

Полеміка

*Олексій
Панич*

ІСТОРІЯ, ПОНЯТТЯ, ДОСВІД: ТРИ СКЛАДОВІ, ТРИ ПРОБЛЕМИ

Мінаков М.А. Історія поняття досвіду. — Київ: Парапан, 2007. — 380 с.

Жанр «історії поняття» на сьогодні є вже достатньо традиційним для європейських історико-філософських розвідок (найвідомішим прикладом на наших теренах є, напевне, «Історія шести понять» В. Татаркевича). Але повномасштабне українське дослідження у такому жанровому ключі у вітчизняній філософії, якщо не помиляюся, з'явилося вперше. Тим цікавіше уважно вчитатися в цю глибоку та плідну розвідку, звертаючи увагу не лише на здобутки, але й на ті нові обрії та докорінні філософські проблеми, що постають лише у разі сприйняття історії європейської філософії крізь призму цього специфічного жанру. Головні з них, власне, віддзеркалені самою назвою: адже, концентруючи своє дослідження навколо історичної трансформації відповідей на питання «Що таке досвід?», Михайло Мінаков водночас неминуче заторкує також і питання «Що таке поняття?», а також питання «Що таке історія?» або, щонайменше, «Що таке історія філософії?». Цих трьох питань і стосуватимуться мої подальші «роздуми над книгою».

Сам автор, блискуче обізнаний у сучасних методологічних трендах західної філософської думки, закликає відійти від тлумачення історії філософії як опису «реального процесу появи та зміни філософських позицій», пропонуючи натомість імперативний принцип: «історія філософії має розглядатися як переважно історична топологія філософії» (с. 23) або ж як дескрипція «філософських позицій (топосів) певного поняття»

(с. 23). Наприкінці книги автор додає до цього, що «топология досвіду в її історико-філософському застосуванні має вигляд деконструктивного огляду філософських позицій минулого» (с. 350), тим самим, як видається, розкриваючи своє тяжіння до поєднання методологічних настанов Мішеля Фуко та Жюльєн Дельоза (відкрито згаданих у вступному розділі) з аналітичними принципами Жака Деріда. І хоча навряд чи можна стверджувати, що автор, описуючи розуміння досвіду стародавніми та модерними філософами, послідовно застосовує принцип і техніку пошуку «розрізнення» (візьмемо це українське слово як аналог французького *différance*), саме прагнення Михайла Мінакова віднайти у досліджуваних ним філософських текстах такі смисли та смислові відтінки, які не лише не були, але почасти й не могли бути усвідомлені самими їхніми авторами, справді видається співзвучним вишуканій техніці останнього із згаданих мною французьких мислителів.

Власне, інакше у цьому разі й не могло статися, оскільки автор дослідження починає свій історичний екскурс з часів античності, будучи цілком свідомим того, що саме поняття «поняття» викристалізувалося лише в німецькій класичній філософії (*Begriff*). Це, звісна річ, не означає, що до цього часу філософи не користувалися поняттями; але чи можна розглядати як єдине ціле ті філософські конструкції, де поняття «досвіду» просто вживають, з тими, де його усвідомлюють та рефлексують як таке?

На останнє питання автор книги дає чітку негативну відповідь. На думку Михайла Мінакова, весь історичний період до доби німецької класики є періодом «інструментального» стану поняття досвіду (на протилежність його подальшому «самосвідомому» станові), відтак

стосовно всієї докантивської філософії можна говорити, власне, не про «історію», а лише про «передісторію» відповідного поняття. Не можна не замислитися, чи не стосується цей принцип так само і всіх інших понять, які також, до всталення у німецькій класичній філософії поняття *Begriff*, принципово не могли бути відрефлектовані тими, хто їх уживав, на цьому новому для філософії «метатеоретичному» рівні¹. Певною мірою автор підтверджує таке узагальнення, стверджуючи, що повноцінна «історія філософських понять», яка охоплювала б і вимір «історичної семантики», і вимір «самоусвідомлення поняття», починається як така лише «за доби німецької класичної філософії» (с. 56—57). Єдине, що тут (як і в деяких інших місцях) хотілося уточнити — чи йдеться при цьому про «історію понять» як історіографічний опис, або ж також і про «історію понять» як власне історичний процес? Якщо (як мені видалося) автор справді має на увазі водночас і перше і друге, то ми маємо справу з надзвичайно сильною й відповідальною тезою, повномасштабне обговорення якої виходить далеко за межі тих завдань, які ставили перед собою як автор обговорюваного дослідження, так і автор цього критичного відгуку. Відтак зосередимося лише на прикладі «досвіду», аби

¹ Про відсутність «поняття поняття», зокрема, у історично близького до Канта Дейвіда Г'юма, а також про пов'язані з цим специфічні проблеми перекладу модерних філософських текстів див., зокрема: *Панич О.О.* Розвідки з історії скептицизму в британно-американській епістемології. Частина перша. Британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід). — Донецьк: Вид-во Донецького національного університету, 2007. — С. 160.

з'ясувати, наскільки працездатним є запропонований автором розподіл узятого ним історичного матеріалу на «власне історію» та «передісторію» принаймні у цій конкретній дослідницькій царині.

В одному випадку Михайло Мінаков цікаво варіює власну категоричну тезу про розподіл історії понять загалом на етапи «історії» та «передісторії», стверджуючи, що «необхідність критики філософських понять, яку розкрила трансцендентальна філософія, створила умови для справжньої історії понять» (с. 122). Одразу хочеться запитати: а що, історія понять буває ще й «несправжньою»? Очевидно, саме так автор дослідження і окреслює те, що він раніше називав «передісторією», тим самим ще більше посилюючи жорстке протиставлення всієї докантівської та післякантівської філософії — найбільш традиційне для німецьких, але поширене також і серед багатьох вітчизняних авторів.

Традиційним, утім, є й самий принцип розподілу історичного минулого на «передісторію» та «власне історію», до якого вдавався ще Маркс, зауважуючи про «буржуазний» суспільний устрій, що саме «з цією суспільною формацією (Gesellschaftsformation) завершується передісторія (die Vorgeschichte) людського суспільства»². Годі й нагадувати, наскільки ця інтуїція ставлення до історичного минулого буде надалі загострена у «Заратустрі»; раді були скористатися цією самою тезою й радянські більшовики, свідомо розподіляючи всю історію людства на історію «до» та «після» 1917 року. Але саме невдача їхнього радикалізму (який своїм корінням сягає, втім, ще ідеології Великої Французької революції) мала була б надати під-

ставу для сумнівів у слушності самого принципу — навіть якщо замість загальної *die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft* ми зосередимося на більш локальній *die Vorgeschichte die Philosophische Begriffe*, а замість 1917 року як наріжний камінь історичного процесу використаємо філософію Канта.

З іншого боку, як показав досвід осмислення історії у західній філософії кінця ХХ сторіччя, теза про «передісторію» зрештою закономірно перетворюється і на анонсування періоду «постісторії», найяскравішим свідченням чого є відомі розвідки Ф. Фукуями³. Відтак чи слід нам, узявши приклад з останнього, говорити також і про «постісторію» філософських понять, вважаючи свідченням останньої, зокрема, саме згадані вище «топологічні» рефлексії Фуко і Дельоза, а з іншого боку, з неменшими підставами, також і «деконструкцію» Деріда? І чи не до тієї самої «постісторії поняття» тоді слід віднести й розвідку самого Михайла Мінакова, усвідомленим предметом якої (але з якої позиції усвідомленим?) заявлено розгляд переходу поняття досвіду від його «передісторії» до «власне історії»?

Скажу відверто, що мені особисто не є близькою інтуїція довільного роз'єднання історії людства на «перед-», «до-», «після-», «постпост-», «постмета-», «постне-» і тому подібні клаптики історичних періодів, якщо при цьому (як це нерідко буває) історичні розриви розцінюють як щось більш вагоме і значуще, ніж тяглість та наступність історичного процесу. Більш конкретно, що

² Zur Kritik der Politischen Oekonomie, Vorwort.

³ Див., зокрема: *Fukuyama Y.F. The End of History and the Last Man.* — Free Press, 1992; рос. переклад: *Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек.* — М.: АСТ, 2004.

стосується власне історії філософії, проведено руба протиставлення «історії» та «передісторії» неминуче призводить до огрубіння історичного матеріалу та втрати важливих відтінків, що перетворює історичне розмаїття на доволі жорстку лінійну схему — навіть попри неабиякий хист і тонке відчуття історичного матеріалу, які безперечно притаманні авторові обговорюваного дослідження.

Зокрема це стосується зовсім не згаданого Михайлом Мінаковим Томаса Ріда, який запропонував світові докладний опис історії поняття «ідея» від часів античності до його власних часів включно ще 1785 року⁴ — тобто випереджаючи і твори «критичного періоду» Канта, і тим паче історико-філософські розвідки Гегеля. Зважаючи на відсутність в аналітичному арсеналі Ріда поняттєвого аналогу німецького *Begriff*⁵, його історико-філософські спостереження, відповідно до запропонованої автором монографії схеми, слід було б віднести

⁴ Див.: *Reid Th. Essays on the Intellectual Powers of Man / Introd. by B.A. Brody. — First M. I. T. Press Edition. — Cambridge, Massachusetts; London, England: M. I. T. Press, 1969* (перше прижиттє видання — 1785).

⁵ Рид, як і Г'юм, не знає і не вживає слова *conceit* (усталеного у британській філософії пізніше саме під впливом німецького *Begriff*), використовуючи натомість історично більш ранній термін *conception*. Про принципову різницю першого та другого див.: *Панич О.О. Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології. Частина перша. Британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід). — Донецьк: Вид-во Донецького національного університету, 2007. — С. 430; див. також: Wolterstorff N. Thomas Reid and the Story of Epistemology. — Cambridge University Press, 2001. — P. 9.*

до «передісторії філософських понять», а не до історії понять у власному розумінні; але докладність і влучність Ридового опису переосмислення поняття «ідея» на відстані від Платона до Г'юма не дає мені змоги беззастережно прийняти тезу Михайла Мінакова, що лише «завдяки досвідові філософування в межах кантівської та гегелівської позицій історія філософських понять почалася як процес, в якому історія філософії набула вагомих рис і оформилася як окрема філософська дисципліна» (с. 57).

Ще більш цікаві методологічні проблеми пов'язані зі звертанням автора, скерваного вже вказаними дослідницькими настановами, до античної філософії, з якої, за власним зізнанням Михайла Мінакова, він починає «опис передісторії досвіду... відповідно до історико-філософської традиції» (с. 37). Справді, манеру починати з античності можна за правом вважати універсальним (принаймні для європейців) прийомом філософського міркування *ab ovo*, хоч би про яку дослідницьку проблему йшлося. Але як можна говорити навіть і про «передісторію» поняття досвіду, маючи справу з масивом таких філософських текстів, в яких відсутня не лише рефлексія з приводу відповідного поняття, але й саме це поняття як таке?

Така підозра виникає у читача книги через те, що в усьому описі міркувань з приводу «поняття досвіду» в античній філософії Михайло Мінаков лише одного разу і лише на самісінькому закінченні відповідного фрагмента монографії згадує грецьке *ἐμπείρα* (с. 43), жодним чином не локалізуючи цей термін у тому чи тому філософському тексті античної доби. Цей крок автора провокує одразу як історичну, так і суто теоретичну проблему, остання з яких повертає нас до другого питання, заявленого на

початку цього критичного відгуку: «Що таке поняття?». Автор монографії ніде не пропонує власного визначення «поняття поняття», очевидно, сприймаючи його зміст як загально-визнаний; але якщо ми також скористаємося загально-визнаним підходом і розтлумачимо поняття як узагальнену думку, що охоплює через істотні ознаки певний клас предметів або явищ дійсності⁶, ми опинимося перед відкритим питанням: «Чи можна говорити про наявність філософського поняття за відсутності (або ж без уваги до) чітко поєданого з ним філософського терміна?».

Багато істориків філософії радянської доби, не виключаючи й найбільш авторитетних, зазвичай просто ігнорували цю проблему, цілком довільно приписуючи античним (як і пізнішим) авторам міркування про те, що самим цим авторам і на думку не спало б означити... не те що «відповідним» терміном, але й будь-яким терміном узагалі. Тому, наприклад, О. Лосев та О. Спіркін цілком спокійно суміщають твердження про те, що «саме слово “діалектика” вперше застосував Сократ» і що «найбільш яскравий прояв антична діалектика отримала у Геракліта»⁷ — при тому,

що останній, наскільки відомо, помер приблизно за десять років до народження Сократа! Зрозуміло, що під «античною діалектикою» тут мається на увазі і не те, що розумів під «діалектикою» Сократ, і не те, що розуміли під «діалектикою» подальші філософи від Аристотеля до Канта включно, а лише специфічним чином, по-марксистськи переосмислений «діалектичний момент» спекулятивної логіки Гегеля, який, судячи з подібних описів, використовували (певна річ, не цілком свідомо, а отже й «непослідовно» та недолуго) ті чи ті «домарксистські» автори (ось вам, до речі, і ще один донедавна поширений спосіб розділити всю історію філософії на «попередню» та «справжню»). Історія поняття «діалектика» (взятого відповідно до канонів конкретної філософської школи, а саме радянського марксизму) та історія терміна «діалектика» тут повністю відірвані одна від одної, але при цьому друга фактично перебуває у повній концептуальній залежності від першої, а нерідко й підмінюється нею непомітно для читача (а може, де-не-де, й для самого автора), особливо коли йдеться про «діалектику» тих стародавніх філософів, які, на своє нещастя, також користувалися (хоча й у зовсім іншому розумінні) відповідним грецьким терміном.

Але чи не тінь цієї самої манери відбивається й на міркуваннях автора обговорюваної монографії, коли він звертається до згадок про досвід у філософії Геракліта (с. 39)? При цьому автор наводить два фрагменти з міркувань Геракліта (DK22B1 та DK22B55), в яких слово досвід вжите лише у першому; але насправді у цьому фрагменті, який дійшов до нас у складі сьомої книги Секста Емпірика «Проти вчених» (M7 132 3—10), йдеться про «досвід» лише у до-

⁶ Пор.: «Поняття: 1) Спосіб розуміння та абстрактного уявлення результатів пізнання певної предметної галузі через усвідомлення істотних характеристик її об'єктів. 2) Форма мислення, що характеризується відображенням закономірних відношень та властивостей об'єктів у вигляді думки про їх загальні та специфічні ознаки» (Філософський словник. — Київ: Наукова думка, 1986. — С. 506—507).

⁷ Лосев А.Ф., Спіркін А.Г. Диалектика // Філософський енциклопедический журнал. — М.: Советская энциклопедия, 1989. — С. 163.

волі специфічному розумінні «випробування», як це добре видно з грецького оригіналу: λόγου τοῦδε ἕντος ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινόμενων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροσιν εἰκάσι, πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔρ γων τοιοῦτων, ὁκοίων ἐγὼ διγεῦμαι, κατὰ φύσιν διαρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἅλ λους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποι οἴσιν, ὁκωσπερ ὁκόσα εἶδοντες ἐπιλανθάνονται.

Російський переклад у виданні «Фрагменты ранних греческих философов. Часть первая», який Михайло Мінаков відтворює українською, подає цей текст як: «Эту вот Речь (Логос), сушую вечно, люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды. Ибо, хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее], даром что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] согласно природе [=истинной реальности] и высказывая [их] так, как они есть. Что же касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие». Натомість переклад того самого фрагмента О. Лосева, наведений у російському двотомнику Секста Емпірика, відтворює цей самий текст як: «Хотя этот разум и существует вечно, люди бывают непонимающими и раньше слышания, и после того, как впервые услышат. Именно, хотя [все] совершается согласно этому разуму, они имеют вид неопытных, приступая к тем словам и делам, которые я взвешиваю, различая каждое по его природе и изъясняя, в каком оно находится состоянии. От прочих людей скрыто, что они делают во время бодрствования, как забывают они и то, что [делали] во сне». Як неважко помітити, похідні від російського «опыт» з'являються тут на

місці грецьких ἀπειροσιν (другий переклад) або πειρώμενοι (перший переклад), які обидва походять від грецького πείρα — «випробування, спроба»⁸; що ж до ἐμπειρία (іншого похідного від того ж таки πείρα), про нього Геракліту в цьому фрагменті взагалі не йдеться⁹.

Відсутня у монографії й інформація про використання терміна ἐμπειρία у текстах Платона та Аристотеля, що зовсім не заважає автору стверджувати, що саме в їхніх філософських вченнях поняття досвіду набуває «особливої значущості» (с. 39). Ще більше інтригує читача наступна теза у цьому самому абзаці, де згадано вже не про поняття, а про термін «досвід» (знову ж таки, чи йдеться тут саме про ἐμπειρία?) і його часту вживаність у тодішній «мові філософування» (с. 40). Подальші кілька абзаців (с. 40—43) описують розуміння досвіду Платоном та Аристотелем з мінімумом цитат, але без жодного сумніву, що «поняття досвіду» активно використовували вони обидва.

Уважний аналіз текстів Платона та Аристотеля з використанням техніки деконструкції à la Дерида міг би, напевне, виявити, чи доречно тут говорити стосовно ἐμπειρία про наявність скільки-небудь системної процедури «розрізнят-

⁸ Саме завдяки цьому етимологічному зв'язку грецьке areiros, більше відоме у нас під значенням «безмежний, необмежений, незліченний», означає також «недосвідчений» та/або «неосвічений», тобто такий, що не випробував щось або не зазнавав відповідного випробування

⁹ Пошук в електронному зібранні текстів античних авторів за допомоги програми TLG Workplace виявив загалом чотири фрагменти власних текстів Геракліта, в яких вжимо слово ἐμπειρία (Allegoriae 14. 3. 3, 32. 1. 2, 60. 3. 4 та 62. 7. 1); у книзі Михайла Мінакова жоден з них не наведено й не згадано.

ня», коли досвід/ἐμπείρια виосібнюється для того чи того мислителя як окремий предмет міркування, послідовно розрізняючись з усім, що не є «досвідом»¹⁰. Але цей аналіз залишається завданням майбутнього, а його відсутність у жодному разі не можна вважати недоліком обговорюваної монографії — навпаки, Михайлові Мінакову варто подякувати за те, що його розвідка відтак послужила засобом, аби порушити відповідну проблему.

Додам до цього, що мої власні спостереження за вживанням слова ἐμπείρια у текстах Платона не підтверджують тези Михайла Мінакова, що «у Платона поняття досвіду пов'язане з пізнанням наявного світу, зумовленим просторовими та часовими рамками» (с. 40), тобто не підтверджують у тому разі, якщо під «поняттям досвіду» знову ж таки слід розуміти ніщо інше як ἐμπείρια. Останнє у Платона відповідає насамперед тим значенням досвіду, які для нас зосереджені у висловах типу «набутий життєвий досвід» або навіть «життєве вміння», а не, припустимо, «почуттєвий досвід» або «досвід пізнання навколишнього світу». Наприклад, у «Горгії» (462 b10-c4) Сократ проголошує ораторське мистецтво (ῥητορικὴ) не «майстерністю» (τέχνη), а «вмінням» (ἐμπείρια), і у цьому ж розумінні це останнє слово вжите впродовж усього подальшого розвитку цього діалогу (пор. Gorg. 463 b4, 465

a3, 500 b4, 500 e5 тощо). У Платонівій «Політейї» (назва, яку зазвичай неточно перекладають як «Держава»), навпаки, домінує розуміння ἐμπείρια як поступово набутого життєвого досвіду, зокрема у фрагментах 409 c1, 422 c6 (багаті мають більше хисту, ἐπιότημη, та досвіду, ἐμπείρια, щодо участі у кулачному бою, ніж у військовій справі), 467 a8, 467 d6, 582 b8, 582 d1 тощо.

Нарешті, якщо вже послідовно керуватися принципом розбудови історії поняття на ґрунті історії відповідного терміна (для давньогрецької філософії на роль такого і справді могло б претендувати хіба що ἐμπείρια), безумовно варто було знайти у цій історії місце не лише для Платона та Аристотеля, але й, з іще більшими підставами, для окремого філософського (а також медичного, лікувального) напрямку елліністичної доби, найбільш відомого представника якого ми знаємо під іменем Секст...

З іншого боку, якщо свідомо й послідовно прийняти за правило розмову про «поняття досвіду» у Платона без визначеного зв'язку зі словом/терміном ἐμπείρια (як, утім, і будь-яким іншим грецьким терміном), орієнтуючись натомість на ті смисли, які ми, з позицій нашого власного розуміння, могли б схарактеризувати як «досвід» (приблизно так, як радянські автори, включно з О. Лосєвим, дозволяли собі міркувати про «діалектику Геракліта»), стає тим більш незрозумілим, чому, характеризуючи «досвід у Платона», нам слід — як це робить Михайло Мінаков — повністю обмежуватися саме й виключно чуттєвим досвідом. Чому б, зокрема, не залучити до «Платонового розуміння досвіду» ще й припущені Сократом пригадування душі про її попередній нечуттєвий «досвід», який вона мала до її потрапляння у нині пов'язане з нею людське тіло?

¹⁰ Електронний пошук слова ἐμπείρια в корпусах текстів Платона та Аристотеля за допомоги програми TLG Workplace дав мені лише 39 випадків вживання цього слова у Платона і 65 — у Аристотеля, що, відверто кажучи, зовсім небагато. Для порівняння, слово εἶδος у корпусі текстів Платона зустрічається 235 разів, а у корпусі текстів Аристотеля — 560 разів; слово ὄλη — у Платона 460 разів, у Аристотеля 1270 разів.

Таке обмеження чуттєвим досвідом в описі всієї «докантівської» філософії можна було б ще виправдати у тому разі, якби саме такого розуміння досвіду чітко дотримувався сам автор аналізованого дослідження. Але ж на наступних сторінках монографії Михайла Мінакова читач надібує й тезу про «діалектичний досвід Гегеля», й згадку про історично пізнішу «концепцію герменевтичного досвіду» (обидва вислови наведено з посиланням на Гадамера на с. 52), й навіть посилання на «досвід філософування в межах кантівської та гегелівської позицій» (с. 57). Оскільки в усіх цих випадках Михайлу Мінакову ввіч йдеться про нечуттєвий досвід, то чому ж тоді ми, скеровуючись власним розумінням досвіду, маємо залишати за рамками «історії [нашого] поняття досвіду» не лише досвід попередніх мандрів душі у Платона, але й величезний масив духовного досвіду (насамперед досвіду спілкування людини з Богом) у всій філософії середньовіччя та ранньомодерної доби?¹¹

Цей короткий екскурс до античної філософії дає нам змогу здійснити перехід від двох перших поставлених на початку цього відгуку питань («Що таке досвід?», «Що таке поняття?») до третього: «Що таке історія філософії?». Головним персонажем цього обговорен-

¹¹ У контексті цієї розмови цікаво і плідно порівняти застосовану Михайлом Мінаковим методологічну настанову на вивчення «історії поняття» з відвертою орієнтацією на жанр «історії терміна», яку сповідують у своїх словарних статтях автори французького «Європейського словника філософій», що його нині перекладають українською у видавництві «Дух і Літера» (перший том української версії “Словника” саме зараз виходить з друку; робота над наступними томами триває).

ня, безумовно, має стати Гегель, який для Михайла Мінакова є настільки ж значущим орієнтиром, яким він був і для більшості провідних істориків філософії радянського часу. Про вагомість Гегелевого бачення історії філософії для автора обговорюваної монографії свідчить і його заява, що саме «гегелівські лекції з історії філософії і заснували однойменну дисципліну» (с. 9), і теза на наступній сторінці, що саме завдяки Гегелю стало можливим «уявляти філософію як єдиний процес» (с. 10) (хоча, як негайно додає автор, «єдність філософії» і «було проблематизовано ще й до Гегеля», а саме у його близького попередника Канта)¹². Попри критичне ставлення до гегелівського панлогізму, Михайло Мінаков прагне насамперед зберегти та здійснити власними силами саме цю останню філософську настанову. Але що саме означає бачити «філософію як єдиний процес» і на якій підставі можна вбачати цю єдність?

Одним з найпотужніших засобів забезпечення такої єдності для самого Гегеля було, зокрема, свідоме віддавання переваги «історії поняття» над «історі-

¹² Як я уже згадував раніше, у цій категоричній тезі, на мій погляд, дуже не вистачає згадки про Томаса Ріда, історико-філософські міркування якого заслуговують на цілком окрему розмову. Видається, втім, що надмірну радикальність такої оцінки певною мірою відчуває й сам автор обговорюваної монографії, поставивши несподівані лапки в аналогічній тезі на с. 7, де сказано, що від «Історії філософії» Гегеля «історія філософії веде свій початок, принаймні у «систематичній» формі». Якщо теза без лапок виглядала б, як на мене, надмірно радикальною, то теза із зазначеними лапками, здається, показує певне самовідсторонення автора від ним же висловленої думки.

єю терміна», про наслідки якого я вже згадував вище. Адже парадоксальна (як на мене) заява О. Лосева та О. Спіркіна, що «антична діалектика» перебувала у розквіті ще до того, як Сократ уперше ужив самий цей термін, методологічно виходить з тієї самої настанови, з якої виходив Гегель, запевняючи читачів своєї «Енциклопедії філософських наук», що «діалектика, втім, не є чимось новим для філософії. Серед стародавніх винахідників діалектики називають Платона, і в цьому відношенні цілком слушно, оскільки у Платоновій філософії діалектика вперше постає у вільній науковій і разом з тим об'єктивній формі (...) В такій величній манері поводився Платон з діалектикою. — У новий час головним чином Кант знов пригадав діалектику...»¹³. Цілком очевидно, що під «діалектикою Платона» Гегель розуміє ті моменти розвитку Платонові думки, які мають стосунок до розуміння терміна «діалектика» у самого Гегеля, але практично жодного — до тлумачення цього самого терміна різними героями Платонових діалогів; що ж стосується Канта, то і його розуміння «діалектики» Гегель переосмислює значно радикальніше, ніж він сам подає це у згаданому фрагменті, хоча тут відстань між історією поняття та історією терміна є, звичайно ж, настільки ж меншою, наскільки меншою є історична відстань від Гегеля до Канта порівняно з Платоном.

Іншим аспектом тієї самої Гегелевої спадщини є шире прагнення бачити історію філософії як процес принципово однолінійний — оскільки саме одна історичної логіки філософського розвитку є для Гегеля головною запорукою

його єдності. Саме тому як сила, так і певна вразливість спостережень Михайла Мінакова за розвитком американської філософії XIX—XX сторіч полягають у тому, що він, цілком у гегелівському дусі, наполегливо простежує — втім, можливо, що й перебільшує — причетність Пірса, Дьюї й навіть Рорті до філософської спадщини... того ж таки Гегеля. За всієї поваги Дьюї до Гегеля, а моєї власної — до аналізу Михайлом Мінаковим їхнього взаємозв'язку, навряд чи можна беззапечно погодитися з автором, що Дьюї «чітко усвідомлював свою належність до гегельянської лінії розвитку історії досвіду» (с. 143), тим паче що нижче сам Михайло Мінаков слушно вказує на те, наскільки принциповим є, навпаки, відхід Дьюї від філософської спадщини Гегеля (с. 144), а ще нижче він висловлюється вже набагато обережніше, стверджуючи, що Дьюї лише «скоріше (ніж хто/що? — *О. П.*) мислить у річиші Гегеля» (с. 145), інтерпретуючи досвід як загалом тривале перебування людини серед людей та у природному середовищі. Додам від себе, що приблизно так само і лише ненабагато раніше за американських прагматистів тлумачив людську життєдіяльність і зовсім не згаданий у розглядуваній монографії молодий Маркс, з чого випливає надзвичайно цікаве питання про історичне співвідношення понять досвіду та практики (а також досвіду та діяльності), яке цілком може стати предметом подальших історико-філософських розвідок.

Ще більш дискусійною видається мені теза Михайла Мінакова про прихильність до «гегельянського систематизму» Ричарда Рорті (с. 176), з якою навряд чи (хоч би то в якому розумінні) погодився б сам Рорті; тим більше ця теза інтригує читача, викликаючи у нього палке ба-

¹³ Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. § 81

жання побачити значно докладніше обґрунтування цього спостереження, ніж те, яке міститься у відповідному розділі обговорюваної монографії. Але така теза, вочевидь, стає Михайлові Мінакову, сказати б, у методологічній нагоді, допомагаючи йому розтлумачити всю європейську філософію як одну, бодай складну та багатобарвну, філософську традицію (на с. 350 автор відкрито характеризує цю «традицію» саме в однині), яку він однозначно поділяє на, умовно кажучи, «докантівський» та «післягегелівський» історичні етапи розвитку, з порубіжними постатями Канта та Гегеля між ними. Знову ж таки, до честі Михайла Мінакова, можна сказати, що своїми конкретними спостереженнями він, як здається, і сам дещо пом'якшує застосовану ним базову концептуальну схему, зауважуючи зокрема в іншому місці, що «хода дискусій в межах філософії повсякденної мови не мала прямого стосунку до топології досвіду» (с. 229), при тому, що (як негайно після цього демонструє сам Михайло Мінаков) загалом увага до досвіду (хоча й узятому насамперед не у вимірі топології) характеризує цю філософську течію ніяк не менше, ніж обговорювану у наступному розділі монографії філософію неокантіанства. Відтак було б цілковитим спрощенням стверджувати (як до цього, здається, тяжіє автор обговорюваної монографії), що Гегель та Кант радикально змінили геть усю європейську філософську традицію останніх двох сторіч й саме тому через них нібито проходять усі без винятку наскрізні зв'язки, які поєднують етап «передісторії» європейських філософських понять з наступним етапом їхньої «справжньої історії».

Майлс Бюрнеят, один з провідних британських істориків філософії сього-

дення, одного разу закинув Д.Е. Муру, що той уже у ХХ сторіччі «наївно» та «анахронічно» намагався «сприйняти скептицизм серйозно», «немовби Канта не було»¹⁴. Незалежно від того, наскільки слушною є критична оцінка такого прагнення Мура з боку самого Бюрнеята, важливою є сама констатація того, що для одного з провідних британських філософів початку ХХ сторіччя філософування за принципом «немовби Канта не було» виявлялося цілком можливим. До цього варто додати, з одного боку, що про Мура ніяк не можна було б сказати, що він філософує «немовби не було Томаса Ріда» (філософські погляди якого насправді є ближчими до поглядів Мура, ніж будь-яка з настанов Канта або Гегеля), а з іншого — що для значно більшої кількості британських та американських філософів ХХ сторіччя цілком звичною є манера філософувати за принципом «немовби не було Гегеля», або, принаймні, «немовби Гегелева філософія була не більш ніж суцільною маячнею» (стосовно останнього достатньо згадати, наприклад, красномовні характеристики Гегелевої діалектики, неодноразово задекларовані Карлом Поппером). Ніколас Капальді, звинувачуючи у занадто довгому ігноруванні Гегеля впродовж майже всього ХХ сторіччя всю без винятку аналітичну традицію¹⁵, тим самим також, «від зворотного», добре підтверджує ту тезу, що вплив Гегеля на

¹⁴Див.: Burnyeat M. The Sceptic in His Place and Time // *The Original Sceptics: a Controversy* / Ed. by M. Burnyeat and M. Frede. — Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997. — P. 123.

¹⁵Див.: Capaldi N. *The Enlightenment Project in the Analytic Conversation*. — Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

американську філософію ХХ сторіччя у жодному разі не варто перебільшувати.

Власне, першим кроком, що призвів до народження аналітичної філософії, можна вважати саме рішучу відмову молодих Расела та Мура від навіть первинної тіні «гегельянства» (для них, у Британії тих часів, уособленого насамперед постаттю Бредлі) і водночас їхнє прагнення знайти таку «відповідь Кантові», яка ґрунтувалася б на кращих традиціях докантівського англомовного філософування ХVІІІ сторіччя (для Расела фігурою номер один тут, безумовно, став Дейвід Г'юм, а для Мура, ще очевидніше, — Томас Рид). Відповідно до цього, адекватно відобразити логіку розвитку цієї філософської течії можна лише у разі свідомої відмови від бачення філософії як «єдиного процесу» à la Гегель, з притаманним йому прагненням умістити весь масив європейського філософування в єдину (нехай і багатомірну) логіку філософського розвитку. Натомість має постати картина історії європейської філософії як багатовекторного і багатолінійного процесу, єдність якого забезпечена лише (завжди неповною і недосконалою) здатністю учасників цього процесу чути один одного, прагнучи збереження наступності одних філософських традицій за рахунок більшої чи меншої неуваги до інших. Говорячи конкретно про Канта та Гегеля, у першому наближенні слід безумовно зважити на принципово різну значущість цих величких постатей для англомовної (насамперед британсько-американської) та (очолюваної німцями) «континентальної» філософської традиції ХХ сторіччя; але й остання, за більш уважного аналізу, також може виявитися складеною з кількох (а то й багатьох!) принципово різ-

них традицій та ліній тягlosti, для яких спадщина Канта та Гегеля зовсім не неодмінно є безальтернативним джерелом головних засад їхнього концептуального розвитку (для прикладу наважуся згадати про екзистенціалізм, зокрема у версії Альбера Камю, а також про європейську «філософію діалогу» від Бубера до Левінаса включно).

З іншого боку, до «континентально-німецької» лінії європейської філософії двох останніх сторіч практично всі концептуальні побудови Михайла Мінакова, як на мене, видаються надзвичайно слухними й являють собою значний внесок у вітчизняну історію філософії; останній же розділ монографії, в якому йдеться про (головним чином німецькомовну) герменевтику та феноменологію, взагалі можна вважати найбільшою вдачею всієї обговорюваної книги.

Ці спостереження аж ніяк не охоплюють величезного масиву вдумливої аналітики, що його монографія Михайла Мінакова пропонує вітчизняному читачеві. Можна було б згадати тут ще й влучний аналіз «досвіду свідомості» у Гегеля (с. 68—79), і докладний розбір філософських поглядів провідних неокантіанців, і ще багато яскравих ідей та спостережень, простий перелік яких міг би зайняти не одну сторінку. Для цієї репліки я вихопив із цього дослідницького розмаїття лише три наскрізних теоретичних проблеми, які саме завдяки обговорюваній монографії можна тепер усвідомити як цікавий предмет для подальшої, більш узагальненої методологічної рефлексії. Певен, що ці та інші проблеми, порушені як усередині, так і навколо «історії поняття досвіду», ще не раз опиняться у центрі жвавих та зацікавлених філософських дискусій.