
Жак
Буврес

ВІДМІННІСТЬ БЕЗ РІЗНИЦІ?¹

I

Бернард Вільямс розпочинає передмову до французького видання «Ethics and the Limits of Philosophy» зауваженням, що ця передмова «ризикує створити чи потвердити враження, нібито між англомовним та франкомовним світами існує майже нездоланна межа, і начебто ані ця передмова, ані переклад самого твору жодним чином не втраплять її розмити, навіть якщо візьмуть це собі за мету» [Williams, 1990: p. V]. Насправді ж у цій ситуації вражає те, що навіть сьогодні у Франції неможливо видрукувати таку книгу без передмови, призначеної переконати тамтешнього читача, що, всупереч його можливій першій реакції, в цій книзі насправді викладено те, що він сам зазвичай називає «філософією», а не езотеричну і, ймовірно, ще невідому для нього дисципліну, котра в англосаксонських країнах заступила власне філософію і котра *a priori* має дуже мало шансів зацікавити французького читача. Як констатує сам Вільямс, жанр *captatio benevolentiae*, до якого вважають за потрібне вдаватися у таких випадках, намагаючись продемонструвати, що виникле внаслідок непорозуміння і вже звичне розрізнення між «аналітичною філософією» та «філософією континентальною» створює водночас ефект підтримки цього розрізнення, підтверджуючи, що воно, на жаль, зовсім не втратило свого значення;

© Ж. БУВРЕС, 2010
© Переклад з французької
О. Йосипенко, 2010

¹ Перекладено за: *Bouveresse J. Une différence sans distinction? // Philosophie. — 1992. — № 35. — P. 65—91.*

інакше кажучи, цей жанр засвідчує, що сьогодні, як і раніше, все ще неможливо просто дозволити текстам самостійно звертатися до людей, здатних їх зрозуміти та розпізнати філософію безпосередньо там, де вона є.

Бернард Вільямс твердить, що він мало переймається тим, чи зумовлений філософський стиль твору, до якого він пише передмову для французького читача, аналітичною філософією: «Я просто виходжу з того засновку, — пише він, — що його вважатимуть таким» [Williams, 1990: p. V]. У цих двох пунктах я повністю поділяю його думку. Мені ніколи не доводилося по-справжньому застановлятися над тим, чи повинен я розглядати себе як філософа «аналітичного» напряду; вважаю себе навіть доволі далеким від ідеалу та методу цього роду філософії, хоча й намагаюсь орієнтуватися на них, відштовхуючись від найбільш характерного, що, на мою думку, є у філософії, названій «континентальною». Водночас не сумніваюся: хоч би якими були предмет та спосіб мого розгляду, написане автоматично потрактовуватимуть у зв'язку з аналітичною філософією, а це попросту означає, що воно могло б зацікавити радше англосаксонського читача (котрий, зрештою, *a priori* не має жодної потреби шукати деінде те, чого, як гадають, вистачає і в його середовищі), а не французького (котрого з цієї-таки причини слід зацікавлювати).

Не певен, чи варто коментувати тут вельми часті заяви щодо фундаментальної несумісності аналітичної філософії з французьким філософським «стилем» чи «темпераментом», списуючи на це, як на головну причину, її дотеперішню непопулярність. Коли до такої аргументації вдаються, як це, на жаль, часто буває, самі філософи, це, зізнаюсь, неабияк спантеличує мене, тож годі й уявити, що на це можна відповісти. Я завжди вважав такі пояснення, в гіршому випадку, незрозумілими (відколи реальна чи уявна перешкода лінгвістичного, психологічного, соціологічного чи культурного характеру може розглядатися як виправдання і, тим більше, філософське виправдання незнання?), а в кращому — безумовно, неприпустимими для філософа. Навіть якби недоліки, що їх часто закидають аналітичній філософії, були настільки очевидними, як про те зазвичай говорять, це не звільняє від обов'язку все-таки поцікавитись її предметом, а також оцінити з фахового огляду. Не можу збагнути, як можна зводити філософську працю, та й інтелектуальне життя загалом, до національного чинника. Я ніколи не міг потрактовувати інтелектуальний націоналізм (вкупі з інтелектуальним націоналізмом літературного чи філософського авангарду) інакше, як характерну форму консерватизму. Музиль говорить про це так: «Інтелектуальне життя є інтернаціональним. Лише доба розгубленості, яка втрачає себе, яка намагається “зберігати”, яка вдається до самозахисту, може зробити інтелектуальну сферу національною. Така доба є сутнісно “консервативною”. Той, кому дорогий прогрес, є інтернаціональним» [Musil, 1978: S. 1354].

Кевін Маліган зауважує [Mulligan, 1991: p. 116—117] різочу відмінність між теперішньою ситуацією та подіями початку століття. Вільяма Джеймса тоді читали майже всюди, зокрема Гусерль та інші послідовники Brentano й Бергсона. Мах був науковцем та філософом світового масштабу, а його творчість вивчали й коментували в Англії, Франції та Росії; Расел з користю для себе читав та критикував Майнонга, а також полемізував з Пуанкаре у французькому «Revue de métaphysique et de morale», на який сьогодні не можна дивитись без нотки ностальгії і який 1895 року опублікував статтю Фреге «Повне число». Його засновник Ксав'є Леон повідомляв Фреге, у котрого виникли труднощі з публікацією філософських та математичних статей у німецькій періодиці, що той може сміливо розраховувати на французький часопис. «Охоче погоджуюся, — писав К. Леон у листі від 4 жовтня 1894 року, — надрукувати в “Revue de métaphysique et de morale” надіслану Вами статтю. Немає нічого приємнішого для мого часопису, аніж викликаний серед мислителів усіх країн інтерес, а поміж симпатій, з якими його зустрічають за кордоном, симпатії німецьких учених є найціннішими. Мій часопис відкритий для всіх охочих, хоч би звідки вони приходили, і для нього є великою честю відроджувати дух наукового та філософського братерства мислителів різних націй» [Frege, 1976: S. 145]. Я дозволив собі процитувати ці рядки, бо лише завдяки таким речам можна оцінити, наскільки все змінилося, — наша доба є радше (і це парадоксально) добою дедалі відвертішого, прямого чи прихованого, протистояння філософських націоналізмів, часто цілком примітивних. Це правда, що Фреге, котрий говорив тією ж мовою і належав до тієї ж нації та духовної спільноти, що й Кант, Фіхте, Гегель чи Гусерль, був тоді «німецьким ученим», а не почесним англосаксонським логіком, ким він, схоже, донедавна був для французьких філософів, і що з мотивів, на жаль, не дотичних до філософії, для багатьох з них «англосаксонське» залишається синонімом «не-філософського» чи «недо-філософського». Рорті вважає цілком природним зближувати Гусерля з Раселом та Карнапом, Гайдегера з Дьюї тощо; однак для французького філософа це означає ігнорувати межу, що розділяє філософію та не-філософію. Аби зрозуміти сьогодні масштаб перемін, наведемо цікавий факт: у 1911 році «Французьке філософське товариство» запросило Расела й надало йому можливість презентувати й опублікувати французькою одну з перших версій програми аналітичної філософії, котра тоді щойно народжувалася [Russel, 1911].

II

Звертаючись до питання про те, що може бути «філософією нашого часу», Расел пише: «Я не вважаю, що завдання філософії нашого часу якось відрізнятиметься від завдань філософії інших епох. На мою думку, філософія має вічну, незмінну, цінність, за винятком одного

ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2010, № 1 25

аспекту: деякі епохи віддаляються від мудрості більше, ніж інші, а тому мають більшу потребу в філософії, а разом і меншу здатність її прийняти. З усіх можливих оглядів, наша епоха є епохою невеликої мудрості, а отже, вона отримує незрівнянно більше користі від того, чого її може навчити філософія» [Russel, 1951: p. 178]. Я поділяю цей погляд: поіменовані вище реальні чи уявні зміни парадигми насправді просто приховують те, що фундаментальні зацікавлення філософів і сьогодні залишились практично такими ж, як і раніше, або ж у будь-який момент можуть знову стати такими самими. Зайве нагадувати, що згідно із задумом її засновників, аналітична філософія була якраз протилежністю тому, чим її вважають французькі філософи (на їхній погляд, таке переозначення філософії спричинилося до цілковитого заперечення того, чим вона завжди була). Насправді, таким запереченням є власне французькі переозначення певної доби², тому деякі французькі філософи³ [Ж. Буврес говорить про філософів аналітичного спрямування. — *Прим. пер.*] почали вважати, що в аналітичній філософії є значно більше філософії в класичному значенні цього терміна, ніж у тому, що їй протиставляють її недоброзичливці, аби виправдати відчуття власної безсумнівної зверхності.

Безперечно, у цій ситуації турбує те, що закиди, адресовані аналітичній філософії головню у Франції, доволі непослідовно хитаються між ідеєю, згідно з якою вона є антифілософською, та ідеєю, згідно з якою для людей, що читали Гайдегера та Дериду, вона є все ще занадто філософською [тобто «занадто метафізичною». — *Прим. пер.*]. Дериди вважає Остина⁴ носієм уявлення, що панує в усій західній філософській традиції вкупі з гусерлівською феноменологією, згідно з яким значення передається «у якомусь тягломому, гомогенному та рівному самому собі просторі, завдяки якому єдність та інтегральність сенсу не може бути суттєво ушкодженою» [Derrida, 1972: p. 370]. Рорті безперечно мав рацію, кваліфікуючи таке твердження як «вкрай поспішне судження». Він зауважує, що коли Дериди говорить про Остина, «то лише задля того, аби мерщій приписати йому всі можливі традиційні схильності та мотиви, з позбавленням від яких сам Остин себе вітав» [Rorty, 1990: p. 86]. Неважко здогадатися, що коли Де-

² Ж. Буврес має на увазі добу постмодернізму. — *Прим. пер.*

³ На думку прихильників «нашої доброї» філософії, вони приєдналися до «зарубіжної партії» (тобто до англосаксонської, бо французи вважають цілком можливим і нормальним, згідно з формулою Гайдегера, мислити німецькою, і зовсім ненормальним — мислити англійською) чи, попросту кажучи, обрали ампулу, що його Краус у виступі в Сорбоні 1927 року назвав «птахом, котрий паскудить у власному гнізді».

⁴ Ж. Дериди кваліфікує Остина як мислителя, у якого наявні усі метафізичні настанови та опозиції. Про суперечку Дериди та Сьорла щодо інтерпретації Остина див. мою статтю в цьому номері «Філософської думки». — *Прим. пер.*

рида вирішує у той чи інший момент зацікавитися Карнапом, то робить предметом критики не (як можна наївно припустити) його антиметафізичну настанову, а навпаки — його не сформульовані метафізичні припущення і той факт, що його діяльність все ще повністю перебуває в межах метафізики, тоді як обізнані філософи (тобто начитані в Гайдегері) знають, що останню сьогодні завершено й вичерпано. Антиметафізична програма логічного позитивізму, назагал сприйнята як проголошення війни філософії, так само може розумітися як більш експліцитне, аніж інші, формулювання того, що Рорті називає «мрією, яка перебуває в серці філософії», тобто мрією про відкриття остаточної мови, в якій усе, що заманеться сказати, буде висловлюваним та зрозумілим без додатків чи доповнень, мови, супроти котрої, як каже Рорті, «всім іншим (псевдо)мовам бракуватиме чогось такого, без чого мова не може бути “значущою”, “повною” чи “адекватною”» [Rorty, 1990: p. 90].

Патнем пише з приводу спроб розв’язати проблеми метафізики, здійснені такими людьми, як Фреге, Расел, Карнап та ранній Вітгенштайн: «Їх називали “атаками на метафізику”, але насправді вони є найвинахідливішими, найглибшими й технічно найблискучішими конструкціями метафізичних систем, які будь-коли створювались. І навіть якщо вони зазнали поразки, то, зрештою, залишили нам модерну символічну логіку, значну частину модерної теорії мови та один із секторів сучасної когнітивної науки» [Putnam, 1990: p. 95]. Це, безумовно, правильно, але у Франції на них дивляться зовсім інакше. Вищеназваних авторів можна визнати тут філософами (в широкому сенсі), але, звісно, не філософами, належними до «великої» філософської традиції.

Французькі читачі Рорті, безперечно, дуже здивувалися, а то й були шоковані, побачивши, як мало відмінностей він добачає між філософськими проектами Карнапа і таких авторів, як Кант чи Спіноза. Однак правдою є також те, що філософи, вдаючи, ніби налякані намірами Віденського гуртка покласти край метафізиці, щонайменше розігрують комедію, бо, врешті, це саме те, чого хочуть, але в інший — більш дражливий — спосіб, Гайдегер та Деріда. Карнап, безумовно, не перший і не єдиний філософ, котрий хотів раз і назавжди покінчити з «псевдопроблемами» філософії. Рорті зауважує, що «згідно з прагматистською концепцією, як і з концепцією Карнапа, псевдопроблемою є проблема, щодо якої не існує жодного інтересу дискутувати, бо, за словами Вільяма Джеймса, вона стосується відмінності, яка «не становить відмінності». Це «суто вербальна проблема», тобто проблема, розв’язання котрої залишить решту наших переконань без змін. Це не дуже відрізняється від того, що хотів сказати Гайдегер: про це свідчать, зокрема, деякі його приклади псевдопроблем («інші уми», «зовнішній світ» тощо), — ті самі, що й псевдопроблеми Карнапа [Rorty,

1991: р. 17]. Тому зрозуміло, наскільки дивною і, в будь-якому разі, некомфортною є позиція, що її, з одного боку, атакують традиційні філософи, буквально сприймаючи сказане таким антиметафізиком, як Карнап, а з іншого — революційні філософи, котрі закидають першим передовсім відсутність навіть спроб зробити те, про що вони говорять.

На думку Бернарда Вільямса, найголовніше полягає у тому, що контраст між «аналітичною» та «континентальною» філософіями жодним чином не означає опозиції змісту, інтересу чи навіть стилю. Безперечно, між типовими прикладами філософського письма, до яких ці терміни можна застосувати, існують відмінності (деякі з них важливі), але ці відмінності не пов'язані із засадничо значущими принципами. Можна сказати, що ці елементи позначають «відмінність без різниці» [Williams, 1990: р. VI]. У певному сенсі це правильно, але я не вважаю, що попросту відмовившись застосовувати такі терміни, як «аналітична» й «континентальна» (чи інші), відмінності стануть менш важливими. Вони є важливими, значно важливішими, аніж передбачено великою кампанією з екуменічного примирення, розгорнутою віднедавна з обох сторін. Ця кампанія має ту перевагу, що дає змогу філософам обох таборів і далі аналізувати ситуацію, нічого не змінюючи у своїх системах орієнтирів, а також далі мислити в термінах своїх улюблених авторів; водночас вона може стати джерелом руйнівної конфузії. Від екуменізму до конфузійонізму — лише один крок; сьогодні його регулярно роблять як окремі філософи аналітичної традиції, так і їхні континентальні колеги. Головним результатом цього є створення чи підтвердження ілюзії, що нібито можна звернутися до іншої дисципліни, або традиції, тобто увійти в неї, не вийшовши зі своєї.

Звісно, чимало зусиль охарактеризувати відмінність між аналітичною та континентальною філософіями як опозицію щодо змісту, інтересів чи навіть просто стилів, дотепер були назагал малопереконливими. Аналітичний філософ виглядає передусім як філософ, що визнає свою спільність з такими авторами, як Фреге, Расел, Вітгенштайн, Карнап, Квайн, Девідсон, Патнем, Крипке чи Даміт, тоді як континентальний філософ читає та цитує радше Гусерля та Гайдегера, Адорно, Габермаса й Апеля, Бергсона й Сартра, Левінаса, Фуко, Лакана Альтюсера й Деріда. Розрізнення аналітичного та континентального філософів за цих умов зводиться головню до встановлення зв'язку з двома різними групами великих імен, в той час як не існує жодної очевидної можливості знайти будь-яку значущу характеристику, спільну всім елементам кожної з груп. Відповідно до того, чи віддають перевагу стилеві філософської рефлексії, чи, навпаки, системі філософських посилянь чи прив'язки до певної традиції, можна, наприклад, Чизгольма вважати як аналітичним філософом, так і навпаки. Втім, Квайна, Гудмена та Селарса, чий філософський стиль є типово аналітичним, з погляду зміс-

ту часто кваліфікують сьогодні як «постаналітичних» і, навіть, «постмодерних» [West, 1991: p. 385—404].

Даміт запропонував вважати Фреге справжнім батьком аналітичної філософії, а рішення замінити теорію пізнання, як парадигму першої філософії, філософією мови, є актом народження цієї філософської традиції. Словом, Даміт намагається схарактеризувати аналітичну філософію через її протиставлення іншим філософським школам щодо питання прийняття двох головних аксіом: 1) Філософське пояснення того, що таке думка, може бути отримане через філософське пояснення мови; 2) Повне пояснення може бути отримане лише у такий спосіб. Це дає змогу вважати аналітичними філософами як логічних позитивістів, так і Вітгенштайна впродовж усієї його філософської кар'єри, а також як представників оксфордської філософії буденної мови, так і представників американської посткарнапівської філософії, як-от Квайна та Дейвідсона.

Однак є аналітичні філософи, котрі зовсім не схильні надавати філософії мови такого привілейованого статусу. Расел, наприклад, вважав, що теорія символізму практично не має значення для філософії: «Справа в тому, що не маючи достатньо розвинутої свідомості щодо символів, не будучи достатньо свідомим зв'язку символу з тим, що він символізує, ви перебуватимете на шляху атрибутування речі властивостей, які належать виключно символіві. Це можливо, звичайно, головню у дуже абстрактних студіях типу філософської логіки, оскільки предмет, про котрий, як ви вважаєте, ви мислите, настільки складний та невловимий, що будь-яка особа, котра колись уже намагалася розмірковувати про нього, знає, що ви можете розмірковувати про нього хіба що півхвилини за півроку. Решту часу ви розмірковуєте про символи, оскільки вони є гнучкими, але річ, про котру, як ви вважаєте, ви мислите, є настільки складною, що вам не часто вдається мислити про неї. Направду хорошим філософом є той, хто розмірковує про неї одну хвилину раз на шість місяців. А погані філософи ніколи цього не роблять» [Russel, 1956: p. 185]. Расел відкинув у певний момент «ідеї», позаяк боявся, що вони не стануть містком між нами та тією єдиною річчю, яка повинна нас цікавити, в тому числі й у філософії, — самою реальністю. Однак, попри те, що слова мають очевидну перевагу, як більш досяжні, вони завжди уособлювали для нього таку саму небезпеку. Найпоказовішим з цього огляду є його оцінка «лінгвістичної» філософії пізнього Вітгенштайна. Расел, котрого всі, напевне, вважають за типового аналітичного філософа, набагато ближчий до Попера, який зневажав аналітичну філософію і, на відміну від Вітгенштайна, зовсім не вірив у важливість «мовних питань».

Подією, що дала життя аналітичній філософії з англійського боку, був типово реалістський випад одночасно Расела та Мура проти ідеалізму Бредлі й інших британських гегельянців. (Не зайве ще раз наголосити, що

попри винятковий інтерес, який аналітична філософія нібито має до мови, не вона, а саме континентальна філософія породила найхарактерніші й найрадикальніші форми того, що можна назвати лінгвістичним ідеалізмом⁵, або того, що Отуа назвав «замиканням у мові» [Hottois, 1981].) На думку Расела, характерним для аналітичної філософії є не пріоритет, що його визнають за філософією мови, а радше позиція, згідно з якою метод філософії повинен максимально можливо бути схожим на метод емпіричних наук (позиція, що її даремно намагаються протиставити позиції Brentano та філософів його школи: схожість, яка існує попервах між (австрійською) феноменологією та аналітичною філософією, з цього погляду, насправді набагато очевидніша, ніж наявна між раннім Гусерлем та Гайдегером). Однак якщо аналітичний вибір визначає ідея, згідно з якою, в найкращому випадку, метод філософії та метод науки можуть відрізнитися лише за ступенем строгості, то Вітгенштайн, як і Гайдегер, — і, до того ж, з тих самих мотивів — є ким завгодно, але не аналітичним філософом.

Характеристика, що її запропонував Даміт, має ще одну невідповідність — вона зобов'язує зарахувати філософів аналітичної традиції (читач, належний до іншої традиції, безперечно, сприйматиме їх як типово аналітичних), які обертають встановлену в порядку пояснення ієрархію філософії мови та філософії розуму (як це робить, наприклад, Гарет Евенс), до категорії, що жодним чином не може бути категорією аналітичної філософії. З термінологічного погляду, можна, як вважає Даміт, назвати принцип, за яким філософія мови не спирається на філософію думки, а постає радше найкращим шляхом, що провадить до філософії такого роду, — «фундаментальною тезою лінгвістичної філософії», і розв'язати у такий спосіб проблему людей, які не приймають цієї тези і вважають себе аналітичними, а не лінгвістичними філософами [Dummit, 1986: p. 145]. Однак слід погодитися, що віднедавна речі змінилися, і те, що прийнято називати аналітичною філософією, значною мірою припинило бути водночас лінгвістичною філософією, оскільки обертання, що його здійснив Евенс (і поставив під сумнів Даміт), а відтак, зміна орієнтації, сьогодні дедалі більше стають доконаним фактом.

Якщо відмінність наявна між аналітичною та континентальною філософіями з погляду змісту та філософських інтересів, сьогодні виглядає не такою реальною і не такою очевидною, як колись, то відмінність стилю й методу, як і раніше, вражає. Безперечно, існують численні проміжні випадки, що їх важко зарахувати до тієї чи іншої категорії. Водночас є достатньо випадків, між якими існує помітна відмінність. Окрім того, невизначеність,

⁵ Про «лінгвістичний ідеалізм» французької семіології див. мою статтю в цьому номері «Філософської думки». — *Прим. пер.*

як каже Вітгенштайн, щодо статусу певного числа випадків на межі ніколи не potwierджує, що самої межі не існує. Сьорл, на мою думку, мав усі підстави нагадати Дерида, що твердження: «якщо різниця не є строгою і точною, вона перестає бути різницею» не є абсолютною істиною. Різниця між аналітичною філософією та філософією континентальною не становить винятку з цього правила. Вона, безперечно, не є строгою і точною. Однак це не перешкоджає їй бути реальною і важливою.

Однією з рис, яка характеризує аналітичну філософію в цілому й від самого початку її існування, є перевага, що надається формулюванню точних філософських позицій, для яких запропоновано детальні аргументи, що згодом можуть безконечно переглядатися, дискутуватися та оцінюватися. Втім, у цьому пункті аналітична філософія має тенденцію тлумачити традиційних філософів у спосіб, який фундаментально не відрізняється від способу, у який вона тлумачить сучасників, тобто відповідно до цінності, що її сьогодні можна надати аргументам, використовуваним задля захисту пропонувананих розв'язань; цей спосіб мислення філософи континентальної традиції схильні вважати характерною формою нерозуміння. Для останніх це спосіб стверджувати власну ілюзорну зверхність там, де слід, навпаки, погодитися вчитися у того, хто, як загально прийнято, знає більше, аніж ми. Ще однією помітною відмінністю, невіддільною від тенденції аналітичних філософів вважати аргументовану дискусію з приводу чітко визначених питань привілейованим способом філософування, є той факт, що багато хто з них став відомим головню завдяки публікації статей, що дуже швидко стали більш чи менш класичними, і що добре число відомих творів насправді є всього лишень збірками статей, зібраних значно пізніше. Натомість у такій країні, як Франція, книгу вважають єдиним засобом створити й підтримати філософську репутацію.

На думку Рорті, «аналітичні філософи не дуже цікавляться визначенням чи захистом засад своєї роботи. І справді, розрив між “аналітичною” та “не аналітичною” філософією сьогодні практично збігається з поділом на філософів, які не цікавляться історико-метафілософськими рефлексіями щодо їхньої власної діяльності та філософами, які цим цікавляться» [Rorty, 1991: p. 21]. Цей інтерес до історичних та метафілософських рефлексій з приводу дисципліни справді досить добре розвинутий у континентальних філософів, а також серед багатьох постаналітичних філософів. (Однак слід зауважити, що континентальні філософи, дійшовши до повної ідентифікації філософії з історією філософії, водночас зовсім не порушують власне метафізичних питань). Суто аналітичні філософи часто справляють враження, що присвячуються філософії практично так само, як і більшість науковців, котрі практикують свою дисципліну, не вважаючи себе зобов'язаними знати бодай щось про її історію та епістемологію. Для континент-

тального філософа — це річ, у чистому вигляді можлива лише у випадку наук, але цілком неприпустима для філософії. Водночас навіть розрізнення, сформульоване Рорті, є, імовірно, надто поверховим, аби його можна було прийняти як таке. З одного боку, метафілософія не цілком відсутня серед інтересів аналітичних філософів, навіть якщо вона практикується радше антиісторичним чи, в будь-якому разі, малоісторичним чином. З іншого боку, як зауважує Рорті: «Деякі менш упевнені в собі члени цієї школи (наприклад, Кора Даймонд, Гіларі Патнем, Томас Нейджел, Стенлі Кавел) більш двозначно та з багатьма нюансами пов'язані з аналітичним каноном і не такі вже далекі від історичної оповіді» [Rorty, 1991: p. 22]. Можна запитати себе, чи є вони все ще справжніми аналітичними філософами і чи не хотів би хтось із них не вважатися таким.

III

Виявляючись у способі звернення до історії філософії чи деінде, контраст, який існує між ходом думки найтипівіших аналітичних філософів та ходом думки найпоказовіших континентальних філософів, доволі очевидний, аби в окремих випадках справляти враження, ніби йдеться буквально про дві різні дисципліни чи два різні жанри. Насправді, слід чимало потрудитися, щоб знайти в таких мислителів, як Гайдегер, Деріда, Лакан, Дельоз, Фуко чи Сер щось схоже на справжній аргумент. І навіть якщо ми натрапимо на дискурсивну процедуру, яка матиме формальні ознаки аргумента, їхні послідовники, безперечно, не сприйматимуть її як щось запропоноване для дискусії та оцінки, й найчастіше навіть вважатимуть справжнім непорозумінням претензію всерйоз подискутувати з цього приводу. Ліотар дуже чітко висловлюється стосовно цього: «На мою думку, ми широ вважаємо, що справжні питання не підлягають аргументації: лише письмо⁶ може їх прийняти» [Lyotard, 1991: p. 14]. Особисто я зовсім так не вважаю, щоправда я, звичайно, не ставлю «справжніх питань». У випадку Ліотара (який, хоч би що говорив, постійно аргументує) мені видається чеснішим утримуватися від будь-якої аргументації, аніж претендувати утвердити такі радикальні висновки, як у нього, за допомоги настільки поверхових і малоімовірних аргументів. Нестерпнішим за повну їх відсутність є хіба що комедія чи пародія аргументації, до якої інколи вдається дехто з наших філософів, котрих журналісти вважають справді «строгими».

Хай там як, проте зрозуміло, що «володарі думок» континентальної філософії не вважають себе взагалі зобов'язаними пропонувати будь-які аргументи, бо *a priori* розраховують, що від них цього не вимагатимуть. Пра-

⁶ Йдеться про «письмо» у сенсі Деріда: це форма трансцендентальної ідеальності й головний предмет граматологічної думки. — Прим. пер.

вила гри, які, безумовно, відрізняються від правил гри аналітичного середовища, роблять це радше недоречним. (Звісно, я кажу про випадки, де аргументи є можливими та необхідними для того, щоб переконати, а не про випадки, де, як говорить Вітгенштайн, доходять до кінця ланцюга підстав: проблема зі згаданими людьми полягає у тому, що вони взагалі не вважають за необхідне це робити.)

У випадку Гайдегера це доволі очевидно — він розглядає розум та раціональну філософію (я маю на увазі не раціоналістську філософію, а просто філософію, що аргументує) як ворогів думки у власному сенсі цього слова чи, в усякому разі, як нижчу форму думки. Він недвозначно стверджує, що будь-яка спроба спростування у галузі сутнісної думки є дурницею, а це вочевидь не залишає філософам, які претендують дискутувати й справді спростовувати, нічого, окрім несутнісного мислення чи характерної дурності. Мабуть, немає філософа, котрий так ясно, як Гайдегер, дав би зрозуміти: те, що він каже, слід просто приймати або відкидати; і було б помилкою відчувати тут ніяковість, бо нам без зайвої скромності пояснюють, що «Гайдегер є істориком філософії безпрецедентної строгості, котрий, як і Гегель, цікавиться західною традицією не як “історіограф”, а як “філософ”, а його аналіз, що проливає нове світло на всю західну думку, є бездоганним як філософський витвір» [Voutot, 1987: р. 7; підкреслення моє. — Ж.Б.].

Поведінка Дерида складніша та ще більшою мірою двозначна, оскільки він іноді так чи інакше намагається аргументувати, хоча більшість з його «вирішальних» аргументів, у кращому разі, є малопереконливими, а в гіршому — суто софістичними⁷ (насправді вони виконують у нього переважно декоративну роль). У його випадку, як і у випадку Гайдегера, абсолютно спантеличує різкий контраст між надзвичайністю речей, що їх обидва проголошують «доведеними» остаточно, та крайньою бідністю їхніх аргументів (якщо вони взагалі є аргументами), за допомоги яких вони це нібито зробили⁸. Наймовірною кількістю людей, що їх вони спромоглися переконати у своєму способі бачення, безсумнівно, не засвідчує, що вони

⁷ Зокрема, я маю на увазі такого роду умовиводи, які дають змогу безпосередньо переходити від тверджень на кшталт «Вжиток власної назви не передбачає присутності предмета» до «Вжиток власної назви передбачає відсутність предмета», а також постійне використання модального софізму «*A posse ad esse valet consequentia*», за допомоги якого на основі ідеї, що А містить «структурну можливість» бути В, висновують, що всі А вже є у певний спосіб В. Головно саме завдяки таким фокусам його послідовники врешті-решт перетворюють вжиток на окремий випадок згадки, буквально — на простий випадок метафори, серйозне — на простий випадок несерйозного тощо.

⁸ Показовим, наприклад, є те, що Джордж Стайнер розмірковує так, ніби Дерида й деконструктивісти вже довели, що мова насправді не є носієм сенсу, і пропонує нам на протигу цьому нігілістському висновку лише акт віри (реальний чи симульований) у реальну присутність, яка може бути, зрештою, лише присутністю самого Бога; див.: [Steiner, 1991].

довели бодай щось, і що тих, хто залишився не переконаний, можна підозрювати в помилці (стосовно якої очевидності чи якої логіки?) або в якомусь збоченні. Втім, я вже мав нагоду зауважити, що філософія в цьому питанні (цілковито суперечачи власним твердженням стовно своєї специфіки та специфіки своєї історії) з усією щирістю імітує мову науки й історії наук і тлумачить філософські революції майже як наукові революції, що остаточно забороняють будь-яке повернення назад.

Рорті (який добре знає, що таке аргумент, і не дозволяє собі жодного догматизму чи профетизму, вважаючи його нормальним у випадку Гайдегера та Дерида) розв'язав проблему у дуже простий спосіб, оголосивши, що помилкою таких філософів, як Ніцше, Гайдегер та Дерида є те, що вони дозволяють собі пропонувати аргументи, а їм попросту цього робити не слід: «Дерида не може запропонувати собі *аргументувати*, не трансформуючись у метафізика і ще раз вимагаючи для себе титулу відкривача найглибшої первісної мови» [Rorty, 1991: p. 105]. Складність його позиції пов'язана, вочевидь, з тим, що він водночас не може не звертатися до аргументів. «Найгірші сторінки Дерида ті, — пише Рорті, — де він вдається до імітації того, що зневажає, і розпочинає із твердження, мовляв, пропонує собі здійснити “строгий аналіз”. Аргументи можуть виконати свою функцію лише за умови, що співрозмовники володіють спільною мовою, за допомоги якої встановлюються засновки. Властивість таких значних та оригінальних філософів, як Ніцше, Гайдегер та Дерида, — гартувати нові способи говорити, а не робити дивовижні відкриття шляхом старих способів. Отож, для них не є необхідним мати серйозну здатність аргументації» [Rorty, 1991: p. 96]. З погляду Рорті, «помилково думати, що Дерида, чи хтось інший, “визнав” існування проблем у галузі природи текстуальності чи письма, що їх ігнорувала традиція. Його внеском була мрія про способи говорити, які зробили б необов'язковими, а отже, більш чи менш сумнівними, старі способи говорити» [Rorty, 1991: p. 105, n. 7].

Особисто мені здається, що погоджуючись із переконанням Рорті (з яким я, безумовно, згоден у першому пункті), ніби «спільна Гайдегерові та Дерида велика езотерична проблема “подолання” онтотелеологічної традиції чи можливості звільнитися від неї є штучною проблемою» і ніби «слід замінити її маленькими прагматичними питаннями, покликаними встановити, які елементи в цій традиції можуть бути використані в актуальних цілях» [Rorty, 1991: p. 88], — важко і далі визнавати претензії Гайдегера й Дерида бути оригінальними й значними філософами, з чим сам Рорті, схоже, погоджується. Бо оригінальність і «героїчний» характер їхніх вправлень значною мірою пов'язані з проблемами, які дедалі більше виглядають сфабрикованими і які мали головним ефектом відвернути їхню увагу від менш грандіозних, але більш реальних та, безперечно, менш безнадійних

(і дражливих), аніж ті, якими вони переймалися. Однак це питання я тут більше не обговорюватиму.

Погодившись із Рорті, слід, безперечно, визнати, що Вітгенштайн також, усупереч поширеній думці, не відкрив нічого такого, чого не знали його попередники щодо справжньої природи філософських проблем та способу, в який можна сподіватися (зрештою) їх розв'язати. На жаль, розрізненням, що його робить Рорті між «систематичними» філософами (які аргументують у межах прийнятих способів говорити) та філософами-«будівничими» (які пропонують нові способи говорити і для яких не є ані можливим, ані реальним аргументувати), в даному випадку надто важко послуговуватися. Вітгенштайн з усією серйозністю береться за проблеми, що у більшості своїй належать до цілком традиційного типу (зовсім не пропонуючи, аби ми зважилися поговорити про щось інше) і реально подає аргументи, навіть якщо вони мають найчастіше не загальноприйнятну форму, а також захищає у таких галузях, як-от філософія математики чи філософія психології, чіткі позиції, котрі можна обговорювати і котрі постійно є предметом обговорення. В дискусіях, що з певного часу точаться довкола таких речей, як «аргумент приватної мови» або «скептичний аргумент», проблема, зазвичай, полягає у з'ясуванні, чи забезпечив Вітгенштайн достатні підстави для прийняття філософських висновків, що їх ми вочевидь маємо визнати, або ж ні. Можна подумати, що цей спосіб читати не обов'язково дуже добрий; однак фактом є те, що жодним чином не можна намагатися і що насправді мало людей намагаються читати Гайдегера й Дериду у такий спосіб. Тому зовсім не випадково і не без достатніх на те підстав Вітгенштайна і далі вважають назагал аналітичним філософом.

Щоправда, навіть тут відмінність філософського стилю між певними континентальними філософами й іншими філософами, що в принципі належать до тієї самої традиції (між, наприклад, сьогоднішнім Габермасом, Апелем чи, тим більше, Тугендгатом і Деридо) може здаватися щонайменше настільки ж значною, як і та, що, й це загально прийнято, існує між власне аналітичною та континентальною філософіями. Єдина річ, яка реально об'єднує найвіддаленіших філософів у межах континентальної традиції є, можливо, головною історичною: це їх спільна залежність від суто німецької традиції та їхня особлива повага та шаноба до цієї традиції, яка в їхніх очах просто ототожнюється, починаючи з Канта, з долею всієї західної філософії, в той час як існує також інша традиція, не менш європейська, що значною мірою уникла німецького ідеалізму та його похідних, про існування котрої багато хто з них заледве підозрює⁹.

⁹ Тут, утім, так само, як і в багатьох інших випадках, ця стаття багато чим завдячує публікаціям Кевіна Малігана та нашим з ним численним обмінам думками. Див., зокрема: [Mulligan, 1991].

Даміт, кілька років тому почавши активно цікавитися історичними витоками аналітичної філософії, зауважив, що є однакові підстави називати аналітичну філософію як «англо-американською», так і «англо-австрійською». Завдяки наполегливості Кевіна Малігана, Барі Сміта та інших сьогодні починають усвідомлювати, що реально існувала філософська традиція, яку для зручності можна назвати «австрійською» і яку уособлюють Больцано, Brentano, Майнонг, ранній Гусерль, Мах, Вітгенштайн, Шлік, а також Віденський гурток, — її характерні риси помітно відрізняються від характерних рис німецької суперниці, а іноді й супротивні їй. (Звісно, я не порушую питання про внутрішні й зовнішні причини, що визначили спрямування та еволюцію феноменології з німецького боку. Хоча в бібліографії «Der logische Aufbau der Welt» (1928) Карнапа фігурують як «Ideen», так і «Логічні дослідження» [Гусерля. — Прим. пер.], і він відверто звертається до них у самому тексті; філософський антагонізм та суперництво між Віднем та Фрибургом у цей момент є відвертими. Найдер розповідає, що коли він оголосив у присутності Наткіна, Файгля і шойно прибулого до Відня Карнапа про свій намір поїхати попрацювати один семестр до Фрибурга під керівництвом Гусерля, Наткін, зареговавши, виголосив: «Сьогодні все ще існують люди, які їдуть до Фрибурга, хоча решта наповнюють Відень — нову Мекку філософії. І знайшовся навіть віденець, який хоче поїхати до Фрибурга!» [Neider, 1977: S. 21].)

Даміт зауважив, що «в текстах раннього Райля, наприклад, у його статті “Are there Propositions?” ... Фреге постає як пересічний і зовсім не чільний представник школи, головно австрійської, заснованої Больцано, до якої входять Brentano, Майнонг та Гусерль. Райлева реклама цієї школи спровокувала небагато реакцій британських філософів у тому сенсі, що вона викликала не більше інтересу до Фреге, аніж пізніші підкреслено шанобливі посилання Вітгенштайна на нього в “Tractatus”; цей інтерес виник лише після перекладу “Grundlagen”, що його здійснив Джон Остин у 1950 році» [Dummit, 1991: р. VIII]. Проте цей інтерес до творчості Фреге, вочевидь, не поширився на традицію думки, з якою Райль небезпідставно намагався його пов’язати. Фреге розглядали скоріше як зачинателя філософської традиції, чиї фундаментальне натхнення, концепти та методи прямо протиставлялися натхненню, концептам та методам її суперниці — феноменологічної традиції, уособлюваної в Німеччині Гусерлем та його спадкоємцями.

На жаль, усе ще поширена у Франції звичка читати Гусерля головно в дусі того, на що феноменологія перетворилася разом з Гайдегером, дає можливість забути, наскільки сам Гусерль віддалився від власних австрійських витоків і перших учителів — Больцано та Brentano, аби згодом остаточно зблизитися з тим, що австрійська філософія *a priori* вважала найпі-

дозрілішим у німецькому ідеалізмі й трансценденталізмі. Якби ми повністю та належним чином зреконструювали цю, сьогодні вже майже забуту, історію, то усвідомили б, що існував інший шлях, аніж обраний континентальними філософами, й котрий вони схильні розглядати постфактум як єдино можливий чи єдиний вартий інтересу, — шлях, який збігався б із вибором, що його у багатьох випадках робили філософи австрійської традиції, — реалізму, а не ідеалізму, логіки та логічного аналізу, а не поетично-філософського способу виражатися («доба поетів» у філософії, як її назвав Бадью, оголосивши, що вона сьогодні закінчилася, є тим, що попросту ніколи не присутнє у цій традиції), методи точної науки, а не вжиткова філософська риторика, та філософію маленького поступу, а не великі спекулятивні конструкції. Геделя, який, безперечно, не мав жодних симпатій до власне аналітичної філософії, але для якого Ляйбніц та Гусерль були великими філософами, можна також розглядати з багатьох оглядів як одного з далеких спадкоємців цієї суто австрійської філософської традиції. Музиль, проголошуючи, що не може уявити собі плідної філософської діяльності без поглибленої практики з математики та психології, виражає характерну для австрійської настанови й зовсім не «німецьку» схильність, коли пише: «Інтелектуальна відвага перебуває сьогодні цілковито в точних науках. Ми звертаємося не до Гете, Гегеля, Гельдерліна, а до Маха, Лоренца, Айнштейна, Мінковскі, де Кутюрата, Расела, Пеано...»

Коли Расел говорить про «аналітичний реалізм», є всі підстави вважати, що він водночас схвалює прийняття реалістської настанови в галузі теорії пізнання та більш реалістської концепції того, що філософія може сподіватися легітимно зреалізувати. Саме він протиставляє схильність до героїчних розв'язань у філософії та ретельну, терплячу й уважну до деталей роботу над чітко окресленими питаннями — питаннями, щодо котрих, як і в інших науках, можна очікувати обмеженого, але реального прогресу. Сама ця скромна і рішуче антигероїстська концепція філософії, тобто те, що робить її цілком неприпустимою для континентальних філософів, робить його найсимпатичнішим у моїх очах. Хоч би як концепція Вітгенштайна відрізнялася від концепції Расела, вона за своєю філософською природою є не менш антигероїстською; саме це, на мій погляд, радикально відрізняє її від концепції Гайдегера та його континентальних послідовників. Попри застереження, що їх він формулює з приводу Гайдегера, філософія Деріда зовсім не зреклась героїчного тону та претензій і постійно нагадує, аби ми були готові до нечуваних речей, що нас чекають, та до безпрецедентних розв'язань, що їх ми змушені будемо прийняти. «Значна частина того, що Деріда повідомляє про свою роботу, — пише Рорті, — пов'язана з ідеєю, згідно з якою “історія метафізики” забороняла літературі, науці й політиці робити певні речі. Ця ідея успадкувала переконання Гайдегера, що історія

жанру, чиєю метою було досягнути тотальної, єдиної та довшеної мови, має вважатися центральною в усьому полі людських можливостей сучасного Заходу. Йдеться про вельми непереконливу ідею» [Rorty, 1991: p. 104—105]. Я завжди вважав цю ідею дуже непереконливою і навіть доволі сміховинною; так само непереконливим є очікування, що чудотворні події та радикальні перевороти можуть бути вивільненням (шляхом деконструкції західної метафізики) нечуваних можливостей, що їх наразі годі описати (так чи інакше, наявною мовою, котра все ще є мовою метафізики) і що їх аж дотепер ігнорували чи утискали.

На мою думку, надзвичайний успіх творчості Дериди (який, проте, не слід плутати з його реальним внеском у філософію, хоча ці дві речі наразі важко розрізнити) головню пов'язаний з фактом, що йому вдалося поєднати критику західної філософської традиції, безпрецедентно радикальну (в принципі), з утвердженням та наголошенням героїчного і власне неможливого характеру самої філософії, тобто всього того, що, попри всі невідповідності та історичні невдачі, звідані й, зрештою, визнані філософією, робить її такою важливою у його власних очах. Ця претензія, чи героїчна екзальтація, є річчю, від якої — попри номінальне прийняття або примирення з ідеалами ліберальної демократії, на які, схоже, пішли (щонайменше мовчки) філософи, «гідні так називатися», — останні ніколи не мали схильності відмовлятися. Якщо прийняти таку позицію, як реформізм Рорті, можна вимушено погодитися, що немає власне філософської думки чи філософської *політики*, і що політика, у термінах Бадью, «зведена до прагматичного захисту ліберального парламентського режиму» [Badiou, 1989: p. 42]. А отже, необхідно і далі твердити: існує щось інше (навіть якщо ми вже добре не знаємо, про що йдеться); можливі, й необхідні, набагато радикальніші трансформації, аніж просте прогресистське поліпшення такого режиму; деякі філософи ефективно працюють над цим і зуміють це зробити.

На відміну від Бадью я не вважаю, що розумно і далі очікувати від філософії (у спосіб, який головню полягає у заклинанні) того, що вона з внутрішніх причин і, безперечно, зовсім не випадково аж дотепер не спромоглася запропонувати. Я цілком погоджуюсь із Рорті в тому, що потрібно нарешті зрозуміти, що додаткова теоретична рефлексія (втім, незалежно від її можливого внутрішнього інтересу, чого я тут не торкаюся) мало здатна допомогти у розв'язанні найсерйозніших проблем, з якими світ наразі стикається. «Одного разу розкритикувавши якусь софістику, за допомоги якої обманюємо себе та наражаємося на всі види “хибної свідомості”, ми опиняємося там, де, на думку наших дідів, і маємо бути: в гущі боротьби за владу між людьми, які вже її мають (нафтовидобувачі Техасу, Катару чи Мексики, *номенклатура* Москви чи Бухареста [це було написано у 1986 р.]),

індонезійські або чилійські генерали), й тими, кого проклинають і тероризують, бо вони не є такими. Ні марксизм ХХ століття, ні аналітична філософія, ані постніцшеанська континентальна філософія нічого не зробили, аби прояснити цю боротьбу. Ми не розвинули жодних ліпших концептуальних інструментів політичної дії, ніж наявні у Дьюї чи Вебера на зламі століть» [Badiou, 1989: р. 25—26]. Якщо такі люди, як Бадью, здатні бодай на мить забути про принципovu недовіру до словника й концептів ліберальної демократії, що їй «глибокі» та радикальні філософи вважали за необхідне підживлювати, то у них щонайменше вистачає совісті визнати, що нещодавні конкретні й позитивні зміни, як-от приголомшливий крах певної кількості диктаторських політичних режимів, ніяк не пов'язані з їхніми теоретичними зусиллями, та що вони не надихалися й навіть не заохочувалися (а це найменше, що можна сказати) їхніми власними філософськими систематизаціями; можливо, вони, навіть, більше не уявлятимуть, що майбутнє та порятунок світу залежать від чудесних теоретичних і концептуальних відкриттів, що їх філософи все ще сподіваються колись зробити.

IV

Легко зрозуміти, що заміна того, що Фабіані [Fabiani, 1988] називає метафорою коронування, на метафору маргінесу (marge) — улюблену метафору деконструктивістів, жодним чином не сприяла появі сумніву щодо переваги, яку філософія прагне присвоїти собі у Франції стосовно буденніших дисциплін та діяльностей, ставши, натомість, просто іншим способом характеризувати та виправдовувати цю перевагу. Аби зрозуміти відмінність стилю та амбіцій, наявних між аналітичною і континентальною філософіями, слід, вочевидь, звернутися до способу інституціалізації філософії, властивого кожній із країн. З цього погляду, Франція, можливо, є унікальною. Внаслідок викладання філософії в середній школі чимала частина населення мала свого часу нагоду щось почути про проблеми, над якими застановляються філософи (і, на їхню думку, цими проблемами мають перейматися всі), а також наявність філософів, яким вдається досягти статусу «інтелектуалів» (це поняття, як часто зауважували, не має жодного сенсу в англосаксонських країнах) та існування філософського журналізму — можливо, активнішого, поширенішого і (на жаль) впливовішого, ніж деінде, — все це створює враження, що на відміну від багатьох інших країн філософії тут більшою мірою вдається зберегти контакт з широкою публікою та роль вищого вихователя й проводиря суспільства (навіть якщо еволюція сучасного суспільства має тенденцію до щораз більшого унеможливлення цього завдання). В англосаксонському світі філософи вочевидь посідають інституційно не таку престижну позицію, їх радше вважають (та й вони самі охоче визнають себе) простими професіо-

налами окремої дисципліни, й узагалі намагаються не вимагати якогось привілейованого зв'язку з широкою публікою та громадським інтересом, що для більшості французьких філософів невіддільне від самої природи філософії. Аналітичним філософам дорікають не тим, що вони складніші й технічніші за інших (вони не обов'язково є такими) або що їм не вдалося змусити нефілософську публіку слухати їх (зовсім не факт, що іншим це вдається набагато краще); їм дорікають радше тим, що вони створюють враження, ніби *a priori* відмовляються це робити та розглядають філософію головню як справу філософів. Навіть якщо деякі з них (як-от Бернард Вільямс) змушені суттєво втручатись у конкретні питання політики чи прикладної етики, вони роблять це насамперед з наміром та амбіціями, розважливості і прагматизм яких зовсім не відповідають панівним у Франції уявленням (до них іноді наївно схилиється власне політична влада) про визначальну роль філософії у такій ситуації.

Як зазначає Бернард Вільямс, «немає аналітичної моральної філософії поруч з іншими типами моральної філософії. Аналітичну філософію відрізняє від інших сучасних філософій (але не від доброї частини філософій інших епох) певний спосіб діяти, який передбачає аргументацію, встановлення розрізень та, мірою того, як вона нагадує собі, що має успішно досягти цього, — порівняно проста мова. Альтернативою простої мови є таємничість і технічність, що їх аналітична філософія чітко розрізняє. Вона завжди відкидає першу, але друга іноді необхідна їй. Ця особливість проковує в окремих її ворогів надзвичайну непримиренність: бажаючи, щоб філософія була одночасно глибокою та доступною, вони засуджують технічність, але добре почуваються в таємничості» [Williams, 1990: p. 2]. На мою думку, вимога, аби філософія була водночас глибокою (що для певних філософів майже з необхідністю означає таємничість) та, наскільки це можливо, доступною всім, — є спільною характеристикою більшості людей, котрі інстинктивно зневажають аналітичну філософію. Таємничість часто розглядають як щось демократичніше за технічність. Якщо оцінювати за нечуваним успіхом, що його можуть на правду досягати філософські теорії, котрі відрізняються передусім своєю таємничістю, остання справді викликає менше відрази у напівпрофесійної публіки чи профанів, аніж технічність, однак це аж ніяк не означає, що вона є демократичнішою. Натомість я вважаю, що таємничість є значно менше демократичною і що її «популярність» пов'язана головню з повним непорозумінням, яке встановилося від самого початку і яке у певних випадках навіть відкрито вважається невідворотним. Так чи інакше, втішає те, що в цьому питанні віднедавна також відбулися зміни: ясність та простота мають сьогодні набагато менше негативних відгуків серед неаналітичних філософів; вони вже не видаються їм такими несумісними з глибиною, як раніше. Звідси випливає,

що навіть відмінності стилю між аналітичними й континентальними філософами стають менш відчутними, аніж раніше.

Віднедавна мені часто кажуть, що розкол між аналітичною та континентальною філософіями сьогодні повністю подолано. Однак той факт, що нині у континентальній Європі дедалі більше аналітичних філософів, а в англосаксонських країнах — філософів континентальних, ще нічого не означає. Навпаки, все вказує на те, що опозиція двох шкіл і далі доволі відчутна. Щодо Франції, я маю велику підозру, що попри деякий поступ, толерантна доброзичлива настанова, що її філософи починають демонструвати з певного часу стосовно аналітичної філософії буття, дуже схожа на відчуття розумової переваги й вищості, що їх Австрія, на думку Музиля, вигартувала внаслідок своїх послідовних поразок [Musil, 1956: t. 1, p. 20—21]. Незважаючи на вимушені відступи й територіальні поступки, ми все-таки, дякуючи Богові, залишилися кращими, — так чи інакше, ми ліпше усвідомлюємо те, чим філософія має бути, навіть у тих галузях (їх, на жаль, багато), де ми дуже мало посприяли їй стати тим, чим вона є.

Вище я пояснював, що зовсім не турбуюсь про те, чи вважають мене аналітичним філософом. В цілому, я надаю духові та способів мислення аналітичної філософії безперечну перевагу, проте я ніколи не вимагав для неї якоїсь монополії чи гегемонії і захищав її так, як захищав би в інших умовах будь-яку філософську традицію, що здалася б мені водночас важливою та несправедливо невизнаною. В добу, коли постала ця проблема, аналітична філософія видалась мені надзвичайно важливою і, водночас, практично невідомою у Франції з найгірших можливих мотивів. Бо насправді вона ніколи не мала якоїсь значущої відмінності, як-от відмінність між хорошою і поганою філософією. Оскільки такі терміни, як «аналітична» та «континентальна», реально можна використовувати суто дескриптивно, а не для позначення ціннісних суджень чи виключення, вони безперечно втрачатимуть помітну частину свого значення та, ймовірно, дедалі менше використовуватимуться. Теоретично можливості конвергенції та співпраці аналітичної і континентальної філософій існують сьогодні майже в усіх секторах філософії, включно з моральною та політичною. Особливо нагальною стає співпраця у таких галузях, як філософія мови, філософія сприйняття, філософія розуму та багатьох інших. Зрештою, може статися так, що мода на когнітивні науки, а також нинішній неймовірний розвиток (завдяки якому постає питання про їх реальне значення) зроблять, урешті-решт, набагато більше, щоб примирити континентальних філософів із концептами і методами логіки та аналітичної філософії, аніж усі філософські виступи, які тільки могли бути написані з цією метою. З іншого боку, не варто очікувати бодай якогось прогресу від спроб, пов'язаних з тим, що Денет називає «героїчною екуменічною герменевтикою»

[Dennett, 1990: p. 470]. Якщо говорити словами Сьорла, прогрес відбувається передусім шляхом максимально ясного й чіткого встановлення відмінностей.

Рорті вельми спрощено характеризує відмінність між аналітичною та континентальною філософіями, мовляв, вона врешті стосується лише питання про існування антиісторичної реальності, для якої певний філософський словник може бути чи не бути адекватний: «Аналітична традиція дивиться на метафору як на щось таке, що відділяє нас від цієї реальності, тоді як не-аналітична традиція дивиться на метафору як на спосіб уникнути ілюзії щодо існування такої реальності» [Rorty, 1991: p. 23]. Радикальна несумісність між двома концепціями — очевидна. Менш очевидним є те, що ці концепції коректно визначають дві згадані традиції, які (на щастя) не є достатньо близькими, щоб їх можна було звести до формул такого типу. Чимало аналітичних філософів зовсім не вірять в існування «антиісторичної реальності», про яку говорить Рорті, а немало континентальних філософів, незважаючи на історичний підхід, який вони практикують, навпаки — вірять в неї, як і раніше, і навіть більше, аніж будь-коли. Відмінність, про яку говорить Рорті, є однією з вищезгаданих відмінностей; вона ділить сьгоднішніх філософів на два табори, однак ці табори не будуть з необхідністю таборами аналітичної та континентальної філософій.

Утім, я не певен, що припущення Рорті стосовно можливостей ефективної співпраці й об'єднання аналітичної та континентальної традицій не стане врешті-решт виходом, хоча й малокомфортним для тих, хто, вступивши у війну між двома традиціями лишень з причин незнання, сьогодні почне раптом мріяти, так само несвідомо, про своєрідне велике й остаточне примирення. «Я відчуваю, — пише Рорті, — що ці традиції існуватимуть поруч завжди. Я не бачу якої-небудь можливості компромісу й підозрюю, що надалі збайдужіння кожної з двох шкіл щодо існування іншої, найімовірніше, зростатиме. З часом той факт, що дві інституції мають спільну назву, може здатися дивною примхою історії» [Rorty, 1991: p. 23].

Переклад з французької Оксани ЙОСИПЕНКО

ЛІТЕРАТУРА

Badiou A. Manifeste pour la philosophie. — Paris: Seuil, 1989.

Boutot A. Heidegger et Platon. — Paris: P.U.F., 1987.

Dennett D. La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien / Tr. fr. P. Engel. — Paris: Gallimard, 1990.

Derrida J. Marges de la philosophie. — Paris: Minuit, 1972.

Dummit M. The Philosophy of Thought and the Philosophy of Language // Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie / Sous la dir. J. Vuillemin. — Paris: Vrin, 1986.

Dummit M. Frege and Other Philosophers. — Oxford: Clarendon Press, 1991.

- Fabiani J.L.* Les philosophes de la République. — Paris: Minuit, 1988.
- Frege G.* Wissenschaftlicher Briefwechsel. — Hamburg: Felix Meiner, 1976.
- Hottois G.* Pour une métaphilosophie du langage. — Paris: Vrin, 1981.
- Lyotard J.F.* Aller et retour // La pensée américaine contemporaine / Tr. fr. A. Lyotard-May. — Paris : P.U.F., 1991.
- Mulligan K.* Introduction on the History of Continental Philosophy // Topoi. — 1991. — № 2.
- Musil R.* L'homme sans qualités / Tr. fr. Ph. Jaccottet. — Paris: Seuil, 1956.
- Musil R.* Essays und Reden // Gesammelte Werke in neun Bänden / Hrsg. A. Frisé. — Renbek: Rowohlt, 1978. — Bd. 8.
- Neider H.* Gespräch mit Heinrich Neider, Persönliche Erinnerungen um den Wiener Kreis // *Österreichische Philosophen* und ihr Einfluss auf die analytische Philosophie der Gegenwart. — Innsbruck : Conceptus, 1977. — Bd. 1.
- Putnam H.* Après l'empirisme // La pensée américaine contemporaine / Tr. fr. A. Lyotard-May. — Paris : P.U.F., 1991.
- Rorty R.* Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir. — Paris : Eclat, 1990.
- Rorty R.* Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics // Essays on Heidegger and Others. — Philosophical Papers. — Cambridge : Cambridge University Press, 1991. — Vol. 2.
- Russel B.* A Philosophy for our Time // Portraits from Memory. — New York: Simon and Schuster, 1951.
- Russel B.* Le réalisme analytique // Bulletin de la Société française de philosophie. — 1911. — Vol. 11.
- Russel B.* Logic and Knowledge. Essays 1901—1950 / Ed. by R.C. Marsh. — London: Allen and Unwin, 1956.
- Steiner G.* Réelles présences, Les arts du sens / Tr. fr. F.R. de Pauw. — Paris: Gallimard, 1991.
- West C.* La politique du néo-pragmatisme américain // La pensée américaine contemporaine / Tr. fr. A. Lyotard-May. — Paris : P.U.F., 1991.
- Williams B.* L'éthique et les limites de la philosophie / Tr. fr. M.A. Lescourret. — Paris: Gallimard, 1990.

Жак Буврес — французький філософ, професор Колеж де Франс (кафедра філософії мови та філософії пізнання). Сфера наукових інтересів — філософія мови, філософія сприйняття, філософія пізнання, філософія логіки та математики.
