать, что рассмотрения языка Гегеля по меньшей мере содействовало опасности этого недоразумения. Ибо кажется, что он полностью отказался от критического метода, когда он всякому результату исторического

[188] процесса приписывает (zuerkennt) его относительную ценность в качестве «момента» истины и саму эту истину он затем находит в диалектически упорядоченной системе именно этих самих моментов. Кажется, будто тем самым исторические факты путем нового толкования приобретает философское значение (in philosophische Geltung umgedeutet,), принцип критики покинута, понятийное развитие завершено и философия действительно растворяется в истории.

Здесь не следует далее продолжать, соответствуют ли полностью эти возражения учению Гегеля. То, что в них оправдано, зависит от предпосылки, которую он, однако, присоединил к принципу исторического философствования. Эта предпосылка касается параллелизма исторического и диалектического развития категорий. Она основывается у него на оптимизме, который составлял существенный признак его логического идеализма. Но то, что «все, что действительно, разумно» у него действительно не для природы, которая означает царство случайностей, а в сущности для истории, для «объективного духа». Поэтому у него, как часто замечают и как лучше всего это можно увидеть на примере его собственного развития, объективный дух в собственном смысле и в конечном счете совпадает с «абсолютным духом». Поэтому историческая последовательность моментов человеческого духа должна совпадать с диалектическим рядом моментов божественного духа. Поэтому <возникает> по меньшей мере видимость философской конструкции истории вообще и истории философии в частности. Эта побочная предпосылка (Nebenvoraussetzung) Гегеля в действительности ошибочна в том виде, как она понята у него. Правда, никто иной (Kein Geringerer), как Кант, однажды высказал идею о «философской истории философии, которая возможна не исторически или эмпирически, а рационально, т.е. a priori. Он понимает под этим a priori вытекающую из природы человеческого разума «схему, с которой эпохи мнений философов, известных на основе данных свидетельств, совпадают так, как если бы они имели саму эту схему перед глазами и затем продвигались вперед в их познании». Но и на этой идее может всегда

основываться только систематический обзор исторического материала, но никогда необходимость соответствия между систематическим и хронологическим порядком. [189] Исходя из такого соответствия также ничего нельзя фактически обнаружить. Уже развитие интереса, с которым в ходе истории философии обращаются преимущественно или исключительно то к тем, то к иным предметам, обусловлено преимущественно изменениями культурной жизни и особым положением, которое отдельный философ в ней занимает в силу его личности и образа жизни. Культурно-исторический и индивидуальный фактор определяют проблемы и во многом также направление их решения. Но оба эти фактора являются случайными по отношению к философским системам самим по себе. Только в очень редких случаях – именно это является причиной частого разочарования и упрека – развитие происходит прямолинейно с некоторой реальной необходимостью. Это – очень короткие отрезки, в конце которых снова наваливается множество вопросов и прямые линии становятся путанными или отклоняются в сторону. Таким образом, исторический процесс развития философии попадает под влияние (*preisgegeben*) всех случайностей фактических событий, и «перечень идей» не настолько силен, чтобы пробиться сквозь власть эмпирического. История философии не может конструироваться с помощью понятий, как и всякая другая дисциплина. Этот взгляд в настоящее время определяет все развитие истории философии, и ему она обязана своими научными успехами. Она должна рассматриваться как точная историческая дисциплина, как и всякая прочая часть истории. Именно этим она лучше всего выполняет обязанности, которые на нее возложены в системе самой философии. Ибо только благодаря свободному от конструкций познанию фактического хода событий отчетливее всего обнаруживается, какое участие принимают в образовании понятий, с одной стороны, потребности сознания времени и личная энергия самостоятельных <мыслителей>, а с другой – реальная необходимость прогресса мысли. Благодаря тому, что история философии как не просто регистрирующая и воспроизводящая, а понимающая и объясняющая наука, растолковывает эти различные нити в историческом генезисе систем,

само собой разделяются *временные причины и вневременные основания*. В этом состоит ее критическая функция (*Leistung*) и ее вклад в философию.

[190] В этом заключается смысл того широкого и плодотворного значения, которое история философии имеет сама по себе. Отсюда становится понятным, почему она является необходимой составной частью системы философии и сама философской наукой, однако не в конструктивном смысле Гегеля, а именно в силу ее точного исторического исполнения (*Ausführung*). Огромная роль, которую исторические исследования играют в современной философии, стала бы тем самым понятной и наш принципиальный вопрос решен (*erledigt*), если бы не возникла последняя трудность, которая связана с сущностью самого исторического исследования.

Всякая историческая наука выбирает из бесконечного числа многообразия того, что вообще «произошло», в состояниях и данных то, что, ссылаясь на культурную ценность, которая является ее предпосылкой, претендует на то, чтобы быть «историческим», быть историческим фактом. История философии имеет дело, таким образом, с критическим установлением (*Feststellung*) и пониманием тех фактов традиции, которая находится в существенной связи с «философией». Не должны ли мы знать о том, что такое философия, чтобы сделать необходимый для ее истории выбор из массы <мнений определенной> традиции?

Это не праздный вопрос. Она должна заниматься каждым, кто сам работает на основе источников и не ограничивается, как многие из так называемых историков философии, тем, чтобы на основе прежних изложений составить новое. И этот вопрос тем жгучее, чем больше думают о том, как сильно в истории расходятся у самих философов определения понятия того, что они хотят понимать под философией, понятой в соответствии с ее задачей. Ибо спрашивается серьезно: что в сущности принадлежит истории философии, а что является лишней пристройкой?

Именно это является превосходным примером, который может прояснить, в какой мере уже простой процесс *отбора фактов*, который должна

совершать любая наука, определен целью познания этой науки. Ибо ответ на этот вопрос, очевидно, оказывается очень разным, в зависимости от того, хотят ли историю философии рассматривать только как чисто историческое исследование или же как часть самой философии. [191] В первом случае все, что находится в какой-либо связи с «философией» и «философами» нужно собирать, критически рассматривать (*sichten*), упорядочивать и исследовать в его генетической связи. В другом случае из этой чрезвычайно распухшей массы (*riesig anschwellenden Masse*) нужно делать более узкий выбор того, что имеет непреходящее значение для систематической работы самой философии. Именно скрупулезная (*emsige* - прилежная) работа, которую проделал последний век в истории философии, филологическая обработка источников со всем критическим аппаратом, тщательное исследование биографического материала с обнаружением всех связей, в которых философское учение находится с духовной жизнью своего времени, - эта скрупулезная работа накопила огромный материал, в котором, как кажется, чисто историческое исследование деталей (*Einzeluntersuchung*) уже не находится в непосредственной связи с тем значением, которое нужно было приписать для системы всей истории философии. История философии как философская дисциплина должна, таким образом, сделать снова более узкий выбор из того материала, который она рассматривает (*umfaßt*) как историческая дисциплина.

Если ясно, что этот более узкий выбор, результат которого должен служить как раз философии, предполагает некоторое систематическое представление об этой или по меньшей мере о своей задаче, то все же то же самое уже действительно также и для более широкого выбора. Ибо, чтобы решить, какие составные части традиции в области исследования истории философии должны привлекаться, нужно, как кажется, знать, что следует понимать под философией.

Не кажется ли нам, что мы находимся в круге, когда мы, с одной стороны, утверждаем, что философия нуждается в своей истории, чтобы из исторического самопознания человеческого разума черпать свои проблемы, и

когда мы, с другой стороны, не можем не заметить, что выбор того, что должно относиться к истории философии, сам уже предполагает представление о философии в качестве критического масштаба?

Мы избегаем этого круга – который можно, пожалуй, найти в некоторых других исторических дисциплинах, - только благодаря разграничению между научным [192] самопоределением философии и неопределенным, многозначным взглядом, который мы привносим уже с собой из обыденного способа представления (*Vorstellungsweise*) о ней, ее задачах и предметах. Из такого *ἔνδοξον* (мнения) исходит, как заметил уже Аристотель, всякая наука в своем исследовании. Оно дано в традиционном понимании и обозначении и заимствует его оттуда, чтобы его обработать и благодаря исключению (*Ausscheidung*) или дополнению сформировать по-новому. Именно так благодаря обозначениям (*Denominationen*), с помощью которых традиция отличала, какие люди и учения относятся к философии, в нашем случае нам дан уже в готовом виде материал. Отбор, который произвольно произошел в нем, теперь продолжается в научном труде осознано, отчасти корректируется, отчасти дополняется, и находит таким образом методическое обоснование.

И тот же самый процесс отбора продолжается затем, переходя от чисто исторического рассмотрения истории философии в философский. Традиция содержит много анекдотов и высказываний о мнениях и поступках философов, что не имеет ничего общего с самой философией. Это может представлять интерес с исторической точки зрения, или в качестве того, что относится к истории других наук, например, естествознания, или как то, что имеет общечеловеческое значение, или, наконец, как вклад в личную характеристику мыслителя; но для философской цели истории философии это не важно. С другой стороны, уже чисто историческое, но точно так же и философское рассмотрение нашей дисциплины, вынуждено по причине полноты и системности (*Zusammenhanges*) включать в свою область исследования кое-что, что этим произвольным отбором популярного сознания и традицией не претендовало прямо на то, чтобы быть «философским», как, например, воззрения на мир и

жизнь великих поэтов и художников, а при определенных обстоятельствах размышления выдающихся исследователей или мужей общественной жизни. Чем более мы обращаем внимание на непрерывность этого процесса отбора, переходящего из непроизвольного в осознанную форму, тем понятнее становится, что границы как между наивной традицией и научно-историческим рассмотрением, так и между чисто историческим и философским занятием историей философии [193] чрезвычайно подвижны. Поэтому ничто также не мешает тому, чтобы небольшое число исследователей в нашей области попытались принципиально разъяснить эти отношения, как это кажется здесь необходимым. В то время как у античных доксографов традиционное сочинение с помощью незаметных переходов выросло в историко-критические сообщения, так и современные историки философии, разделенные тонкими гранями, стоят между чисто историческим и в сущности философски заинтересованным и определенным исследованием своего предмета. Это заключено в природе дела, что во всех специальных исследованиях преобладает первый момент, а во всех общих изложениях, напротив, - второй. Но отчетливая и действительная связь со вторым (философским) интересом должна всегда сохраняться. Специальное исследование также принадлежит истории философии только тогда, когда оно каким-либо образом привносит вклад в историческое формирование философских понятий и проблем. Если оно этого не делает, оно относится к всеобщей истории литературы. Напротив, как только общее изложение хочет осуществить свой критический выбор с точки зрения некоторой особой системы философии, оно принципиально выходит за рамки исторической науки и сохраняет только характер исторического обзора для введения в особое учение. Если это заходит настолько далеко, что тенденция выбора и критики направлена на апологию некоторой конфессиональной догмы, то такие изложения *eo ipso* (само собой) выпадают из науки вообще. Но ясно, как тонки и незаметны здесь переходы, как трудно определить принципы разграничения. Речь идет при этом, как и во всякой истории, о вопросе о границах исторической объективности.

Серединой в этой изменчивой пограничной области между исторической и философской целеустановкой (*Zweckbeziehung*) истории философии выступает у нас третий способ понимания, который неотделим от своего предмета. Как бы мы ни определяли философию, можно попытаться определить и решить ее задачу, - в сущности она всегда занимается общими вопросами миро- и жизневоззрения, которые в конечном счете касаются каждого человека. Поэтому история философии относится к необходимым составным частям всеобщего образования и [194] с полным правом считается таковой в литературе, в академической практике и т.д. Но вместе с таким определением цели (*Zweckbestimmung*) изменяется в некоторой мере также значение (*Bedeutsamkeit*) исторического факта (*Detail*): многое, что имеет значение с точки зрения истории понятий, в этом отношении не вызывает никакого интереса и поэтому, чтобы избежать утомительной работы, скорее игнорируется (*bleibt besser fort*). Напротив, то, что для самой философии не имеет значения, лучше подходит для соединения в известные представления и интересы, и в этом отношении культурно-исторический и биографический фон дает желаемую возможность для яркого оживления целого. Во всяком случае этот способ рассмотрения также требует целенаправленного выбора из огромной массы всего исторического материала, не определяя ее явно или исключительно через точки зрения систематической философии.

Таким образом, имеется три цели, которые может ставить история философия: историческая, общелитературная и философская. Они не являются несовместимыми друг с другом. Как все три цели имеют свои основания в сущности того же самого материала, так все они входят в совокупность (*Gesamtheit*) богатой историко-философской работы, на которую мы можем сегодня бросить ретроспективный взгляд, все три обладают своими правами, и мы имеем достаточно трудов, в которых фактически все три интереса в одинаковой степени находят свое удовлетворение. Сюда относятся, в первую очередь, великие монументальные творения, такие как труд Целлера о философии греков и «История новейшей философии» Куно Фишера. Но и многие

отдельные исследования больших или меньших временных отрезков отдельных философов или философских направлений таковы (so gehalten), что они отдают должное в равной мере всем трем точкам зрения. В качестве признанного примера следует упомянуть «Историю материализма» Ф. Ланге. Впрочем, этот доклад, следуя своей цели, принципиально намерено отказывается от привидения и характеристики отдельных литературных явлений. Иначе он должен был бы, ввиду чрезвычайно большого числа выдающихся трудов, в которых проявился историко-философский интерес 19-го века, разрастись до чудовищного размера, или же ограничиться узкими суждениями, которые в этом месте нельзя обосновать. [195] Поэтому в заключение будут приведены только известные главные труды обо всем материале и его отдельных частях. Впрочем, каждый, кто хочет более подробно изучить эти вещи, знает, что он должен ориентироваться в литературном материале (Befund), изложенном в прекрасном труде Юбервега, новые издания которого М. Хайнце будут поддерживать высокую планку достоверности и полноты.

Преимущественно историческая обработка истории философии является ее существенно научной стороной. Она сначала, в соответствии с положением дел, обратилась к античной философии и в ней при сильно расстроенной и расшатанной традиции имеет неисчерпаемое поле для своей деятельности. Самое главное, здесь всегда будет сохраняться дискуссия с основным ядром (Grundstock) нашей традиции, с произведениями Платона и Аристотеля. За последние полвека им было посвящено почти необозримое множество работ, как больших, так и маленьких. Но внушительный объем достоверного понимания (sicherer Einsicht), который был при этом получен и, к счастью, касается самых важных философских вопросов, позволяет яснее понять, что при рассмотрении некоторых важных вопросов (erheblicher Punkte), как и во многих деталях, наше знание с имеющимися теперь средствами не может выйти из состояния гипотезы; и, по-видимому, надежда на то, что даже благодаря находке папирусов они будут дополнены, очень мала. В новейшее время научное исследование, возможно, не без влияния естественнонаучных интересов

снова обратилось к досократикам, которые, как кажется, особенно способствуют поиску аналогий между античным и современным мышлением. С другой стороны, историко-религиозные исследования направляют внимание на чрезвычайно темные движения александрийской философии. Требования истории догматики здесь также поможет истории философии, и более точное исследование отцов церкви обещает ей благоприятный результат для более древних частей <истории философии>.

Со временем предметом специфически научной обработки материала стала новейшая философия, хотя для этого потребность в этом не везде давала столь же необходимые основания, как у древних: слово филологии Канта [196] у всех на устах. Все же никто не может не заметить, что возросшая тщательность этих исследований должна привести к большим успехам и что благодаря полноте, желаемой для этого материала, довольно часто линии картины, которую имели ранее в общем виде, не только усовершенствовали, но также дополнили и исправили. Но самым ценным результатом таких исследований являются образцовые произведения, которые мы получили из трудов, писем и, возможно, лекций великих философов. Особо следовало бы подчеркнуть произведения Бэкона и Спинозы. Отчасти это заслуга академий, которые заботились об этом.

Обработка истории философии, преимущественно ориентированная на философию, т.е. на систему, [198] иногда обращается к отдельным периодам времени, в которые на переднем плане интересов стоит группа философских проблем, связанных между собой, и вызывает существенно и реально обусловленное возникновение понятий, или же она обращается к сравнительному рассмотрению философских систем, чтобы через обнаружение их сходств и различий выявить реальные характерные связи. Но для этого систематического способа понимания все же всегда гораздо важнее исторический процесс в целом; ибо только в ней заключаются отправные пункты для всеохватывающего и замкнутого в себе формирования самой философии. Только этот способ рассмотрения общей истории философии снова подвергается опасности. Он, как

указывалось выше, состоит в том, чтобы автор клал свой собственный философский взгляд в основу не только отбора, группировки и реального связывания материала, но и в основу *оценки* изложенных им учений. Так мы видели историю философии с точки зрения Канта, Шеллинга, Гербарта и с позитивистской точки зрения. Чем очевиднее и острее авторитетное мнение, тем пристрастнее, несправедливее и непригоднее становится историческое изображение как таковое. Это противоречит фундаментальному требованию, что, хотя историк должен выбирать, упорядочивать и понимать в соответствии с ценностными отношениями, все же каждая позитивная или негативная оценка должна даваться как возможная для человека. Философская обработка истории философии не может предполагать никакой философской системы в качестве принципа оценки, если она не хочет, чтобы ее взгляд лишился научной общезначимости. Вместо этого ей только остается со строго эмпирически исторической истинностью следовать путями, на которых все возвращающиеся и в конечном счете двигающие серьезную человеческую жизнь проблемы философии достигли в разные времена сознательного понимания исходя из всеобщих и индивидуальных мыслей, и понять многообразные понятия, которые появились для решения этих проблем в соответствии с историческими предпосылками. Таким образом, такая история [199] философии с необходимостью является историей проблем и понятий. Формируя таким образом исторический материал, она создает саму философию, чтобы в формировании своих проблем и понятий отделить имеющие только историческое значение мотивы и связи от истины разума, действительной самой по себе, и перейти от временного к вечному.

Дмитро Усов (м. Черкаси),

доктор філософських наук,

Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля

Національного університету цивільного захисту України.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ТОЛЕРАНТНОСТІ: ВІД МОДЕРНУ ДО ПОСТМОДЕРНУ

Актуальність обраної теми зумовлена практичними та теоретичними причинами. По-перше, йдеться про важливість цілісного історико-філософського осмислення толерантності як громадянської чесноти та сутнісної характеристики людського буття за умов євроінтеграційних прагнень України, формування вітчизняного громадянського суспільства. А, по-друге, - про спробу виокремити найістотніші моделі концептуалізації ідеї толерантності в модерній та новітній філософській думці як усвідомлення неможливості толерантного, справедливого, людяного розв'язання соціальних та міжкультурних конфліктів без належної взаємної поваги, визнання гідності їх учасників. Визначення горизонтально-персональних та вертикально-інституційних вимірів толерантності, а також її морально-етичних та філософсько-антропологічних складових буде здійснено на засадах порівняння її модерного та постмодерного філософських проєктів, послідовної історико-філософської реконструкції праць провідних не лише західних, а і вітчизняних філософів, що уможливить розуміння перспектив подальшого дослідження толерантності в контексті проблем визнання, свободи, справедливості, довіри та співчуття.

Ключові слова: толерантність, справедливість, визнання, ідентичність, моральні норми

На початку XXI століття проблема толерантності набула особливої актуальності. Процеси глобалізації, прагнення людей до справедливості та свободи, поглиблені постійними трансформаціями та кризовими явищами сучасного суспільства, релігійні, національні та етнічні конфлікти різних культур і

народів актуалізують осмислення місця і ролі толерантності в сучасному соціумі. Проблема толерантності охоплює соціальну, релігійно-конфесійну, політичну, особистісну, міжетнічну сфери суспільного життя. Універсальність категорії толерантності проявляється в тому факті, що визначити її сутність намагалися мислителі різних епох. У цьому контексті виявляється доцільним історико-філософське осмислення місця, ролі, значимості практичних моделей реалізації толерантності в розвитку людського соціуму. Сучасний глобальний стан розвитку суспільства, стрімкий процес інтеграції й асиміляції культурних ідентичностей вимагає від особистості високого рівня моральних якостей і відповідної політичної культури, щодо порозуміння з іншими. Формування сучасного громадянського суспільства неможливе без цілеспрямованого поширення провідних фундаментальних цінностей демократичного співіснування. Однією з таких «базових» цінностей є усвідомлення великої кількості поглядів на проблему та визнання права інших на дотримання своїх переконань. Значущість ідеї толерантності проявляється у функціонуванні суспільного буття загалом як спільноти громадян, якій властива можливість вільного обговорення та зміни нагальних суспільних проблем, готовність до діалогу. Актуальності досліджуваній нами проблемі, безперечно, додають і вітчизняні політичні та соціокультурні реалії, в яких головні механізми встановлення консолідації суспільства мають вести до примирення, а через примирення – до толерантності і справедливих взаємин. Таким чином, проблема толерантності актуалізує проблему утвердження у суспільстві об'єднувальних цінностей, побудованих на пріоритеті прав людини.

Поняття «толерантність» потрапляє до наукового ужитку з часів Нантського едикту 1598 р., який завершив тридцятирічний період Релігійних війн у Франції і надав французьким протестантам права вільного віросповідання. На думку Ю. Габермаса толерантність «в даному контексті своєї історії вона спочатку мала більш обмежений зміст і розумілася як терпимість до інших релігійних вірувань. Протягом XVI та XVII століть релігійна толерантність

стає поняттям з області права. Уряд видає декрети про толерантність, що наказують чиновникам і правовірному населенню толерантну поведінку щодо релігійних меншин. За правовим актом про терпимість влади до людей іншої віри з їх релігійною практикою, слідує забезпечення толерантного ставлення до представників релігійного об'єднання, яке раніше придушували або переслідували» [Габермас, 2013, с. 5].

Класиком ліберального тлумачення толерантності постає Дж. Локк. Роздуми Локка, творчість якого базується насамперед на двох необхідно пов'язаних між собою принципах: угоди як справжньої засади будь-якої, передусім державної влади, концепції «природного права» і справедливості, обґрунтуванні рівності та свободи, а також права на опір та толерантності, що стали приналежними не лише до загальноєвропейської, але й до загальнолюдської спадщини. Особливо важливими та значущими стали його «Трактати», де Локк послідовно захищає ідею суспільної угоди, громадянського суспільства та природних прав. Якщо «Перший трактат» є переважно негативним спростуванням популярної того часу патерналістської теорії Роберта Філмера, викладену в роботі «Патріарх, або Природна влада королів», то другий пропонує позитивну відповідь на актуальні й до сьогодні проблеми суспільно буття. Спростовуючи тезу Філмера про те, що всі люди від народження не є вільними і тому не вільні вибирати ані форми правління, а ні своїх правителів, Локк вбачає в теорії останнього спробу виправдання відсутності порядку та тиранії. При цьому Локк обґрунтовував ідею про те, що «марно говорити про покору та послух, не сказавши нам, кому ми повинні коритися. А для того, щоб перетворити людину в підданця, не досить переконати її в тому, що у світі є царська влада, а ще мають існувати способи, за допомогою яких можна було б розпізнати особу, якій ця царська влада належить по праву» [Локк, 2001, с. 70]. То ж, як це можна розпізнати, коли люди є в принципі і рівними і вільними? Саме цьому й присвячено позитивну частину цитованої праці – «Другий трактат». Поєднуючи в своєму тлумаченні право на опір та толерантність в одне

проблемне поле, Локк наголошує на тому, що окрема людина, полишаючи природний стан, долучається до спільноти для кращого захисту свого життя та власності. А держава, своєю чергою, лише тоді буде дієвою, коли громадянин передасть законодавчій владі, що стала наслідком заснування спільноти, своє природне право самостійно опікуватися своєю безпекою. Проте й тут мусить існувати розумна межа, як засторога до надмірної концентрації законодавчої та виконавчої влади. Адже процес передачі влади суспільству є незворотним і ми мусимо це усвідомлювати, не забувати про те, що «влада, яку кожен індивід передав суспільству, коли входив до нього, не може знову повернутися до індивідів, поки суспільство продовжує існувати, а завжди залишатиметься у спільноті, бо без цього не може бути ні спільноти, ні спільнотворення, – це суперечить первісній угоді. Отже, коли суспільство надало законодавчу владу будь-якому зібранню людей для того, щоб вона перебувала надалі у них та в їхніх наступників, з правом та повноваженнями призначати таких наступників, то, поки триває це врядування, законодавча влада ніколи не може повернутися до народу. Бо, надавши законодавчому органу владу назавжди, люди передали йому свою політичну владу і не в силі повернути її назад. Але, якщо вони встановили межі тривалості існування свого законодавчого органу й передали цю верховну владу якій-небудь одній особі чи зібранню лише тимчасово або ж коли через зловживання тих, хто при владі, її втрачено, – то після такої втрати чи по закінченні встановленого терміну влада повертається до суспільства і народ має право діяти як верховна влада й бути самому законодавчим органом, або ж утворити нову форму, або ж, зберігаючи стару форму, передати владу до нових рук – як вважатиме за краще» [Локк, 2001, с. 260].

Класичні теорії суспільної угоди (демонструючи межі методології соціального проекту модерну) не зважали на особливості її учасників, не вважаючи такі особливості істотними для формування вільного та справедливого соціального ладу. Ідея та прагнення, усвідомлення необхідності осмислення шляхів створення нового універсального середовища, яке опосередковує

справедливий взаємозв'язок «своїх» та «чужих» світів сучасного глобального соціуму стає теоретичною та практичною прикметою сучасного філософського, переважно постмодерністського дискурсу. Численні розвідки відомих західних філософів (Ю. Габермаса, А. Гонета, О. Гьофе, В. Кимліки, П. Колера, Е. Макійтайра, Г. Ломана, М. Нусбаум, Дж. Ролза, А. Сена, Ч. Тейлора, Е. Тугендгата, Р. Форста), особливо в царині соціальної та політичної філософії, філософії права та моралі, неможливо уявити поза роздумами про свободу, справедливість та несправедливість, рівність та права людини, її ідентичність та відповідальність. Вся їх творчість налаштована на доведення ідеї про необхідність плекати чуття справедливості, толерантності, свободи та солідарності в сучасному суспільстві. Зрештою, увага акцентується на істотній зміні ролі Іншого в тлумаченні проблем свободи, добра та справедливості. Йдеться як про необхідність компромісів та врахування індивідуальних життєвих планів, так про проблему легітимності влади та необхідних для функціонування універсальних принципів чуття справедливості та довіри. А через прагнення пов'язати нормативне обґрунтування справедливості з інтересами окремих людей, виникає проблема етичного виправдання правових норм, які не можуть ґрунтуватися лише на примусі кращого аргументу. Означена настанова тісно пов'язана з практикою поваги до гідності кожного окремого індивіда. Досліджуючи проблеми моралі, прав та обов'язків, провідні сучасні як вітчизняні, так і західні філософи наголошують на тому, що в справедливому суспільстві йдеться передусім не про рівний матеріальний розподіл (не заперечуючи при цьому значущості розподільної справедливості), а про те, що на всіх людей мусять зважати, рахуватися з ними і при розподілі свободи та влади. Тому варто погодитися з визначенням толерантності (в контексті взаємозв'язку толерантності і справедливості) у «Моральній свободі» Дж. Раза: «Толерантність є особливою моральною цінністю тільки в тому разі, якщо вона стримує бажання, схильності та переконання, що розглядаються самою толерантною людиною як бажані. Людина толерантна тільки в тому разі, якщо

вона гамує в собі бажання зашкодити комусь, хто, з її погляду, заслуговує на це» [Раз, 2001, с. 400].

Сутність сучасного розуміння толерантності сформулював П. Рікер. У праці «Толерантність, нетолерантність, неприйнятне» він подає поняття толерантності у трьох вимірах – інституційному, культурному та релігійному. П. Рікер відзначає їх відносну автономність й одночасно – взаємозалежність. Виходячи із принципу справедливості, П. Рікер пропонує розуміння толерантності як вимогу «щоб при розподілі вигод та збитків найбільш слабка група зазнавала найменшої шкоди; точніше, щоб збільшення переваг для тих, хто поставлений до найбільш несприятливих умов, компенсувалося зменшенням шкоди для заможних у суперництві» [Рікер, 1995, с. 319].

П. Рікер визначає поняття толерантності як «права супротивника на існування та, у граничному наближенні, у щирому бажанні культурного співжиття між «тими, хто вірить у рай, та тими, хто не вірить у нього», приходить до висновку, що толерантність «вводиться до гри на рівні значно глибшому, ніж інституції, одвічний образ дії стосовно іншого» [Рікер, 1995, с. 323]. Тому для формування толерантності як соціального феномена необхідними умовами постають поняття свободи, поваги, консенсусу, плюралізму, прийняття іншого як самого себе, які мають забезпечуватися політичними та культурними інституціями. М. Уолзер у праці «Про толерантність» стверджує, що толерантність «є основою самого буття людей, суспільства», в якому ми живемо, підґрунтям і умовою розбудови людських взаємин різного рівня і форм. Толерантність, на думку М. Уолзера, уможлиблює існування відмінностей, які визначають необхідність толерантності [Уолзер, 2003, с. 10].

У вступі до праці «Про толерантність» М. Уолзер подає пораду щодо того як варто писати про толерантність – йдеться, вважає він, не про необхідні зусилля для втілення теоретичних висновків у життя, а про умови можливості толерантності, які визначаються через неможливість людей виправдати себе перед собою чи іншими без розуміння значущості, цінності людського життя

й свободи, мирного людського співіснування. Сказане співзвучно до тези Ч. Тейлора про перетворення (із розвитком постромантичного поняття індивідуальних особливостей) толерантності на визнання автентичності, особливості іншої людини, її стилю, способу життя та мислення, а також з роздумами з цієї проблеми українських дослідників як Ю. Іщенко, Г. Ковадло, С. Кримський, В. Лях, В. Малахов, В. Пазенок, М. Попович, Л. Ситніченко та ін.

Зупинимося на філософському дискурсі толерантності як чесноти, що неможливо без абрису взаємин рівності, визнання, справедливості та толерантності. Розглянемо основні концепції толерантності, які згідно з досить визнаною сучасною класифікацією, їх можна визначити за допомогою таких понять як просте співіснування та повага. Про першу досить вдало сказав Дж. Раз, наголошуючи на дієвості цієї толерантності в складних конфліктних ситуаціях, коли (під натиском сили) люди мусять терпіти одне одного. В концепції співіснування толерантність обіймає місце прагматично-інструментального засобу вирішення конфліктів та досягнення власних намірів, а не постає у вигляді певної самоцінності. Така толерантність може бути кроком до вирішення нових чи застарілих міжкультурних, міжетнічних конфліктів. Терпіння іншості іншого замість вбивчого, все руйнівного знищення. Тільки при поступовому загоєнні свіжих ран, образ та руйнувань може виникнути повага людей одне до одного, до сусідніх етносів та культур. Ми мусимо пам'ятати про складну суперечливість нашого світу (особливо на початку 21 століття), світу епохи після Модерну, який ставить під сумнів всі розважливі погляди та спокійні теоретичні схеми, в межах яких ми намагаємося його осмислити. Аргументи про повагу та шанобливе визнання забуваються, коли говорять гармати, і бракує не просто справедливого розподілу матеріальних благ, бракує елементарного – житла, води, їжі, одягу. Як наголошується у відомих філософських працях «Світ після Модерну – це дисенсус, а постмодерністський соціум – суспільство «роз'єднаних» і «відокремлених», зазначає М. Фуко. В ньому

переважає дисгармонія і нерівновага. Рівновага – це лише момент в його існуванні. Несумісність має місце і в людських стосунках, і в людському існуванні. Конфлікт засвідчує себе як екзистенційний вимір буття, як архетип існування людини і суспільства» [Коваadlo, 2014, с. 232]. У зв'язку з цим, важливим кроком до справедливості виступає примирення: через примирення – до толерантності і справедливих взаємин. На якому б рівні це не сталося – персональному чи міждержавному, міжкультурному.

Звичайно, за мирних обставин, «толерантність виступає як чеснота, добродієність справедливості, коли вона виступає як «повага», або як «взаємна повага», як зазначає Р. Форст (на чому наголошують й українські дослідники проблеми толерантності Є. Бистрицький, А. Єрмоленко, Г. Коваadlo, Л. Ситніченко) в роботі «Толерантність, справедливість і розум». Ситуація взаємної толерантності і взаємної терпимості – це ситуація «взаємної поваги» [Коваadlo, 2014, с. 262]. За сучасних умов варто вирізняти толерантність як ситуацію взаємної поваги та толерантність як «ситуацію мирного співіснування», «паралельного існування» в ситуації відсутності згоди, розуміння, конфлікту. Адже толерантність прагматичного сенсу та цілераціонального інтересу розважливо погоджується на мирне співіснування, яке є лише способом взаємного компромісу. Таке хитке чи не дуже примирення, така толерантність часто «сприймається як страждання, а там, де є страждання, можливе і насильство; вона не створює стабільного соціального стану, в якому будуть розвиватися взаємна довіра і взаємна повага, адже за такого стану речей владні відносини можуть змінюватися на користь тієї чи іншої групи, а це фактично підриває суттєву основу для толерантності» [Коваadlo, 2014, с. 263].

Значна кількість західних філософів (Р. Бубнер, Ю. Габермас, А. Маргаліт, М. Нусбаум, П. Рікер, Р. Форст та ін.) не лише в своїх окремих працях, але й у відомій збірці статей під назвою «Толерантність. Філософські засади та суспільна практика однієї спірної чесноти» шукають відповіді на запитання: як пов'язані між собою толерантність та справедливість, та який механізм

переходу від першої до останньої? Вони, зокрема М. Нусбаум та Р. Форст, наголошують на принциповій значущості філософського осмислення співвідношення таких понять як толерантність, справедливість та розум (Р. Форст), толерантність співчуття та милість (М. Нусбаум) в межах розбудови справедливого та гідного буття (П. Рікер, А. Маргаліт).

Важливою для розуміння толерантності як чесноти (в межах обмінної моделі справедливості) стала теорія О. Гьофе про чуття справедливості та толерантності. Проте ці роздуми все ж більше стосуються не конфліктного, замученого війною та злиднями, а впорядкованого демократичного суспільства, суспільства, де люди (в межах і реальної, і формальної рівності) відчують себе громадянами, які (через вибори та інші механізми) впливають, можуть впливати на перебіг подій в своїй землі (якщо говорити про Німеччину), чи в країні, Європі загалом. Хоча ситуація з біженцями і в рідній країні професора трохи зіпсувала цю теоретично струнку картину. Та все ж звернемося до тексту українського перекладу «Демократії в епоху глобалізації», де в розділі під промовистою назвою «Від підданого до громадянина», Гьофе стверджує, що лише толерантне, вкорінене в розумінні, відчутті відмінності між справедливим та несправедливим) ставлення людей та культур одне до одного може примирити, визнати в якості так само значущих та важливих як ми самі чи наша спільнота, культура. Зауважимо, що саме Гьофе наголошує у своїх роздумах на трьох важливих речах: необхідності та вмінні демократично приборкувати владу, визначає (через поняття свободи, гідності, прав людини) межу толерантності в демократичному суспільстві [Гьофе, 2007, с. 189], а також визначає толерантність в якості чесноти, але (як і справедливість) особливої, зумовленої вмінням людини відмовлятися (хоча під тиском обставин, якщо не власного сумління) від агресивного, часто несправедливого просування власного світогляду.

Отже, визначення горизонтально-персональних та вертикально-інституційних вимірів толерантності, а також її морально-етичних та філософсько-

антропологічних складових розглядається в таких основних аспектах, як відмова від домінування і насильства, визнання рівності та повага до іншого, визнання різноманіття людської культури та її багатомірності, універсальність норм поведінки, відмова від зведення до однаковості чи переваги певної думки. Така інтерпретація толерантності означає визнання беззаперечності прав іншого, сприйняття цього іншого як рівного, що заслуговує на розуміння та співчуття, сприйняття представників інших націй і культур такими, якими вони є, та взаємодіяти з ними на основі згоди і поваги. Як зазначає Ю. Габермас: «учасники повинні щоразу брати до уваги перспективу бачення іншої сторони, якщо їм необхідно спільно домовлятися про умови, при яких вони мають намір виявляти взаємну толерантність», що, в свою чергу, дозволить «стримувати прагнення індивідів витіснити, відкинути інші, чужі їм переконання і практики» [Габермас, 2013, с. 7]. Йдеться про засновану на принципі рівності, тобто обов'язку рівного врахування інтересів усіх людей, неупередженого та справедливого захисту гідних цього потреб та інтересів людей, мораль «універсальної та рівної поваги до всіх»: тільки на засадах існування такого бачення в усіх (куди належить і влада) громадян справедливий суспільний устрій можливий.

Внаслідок глобальної інформаційної революції, завдяки мережі Інтернет, що створила нову комп'ютерну інфраструктуру планетарної свідомості, виникає нова стратегія розуміння толерантності. Своє практичне вираження в сучасному суспільстві толерантність знаходить не лише у витримці, самовладанні, здатності тривалий час терпіти несприятливі впливи іншого буття. На думку С. Кримського слід говорити про необхідність розвитку, перетворення ідеї «любові до ближнього» в ідею «любові до Іншого» - у контексті нового почуття глобальності і в контексті нового розуміння самого «Іншого». «Толерантність сьогодні пов'язується з вимогою «розуміння Іншого» (С. Кримський), що можливе в бутті та спілкуванні. Це особливий тип спілкування, діалогу, що уможливорює для «Я» і «Ти» як «Інакшості» спільне життя і спільне

існування в ситуації конфлікту». Розуміння, визнання іншого, як свідчать праці не лише Ю. Габермаса, але й його учнів та послідовників – А. Гонета та Р. Форста, відбувається не лише в спілкуванні, але й у бутті в різних його вимірах, з можливістю та правом для кожного з нас бути іншим.

Список використаних джерел:

1. Габермас Ю. Коли ми повинні бути толерантними? Про конкуренцію візій світу, цінностей і теорій. Толерантність та діалог в сучасному світі. Київ, 2013. С.5-19.
2. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації. Київ: ППС-2002, 2007. 436 с.
3. Коваadlo Г. Духовність і моральність: антропокультурні виміри філософії моралі. Київ: Інститут філософії імені Г. Сковороди НАН України, 2014. 332 с.
4. Локк Дж. Два трактати про врядування. Київ: Основи, 2001. 265 с.
5. Раз Дж. Моральні засади свободи. Київ: Веселка, 2001. 430 с.
6. Рікер П. Толерантність, нетолерантність, неприйнятне. Навколо політики. Київ: Дух і літера, 1995. С. 313-332.
7. Уолцер М. Про толерантність. Харків: Видавнича група «РА-Каравела», 2003. 148 с.

Dmytro Usov

Doctor of Philosophical Sciences

Cherkasy Institute of Fire Safety named after Chernobyl Heroes of National University of Civil Protection of Ukraine; Cherkasy, Ukraine;

HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL DISCOURSE OF TOLERANCE: FROM MODERN TO POSTMODERN

Practical and theoretical reasons became the cause of chosen theme's relevance. Firstly it goes about the importance of a coherent historical and

philosophical understanding of tolerance as a civic virtue and an essential characteristic of human existence in terms of formation of domestic civil society. And secondly about the attempt to single out the most important models of conceptualization of the idea of tolerance in contemporary philosophical thought as the realization of the impossibility of tolerant, just, humane settlements of social and intercultural disputes without decent mutual respect, identification of their participants' dignity. Determination of horizontal-personal and vertical-institutional dimensions of tolerance, as well as its moral-ethical and philosophical-anthropological components will be carried out on will be based on a comparison of its modern and postmodern philosophical projects, gradual historical and philosophical reconstruction of the works of leading not only Western but also domestic philosophers, that will allow to understand the prospects for further study of tolerance in the context of recognition, freedom, justice, trust and compassion.

Keywords: *tolerance, justice, recognition, identity, moral norms*