Хосе Ортега-і-Гасет

Кант

(Роздуми до роковин)

Переклад В'ячеслава Сахна

I

Упродовж десяти років я жив кантіанським мисленням, дихав ним, як повітрям, воно було для мене рівночасно домівкою і в'язницею. Я дуже сумніваюсь, що той, хто не має подібного досвіду, може властиво розуміти нашу добу. У працях Канта містяться головні секрети новочасної епохи, її чесноти та її вади. Завдяки генієві Канта в його філософії вирує розмаїття західноєвропейського життя чотирьох передніших століть, спрощене до годинникового механізму. Спружини, які очевисто рухають цю ідеологічну машину, механізм її функціонування не відрізняються від тих, що у формі прихованих тенденцій, течій та схильностей діяли на європейську історію від часів Відродження.

Мені коштувало великих зусиль визволитися з кантіанської в'язниці й уникнути його атмосферного впливу. Хто свого часу не сповідував довгими роками Кантові ідеї, не міг цього вчинити. Інтелектуальний світ рясніє добропорядними буржуа, які є кантіанцями, не відаючи того, кантіанцями несвоєчасними. І вони ніколи не перестануть ними бути, бо не були ними раніше усвідомлено. Ці непоправні кантіанці становлять сьогодні найбільше гальмо для поступу життя, оскільки вони є реакціонерами у властивому розумінні цього слова. До цієї фауни належать, приміром, "полі-тики-ідеалісти", дивовижний забуток минувшини.

Не побувавши в прегарній кантіанській в'язниці, годі з неї визволитися. Треба побути кантіанцем до самісінького споду, а відтак, шляхом перетравлення, відродитися новим духом. У світі ідей, зазначає Гегель, будь-яке вдосконалення означає заперечення, але всяке справжнє заперечення є збереженням. Філософія Канта є одним з вічних надбань, які конче треба зберегти для майбутнього. [205] Після довгого житів'я філософією Канта, так би мовити, пробування в ній, годилося б у годину його роковин звернутися до неї, аби приглянутись до неї зокола, як святкового дня ходять до зоологічного саду подивитись на жирафа.

Коли ми переймаємось якоюсь ідеєю, вона має для нас абсолютну вартість і розташована немов поза історичним обширом, в якому все конечне і приторочене до певного часу й місця. І справді, коли ми живемо якоюсь ідеєю, вона не просто собі існує, а незворушно витає над плином життя, ген понад ним, застилаючи весь обрій, тож не має чітких обрисів та подоби. Коли ж ми перестаємо нею жити, то бачимо, як вона зсідається, маліє, займає своє місце поміж іншим, у певному часовому відтинку, увиразнюючи свою подобу, прояснюючись барвами, зазнає і випромінює впливи у драматичній взаємодії з ближніми реальностями; ми бачимо, зрештою, її історичне життя.

З вікової відстані ми споглядаємо сьогодні філософію Канта, що облаштувалася в своїй чарунці європейського часу, в тій прегарній миті, коли помирає епоха рококо й починається велике романтичне виверження. Чудова пора пізньої осені, коли цукристий виноград ось-ось стане вином, а лагідне вечорове сонце золотить стовбури сосен! Без перебільшення можна сказати, що в цю мить європейська історія сягає кульмінації.

Ми собі і в голови не кладемо, що колись життя було не таке, як сьогодні. Річ не тільки в тому, що кожний день різниться від наступного; річ не в тому, що зміст наших прагнень, нашої віри, наших уподобань сьогодні геть інший, ніж учора. Відмінність, яку я маю на увазі, куди серйозніша. Річ у тім, що життя було інше самою своєю формою.

До Революції європейські спільноти мали певний стиль життя. Єдиний репертуар обов'язкових норм регулював життя індивідів. Спонтанно і без зайвих роздумів вони приймали певні норми, ідеї, способи почування. Отже, жити означало спиратися на ці міцні підвалини і внутрішньо коритися тому колективному стилю. Це надавало існуванню приємності, злагідності, простоти, супокою, що сьогодні нам видається неймовірним. Революція розколює суспільство на дві великі, непримиренно ворожі половини. Колись суперечності [206] були периферійною колізією. Відтоді соціальне співіснування стало, по суті, двобоєм між двома антагоністичними стилями. Немає нічого тривкого й безперечного; все — проблематичне. Хоча було б неправильно говорити лиш про два стилі. Романтизм означає новочасне змішання мов. Тож "рятуйся хто може!". Кожен індивід має шукати свої життьові засади, він не може спиратись на щось загальноприйняте. Прощавайте, приємність, злагідність, супокій! Коли ми проникаємо в душу XVIII століття, то, попри позірну скаламученість і збуреність поверхні, виявляємо його глибинний спокій. Сьогодні, навпаки, ми з подивом вчуваємо в найспокійнішій з вигляду людині відголос далекої глибинної бурі і велике сум'яття. Форма життя змінилася куди більше, ніж його зміст. Сьогодні йому властиві детермінованість, непередбаченість, дратівливість, поспіх та жорсткість.

Утім, не варто ставитися з ностальгією до тих часів, коли людина додержувалась колективного стилю. Якщо я називаю ті часи приємними на противагу нашій суворій добі, то лиш тому, що знаходжу в них відмінний смак. З цього не випливає, що суворі епохи не мають власних чеснот, яких бракує приємним епохам.

Ми могли б назвати чесноти, які наш спосіб щербатого, нелегкого й суворого життя протиставляє життю тих довершених і лагідних часів. Але це може завести нас так далеко, що ми навряд чи зможемо повернутись до нашої теми. Тож поговоримо про це іншим разом. А зараз мені хотілося б викласти в коротеньких нотатках головні риси Кантового вчення.

II

Кант не запитує, що таке реальність чи яка вона, що таке речі, що таке світ. Він, навпаки, запитує, чи можливе пізнання реальності, речей, світу. Це розум, який повертається спиною до реального і заопіковується самим собою. Така тенденція духу до самокопирсання не нова, вона, певніш, характеризує загальний стиль філософії, започаткованої в часи Відродження. Своєрідність Канта полягає в тому, що він довів до скрайньої форми таке нехтування всесвіту. Він зухвало витручає з метафізики всі проблеми реальності та онтології, лишаючи тільки проблему пізнання. Йому [207] важить не знати, а знати, чи справді він знає. Іншими словами, більш ніж знати, йому важить не помилятись.

Вся новочасна філософія проростає, немов з насінини, з цього остраху перед помилкою, облудою. Це стало немов нашою другою натурою, і вже нас не дивує. Нас більше турбує питання, наскільки дивною і парадоксальною є ця схильність. І справді, хіба не природно прагнути уникнути ілюзії, облуди, помилки? Безперечно. Але не менш природним є прагнення пізнати, збагнути таємність речей. Гомер помер з розпачу, не розгадавши загадку молодих рибалок. Прагнення знати і прагнення не помилятися — це два суттєві для людини імпульси. Перевага одного з них визначає тип людини. Отже, не помилятись чи не знати? У чому першопочаток — у відчайдушному пориві оволодіти істиною чи в обачливому уникканні помилки? Епохи, раси користаються з того самого репертуару елементарних імпульсів. Та варто розташувати їх у різній ієрархії, й ураз постане глибока відмінність між епохами й расами.

Новочасна філософія завдячує Кантові перетворенням у науку чистого пізнання. Аби щось пізнати, необхідно спершу мати певність у можливості пізнання. Ця думка завжди знаходила позитивний відгук у новочасному світосприйманні. Від Декарта ми вважаємо єдино правильним і природним починати філософію з теорії методу. Ми прочуваємо, що найкращий стиль плавання — обачливий.

Проте в інші часи так не вважали. Старогрецька й середньовічна філософія була наукою буття, а не пізнання. Тож антична людина без вагань вирушає на полювання за реальним. Проблема пізнання не була вихідним завданням, скоріше другорядним. Античний мислитель не годен би був збагнути первинну невпокійливість новочасної душі, що домагається відповіді на запитання: чи можлива істина? Навіть Платон, котрий воднораз із Цезарем і святим Августином був найближчою до нового часу античною людиною, не виявляв жодної цікавості до питання, чи можлива істина. Він анітрохи не сумнівався в здатності розуму до пізнання істини, його хвилювала зовсім інша проблема: в чому причина помилки?

Ви скажете, що Платон у своїх діалогах настирливо [208] і вживаючи той самий, що й новочасні мислителі, вираз, теж ставить це нелегке запитання: що таке пізнання? Але цей позірний збіг лиш підкреслює величезну відстань, що пролягла між його духом і нашим. Декарт, Х'юм і Кант шукають доказів того, чи можна бути впевненим у чомусь, знати напевне бодай щось. Натомість Платон анітрохи не сумнівається, що ми можемо якнайпевніше пізнати багато речей. Для нього питання полягає в тому, щоб знайти серед них такі, котрі своєю довершеністю та взірцевістю зробили б наше пізнання досконалим. Чуттєве, бувши мінливим і відносним, дозволяє лиш на нестале й непевне пізнання. Тільки Ідеї, які завжди незмінні,— трикутник, Справедливість, білизна — можуть бути предметами сталого, властивого пізнання. Замість того щоб виводити проблему пізнання з сумніву в здатності до цього суб'єкта, Платон клопочеться пошуками реальності, здатної своєю структурою принести взірцеве знання.

Зверніть увагу, як це питання, таке специфічне, уявнює нам приховану суперечливість між давньою середньовічною душею і новочасною. Завдяки цьому ми виявляємо дві первинні постави щодо життя — вкрай протилежні. Антична людина виходить з почуття довіри до світу, який завідомо є для неї Космосом, Ладом. Натомість новочасна людина виходить з недовіри, з підозри, бо для неї (Кант мав геніальність довести це науково) світ — це Хаос, Безлад.

Не варто протиставляти цьому схожу помилку грецьких скептиків. Безперечно, новочасне мислення щось перейняло від них і скористалося значною мірою їхньою зброєю. Але класичний скептицизм є геть протилежним явищем у порівнянні з новочасним критицизмом. По-перше, грецький скептик не виходить із стану сумніву, а, навпаки, приходить до нього, або, краще мовити, здобуває, створює його завдяки особистому героїчному зусиллю. Сумнів, котрий у новочасної людини є вихідною точкою і донауковим почуттям, у Горгія чи Агріпи є результатом і доктриною. По-друге, скептик сумнівається в можливості пізнання, бо приймає властиву його епосі ідею реальності і довірливо користується догматичними судженнями. Тому, як це не неймовірно, у ті часи, коли стан сумніву став загальним і природним, як сталося в новочасну епоху, формально скептиків не було. "Скептицизм — [209] це не серйозно", вважав Кант. Доказ — дуже простий. Перший великий сумнівник нового часу Декарт, по-справжньому засумнівавшись, переборює сумніви й відповідає античному скептицизму. Він серйозно сумнівається в античному понятті реальності і завважує, що навіть заперечивши її, лишається інша реальність— суб'єктивна, "мислима", "феномен". Проте, якщо говорити не про трансцендентну реальність, а про іманентну реальність об'єктивного, то всі тропи й аргументи грецького скептицизму виявляються цілком пересічними.

У будь-якому разі класичні скептики впритул наблизились до нас, немов попереджаючи новочасний дух. Саме тому вони увиразнюються, мов та антитеза, насподі античної душі, що почувала перед ними справжній жах, немов ішлося про якусь страхітливу зоологічну відміну. Незворушна одність пересічного грека трепетала перед людьми, які сумнівалися. Сумніватися — це dubitare, від duo, два — як zweifeln від zwei. Сумніватися означає бути двома тому, хто має бути одним... їх називають "скептиками" — слово, що звичайно перекладається, як "недовірливі", "підозріливі". Але воно означає "обачливо роздивлятись довкола себе".

Недовірливість, героїчне досягнення античного часу, стала природним і поширеним станом духу, що слугує психічним підґрунтям

усім порухам новочасної душі. Вже Декарт робить з обачливості метод філософування. У традиції недовірливості Кант посідає вершину. Він не тільки витворює з обачливості метод, а й робить його єдиним змістом філософії. Ця наука хотіти не знати, а хотіти не помилятися і є критицизм.

Задумавшись над тим, що найвпливовіші книжки останніх півтораста років, книжки, з яких сучасний світ узяв найбільше, а ми самі духово сформувалися, називаються "Критика Чистого Розуму", "Критика Практичного Розуму", "Критика здатності судження", нас несамохіть посідають небезпечні сумніви. Невже глибинною суттю нашої епохи є критика? Тобто заперечення. Невже наша епоха не має ствердних догматів? Може, наш дух живиться запереченням? Чи життя для нас — це щось більше, ніж чин, уникання й ухиляння? Новочасному мисленню справді притаманна інтелектуальна оборона. А втім, право нашої епохи, епохи [210] свободи й демократії, полягає в системі норм, спрямованих на уникання надуживань, більш ніж запровадження нових ствердних уживань.

Коли я спостерігаю в обширній перспективі історії, як здіймаються одна супроти іншої давня середньовічна і новочасна філософії, вони видаються мені досконалими еманаціями двох геть протилежних типів людини. Давня філософія, плід довіри та певності, народжується від войовника. У Стародавній Греції та Римі і в молодій Європі в центрі суспільства стоїть людина війни. Суспільство переймає її вдачу, її ставлення до життя. Новочасна філософія, продукт недовіри й обачливості, народжується від буржуа. Це новий тип людини, що витручає войовничу вдачу і стає соціальним прототипом. Саме тому що буржуа притаманна невіра в себе, взагалі непевність, він дбає насамперед про безпечність. Над усе йому треба уникнути небезпек, захиститися, вжити застережних засобів. Буржуа — це промисловець і адвокат, а економіка і право — дисципліни обачливості.

У кантіанському критицизмі ми бачимо гігантську проекцію душі буржуа, яка зумовила долю Європи з часів Відродження. Етапи

капіталізму були водночас стадіями еволюції критицизму. Не випадково Кант дістає вирішальні імпульси для свого остаточного витвору від англійських мислителів. Адже в Англії раніше, ніж на континенті, досягнуто вищих форм капіталізму. Зазначений зв'язок між філософією Канта і міським капіталізмом не означає схвалення доктрин історичного матеріалізму. Для нього відміни економічної організації є істинною реальністю і причиною всіх інших історичних проявів. Наука, право, релігія, мистецтво становлять надструктуру, яка випливає з єдиної первинної структури — структури економічних засобів. Така доктрина, хибність котрої не раз уже доведено, мене не обходить. Адже я не кажу, що критична філософія є вислідом капіталізму, це лиш паралельні утворення одного людського типу, в якому переважає недовіра.

Хоч би якою вартістю ми наділяли певний витвір культури — наукову систему, юридичний закон, мистецький стиль,— мусимо шукати за ним біологічний феномен — тип людини. І навряд чи. в різних витворах [211] одного й того самого суб'єкта виразно не проглядатиметься одність стилю.

Це спонукає нас приглянутись до самих себе. До якого типу належить сучасна людина? Чи не продовження це обачливої буржуазної натури? Тут треба було б виходити з аналізу нової філософії. Хоча це важко, а то й неможливо, бо нова філософія досі перебуває в стані проростання, і ми не можемо бачити її повною, завершеною, з певної відстані, як сприймаємо, скажімо, системи Стародавньої Греції чи Канта. Але є один пункт, про який вже можна без серйозного ризику говорити. Нова філософія вважає, що скрайня недовіра не є добрим методом. Недовірливий дурить сам себе, вірячи, що можна позбутися власної простодушності. Без пізнання сутності пізнання, як таке, неможливе, бо воно вже передбачає певну ідею реального. Кант, утікаючи від онтології, стає непомітно для себе її в'язнем. Зрештою, жива й насторожена довіра краща за недовіру. Хочемо того чи ні, ми тримаємося на простодушності, і найпростодушніший той, хто вірить, що її уникнув.

З уваги на це, до Кантового вчення можна прикласти підзаголовок твору Бомарше "Севільський цирульник, або Марна обережність".

III

Новочасна людина — це буржуа в соціологічному аспекті. Але новочасна людина ще й західноєвропеєць, тобто, більшою чи меншою мірою, германець в етнологічному аспекті. У Південній Європі германець набув середземноморської стриманості. У франції — кельтської врівноваженості. Кант — це германець без урівноваженості. В ньому не помітно жодної слов'янщини, що іноді проявляється в пруссаку. Кант — це німець.

Недовіри замало, щоб пояснити Кантову філософію з погляду психології. Декарт і Х'юм теж були недовірливими, а втім, їхні філософії на тлі властивого епосі стилю дуже різняться від трансцендентного ідеалізму. Тепер ми мусимо запитатися в себе: чи притаманна Кантові така ж недовіра, як Декарту і Х'юму? Чим він різниться від них? Очевидно, способом її потамування. Сумніваючись у реальностях, кожен з трьох велетів зрештою знаходить якусь прийнятну для [212] себе, зраджуючи обачливість. Схожі у сумнівах, вони були різні у вірі. Отже, у що вірить Кант?

Німецька душа і полуденна душа набагато відмінніші, ніж звичайно вважають. Одна й друга виходять з двох первинних досвідів, двох украй протилежних першопочаткових вражень. Коли душа німця пробуджується до інтелектуальної ясності, то усвідомлює свою самотність у світі. Індивід перебуває немов замкнений в собі самому, безпосередньо не контактуючи з рештою світу. Це початкове враження метафізичної відокремленості випливає з його подальшого розвитку. Для нього існує з очевидністю тільки його власне Я; довкола нього він сприймає щонайбільше глухий космічний гомін, мов шум прибою в острівних скелях.

Натомість південець пробуджується звичайно на гомінкому майдані; він від природи людина агори, і його найперше враження має соціальний характер. Ще до остаточного усвідомлення свого Я, перед ним постають ти і він, решта людей, дерево, море, зоря. Самотність для нього ніколи не буде спонтанним почуттям; якщо він хоче її осягти, то мусить виробити її, звоювати, але його відокремленість завжди буде штучною і нетривкою.

Наслідки таких супротилежних початків — незчисленні. Дух прагне визначити як реальність те, що йому найзвичніше і споглядання чого вимагає від нього меншого зусилля. Схоже, що в кожному з нас увага скеровується власним імпульсом і перевагою до певного роду об'єктів. Натураліст за покликанням віддасть перевагу видимим феноменам, які можна уявити; вдача фінансиста тяжітиме до економічних оборудок. Марно опиратися цьому спонтанному нахилу; в глибині душі люди завжди віритимуть, що найпевніша реальність полягає в тих об'єктах, яким вони віддають перевагу. Відомо, що лікарі, за винятком психіатрів, звичайно невдатні до психологічного аналізу. За фаховою звичкою вони бачать у хворому тіло, яке необхідно полагодити фізичними методами, але їм несила збагнути психічні феномени. Лікар зосереджується на тілі людини.

Полуденна душа завжди схильна закладати філософію в зовнішньому світі. Для неї видиме є прототипом реальності, а більш очевидним і первинним є існування довкола речей та інших людей, ніж власне життя. Вона [213] спонтанно перепускає через себе периферію, оболону Я, де речі немов зіштовхуються, полишаючи свій слід чи враження. Увага німця, навпаки, немов повернута спиною до зовнішнього світу, сфокусована на внутрішньому житті. Він бачить світ не безпосередньо, а віддзеркаленим у своєму Я, перетвореним у "факт свідомості", в образ чи ідею. Це людина, котра, аби побачити крайобраз, нахиляється над берегом ставка, шукаючи на його дні віддзеркалення, що обертається плинним фантазмом на мінливій гладіні. На пам'ять спадає персонаж Лопе де Веги з "Анхеліки", що стоїть на палубі вітрильника біля берегів Севільї:

Впиваючись восьмим дивом світу, яким у дзеркалі води славетне місто постає, йому здається, що він п'є той дивовижний краєвид.

Для щирого південця реальність Я-Свідомості, Внутрішнього з великої літери завжди незбагненна, нижча й ефімерна. Але слід визнати, що не тільки з погляду південного, а й раціонального, німецька чутливість — це щось дуже дивне, рідкісне та ледь не патологічне '. Свідомість може існувати лиш як свідомість чогось. Отже, надсвідомий об'єкт є, природно, таким, що здається первинним. Усвідомлення свідомості, тобто свідомості як об'єкта,— це вторинний феномен, який передбачає первинний. Це парадокс світосприймання, що починає з того, що є вторинним, і робить з нього властиво первинне, слід визнати як такий, добре наголосивши на його різнорідному характері, якщо ми хочемо збагнути німецький дух.

Точнісінько так, як усе, чого торкається Тантал, перетворюється на золото, так усе, що німець бачить вочевидь, він бачить уже суб'єктизовано і як належне до його Я. Зовнішня реальність, далека від Я, звучить йому на кшталт оманливого відлуння чи невиразного резонансу в порожнині його свідомості.

Тож він живе ув'язненим у собі самому і має себе за єдину правдиву реальність. За висловом кіренаїків, він приречений жити "немов в обложеному місті", відрізаним від усесвіту, замкненим у своїх особистих переживаннях.

Кант є класиком цього вродженого, властивого німецькій душі, суб'єктивізму. Я називаю суб'єктивізмом [214] таємниче призначення, внаслідок якого найперше і найочевидніше, що суб'єкт знаходить у світі, — це самого себе. Всі подальші спроби видобутись назовні, осягти транссуб'єктивне буття, матеріальний світ, інших людей є для нього трагічним зусиллям. Контакт із зовнішньою реальністю ніколи не буде властиво контактом, безпосередньою очевидністю, а лиш механізмом, хисткою ментальною конструкцією, позбавленою рівноваги. Суб'єктивний характер первинного досвіду поширяться на весь світ, і

скрізь, куди сягає інтелект, він не побачить нічого, крім речей, забарвлених Я. "Критика Чистого Розуму" — це славетна історія цієї боротьби. Самітнє Я прагне поєднатися зі світом та іншими Я, але не знаходить іншого способу досягти цього, як витворити його в собі самому.

Цікаво, що це відвіку було властиво німецькій філософії, ще в найворожіші до її вродженої чутливості епохи. Вважаючи Я взірцевою реальністю, німець розуміє філософію як спробу інтелектуально побудувати світ, котрий був би, наскільки це можливо, подібний до Я. Хто зроду самотній, тому ніколи не мати товариства, яке б не було оманою.

Натомість південець, який починає, навпаки, з усвідомлення безперечного факту чужого існування — речей, людей, приречений на життя в гармидері великого всесвітнього майдану, ніколи не лишаючись на самоті. На відміну від німця, його проблема полягатиме в проникненні в себе самого, в осягненні факту Я. Він добувається до самого себе, добачивши спершу фізичний світ і ти, а вже від них, немов рикошетом, переносить в себе норму цих первинних очевидностей. Отже, він прагнутиме витлумачити Я іззовні, як ми бачимо іззовні речі та інші суб'єкти. Тому в будь-якій чисто південній філософії Я побудовано у формі, подібній до тіла і в поєднанні з ним (2). Платон і Арістотель ігнорують Я, свідомість самого себе, цю дивовижну реальність, яка полягає в знанні самого себе, в спрямованості на себе, утворенні абсолютної Інтимності. Те, що не є тілом, є майже-тілом, і це називають душею. Арістотелівська душа — це така собі напівтілесна єдність, на яку накладено обов'язок мислити і водночас підтримувати tl.-пь. Це доводить, що мислення сприймається не зсередини, а як світова даність, подібна до руху фізичних тіл.

Відмінність між баченням зсередини чи зокола, між [215] баченням stricto sensu * внутрішнім, іманентним, та баченням зовнішнім є надзвичайно важливою. Грубо кажучи, це те саме, що дивитися на бігуна чи самому почуватися бігуном. Бігун сприймає біг через своє тіло

як комбінацію мускульних відчуттів, розширення та звуження судин, пришвидшення кров'яного потоку. Натомість бігун являє собою візуальний і зверхній спектакль, переміщення тілесної форми на тлі простору. Цікаво, що в мовах деяких примітивних народів дія у власному виконанні і дія у виконанні інших позначаються різнокореневими словами. І не дивно, бо тут ідеться про два цілком відмінні феномени.

* Властиво (латин.).

Найперше, з чим стикається стародавній грек,— це з рухом тіл та думками інших людей в матеріалізованому слові, logos. Рух не відає, що він рухається. Мислення грека теж не відає, що воно мислить. Воно просто йде собі до об'єкта і матеріалізується в слові. Для німця, навпаки, мислення мусить усвідомлювати себе. Він називає це свідомістю — центральний термін усієї новочасної філософії(3). Німецьке Я — це не душа, не реальність, так чи інак пов'язана з тілом, а самоусвідомлення — Selbstbewusstsein, термін, який досі не має відповідника в мовах південної традиції. Протягом п'ятнадцяти років викладацької праці я вповні пересвідчився, як важко збагнути іспанцям це поняття. Натомість на німецьких семінарах з філософії мене не раз дивувала легкість, з якою початківець сприймає це поняття. Немов те щойно народжене каченя, що рушає прямцем до ставка своєї стихії.

Чи ж не дивна природа цього Я?! Тимчасом як інші речі обмежуються тим, чим вони є,— світло світить, звук звучить, білизна біліє,— Я є тим, чим є, тільки в міру усвідомлення цього. Фіхте, enfant terrible кантіанства, на повен голос проголошує те, на що не зважився Кант, безапеляційно визначивши Я, як буття, що знає себе, усвідомлює себе. Його реальність полягає саме в цій рефлективності. Я завжди наодинці, на самоті з собою, його буття — це для-себе-буття. Гегелеві ми завдячуємо карбування цієї нової категорії — Fiirsichsein (4).

Коли Сократ пропонує грекам свій великий імператив Пізнай самого себе, він відкриває південний секрет. [216]

Для німця таке веління не становить жодної вартості; німець добре знає самого себе. Для нього це не desideratum *, а його автентична реальність, первинний досвід. А грек знає тільки ближнього — бачене іззовні Я. Тож його Я є певним чином ти. Платон майже не вживає, тим паче пишномовно, слово Я. Замість нього він говорить ми. Це людина майдану і форуму. Але чому щирий германець такий нечулий до пластичного світу? Чому його рухам бракує граційності? Чому він хибує на інтуїцію щодо ближнього? — В політиці, бесіді, романі. Певне тому, що він нечітко сприймає ти й мусить витворювати його, спираючись на своє Я. Німець проектує своє Я на ближнього, роблячи з нього хибне ти, таке собі alter ego. У соціальних стосунках він часто має клопіт. Ти починається якраз там, де закінчується Я, і є абсолютно відмінним від мене.

Саме цю різницю між мною та іншим південець називає Я. Звідси його незрівнянна грація у спілкуванні, його психологічна проникливість, його першопо-чатковий макіавеллізм. Він сприймає від ти і від Я протилежні струмені, які взаємодіють у соціальному русі. Ми майже втратили почуття давнішої товариськості. Для римлянина чи грека вигнання, самотність були одним з найбільших покарань. Тимчасом як німецьке Я живе, чуючи себе самого, Я Півдня полягає головним чином у пригляданні до ти. Відокремлене від ти, Я стає пусткою. Коли в останні роки античного світу меланхолійна душа Марка Аврелія прагне самотини, його "Soliloquios" ** видаються нам дивним діалогом. Ми не добачаємо там духу, який зосереджується на собі; навпаки, його Я проектується назовні, явно подвоюючись і витворюючи з самого себе зовнішнього приятеля, до якого й звертається з розважливими міркуваннями і не дуже щирими визнаннями. У творі Марка Аврелія бракує саме інтимності.

* Побажання (латин.).

** "Наодинці з собою" (латин.).

Про інтимність знає лиш той, хто знає самотність. Це зобопільні сили. Einsamkeit, Innerlichkeit... Мабуть, протягом усієї німецької історії не було інших слів, які б звучали так настійливо. За часів розквіту Середньовіччя Майстер Екхарт має зухвалість стверджувати, що вища реальність — божественна — пробуває [217] не зокола, а десь у глибині особистості. Він називає цю реальність "безгомінною пустелею Бога". Лейбніц витворює своїм інтелектом світ, що складається з різних, взаємонепроникних Я. Його монади не мають вікон. Кант робить рішучий крок. Він лишає тільки одну монаду, одне-єдине Я — центр і периферію всієї реальності.

Декарт і Кант, дві визначні постаті новочасної філософії, рушають у путь в ідентичному стані духу — з недовірою. Але невдовзі між ними виникає суперечність. На перший погляд видається, що вони йдуть одним шляхом; обидва дають раду сумнівові після спіткання з Я. Але Декарт знаходить не самотнє Я, а пов'язане з матерією, тілесністю. Для нього pensee і extension * — це дві рівнозначно первинні реальності. Внаслідок цього pensee в Декарта має щось від південної матеріальності. Доказом слугує те, що pensee обертається у нього душею, котра існує в просторі, в зовнішньому світі. І він не залишає її напризволяще, а розміщує в епіфізі. Чи Я Канта теж оселене в якійсь залозі? Суб'єктивність Канта є несумісною з будь-якою іншою реальністю: вона — це все. Назовні не лишається нічого ствердного. Зовнішній світ скасовано до такої міри, що не свідомість пробуває в просторі, а простір пробуває в свідомості.

* Думка і простір (фр.).

Тож додамо до недовіри ще одну рису кантіанської філософії — суб'єктивізм.

Система Канта та системи його наступників лишилися в історії філософії під прегарною назвою — "ідеалізм". Блок німецького ідеалізму — це одна з найвеличніших будівель, споруджених на планеті. Лише цього було б досить для виправдання й утвердження перед усесвітом

існування Європейського континенту. У цій взірцевій побудові новочасне мислення сягає своєї вершини. Адже вся новочасна філософія — це дійсно ідеалізм. Є лише два поважних винятки: Спіноза, який не був європейцем, і матеріалізм, який не був філософією.

Упродовж чотирьох століть біла людина Заходу з неабиякою сміливістю та постійністю досліджувала світ з ідеалістичної точки зору. Вона вповні виконала свою місію, використавши всі наявні можливості. І досягла [218] мети — виявила, що допустилася помилки. Без цього чудового негативного досвіду нова філософія була б неможлива, але й нова філософія (і нове життя) може мати лиш одне гасло, заперечна формула якого звучить так: удосконалення ідеалізму.

Найдокладніша формула культури, будь-яка поважна точка зору, вичерпуючись, стає формулою інкультури. Бо культура, у своєму кращому розумінні, означає створення чогось нового, а не поклоніння перед готовим витвором. Для творчої наснаги всякий витвір є інертною та обмеженою матерією. Так, ідеалізм, який певний час був синонімом небезпечних виправ та подвигів, перетворився на фетиш культурного святенництва, негрів культури. Провінціали умлівають, зачувши саму луну від такого прегарного слова.

Слід зазначити, що термін "ідеалізм" в його сучасному ужиткуванні, доволі відмінному від давнішого, має два вузьких значення.

Перше. Ідеалізм — це будь-яка метафізична теорія, котра виходить з твердження, що лише свідомості властиві суб'єктивність або "ідеї". Таким чином, об'єкти мають реальність, оскільки вони мисляться суб'єктом — конкретним чи абстрактним. Реальність є ідеальна. Цей спосіб мислення неприйнятний для теперішньої філософської науки, яка вбачає в подібному твердженні фактичну помилку. Ідеалізм "ідей" — це лиш теоретичний суб'єктивізм.

Друге. Ідеалізм — це також будь-яка мораль, котра обстоює, що "ідеали" вартують більше, ніж реальності. "Ідеали" є абстрактними схемами, що визначають, якими мають бути речі. Але завідомо суб'єктивне ставлення до речей означає суб'єктивність самих "ідеалів". Ідеалізм "ідеалів" — це практичний суб'єктивізм.

IV

Скажи мені, що тобі до вподоби, і я скажу тобі, хто ти є. Уподобання — це те саме визнання. Той факт, що Кант, відгукнувшись на глибинну традицію своєї раси, наважується зробити з рефлективності субстрат Всесвіту, пояснює нам таємничий механізм німецької душі. Адже є безліч інших, очевидніших форм реальності! Чому віддавати перевагу саме їй? Є реальність чуттєвого [219] — facies mundi, як казав Спіноза; є нематеріальна реальність чисел, яка не сприймається на дотик і на око, але підвладна розумові; є реальність спонтанного духу... Озброєний недовірою, Кант проминає все це з неприхованою зневагою і, мов одноріг, схиляється тільки перед жінкою, поступається тільки перед реальністю, яка усвідомлює себе, перед свідомістю рефлексії.

Зверніть увагу, яку психологічну проблему ставить рефлективність. Для того щоб свідомість усвідомила себе, необхідно, щоб вона існувала, тобто необхідно, щоб вона перше здала собі справу з іншої речі, відмінної від себе. Ця іррефлективна .свідомість, що бачить, чує, думає і любить, не помічаючи, що бачить, чує, думає і любить, є спонтанною і первинною свідомістю. Усвідомлення її є вторинною операцією, що опановує спонтанний акт, тлумачить та аналізує його. Але котра з двох форм свідомості відіграє провідну роль? Де центр ваги нашого життя — у спонтанності чи рефлективності?

Німецька та іспанська психіки — це дві машини, що функціонують дуже відмінно. Погляньмо, що в них відбувається при збудженні й одержанні враження. Хто більш вразливий — німець чи іспанець? Питання поставлено неправильно, бо про кожного з них можна сказати, що він вразливіший за другого. Іспанець — легковразливий, а німець

глибоковразливий. Іспанець реагує на подразнення швидше, йому досить і простіших стимулів. Німець гається з відповіддю і просто не сприймає багатьох подразнень. Натомість, коли вже німець реагує, то робить це безоглядно.

Уявімо собі дві сфери — А і В — з чутливої речовини. Чутливість А інша, ніж В. Коли якась точка іспанської сфери А дістає зовнішнє подразнення, то ця точка збуджується і реагує так, немов вона сама є всією сферою. У німецькій сфері В діткнута точка не вібрує так гарячково, як у сфері А, її подразнення не таке сильне, але, натомість, цей стан поволі поширюється на інші точки сфери. Тож вражається геть уся сфера, котра реагує як одне ціле.

У першому випадку відчуття полягає у звичайному сприйнятті стимулу в усій його інтенсивності, якості та чистоті. Реакція автоматична, як відрух. У другому випадку відчуття — ця взаємодія первинного враження [220] з усією істотою, а реакція полягає, скоріше, не у відповіді на одиничний стимул, а в спілці стимула з суб'єктом. Тут враження зводиться до мінімального фактора, і все визначає рефлексія.

Таке схематичне протиставлення дає нам змогу збагнути механізм двох відмінних психологічних організмів. Іспанець — це пучок рефлексів; німець — єдність рефлексій. Перший живе в режимі духової децентралізації, його Я є, властиво, зібранням кількох Я, кожне з котрих функціонує у свій час, незалежно від інших. Німець живе централізовано; кожна з його дій постає немов у ракурсі його особистості, яка живе в теперішньому, активно діючи.

Чесноти й вади обох рас спричинені супротилежною конституцією психічного апарата. Марно шукати в іспанцеві внутрішньої злютованості й солідарності. Його життя складається з гострих кутів та осібних моментів. Якщо ж узяти кожен з цих моментів окремішньо, нас подивує грація й імпульсивність його поведінки. Але годі шукати в ньому узгодженості між двома послідовними моментами. Національна несолідарність нашого народу — це не що інше, як історична проекція

несолідарності індивіда з самим собою. Я іспанця є множинне, має колективний характер і позначає внутрішню орду.

Геть супротилежною є німецька душа, надзвичайно еластична й солідарна. Перша мить враження, коли якась точка її периферії постає наодинці зі світом, викликає в неї жах. Вона почувається сильною лиш тоді, коли враження утушковане, захищене рештою душі. Федеріко Альберто Ланге говорив, що німецький аптекар не може товкти у своїй ступці, спершу не вияснивши, що ця дія являє собою в системі Всесвіту. Звідси неминуча повільність життьового tempo, властива німецькому існуванню.

Усе, що є в нас кращого, ми хотіли б перенести на Всесвіт. Вольтер писав: якби королівський павич міг говорити, то сказав би, що має душу і що ця душа про-буває в його хвості. Філософія Канта — це гігантська апологія рефлексії та діатриба всіх первинних відрухів. У логіці він відкидає відчуття, яке є первинним актом свідомості. Це ще не пізнання; воно починається там, де сприйняте опановує рефлексія і, четвертуючи його, реорганізує згідно з принципами розуміння, які є [221] суб'єктивними формами, або, як їх ще називають, "детермінаціями рефлексії" — Reflexionsbestimmungen. В етиці Кант заперечує атрибут доброти будь-якого спонтанного акту, будь-якого відчуття, що автохтонно проростає зі споду особистості. Так само, як відчуття в пізнанні, емоцію в моралі слід паралізувати, дослідити і визнати розумною лише за тієї умови, що її схвалює рефлексія, зводячи в ранг "обов'язку". Одна й та сама дія є поганою, коли вона спонтанна, і хорошою, коли рефлексія надає їй форми чи уніформи "обов'язку".

Кант скрізь відкидає будь-яку спонтанність, немов вона є тільки інфражиттям, і визнає право лиш за цією вторинною діяльністю, тобто, рефлективністю. У Канта спонтанне Я є немов дитиною під постійним наглядом Я-наставника. Найцікавіше те, що Кант вважає спонтанним останнє, скандально плутаючи поняття. Таке перекручення є педантизмом. Педант — це той, хто з рефлексії робить спонтанність.

У цій славнозвісній педантичності корениться ментальна сила німців. Бо наука неминуче є рефлексією. Хто не вдовольняється світським життям і прагне стати науковцем, мусить стати трохи педантом, тобто трохи німцем.

Дух Канта з острахом стенається перед безпосереднім, перед простим та ясним, перед буттям в собі. Він страждає на онтофобію. Коли його оточує промениста реальність, він почуває необхідність укриття й панцеру для захисту від неї. В "Нібелунгах" Геббеля Брунгільда, прибувши на ясні землі Бургундії із свого краю, де панує вічна ніч, говорить:

Надмір світла мені на шкоду,

я почуваюсь немов нага,

і немає такого вбрання,

що могло б мене захистити.

Почуття всеосяжного жаху зробило те, що від Канта німецька філософія перестає бути філософією буття і перетворюється на філософію культури. Культура — це вбрання, якого домагається Брунгільда, щоб захистити свою голизну; це рефлексія, яка прагне заступити життя. Велична діяльність трансцендентального ідеалізму має оборонну тенденцію і чимось схожа на гусінь, що витворює зі своєї слини окремішній кокон. Життя німця завжди простіше, ніж будь-якого іншого європейця. Але не менш справедливе і твердження, що [222] будь-який європеєць мислить завжди простіше, ніж німець. Німець вдатний у науці і невдатний у житті, він незугарний втримати прекрасну мить.

У мемуарах пані Рекам'є є цікава історія, яку я пропоную до уваги моїх приятелів німців. Ця найвродливіша жінка того часу полонила

своїми чарами всіх, кому довелося її бачити. Англія влаштувала їй офіційний прийом лише з огляду на її вроду. Шаміссо розповідає, що на одному з островів у Південному морі бачив тубільців під час ритуалу перед якимось образом. Наблизившись, він упізнав на портреті пані Рекам'є. Досі лишається загадкою, як той портрет потрапив на далекий острів. А ось інша історія. Одного ранку, коли пані Рекам'є перебувала на водах у Пломб'єре, їй подали візитну картку якогось німця. То не був звичайний час для аудієнцій, але німець наполягав, щоб його було удостоєно честі побачити панію. Пані Рекам'є звикла до таких настирливих поклонників, тож це її не здивувало, і вона прийняла німця, котрий виявився дуже вродливим юнаком. Привітавшись, він сів і заходився мовчки роздивлятися на неї. Це німотне захоплення, приємне, але обтяжливе, затягувалося. Зрештою, пані Рекам'є наважується спитати, чи не завдячує вона цей візит котромусь його землякові.

— Ні, пані,— відказав юний німець.— Ніхто мені ніколи не говорив про вас. Але, зачувши, що в Пломб'єре перебуває жінка, котра носить ім'я уславленого доктора Рекам'є, я не міг повернутись до Німеччини, не побачивши її.

V

Я зробив спробу проникнути разом з вами в душу Канта, як ті ізраїльтяни в Єрихон, підступаючи до фортеці концентричними колами під гучні згуки сурм, щоб приголомшити господаря й нагло захопити його. А тепер настав час добутися дна і сягти самісінького осереддя цього гігантського й могутнього духу.

Перші порухи німця незграбні й непевні. Натомість він обдарований атлетичною рефлексією. Тож не дивно, що він робить з неї опертя свого Всесвіту. Але на те існує й інша, вища причина. Кант зневажає будь-який перший порух, бо в ньому душа порушається не сама, а об'єктами. Дивлячись, слухаючи, бажаючи. Первинна [223] свідомість є чуттєвою, а чуттєвість — це пасивність. Активність суб'єкта починається лиш тоді, коли у гру вступає рефлексія. В ній суб'єкт живе власним коштом,

своїми енергетичними ресурсами — порівнює, організовує, вирішує; зрештою, діє. Отже, сказати, що німець має добру здатність до рефлексії, те саме, що сказати: німецьке Я — найактивніше. Тут ми стикаємося з останньою спружиною, яка пускає в хід кантіанство і загалом усю німецьку філософію.

Усе дотепер сказане є поверхневим і додатнім порівняно з цією новою нотою найвищої активності. Тільки з погляду вирішальної риси набувають своєї справжньої вартості решта атрибутів. Тепер недовіра постає як звичайнісінька історична й оказіональна косметика. Кант недовірливий не зроду, а як новочасна людина. Його обачливість, його буржуазність та його дивний пієтет щодо реального прибирають зрештою протилежного характеру. Вони виявляються такими собі воєнними хитрощами. Не знаю, чи зрозуміють мене, але гадаю, що людина Півдня, котра має якесь чуття, не може не вчути в магістрі Канті гордовитість вічного вікінга, який шукає у скруті єдиного вільного виходу своєму несвоєчасному темпераментові.

Внесок Канта в історію філософії не обмежується критицизмом. Він став творцем етики — суттєвої частини ідеологічної системи. Коли ми переходимо від грецьких книжок з етики до Канта, то невдовзі помічаємо, як змінюється не тільки тон, а й дух. Після "Критики Практичного Розуму" ми судимо про питання моралі в трагічному ключі. Говорячи "аморальний", уявляємо щось противне природі й здатне вселити жах в душу. Ми навіч бачимо, як занепадає побудоване на аморальності суспільство, як на нього обрушується небозвід. Етика в Канта стає патетичною і посідає вивільнене релігійним почуттям місце у філософії без теології. В античному світі тональність була зовсім іншою. Замість морального й аморального говорилося про похвальне й ганебне. Обов'язком для стоїка було добропристойне й правильне. Для античного світу мораль належить, так би мовити, до витонченої сфери життя і розглядається як ще один похвальний набуток особистості, а не трагічний фатум. Ішлося про звичайне закріплення відповідних правил поведінки, з тим щоб наше існування було інтенсивним, гармонійним [224] і радісним. "Лучник шукає очима ціль для своїх стріл, а хіба ми не

шукаємо її для нашого життя?" Цим змагальним жестом Арістотель розпочинає "Нікомахову етику", вправно кидаючи за вітром свій життьовий дротик.

Кантова логіка або метафізика осягає своєї вершини в етиці. Без неї їх не збагнути. Таким чином, етика — це філософія не того, що є, а того, що має бути. Безперервна класична традиція знаходить між речей такі достойні й досконалі, що наділяє їх гідністю і немов вторинною потенцією буття, що полягає в "має бути". Те, що "має бути", включається в безмір того, що є, а етична думка підпорядковується логічній чи метафізичній. Але річ у тім, що Кант проголошує примат практичного Розуму над теоретичним. Про що це говорить? До Канта розум був синонімом теорії, а теорія — це споглядання буття. Теоретично розум тяжіє до реальності, педантично її дошукується, покірно їй підпорядковується. Іншими словами, реальне — це модель, а розум — копія. Думати — це схвалювати. Але оскільки реальність не є розумом, він приречений приймати норму і закон сторонньої ірраціональної чи араціональної сили, несумісної з ним. І тут Кант зриває маску. За своїм першим обачливим жестом він наважується зухвало проголосити, що доки розум буде чистою теорією, пильним спогляданням, він залишатиметься ірраціональним. Істинний розум може прийняти тільки свій глибинний закон, він самовизначальний; замість того щоб звертатися до ірраціональної реальності, завжди ненадійної та проблематичної, йому необхідно самому виробити буття, узгоджене з розумом. Отже, ця творча функція, невластива теорії, є прерогативою волі, дії чи практики. Найавтентичніший розум — практичний. Пізнання перестає бути пасивним віддзеркаленням реальності і перетворюється на побудову. Те, що звичайно називають реальністю, є просто хаотичним матеріалом, з якого необхідно вирізьбити тіло Всесвіту.

Не думаю, що в історії була більш зухвала інверсія. Кант називає її своїм "коперниковим подвигом". Але насправді це значно більше. Коперник обмежується заміною однієї реальності в центрі Всесвіту на

іншу. Кант повстає проти всякої реальності, зриває свою маску магістра і проголошує диктатуру. [225]

Розум із споглядального перетворюється на конструктивний, а філософія буття цілковито поглинається філософією "має бути". Пізнання — це не копіювання, а, навпаки, ухвалення. "Не розуміння має керуватись об'єктом, а об'єкт — розумінням". Для Платона філософ тільки filotheamon — споглядач. Для Канта мислення є законодавцем Природи. Знати — це не бачити, а повелівати. Безвідносна істина перетворюється в імператив.

Ми, середземноморський, а відтак споглядальний люд, завжди почуваємось розгубленими, коли Кант замість того щоб спитатися: як мені думати, щоб моя думка пристосувалась до буття?, ставить протилежне запитання: яким має бути реальне, щоб уможливити пізнання, тобто свідомість, тобто Я? Постава розуму переходить від покори до погрози. Відтак ми згадуємо прекрасних білих варварів, які одного дня вторглися на родючі землі Півдня. Вони належали до нового типу людей запальної, як каже Платон про скитів, вдачі. З ними в історії втверджується новий принцип, котрому Європа завдячує своє існування, — особиста воля, почуття незалежності від держави та Космосу. Під його впливом життя, що споконвіку було пристосуванням суб'єкта до Всесвіту, перетворюється в реформу Всесвіту. Пасивність відкидається, утвержується воля. Скрізь, де запанував германський дух, на чільне місце ставиться діяльний, динамічний, волюнтаристський принцип. До Декартової фізики, яка є інертною геометрією, Лейбніц додає поняття сили — vie, impetus, conatio. Реальність — це не річ, а порив. Із зерна, що його заронив Кант, постає одержимий Фіхте. Він відкрито обстоює, що філософія — не споглядання, а зухвальство, подвиг, чин — Tathandlung.

Це я називаю філософією вікінга. Коли на місце того, що є, зухвало ставиться те, що має бути, то за цим напевне криється людське, аж надто людське "хочу".

Квітень, 1924.

ПРИМІТКИ

1. Годилося б зазначити, в якому розумінні цей феномен зосередженості на своєму внутрішньому світі є чи може бути патологічним. Його вплив в історії мистецтв, мислення і загалом новочасного європейського життя — величезний. Саме тому я вимушений був розглянути його у другій частині мого есе "Про точку зору в мистецтві". Аби не повторюватись, я на разі облишаю це питання.

2. Втім, є вагомий виняток. Ясна річ, ідеться про людину в усіх розумінням виняткову і навіть химерну — святого Августина. Він єдиний у давньому світі знався на Потаємному, властивому новочасному досвіду, тобто германському. Через усе Середньовіччя змагаються в монастирях люди Півночі з людьми Півдня, аби визволити й виокремити душу від тілесності. Гуго Сен-Віктор, Дуне Скот, Оккам, Миколай з Отрекура шукають Потаємного; Тома Аквінський, щирий італієць, поновлює Арістотелеву ідею "тілесної" душі.

3. В іспанському мовленні слово "свідомість" зберегло чисто германське значення рефлексії. Свідомість — це усвідомлення себе самого, своїх думок, пристрастей і т. д., загалом, усвідомлення свого Я.

4. Натомість Арістотель тільки наприкінці своєї метафізики — його вершини — відкриває феномен мислення-в-собі. Але він видається йому таким високим і далеким, що міг стосуватися лиш Бога.