

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА БІОГРАФІЯ: ПРОДОВЖЕННЯ ТЕМИ

Вадим
Менжулін

ФІЛОСОФІЯ ЯК ВОЛЯ ДО ВЛАДИ

У низці попередніх публікацій [Менжулін, 2009; Менжулін, 2010: с. 103—123] я вже привертав увагу до того, що в «Ессе Ното» Фридрих Ніцше назвав одним зі своїх головних досягнень те, що йому «відкрилася прихована історія філософів, *психологія* (курс. мій. — *В.М.*) їхніх великих імен» [Ницше, 1990а: с. 695], а ще до того (у «Веселій науці») він порекомендував розглядати «відважні самодурства метафізики, особливо її відповіді на питання щодо цінності буття, як *симптоми* (курс. мій. — *В.М.*) певних тілесних станів» і висловив сподівання на появу «філософського лікаря», який матиме мужність показати, що «у будь-якому філософуванні йшлося досі зовсім не про “істини”, а про щось інше, наприклад, про здоров’я, майбутнє, ріст, силу, життя» [Ницше, 1990b: с. 494—495]. Саме на підставі цих та подібних тверджень, яких у Ніцше ще доволі багато (див., напр.: [Менжулін, 2009]), я спробував порівняти його ставлення до філософії з психоаналітичним. Зазначивши, що Ніцше, на відміну від стандартного психоаналізу, не зводив філософське пізнання до реалізації комплексу Едипа або, скажімо, еротичних чи танатичних інстинктів, а твердив, що «кожен інстинкт є *владолобним* (курс. мій. — *В.М.*); і, як *такий*, він намагається філософувати» [Ницше, 1990с: с.245], я, проте, висунув доволі жорстке припущення: підхід Ніцше, якщо застосувати його до історико-філософської біографістики, схожий на психоаналіз, адже теж тяжіє до біографічного редук-

ціонізму, тобто до спрощеного пояснення філософської діяльності за допомогою певних зовнішніх детермінант, які самій філософії не властиві і лише затіняють її сутність [Менжулін, 2010: с. 410]. У цій статті я хотів би дещо переглянути цю свою оцінку. Якщо коротко, зараз я вважаю, що твердження Ніцше, згідно з яким «філософія сама є цей тиранічний інстинкт, *духовна воля до влади* (курс. мій. — *В.М.*), до “створення світу”, до *causa prima*» [Ницше, 1990с: с. 246—247], є зовсім не редукціонізмом, а таким визначенням, що істотно прояснює і саму філософію, і тих, хто нею займається. Нижче я спробую дещо конкретизувати це самовиправлення¹.

Однією з найпоширеніших варіацій на тему «філософія і влада» є сюжет з лідерством того чи того мислителя в межах певної школи. З давніх часів філософи ставали і продовжують ставати не тільки ієрархами в канонічних церквах (як-от Августин або Кузанець), а й лідерами специфічних об'єднань (шкіл), що нерідко досить сильно нагадують релігійні секти чи навіть тотемічні клани². Від часів Піфагора накопичилося чимало прикладів того, що володарювання у філософських школах може підтримуватися далеко не однією лише силою раціонального переконання, а й іншими — доволі тиранічними — методами. Наведу лише деякі з них — з не дуже далекого філософського минулого. Скажімо, у Жиля Дельоза знаходимо гнівну тираду на адресу філософської школи, біля витоків якої стояв його колега Людвіг Вітгенштайн: «... ця “школа”, — сказав він, — це деградація усієї філософії, повна деградація... Він (Вітгенштайн. — *В.М.*) та його послідовники створили систему терору» [Делез, 2003: с. 66]. Можна також згадати і про Жака Лакана, в одній з новітніх біографій якого є спеціальний розділ під назвою «Новий месія». Ба більше: виявляється, що «пришестя» цього месії було історично підготовлене, бо серед його сучасників вже були потенційні адепти, які відчували спокусу «піднести теорію до рівня нової віри і перетворити наукову школу на щось схоже на релігійну секту» [Дьяков, 2010а: с. 59]. У тій самій біографії наведено також

¹ Користуючись нагодою, хотів би висловити подяку вченому секретареві спеціалізованої вченої ради при Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України Л.А. Ситніченко, яка звернула увагу на цей слабкий момент у моїй аргументації. На превеликий жаль, і цього разу повністю виправитися я навряд чи зможу. Ця стаття — всього лише короткий і досить строкатий нарис деяких з можливих напрямків опанування проблем, що постають у зв'язку з поглядом на філософію як на форму панування. Грунтовне осмислення цього питання потребуватиме набагато більше часу, зусиль, обсягів, а також значно активнішого залучення результатів, що їх отримав колега Л.А. Ситніченко з Інституту філософії С.В. Пролеєв у своєму дослідженні, присвяченому владі як такій [Пролеєв, 2005]. Перефразуючи завдання, які ставив перед собою Пролеєв [Пролеєв, 2005: с. 9], ще треба буде значно чіткіше прояснити, що є влада у філософії, яким чином ця влада конститується і існує, в яких формах здійснюється і як це пов'язано з іншими формами людського існування.

² Докладніше з цього приводу я теж уже висловлювався [Менжулін, 2010: с.38 — 48].

багато прикладів того, як рішуче цей месія оберігав свій статус лідера і як речно ставився до своїх можливих конкурентів. Так, скажімо, 1966 року, потрапивши в Америку разом із тоді ще молодим і дуже перспективним філософом Жаком Дерида, Лакан сказав останньому за вечерею, що вже давно займається тією самою проблематикою, про яку пише Дерида, а також додав: «Не станете ж ви заперечувати, що я вже сказав те, що ви лише збираєтесь сказати». Трошки згодом, зрозумівши, що припустився безтактності, «гуру з досвідом» спробував вибачитися, запропонувавши Дерида поговорити ще. Примітно, однак, що у відповідь на це Дерида (якому й самому невдовзі судилося стати володарем дум цілих армاد adeptів) «не побажав говорити з ним ані тепер, ані пізніше» [Дьяков, 2010а: с. 279].

Якщо вийти за межі філософських шкіл, то виявляється також, що за різних епох та режимів філософи боролися за владу і в її найпрофаннішому та емпірично найнаочнішому розумінні, активно співпрацювали з носіями такої влади чи навіть самі були цими носіями. Емпедокл, Платон, Аристотель, Сенека, Марк Аврелій, Авіценна, Фічіно, Макіавеллі, Монтень, Бейкон, Декарт, Ляйбніц, Шелінг, Кожев, Гайдегер — далеко не повний перелік прикладів цього роду взаємодії. Так, має рацію біограф останнього з перелічених, говорячи, що «філософ узагалі схильний піддаватися спокусі влади» [Сафрански, 2005: с. 556], і маючи при цьому на увазі передусім владу *політичну*, але, звичайно, факти захоплення філософів саме такою владою — далеко не найсильніший аргумент на користь строгості й корисності Ніцшевої дефініції. По-перше, в історії філософії можна знайти багато знакових постатей, що свідомо ухилялися від будь-яких контактів із владою в її політичному або адміністративному вимірі. Філософування навіть може цілком вилитися у систематичне протистояння такій владі, адже «жоден режим не терпить, щоб його до кінця розуміли і промислювали. Та й загалом ніхто і ніщо у світі цього не любить. А філософ якраз хоче все розуміти», і тому, як показує біограф О. Лосєва з посиланням на дуже тяжкий досвід останнього, нерідко зазнає від цих режимів жаклих репресій [Тахо-Годи, 1997: с. 181]. По-друге, однозначне асоціювання суто з *політичною* владою радше за все давно призвело б до повного занепаду популярності філософії, оскільки у стосунках між першою й останньою не так уже й легко знайти хоча б один абсолютно «гепієндовий» випадок. Навпаки, у цих історіях багато трагічного, а іноді — навіть ганебного.

Великою мірою це твердження стосується й самого Ніцше: рецепція його постаті та спадщини зазнала жаклих перекичень не останньою чергою через те, що в його понятті «воля до влади» вичитували передусім жадання влади в її найбуквальнішому і найбрутальнішому розумінні. Із суто пролетарською простотою і виразністю загрозу такої рецепції висловив (свідомо чи мимоволі — для мене зараз не принципово) Максим Горький, який розповів у автобіографії, що, захопившись Ніцше і почавши

читати літературу про нього, «дуже яскраво пригадав філософію казанського городового» [Горький, 2004: с. 648]. Горький, як і багато інших читачів Ніцше (точніше, *про Ніцше*, як зізнавався письменник), радше за все навіть уявити не міг, що започатковане німецьким філософом «пересмислення буття у вимірі владності... має за собою... не просту констатацію емпірично наочної ролі влади у людських відносинах, а метафізичне відкриття її онтологічної значущості» [Пролеєв, 2005: с. 33], тобто її незвідності до жодної «соціально ангажованої ідеології» [Пролеєв, 2005: с. 36]. На щастя, оригінальне Ніцшеве «Der Wille zur Macht» (майже таке саме, як і англійський та французький еквіваленти — відповідно «the will to power» та «la volonté de puissance») можна перекласти не лише як «воля до влади», а і як «воля до сили», «воля до міці», «воля до могутності»³ чи навіть «воля до впливу». Отже, питання про «Der Wille zur Macht» філософії та філософів цим гротескним прикладом не закривається, а лише постає як таке, що потребує подальшого і значно ретельнішого осмислення.

Насправді філософи здебільшого жадають влади у значно ширшому розумінні, ніж влада голови секти, голови держави, не кажучи вже про владу городового. Проте і в цьому вони не поспішають зізнаватися. Повної відкритості щодо цього немає навіть у М. Фуко — того самого мислителя, який так глибоко проник у таємниці «знання-влади» і так переконливо продемонстрував нерозривний зв'язок між членами цього словосполучення. Як показує один з його найвідоміших критиків, дискурс Фуко володіє не більшою істиною, ніж будь-який інший дискурс, бо віддзеркалює ті самі стратегії влади, які сам описує, а «його сила і спокуса полягають в аналізі», в якому «аналітична сила підтримується силою спокуси і сама мова виробляє нові різновиди влади» [Бодрийяр, 2000: с. 38]. Одне з можливих пояснень замовчування (а якщо і визнання, то досить стриманого) філософією свого фундаментального зв'язку із владою пропонує С. Пролеєв у монографії з *метафізики влади*⁴. На його думку, «владі властиво чимало парадоксів. З одного боку, вона є сутністю, близькою кожному: будь-які людські дії, відносини, прагнення тим чи тим чином пов'язані з володарюванням, його оприявнюють чи до нього відсилають... Разом з тим у контексті власного буття і самовизначення людини влада залишається *прихованою сутністю*. Її присутність у багатьох культурних практиках та си-

³ Наприклад, відомий російський біограф філософів, розповідаючи про те, що Поль Валері вживав словосполучення *la volonté de puissance* стосовно методології Декарта, перекладає його саме як «воля к могутству», а не як «воля к власти» [Тарасов, 1982: с. 134].

⁴ До речі, вже сама постановка питання про *метафізику* (або *філософію*) влади є одним із прикладів того, що філософія насправді готова опанувати саме панування як таке, не кажучи вже про політику, мистецтво, культуру, природу, релігію, любов, право, науку, мову, історію, фізику, людину, тіло, дух тощо.

туаціях буття доводиться виявляти та дешифрувати» [Пролеєв, 2005: с. 6]. Пролеєв досить слушно зазначає, що особливо це стосується доби Модерну, адже за часів останньої «тотальна презумпція раціональності приховує свою сутність як різновиду незаперечного панування» [Пролеєв, 2005: с. 7], а в сучасній політичній свідомості «панування, а з ним і влада взагалі, у своєму власному сенсі табується і витісняється у неповноцінність “нецивілізованого” буття... Володарювання стає *непристойністю*. Очевидно, що через втілення такої презумпції розум не уникає панування, а лише робить його *прихованим* і в найвищій мірі *незаперечним*» [Пролеєв, 2005: с. 315]. Однак, з моєї точки зору, безпосередньо для філософії не обов'язково обмежувати термін чинності цих механізмів приховування (чи досить стриманого визнання) зв'язків із владою лише добою Модерну, адже філософська більшість, на відміну від суспільної свідомості загалом, задовго до початку Модерну (буквально із моменту свого зародження у Давній Греції) проголосила розум (логос) своїм непогрішимим символом віри. Саме тому для виявлення і дешифрування її стосунків із владою може стати у нагоді досвід не тільки самих філософів, а й деяких уважних, але більш-менш відсторонених спостерігачів, зокрема й письменників. Наприклад, порівняно з Горьким значно прозорливішим був Лев Толстой, який, звернувшись безпосередньо до постаті справжнього патріарха всієї європейської метафізики та головного заочного противника Ніцше (Сократа), помітив ось що: «Коли він (Сократ. — *В.М.*) сказав своїй дружині те, що відкрив йому голос Бога, то вона не повірила йому. Коли ж він сказав їй, що він це всім говоритиме і всіх цього навчатиме, то вона стала його відговорювати. “Не роби, — каже, — цього. Кинеш ти майстрування, почнеш навчати народ — тільки лиха наживеш, та й мені з дітьми жити погано буде. Кинь ти ці витівки, й без тебе вчителів предостатньо”. Але не послухався дружину Сократ» [Толстой, 1997].

Не дослухалися до цієї поради і численні античні продовжувачі справи Сократа. Вони вирішили, що посідають абсолютно унікальне місце у всесвіті (між смертними і богами, тобто — принаймні метафорично — *надлюдське* місце), а тому їхній священний припис полягає в тому, щоб розмовляти з людьми «так, ніби [це] чують боги, [а] з богами — говорити так, ніби [це] чують люди» [Макробій, 2009]⁵. При цьому своєю головною місією вони вважали не так розв'язання певних досить абстрактних пи-

⁵ Сучасний американський дослідник, говорячи про статус філософії за наших часів, розташовує її не між людьми та богами, а в епіцентрі «боротьби між прагматичною владою прикладної науки та не менш наочною владою спільнот, базованих на вірі» [Miller, 2011: р. 350—351]. Оскільки зараз саме прикладна наука є найефективнішим засобом задоволення всього людського і навіть надто людського, це розташування, як на мене, від того, що його запровадив античний автор (Макробій), відрізняється не дуже сильно.

тань (саме з цим заведено асоціювати філософію у широких колах зараз), як розроблення і запровадження вчення про те, як людям жити. До речі, зовсім не треба було чекати на появу Толстого, щоб помітити це. Античні літератори були не менш прозорливі та, що принципово, ще прискіпливіші. Річ не в тім, що у своєму бажанні бути верховними законодавцями у питанні, яким має бути гідне людське життя, філософи доходили аж до заборони їсти боби або, скажімо, свинячі м'язки [Афинеї, 2004: с. 94], і не в тому, що навіть на бенкетах влаштовували «огляд знатності, багатства, громадянських заслуг» і пропонували «порядок виступів, ніби на амфіктионійському представницькому зібранні», не даючи нефілософам «хоча б за вином уникнути пихатого місництва» [Плутарх, 1990: с. 12]. Як показує інший уважний спостерігач, в очах багатьох співгромадян філософи загалом виглядали як істоти окремого виду, що з'явилися на землі порівняно нещодавно, але вже встигли зарекомендувати себе не тільки «дозвільними, буркотливими, марнолюбними, запальними, шанувальниками ласощів, дурнуваними, надутими пихою, повними нахабності», а й такими, що намагаються активно впливати на життя людей, хоча при цьому ставляться до них із презирством (як до невігласів), та ще й «про богів тлумачать найнепрстойнішим чином і, оточуючи себе молоддю, що легко піддається омані, з трагічним пафосом розповідають загальновідомі істини про чесноти і навчають мистецтва безнадійно заплутувати міркування» [Лукиан, 2001: с. 344]. І це ще не все: у того самого автора знаходимо не лише заклик не баритися з розглядом поведінки філософів, а й проект вироку щодо них — усіх знищити. Дякувати Зевсові, цей вирок, за його волею, було вирішено відтермінувати — «до наступної весни» [Лукиан, 2001: с. 345], а про те, щоб поінформувати читачів, чи був вирок дійсно виконаний, цей автор (відомий передусім як сатирик) не подбав.

Проте його колега із значно ближчих до нас часів (англійський письменник першої половини ХІХ сторіччя Томас Де Квінсі) виявився до таких деталей вже набагато уважнішим: в есеї, присвяченому вбивству як одному з красних мистецтв, він висловив глибоке здивування від того, що «будь-який філософ, що здобув популярність в останні двісті років, був або вбитий, або чудом уникнув загибелі» [Де Квінсі, 2000: с. 202]. Висунення одразу після цього припущення, мовляв, «якщо на людину, яка називає себе філософом, жодного разу не скоювали замаху, будьте впевнені, що вона є порожньою як горіх» [Де Квінсі, 2000: с. 202], наводить на думку, що висловлене перед цим здивування було не дуже щирим. Ознайомлення з досить розлогою (хоча й позбавленою чітких причинних пояснень) розповіддю Де Квінсі про те, як саме, *за його даними*, вбивали або намагалися вбити таких провідних мислителів Модерну, як Декарт, Спіноза, Гобс, Мальбранш, Ляйбніц і Кант, дає підстави припустити, що цього письменника, як і його античних колег, доволі сильно дратувала

властива їм усім (принаймні на його думку) зверхність, закоханість у власну філософію і сприйняття її за істину в останній інстанції, що здатна врятувати все людство. До речі, за наших часів про подібні схильності у філософів теж говорять, причому вже безпосередньо у фаховій літературі, але, відповідно до сучасних передових віянь у правовій сфері, намагаються уникнути вищої міри покарання з огляду на визнання цієї риси філософії ознакою певної психологічної конституції: «...відхід у зону однієї з полярностей завжди загрожує вилитися у жест шизофренічного філософування. Абсолютний авторитаризм є одним з варіантів такого відходу», — твердять автори навчального посібника з основ онтології, що порівняно нещодавно вийшов у Російській Федерації [Основы онтологии, 1997: с. 100].

Чи можна такого кшталту риси філософів кваліфікувати якимось інакше — так, щоб вони не обов'язково викликали відкрите або замасковане роздратування (від ототожнення їхньої спільноти з притулком для божевільних і аж до бажання їх усіх знищити)? Що стосується загрози божевілья, то, по-перше, можна просто пом'якшити формулювання і сказати, наприклад, що «звичка дивитися на життя з трансцендентально-філософських позицій» і розчинятися у «грандіозних умоглядних конструкціях... і метафізичних потойбічних світах» є «свого роду анестетичним засобом» від «грубої емпірики реального життя», спробою «справитися з шоком винаходження повної незначущості світу або, що було б ще краще, взагалі такого шоку уникнути» [Сафрански, 2005: с. 92]. Можна, навпаки, подібно до Ж. Дельоза, перевернути все на 180 градусів і замість захищати філософів від божевілья, спробувати захистити саме божевілья, піднявши його на рівень грандіозної філософської справи і сказавши: «марення... має геополітичний характер, натомість психоаналіз завжди пов'язує його із сімейними детермінантами... Ми маримо про світ, а зовсім не про свою маленьку сім'ю» (цит. за: [Дьяков, 2010а: с.352]). Ще один варіант зняття з філософії психопатологічного прокляття пов'язаний із введенням такого поняття, як «творча хвороба»⁶.

Що ж стосується власне філософського абсолютизму та авторитаризму, то на них можна подивитися і крізь призму *автономії*, тобто у контексті прагнення «починати буття із себе, з себе, бути “causa sui”» [Парамонов, 2009: с. 100]. Цілком імовірно, що саме на ґрунті визнання автономії ледь не головною ознакою філософування філософи-фахівці нарешті увійдуть у резонанс з представниками конкурентного табору — письменниками. Принаймні саме той факт, що один його герой був задоволений власним товариством, залишався завжди самим собою, спонукав Г. Мелвіла сказати про нього: «Безперечно, в цьому була дрібка витонченої філософії». Якщо так, тоді їдка іронія письменника (який додав до сказаного

⁶ Докладніше про це див., напр.: [Менжулін, 2010: с. 123—144].

вище, що цей «філософ... напевне, ніколи зроду не чув, що така річ (філософія. — В.М.) існує на світі» [Мелвілл, 1984: с.83]) битиме лише по тих псевдо-філософах, які не чули або не визнають, що «філософська людина здатна відмовитися від зовнішнього визнання, навіть якщо вона й не в змозі... бути просто байдужою до нього» [Йегер, 2001: с. 36]. Справжні філософи про це чули і час від часу, хоча й не без великих зусиль та болісних втрат, отримують за це публічне визнання як легітимні носії справжньої філософської влади. Здатність контролювати не так владу, як волю до неї, дає право на надвладу. Наприклад, саме завдяки наполегливому проведенню лінії на максимальну автономію від усіх зовнішніх прив'язок — не лише у житті, а й у мисленні — наш геніальний співвітчизник Григорій Сковорода відвоював собі право і досі панувати в нашій історичній пам'яті (див., напр.: [Попович, 2007]). Аналогічну стратегію проводив у ХХ сторіччі, скажімо, Ролан Барт. Як і Сковорода, він постійно вислизав від остаточних визначень, робив усе, щоб залишався хоч якийсь «неврахований залишок» [Дьяков, 2010b: с. 258]. Трагічним, але дуже показовим прикладом послідовного проведення стратегії на вислизання від афіліацій з «реальною» владою може бути той факт, що Р. Барт фактично здійснив суїцид після того, як йому «пощастило» мати сніданок із самим президентом Франції (Ф. Мітераном) [Дьяков, 2010b: с. 249—250].

З метою уникнення найгірших наслідків філософського абсолютизму варто також, як пропонує Лев Шестов, зрозуміти, що «смертний гріх філософів не в тому, що вони женуться за абсолютним, а в тому, що, коли вони переконуються, що абсолютного не знайшли, вони погоджуються визнати за абсолютне хоча б щось із створеного людьми — науку, державу, мораль, релігію тощо. Звісно, і держава, і наука, і мораль, і релігія мають цінність, і дуже велику цінність. Але тільки доки вони не претендують на престол абсолютного» [Шестов, 1951]. Отже, філософам бажано спромогтися підкріпити своє воління до *духовного панування* (вираз, який вживає В. Єгер, говорячи про роль філософії у вихованні давнього грека [Йегер, 2001: с. 213—214]) готовністю не схибити у фетишизацію чогось умовного і шукати такі істини, що є одвічними та універсальними для всього людства. Їм варто всіляко доводити, що сентенція «Все, про що ми тут говоримо, споконвічно є таким!» комедіографа Епіхарма (у якого, за припущенням Діогена Лаерція, багато чого переписав сам Платон) [Диоген, 1986: с.139] є не просто жартом. Саме той факт, що філософи намагаються говорити від імені ейдосів, тобто одвічного, нерідко створював певний імунітет, який захищав (і, можливо, ще захищатиме) їх від поспішних звинувачень і остаточного осуду у зв'язках з минушим. Завдяки В. Соловійову⁷ Платонову

⁷ Який був пізнім продовжувачем лінії філософування, яку започаткував Платон і назва якої (філософія всеєдності) у контексті розмислів щодо філософського абсолютизму сама багато про що говорить.

спробу реалізувати філософські ідеї у співпраці з носіями земної (і дуже далекої від ідеалу) влади цілком органічно сприймають не як злочин, нахабство чи дурницю, а як особисту життєву драму філософа. Французький біограф Сенеки, що жив і працював у ХХ сторіччі, впевнений: у тому, що зробив його герой, перебуваючи при владі, обурюватися немає чим, адже «активно беручи участь спочатку у житті римської знаті, а потім і у придворному житті, він жодним чином не зраджував ні філософії, ні тим паче давньоримській філософській традиції» [Грималь, 2003: с. 30—31]. А видатний сучасник і співвітчизник шойно згаданого біографа знайшов можливим захистити аналогічним чином навіть такі філософські погляди (і, відповідно, їхніх творців), які продемонстрували ледь не найбільшу асоціативність із такою формою влади, як комуністична: «Комунізм — це ідея. Дуже красива ідея. Ніхто не має права судити ідею за результатом її втілення у життя. Вона створена не для цього. Будь-яка ідея звертає собі шию, ледь вона спускається на землю... У метро є реклама, вже не знаю якого товару: “Я сміюся від того, що бачу себе такою красивою у цьому дзеркалі”. Але ідея не може відбиватися у дзеркалі. Ніхто не має права судити про комунізм за його зображенням у російському дзеркалі: в ньому видний лише Сталін» [Гари, 2002].

А втім, у такого роду адвокатури є й свої істотні вади, адже, як було сказано у зв'язку з Гайдегером (філософом, який пройшов через спокусу націонал-соціалізмом), але стосується далеко не лише його, «той, хто мислить про велике, легко може впасти у спокусу і прийняти самого себе за велику подію... Онтологічна далекозорість не дає змоги ясно бачити онтично найближче. Тому й виникає дефіцит знання самого себе: власних (зумовлених конкретним часом) суперечностей, відбитків, що накладаються на твою особистість біографічними випадковостями, твоїх ідіосинкразій» [Сафрански, 2005: с. 556]. Виходячи з цього, шойно процитований автор одразу ж дає і дуже слушну рекомендацію: «Філософ, що знайомий зі своїм не визначеним наперед “я”, менш схильний до того, щоб змішувати себе з героями своєї мислячої самості й дозволяти власним дрібним історіям розчинитися у великій Історії. Одним словом: *знання самого себе* (курс. мій. — *В.М.*) якнайкраще захищає від спокусливої влади» [Сафрански, 2005: с. 556]. Дуже влучно сказано, адже саме із знанням свого «не визначеного наперед “я”» у Гайдегера та багатьох інших охочих промислювати велике — великі проблеми. Один із найяскравіших прикладів цього — рішуче небажання багатьох із них хоч якимось чином зв'язати своє вчення зі своєю біографією⁸.

⁸ Той самий Гайдегер, наприклад, дуже відверто передав цю настанову, заявивши в одній зі своїх лекцій, що про життя Аристотеля можна сказати лише те, що той «народився, працював і помер» (див., напр.: [Сафрански, 2005: с. 22—23]. Детально-

З одного боку, антибіографічну налаштованість філософів можна розглядати як протест проти тривалого засилля «біографічної люті» (термін М. Кундери (див.: [Кундера, 2006]), з якою зашкарублі прихильники «біографічного методу» Ш.-О. де Сент-Бьова ще з ХІХ сторіччя намагалися (а деякі намагаються і зараз) зводити думки про велике до дрібниць окремого життя. Індивідуальне, принаймні з першого погляду, є фундаментальною загрозою всезагальному. Тому велике поширення має гадка, згідно з якою «сходження до вершин мудрості в тому і полягає, щоби внутрішньо звільнитися від усього, що надто міцно прив'язує нас до своїх індивідуальних особливостей. Справжньої мудрості здатний досягти лише той, хто відкриє в собі істоту розумну — універсальну істоту» [Грималь, 2003: с. 344]. Але, з іншого боку, якщо дотримуватися лінії Дельоза, який вимагав остаточно відмовитися від гадки про те, що філософія має справу з універсальними, і визнати, що вона мусить працювати лише з одиницями [Делез, 2003], у відчайдушному служінні загальному (всупереч індивідуальному) легко помітити не лише «олімпійське, богоподібне», а й «щось зухвале, навіть пихате» [Critchley, 2009: р. xxxvii].

Один з варіантів виходу з цієї колізії — стати на позиції абсолютної єдності вчення мислителя і його життя. До цього найчастіше вдаються біографи філософів, які налаштовані до своїх героїв максимально схвально. Один приклад я вже наводив (Грималь про Сенеку). Ще один подає дружина О. Лосева: «У творчості Олексія Федоровича читача завжди вражає його багатогранність і разом із тим цілісність... Минуле і сучасне сполучились у Олексія Федоровича у гармонійну єдність» [Тахо-Годи, 1997: с. 426]. Але й ця авторка врешті-решт доходить до абсолютної одиничності: «Олексій Федорович виявився у своїх дослідженнях, за його власним зізнанням, “ні ідеалістом, ні матеріалістом, ні платоніком, ні кантіанцем, ні гусерліанцем, ні раціоналістом, ні містиком, ні голим діалектиком, ні метафізиком”. Залишалось сказати лише одне: “Я — Лосєв”» [Тахо-Годи, 1997: с. 429]. Проте, на мою думку, хоч і говорив Фуко ще в 1970-ті роки, що ХХ сторіччя буде визнане сторіччям Дельоза, серед решти філософів і досі зберігається великий інтерес до універсалій (прихильники універсальної прагматики, універсальної герменевтики та інших універсальій нікуди не поділися і, впевнений, не подінуться). Та й від спокус влади культ індивідуального не рятує. Є пиха від загального і є пиха від одиничного. Це дуже тонко підмітив ще Микола Бердяєв, аналізуючи досвід Лева Шестова. Зізнавшись, що йому «близький мотив його (Шестова. — В.М.) боротьби проти влади “загального” над людським життям», Бердяєв,

му розгляду проблем, пов'язаних з висловленим у цьому пасажі філософським *антибіографізмом*, і шляхів її розв'язання я власне й присвятив монографію, на яку вже посилався [Менжулін, 2010].

попри те, помітив, що й у Шестова також ішлося про владу, адже й у нього думка, «що була спрямована проти загальнообов'язковості, мимоволі сама набирала форми загальнообов'язковості» [Бердяев, 1989].

Отже, невже це протистояння — диктат загального *versus* диктат одичного — є неусувним? Вважаю, шляхи його подолання чи принаймні пом'якшення все ж таки існують. Один із них відкривається в результаті аналізу метафізики влади: дійсно, «природа філософського розуму спонукає (і спокушає) його до абсолютних вердиктів і аподиктичних суджень», але оскільки «подальший рух думки спростовує незаперечність досягнутого [ним] розуміння», філософ мусить визнати, що головною ознакою найвищої інтелектуальної гідності для нього може бути лише створення «простору розуміння» [Пролеєв, 2005: с. 48—49]. Разом із тим не можна забувати, що увійти до цього простору філософ все одно може лише самотійно. Справжня філософська влада завжди балансує між індивідуальним і загальним (або, якщо завгодно, між людським і божественним). Окрім того, її носії балансують між «суто філософським» і «нефілософським», тобто активно долають кордони (нерідко зустрічаючи шалений опір з боку численних «прикордонників») між гуманітаристикою і природознавством, літературою і політикою, наукою і релігією, взагалі — між усім мислимим та немислимим⁹. Коли відомий сучасний філософ А. Данто повстає проти того, що «філософи мусять знати одну лише філософію» [Доманска, 2010: с. 240], це зовсім не якась його особиста примха. У сучасному — майже наскрізь медіакратизованому — світі ті, хто свідомо і відкрито ставлять саме на це, отримують шалені прибутки: у вже згаданого Р. Барта «концептуальний номадизм не давав йому змоги примкнути до жодної з груп або партій» [Дьяков, 2010b: с. 41], а «посередництво перетворилося на виключний творчий жест (як казав Маклюєн, “medium is the message”), завдяки якому Барт актуальний і сьогодні» [Дьяков, 2010b: с. 270—271].

Але щоб бути успішним посередником і не потрапити під владу когось або чогось іншого, треба проводити дуже специфічну дискурсивну стратегію: за свідченням біографа Барта, останній, як мало хто до нього, зрозумів, що «переходячи в акт мовлення, мова негайно опиняється на службі у влади. У цій ситуації інтелектуалам залишається лише ”махлювати з мовою, дурити мову”» [Дьяков, 2010b: с. 225]. Якщо це робити талановито, тоді навіть «смерть автора» подовжуватиме його життя і підсилуватиме його авторитет. Отже, за сучасних умов навіть класичний органон філософського панування (*логіка*, яка вимагає передусім мовної строгості, аподиктичності й, відповідно, масштаби такого панування, яке принесло велику славу Бартові, істотно звужує) може бути відкинтий. Г. Вайт узагалі

⁹ Докладніше про подібні міграції філософії та філософів я висловився у статті [Менжулин, 2012].

проголошує сміхотворним той факт, що «від часів Платона філософи стверджують, що риторика є підозрілою, двоїстою, штучною, і лише логіка є природною». Той же факт, що «Платон був налаштований проти софістів тому, що був ідеалістом, що вірив в абсолютні істини», Вайта абсолютно не турбує, бо він також цілком свідомий того, що істинність мовлення, його правильність та правдивість — все це «залежить від того, хто має владу це визначати» [Доманска, 2010: с. 37].

Опанувавши цю гадку і перетворивши її на свою головну зброю, філософія набуває ще більше влади, ніж коли-небудь раніше, адже обіцяє всім можливість тотального переви́тлумачення геть усього. Це дуже схоже на розщеплення атома і появу ядерної енергетики. Виявляється, що за часів Постмодерну для того, щоб і далі реалізовувати претензію скеровувати уми, зовсім не треба шукати «онтології, буттєвої наповненості світогляду», — достатньо постійно все деконструювати [Парамонов, 2004]. До речі, хоч як це сумно було б для самого Деріда, але у винаходженні та активній експлуатації цього інструменту інтелектуального панування нелюбий йому Лакан його точно випередив: «Якщо Лакан говорив: “Я — той, хто прочитав Фрейда”, то Деріда міг би сказати: “Я — той, хто прочитав Гусерля (Русо, Жида, Леві-Строса тощо)”. При цьому Деріда, як і Лакан, віртуозно грає на неточностях перекладу... і ця спекуляція дає йому змогу прочитувати текст так, як йому зручно, нітрохи не цікавлячись задумом автора» [Дьяков, 2010а: с.451]. Але в головному Деріда все ж могутніший: на відміну від Лакана, який не дуже любляв публікувати свої думки і віддавав явну перевагу усним промовам [Дьяков, 2010а: с.71]¹⁰, його молодший суперник дуже швидко зрозумів, що замість намагатися утримувати панування за рахунок сили власного голосу, краще підкорити всіх спокуюсою по-справжньому нескінченної влади, перспектива якої відкривається за рахунок можливості писати й переписувати. Постмодернізм лише ззовні виглядає як царина суцільної толерантності, в якій владні імпульси істотно пом'якшуються, якщо не нівелюються взагалі. Навпаки, у світі, де будь-хто має можливість коментувати будь-що, крім безперервного потоку виявів волі до влади, не так вже й просто помітити хоча б щось іще. Інша річ, чи гарантує така тотальна готовність до переоцінки всіх цінностей збереження звичного для філософів попередніх часів вічного повернення до їхніх думок (які були зазвичай про вічне), чи не втрачає при цьому влада філософів звичний для них у минулому надлюдський (між людьми і богами) статус? Час покаже.

¹⁰ До речі, на аналогічне жадання зберегти повну владу над своїми думками страждали і деякі класики до-Постмодерної філософії, зокрема К. Маркс [Аттали, 2008: с. 41], А. Кожев [Дьяков, 2010а: с.71], Е. Гусерль [Сафрански, 2005: с. 114].

ДЖЕРЕЛА

- Аттали Ж.* Карл Маркс: Мировой дух. — М.: Молодая гвардия, 2008. — 405 с.
- Афиней.* Пир мудрецов : В 15-ти кн. : Кн. 1—8. — М.: Наука, 2004. — 655 с.
- Бердяев Н.А.* Основная идея философии Льва Шестова // <http://www.vehi.net/berdyayev/shestov.html>. [Впервые: “Путь”, № 58. Ноябрь—декабрь 1938 г. Статья переиздана и публикуется по изданию: Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III] Париж: YMCA-Press, 1989.]
- Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. — СПб.: Владимир Даль, 2000. — 89 с.
- Гари Р.* Грустные клоуны // <http://www.rulit.net/books/grustnye-klouny-read-221717-3.html>. [Пер. с фр. Г. Халявский. — Минск : МАКБЕЛ, 2002.]
- Горький М.* Детство. В людях. Мои университеты. — М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2004. — 829 с.
- Грималь П.* Сенека, или Совесть Империи. — М.: Молодая гвардия, 2003. — 350 с.
- Делёз Ж.* Алфавит Жиля Делеза, совместно с К.Парне. — Минск, 2003 // <http://centurion-center.narod.ru/lib/alph.rar>.
- Делёз Ж.* Что такое философия? — М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. — 286 с.
- Де Квинси Т.* Убийство как одно из изящных искусств // Исповедь англичанина, любителя опиума. — М.: Научно-издательский центр «Ладомир»; Наука, 2000. — С. 184—323 // <http://www.lib.ru/INPROZ/KWINSI/murd.txt>.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1986. — 571 с.
- Доманска Э.* Философия истории после постмодернизма. — М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2010. — 400 с.
- Дьяков А.В.* Жак Лакан. Фигура философа. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010а. — 560 с.
- Дьяков А.В.* Ролан Барт как он есть. — СПб.: Владимир Даль, 2010б. — 317 с.
- Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. — 593 с.
- Кундера М.* Нарушенные завещания // http://www.e-reading.org.ua/bookreader.php/31600/Kundera_-_Narushennye_zaveshchaniya.html. [Пер. М. Тайманова. — СПб. : Азбука-классика, 2006.]
- Лукиан Самосатский.* Икаротенипп, или Заоблачный полет // Сочинения : В 2-х т. — СПб.: Алетейя, 2001а. — Т. 1.
- Макробий Амбросий Феодосий.* Сатурналии: Кн. 1 // http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/1002511/10/Makrobiy_-_Saturnalii.html. [Пер. с лат. и греч., примеч. и словарь В. Т. Звиревича. — Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2009.]
- Мелвилл Г.* Моби Дік, або Білий Кит.— К.: Дніпро, 1984.— 580 с.
- Менжулин В.И.* Философская «контрабанда»: автобиографический, биографический и психоаналитический аспекты // Эсхатос-II: философия истории в контексте идеи «предела»: Сборник статей. — Одесса: Фридман А.С., 2012. — С. 187—202.
- Менжулін В.І.* Філософія, біографія та психоаналіз: випадок Ніцше. Стаття 1. Лікар // Філософська думка. — 2009. — № 4. — С. 102—119.
- Менжулін В.І.* Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні: Монографія. — К.: НаУКМА [Аграр Медіа Груп], 2010. — 455 с.

- Ницше Ф.* Ессе homo. Как становятся сами собою // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990a. — Т. 2.
- Ницше Ф.* Веселая наука (la gaya scienza) // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990b. — Т. 1.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990c. — Т. 2.
- Ницше Ф.* К генеалогии морали. Poleмическое сочинение // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990d. — Т. 2.
- Основы онтологии: Учебное пособие / Под ред. Ф.Ф. Вяккерера, В.Г. Иванова, Б.И. Липского, Б.В. Маркова. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургск. ун-та, 1997. — 280 с. // <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000773/st010.shtml>.
- Парамонов Б.М.* Голубое, зелёное, жёлтое // Октябрь. — 2004. — № 1 // <http://magazines.russ.ru/october/2004/1/para6.html>.
- Парамонов Б.М.* Наедине с великаншей. Сартр в русском контексте // Иностранная литература. — 2009. — № 1 // <http://magazines.russ.ru/inostran/2009/1/para8.html>.
- Плутарх.* Застольные беседы. — Л.: Наука, 1990. — 592 с.
- Попович М.В.* Григорій Сковорода: філософія свободи. — К.: Майстерня Білецьких, 2007. — 255 с.
- Пролеев С.В.* Метафізика влади: Монографія. — К.: Наукова думка, 2005. — 324 с.
- Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. — М.: Молодая гвардия, 2005. — 614 с.
- Тарасов Б.Н.* Паскаль. — М.: Молодая гвардия, 1982. — 334 с.
- Тахо-Годи А.А.* Лосев. — М.: Молодая гвардия; Студенческий меридиан, 1997. — 459 с.
- Толстой Л.Н.* Греческий учитель Сократ. — СПб.: Толстовский листок, 1997 // http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0480.shtml.
- Шестов Л.* Афины и Иерусалим // <http://knigo.com/p/philos/shestov/shest17.htm>. [Первое издание на русском языке: YMCA-PRESS, Париж, 1951.]
- Critchley S.* The book of dead philosophers. — New York: Vintage Books, 2009. — xxxviii, 265 p.
- Miller J.* Examined lives: from Socrates to Nietzsche. — New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011. — 422 p.

Вадим Менжулін — доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — історія філософії, психології та психіатрії, філософська біографістика.
