Хосе Ортега-і-Гасет

# Чиста філософія

(Додаток до моїх нотаток про Канта)

Переклад В'ячеслава Сахна

Мої нотатки про Канта, опубліковані 1924 року в "Ревіста де Оксіденте",— не що інше, як коротенька промова до його роковин. Мова в них, властиво, не про філософію Канта, а про зв'язок між Кантом та його філософією.

Такий спосіб трактування філософії, коли говорять не про неї саму, а про її злучення з людиною, котра її випродукувала, не є примхою чи якимсь дивацтвом. Гадаю, саме в цьому полягає правдива суть історії філософії.

Будь-яку ідею чи систему ідей можна розглядати з двох протилежних точок зору: зсередини і зокола. Розглядаючи доктрину зсередини, ми опиняємося в її оточенні, вона є нашим видноколом, ми з нею наодинці, і робота нашого розуму обмежується тим, щоб зрозуміти її і вирішити, чи вона правдива, чи хибна. Та щойно зрозумівши її, ми можемо вийти з неї на вільне повітря, і відтак нас уже троє: людина, доктрина і великий фізичний та історичний світ, який нас прихищає. Тепер ми бачимо доктрину зокола, як один з численних фактів нашого історичного крайобразу. Доктрина — це ментальний факт, тобто щось таке, що відбулося в певній людині. З такої точки зору Кантова філософія постає як низка ідей, що спали на думку людині на ім'я Кант.

Про ідеї, тобто про те, що наші акти думання актуалізують, звичайно говорять як про вічні. Це, безперечно, помилка, часто несвідома. Ідеї, властиво, є позачасовими, а позачасовість збігається з вічністю лише в

невразливості зубові часу — найбільшого гризуна. Це все одно, що говорити про схожість устриць з кіньми, [227] оскільки перші й другі не годні забратися на дерево. Втім, ясна річ, коли нам забагнеться сказати, що щось там непідвладне часові, та й годі, ми вільні безкарно змішувати вічне з позачасовим. Цим ми чинимо злочин проти пізнання — помилку, але такого роду, що в кодексі Всесвіту не існує передбаченого за це покарання. Звісно, де така заміна різних якостей можлива без жодного ризику, не ходить про пізнавальну діяльність, а лиш про інтелектуальну "операцію". В "операції" інтелект застосовує ідеї не як органи пізнання, а як особисті інструменти, що слугують йому в його домашньому господарстві.

Математика повсякчас робить такі заміни, які, властиво, є плутаниною, оскільки вона більш за інші науки полягає в чистій "операції". Втім, немає такої науки, яка б певної миті не полишала мислити sensu stricto *, аби зайнятися простим операційним змішуванням. Будь-яка тотожність чи ідентифікація, заснована на чистому запереченні, є безглуздою як пізнання, але часом корисною для ментальної техніки.

Констатувавши позачасовий характер будь-якої ідеї, ми лише наголошуємо на неможливості додати до неї як предикат ту чи іншу дату. Проте ці позачасові ідеї набувають часовості, проектуючись у мисленні. Акт, в якому ми їх мислимо, відбувається в певну мить часу, як усяка реальність. Таким чином, присутність і відсутність ідей у людини мають свою історію. Те, що людині спадають на думку якісь ідеї, ставить перед пізнанням таку проблему: якщо вони байдужі до часу, існують незалежно від нього, в чистій позачасовості, то чому в певний час певну людину осяює певна ідея? Хто не знає безсмертного образу Платона? — Позахмарний світ, де немає часу, де пробувають ідеї, та інший, нижній світ, часовий, де люди животіють у часовому вимірі. Нараз одна з цих ідей просочується зі свого потойбічного світу до нашого. Вона, певне, знаходить підхожу шпарину, щоб проникнути в наш світ. Ця шпарина — розум людини, сама людина. Історія ідей (невластивий вислів) досліджує процес спадання ідей на розум людини та їх втручання з нього. В ній ми

не займаємося in modo recto * * ідеями, що було б системою, [228] а не історією, ані людьми, що було б, звісно, історією, але не історією ідей; ми вивчаємо спосіб контактування перших і других. Якщо до Канта такі ідеї не мислились, то очевидно, що між ними і Кантом-людиною існує тісний зв'язок. Який же саме? Будь-яка проблема — це агресія проти нашого інтелекту; тому філософія віддавна наділила його таким атрибутом, як роги. Ми не застосовуємо хлороформ, коли проблема насувається на нас, і не зменшуємо її агресивності. Тим часом ідеї анітрохи не схожі на людей. Теорема Піфагора не схожа на Піфагора. Між ідеями і розумом не більше подібності, ніж між ужитковими предметами і рукою, яка бере їх і користується ними. Отже, цей тісний зв'язок становить неабиякий інтерес, що й виправдовує плекання чудової, навіть в її молоді літа, дисципліни: історії філософії.

* У вузькому розумінні (латин.).

** Безпосередньо (латин.).

Те, що дотепер має таку назву, є лиш привидом справжньої історії філософії. Що вона нам звичайно пропонує? Низку доктрин у хронологічному порядку. Системи породжуються немов якоюсь магічною силою, таємниче виникаючи одна з одної. Перед нами справді постає безперервний ряд, рух; але нам, як у кінематиці, описується певна точка в поступальному русі без зазначення його причин та спонукальних сил. Уся загальноприйнята історія філософії є, в такому розумінні, чистою кінематикою. І, як не дивно, це вважається нормальним. Достеменного розуміння давніх доктрин досі не досягнуто. Можна сказати, що тільки наша генерація починає розуміти те, що думали про філософію в минулому. Передніша генерація не розуміла, а відтак вигадувала системи.

Ясна річ, у кінематичній історії слово "історія" вживається не в його властивому розумінні. Ця історія збігається із справжньою лише в деяких абстрактних моментах, таких як часове або послідовне визначення, та в намаганні зберегти безперервність. Але вона не

пояснює, яким чином ідеї заронюються в лоно доби — це відбувається без свідків. Ми бачимо викінчену думку, а не процес її діяльності, що шляхом кипіння викристалізовує доктрину. Догми проходять урочистою процесією, не торкаючись землі, невагомі й незворушні. Це історія привидів.

На противагу цій квазіісторії я обстоюю динамічну історію, в котрій не тільки видно ряд ідей, а й виясняється, [229] які дійові історичні сили підтримують і підштовхують кожну точку цього ряду. Атрибут "історичний" тільки тоді має властивий сенс, коли стосується цілісного людського життя.

Будь-яке визначення систем, що не показує, як вони повстають з цілісного життя їх авторів, є абстрактним, а якщо це не береться до уваги взагалі, то й хибним. Деякі міркування з цього приводу — єдина мета моїх нотаток про Канта.

Усе сказане зовсім не означає, що історія кантіанства і загальний історичний огляд філософії — це те, що нас найбільше цікавить. Як це не дивно, але ми ще недостатньо осягли Кантове вчення. Нинішній філософській літературі бракує двох книжок про Канта.

Одна з них була б викладом його вчення відповідно до вимог часу. Наскільки мені відомо, такої книжки немає. Кант зажив слави близько 1870 року. Та генерація доклала геніальних зусиль, щоб вдихнути нове життя в Кантове вчення. То були часи позитивізму, тобто не-філософії. Неокантіанці — Коген, Ріль, Віндельбанд — були людьми свого часу, позитивістами за переконанням. Але їх філософська інтуїція підказувала їм, що позитивізм — це не філософія, а окремішня наука, яка розглядає філософські питання. Тому вони шукали вчителя філософії, вчення якого допомогло б їм вийти на справді філософський рівень. їм бракувало Кантової незалежності й снаги заново його збагнути. У тодішніх великих, досі канонічних книгах про видатного мислителя видно намагання осягти кантіанські глибини. Але їм це вповні не вдається, попри те, що Кантове вчення було для них не тільки історичним фактом,

а їхньою філософією. Душею бувши позитивістами, вони бачили в Канті лиш те, що відповідало їх світогляду. Ось чому давніша система перетворюється на сучасну доктрину. Сьогочасні проблеми скаламучують прозорість історичного факту, а історична наука стоїть на заваді вільного творення нових ідей.

Відтак у грубих книгах Когена та Ріля забагато кабалістики, вони упереджено й довільно тлумачать Канта, полишаючи осторонь цілі аспекти його вчення. Із цих книжок важко збагнути, чому після Канта постали посткантіанці, а не відразу неокантіанці.

Генерація, що прийшла на зміну цим реставраторам [230] Канта, була учнівською, обмежуючись тим, що трималася в обрисах, накреслених учителями 1870-х. Третя генерація, пройшовши неокантіанську школу, поводиться з кантіанством цілком невимушено. Власне, Канта ми тут не бачимо. Кант має бути звільнений від неокантіанства, тобто позитивістської обмеженості, елементарних речей, цікавих хіба що шістдесят років тому, і постати як філософ, з котрого вийшли Фіхте, Шеллінг і Гегель.

Поряд цієї книжки я хотів би бачити ще одну, не менш необхідну, але зовсім на іншу тему. В ній ішлося б про з'ясування суті кантіанського вчення, його ідеології. Те, над чим міркував Кант, для нас не є злободенним. Так само, як і його критицизм — менш вимогливий, ніж наш,— чи його ідеалізм, який, на нашу думку, хибує на "суб'єктивізм". Чи є в Канта щось глибше, оригінальніше, серйозніше, плідніше, ніж усе це? Якби було тільки це, то хіба мріло б воно ген на нашому видноколі, мов те неподолане гірське пасмо? Адже наразі ми маємо таку ситуацію: весь світ, тобто весь мислячий світ не тільки не є кантіанським, а навіть вважає себе антикантіанським; і втім, увесь світ відчуває, що Кант не є мертвий і належить не тільки славетному минулому. Що ж актуального, сьогочасного в Канті? Як зрозуміти цю суперечність?

Я відповів би приблизно так: сказати, що Кантове вчення, сформульовані в його працях думки мертві,— все одно, що вчинити

вбивство. І втім, слід визнати їх неактуальність. Тут немає наміру довести їх цілковиту чи часткову помилковість. Безперечно, цілі фрагменти вчення Канта, з незначними змінами, досі є істинними, наприклад, його теорія фізичної науки. Але навіть це, що є істиною, сьогодні формулюється краще й чіткіше, ніж у його вченні і навіть у його конкретному намірі. Натомість Кант живий сьогодні для нас своєю великою проблемою, яка зринає завдяки йому на нашому інтелектуальному видноколі. Ця проблема куди глибша, ніж кантіанське вчення. Кант її не опановує, він її прозирає, торкається її, зіштовхується з нею. Ми перебуваємо чи не в тому ж становищі. Тобто його проблема — це наша проблема. Затямте собі: це наша проблема, це те, що ми бачимо перед себе, але не можемо осягти. Тим і живий для нас Кант. Живе лиш те, що досі є проблемою, і це важливо не тільки для теорії. [231]

Спробуйте-но реалізувати якусь думку, не опанувавши її суттєвих елементів! Така думка неможлива. Тому vita beata є чарівним круглим квадратом, який пропонує християнство, усвідомлюючи його неможливість.

Та яка все-таки проблема пульсує насподі Кантового вчення? Відповісти на це непросто, і я дуже сумніваюся, що її зрозуміє той, хто не заглиблювався в філософські питання. Щоб виявити її в Канта, необхідно відсторонитись від "філософії" Канта, як, скажімо, від рослини, коли нас цікавить її корінь.

Але, власне кажучи, чи можемо ми стверджувати, що існує "філософія" Канта? Неокантіанці зробили все можливе, щоб приховати той безперечний факт, що книги Канта, його геніальні "Критики" не містять філософії Канта. Він ніколи не визначав їх як систему. Вони є тільки підготовкою і "пропедевтикою", preambula fidei. Оскільки неокантіанців цікавив тільки критицизм, вони вперто заплющували очі на такий очевидний факт. Насправді ж у "Критиках" немає автентичної філософії Канта з тієї простої причини, що Кант не спромігся на власну філософію.

Цікавий збіг: два найоригінальніші і водночас найвпливовіші філософи людства — Платон і Кант — не спромоглися на власну філософію. Але це анітрохи не завадило обом мислителям стати невичерпною темою дискусій. До того ж ні Платон, ні Кант не здобулися на власну філософію тому, що були аж надто неквапливі і не зреалізували себе до кінця життя. Щодо Канта цього ніхто не заперечує. Натомість, освічений загал і навіть частина філософів звичайно мають Платона за щасливця, котрий у розквіті своєї юності без особливих зусиль знаходить ідеальну систему мислення, що надихає його, даруючи йому сповнене віри й світла життя, як це сталося з Рафаелем з Урбіно. Але все навпаки. Життя Платона — чи не найсмутніше й глибоко трагічне, яке тільки можна собі уявити. Виявляється, Платон ніколи не владав славнозвісною "теорією ідей", як то завжди вважалося. Певніше, "Ідеї" владали ним, вабили його і керували його трудним життям, не даючи йому найменшого спочинку і світоглядної ясності. Відносної викінченості свого власного відкриття Платон досяг після шістдесяти років — ще пізніше, ніж Кант. Цей момент можна встановити в діалозі "Sophistes". Ця викінченість полягала в тому, що Платон [232] збагнув: він помилявся все своє життя, вірячи в необхідність іти від речі до Ідеї, тим часом як насправді треба було показати пробування ідей в речах. Платон доходить цього переконання, спонукуваний, можливо, своїми учнями, особливо Арістотелем. На цьому етапі життя він усвідомлює, що нічого не зроблено, але вже не має часу для розбудови власної філософії. Точнісінько так Кант прагне на схилі літ побудувати свою систему. Але сили вже не ті, і він лишає після себе тільки фрагменти "Opus postumum".

Тому дуже важливо сміливо зглибити Канта і видобути з самісінького дна рідкісну перлину, його самобутність.

На мою думку, все зводиться в кількох словах ось до чого.

Вважають, що суть кантіанства — це його трансцендентальний ідеалізм, який можна резюмувати у такій фразі: "Ми знаємо про речі лиш те, що ми в них вклали". Кант формулює те саме ще точніше: "Умови

можливості досвіду такі самі, як умови можливості об'єктів досвіду". Коген, Наторп та інші ортодоксальні неокантіанці зводять цю позицію до традиційної для ідеалізму, для котрого "бути — це мислити".

Виходить, що філософія була і завжди буде насамперед питанням буття. Але в цьому питанні: що є буття? — криється велика помилка. Адже тоді треба визначити, чиє буття, який вид об'єктів заслуговує в першу чергу на цей предикат? Чи не вся історія філософії від Фалеса до Канта намагається відповісти на це питання. Перед нами проходять в урочистій процесії різноманітні об'єкти, пойменовані цим предикатом — від "вологи" у Фалеса та "Ідеї" в Платона до монади Лейбніца. Ідеалізм в усіх своїх різновидах є лиш однією з відповідей на вищезгадане запитання. Завжди, коли говорилося "буття — це мислення", розумілося, що мислення — чи то в берклiанському розумінні, чи як психічна реальність, ідеальний об'єкт чи поняття — визначає буття.

Але питання: що є буття? — означає не тільки чиє буття, а що є саме буття як предикат, хоч би чиє воно було. Аж до Канта такого питання не існувало, за винятком хіба що софістів!, або принаймні воно не виокремлювалося з іншого, переднішого за нього. Воно здавалося само собою зрозумілим, не вартим особливої [233] уваги або, навпаки, його не розглядали, бо не помічали. Буття було властивістю сутності, тож дослідження зосереджувалося на ній. А оскільки сутність завжди була "річчю" — чи то відчутною на дотик матерією, чи найтоншою "річчю" або ідеєю,— буття означає фундаментальний і більш абстрактний характер "речі", її "речовинність", тобто її існування в собі. Так розуміли буття в давніші часи, до Канта. (Щоб бути зрозумілішим, скажу, що колись твердження про те, що буття є чимось відносним, було б неймовірним). Радикальна реформа Декарта тут зупиняється, і це єдине, в чому він не сумнівається. Первинною сутністю є "Я", але буття Я не є, як буття, відмінним від буття тіл, існування котрих йому здається сумнівним. "Я" Декарта теж є в собі.

Але річ у тім, що, згідно з Кантом, пізнавані сутності не є в собі, вони є тим, що ми в них вкладаємо. їх буття — це наше вкладення. Але, на

відміну від Картезія, суб'єкт, який виконує вкладення, також не має буття в собі. Це вкладення є інтелектуальним вкладенням, є мисленням, і, таким чином, ми доходимо традиційної ідеалістичної формули: буття — це мислення.

Отут я хотів би затримати вашу увагу, сподіваючись, що дехто з читачів попростує за мною тернистим шляхом.

Двоїстість питання — що таке буття? — відтворюється у відповіді: буття — це мислення. До Канта ця давня формула означала, що немає більшої реальності, ніж думка, але думка є в собі, вона є насправді існуючою "річчю". Але у Канта вона має інше значення — нове, оригінальне, несподіване. Кант, можливо сам того не усвідомлюючи, змінив смисл онтологічного питання і, в результаті, значення відповіді. Кант не хоче тим сказати, що "речі" світу зводяться до "речі"-думки, що сутності є вторинними способами первинної сутності-думки. Кант відкидає це і називає "матеріальним ідеалізмом". Але йдеться не про сутності, а про те, що буття сутностей — тілесних чи психічних — не має сенсу, якщо в ньому не видно того, що відбувається з речами,— коли мислячий суб'єкт входить з ними в стосунок. Певне, суб'єкт вкладає у Всесвіт буття; без суб'єкта буття немає. Він, суб'єкт сам по собі чи в собі, теж не мав би буття, якби він сам не вклав його, пізнавши себе. Таким чином, буття— "речі" перетворюється [234] в акт. Але не впадаймо в те, чого прагнемо уникнути: не йдеться про те, що тепер єдине, що є (де буття-в собі), виявляється актом. Це акт "продукує" буття, вкладає його '. Іншими словами, буття — це не річ сама по собі і не визначення речі. Для того щоб "речі" дістали можливість буття або не-буття, перед ними має бути наділений мисленням суб'єкт. Точнісінько так одна річ не є тотожна іншій, якщо немає суб'єкта, який їх порівнює. Оскільки тотожність — це якість, котра виникає в речах як реакція на акт порівняння і тільки в цій функції має сенс, то буття чи не-буття брунькується в речах при зударі з загальною теоретичною діяльністю. Теорія — це акт якогось суб'єкта і завжди й насамперед є питанням. Це теоретичне питання завжди питання буття. Порівняння — це вже різновид питання. Відкриття, що буття має сенс тільки як питання

суб'єкта, міг зробити лиш той, хто розділив два значення терміну буття і наважився реформувати укорінене поняття буття як буття в собі. Відтак усе виходить навпаки: буття не є буттям в собі, а відношенням до якогось теоретичного суб'єкта; це буття для іншого і, насамперед, буття для себе. Отже, Кант був першим, за винятком софістів, хто визнав за неможливе говорити про буття, не визначивши спочатку суб'єкта, оскільки він виступає в структурі буття "речей", а "речі" є або не є в його функції.

І попри це Кант не став на позиції ідеалізму. Це, на мою думку, те вічно живе у кантіанстві, чого не побачили наші вчителі-неокантіанці, та, певне, й сьогочасні мислителі, Те, що буття не має смислу і нічого не може означати, коли воно абстраговане від пізнаючого суб'єкта, а мислення втручається в буття речей, вкладаючи його, не означає, що сутності, речі перетворюються в думку, адже дві помаранчі не перетворюються в щось суб'єктивне через те, що їх тотожність існує тільки тоді, коли їх порівнює суб'єкт. Кант повсякчас заперечує проти ідеалістичної, тобто суб'єктивістської інтерпретації своїх "об'єктів досвіду", бо втручання думки, а отже, суб'єкта в буття речей не несе з собою поглинання речей в думку, ані в суб'єкт. Фактично розвиток його ідеології веде його до суб'єктивного ідеалізму; але я вважаю, що найглибший шар Кантового вчення, його першопочаток можна цілковито очистити від цієї інтерпретації. [235]

Я наголошую на цьому корені Кантового вчення, як на найживішому в ньому сьогодні, бо вважаю, що тема нашої доби у філософії збігається з ним. До 1900 року філософія була суб'єктивізмом — явним чи прихованим. Необхідно було виправити цю помилку і досягти об'єктивності, звільнившись від заблукань, що живили суб'єктивізм. Але оскільки тепер новий концептуальний підхід дозволяє відкинути ці помилки, треба мати мужність і віддати суб'єктові все, що йому належить, і визнати найнагальніші прописні істини. Найважче визнати те, що пізнання полягає в діяльності суб'єкта, яким є людина; отже, пізнання є суб'єктивністю зверху донизу і тому здатне, властиво, сприйняти будь-яку об'єктивність. Таким чином, всяке поняття або

значення плекає або означає щось об'єктивне (всяка ідея має щось від того, чим не є вона сама), а втім, кожне поняття чи значення існує, немов мислене якимось суб'єктом, як елемент життя певної людини. Тобто є рівночасно суб'єктивним і об'єктивним. Це видається парадоксальним з погляду філософського рівня, який ми, схоже, здолали. Якщо замість визначення суб'єкта та об'єкта через взаємне заперечення ми навчимося розуміти суб'єкт як сутність, котра полягає у відкритості об'єктивному, краще сказати, у виході до об'єкта, то парадокс зникає. Адже буття, об'єктивне тільки тоді має сенс, коли є хтось, хто його шукає й рухається до нього. Цим суб'єктом є людське життя або людина як життьовий розум. Життя людини — це, по суті, заняття речами світу, а не самим собою. Moi-meme * Декарта, що усвідомлює лиш себе, є абстракцією, яка призводить до помилки. Моя думка — це часткова функція "мого життя", що не може дезинтегруватися від решти. Думаю, причина тут не в чистій думці. Cogito quia vivo, оскільки щось довкола мене гнобить і турбує, оскільки існуючи, я існую не сам, а "я — це річ, яка дбає про всі інші речі, хоче вона того чи ні". Отже, немає moi-meme, хіба що в тій мірі, що існують інші речі, і немає інших речей, якщо їх немає для мене. Я не є ними, вони не є Я (антиідеалізм), але ні Я не є без них, без світу, ні вони не є без мене, для кого їх буття може мати сенс (антиреалізм).

* Я сам (фр.).

Ось тут ми доходимо до справді вільної від усякого [236] "суб'єктивізму" постави, що, проте, відразу надає несподіваного значення найдискредитованішій сентенції філософського минулого — фразі Протагора "людина є міра всіх речей — існування існуючих і неіснування неіснуючих". Чому ця доктрина і ця формула завжди так обурювала? Річ у тім, що позитивісти і релятивісти, зробивши її своєю, геть її тим самим дискредитували і перетворили на нісенітницю. Але хіба можна сумніватися в її очевидності? Варто бодай трохи поміркувати, що таке "міра", і враз засяє її вища істина. Речі самі по собі не мають міри і не знають її, вони не є ні більше, ні менше, ні так, ні інак,

зрештою, не є і не не є. Міра речей, їх спосіб, їх ні більше, ні менше, їх так чи інак — це їх буття, і це буття їм накидає людина.

Саме такий підхід був би, на мою думку, найплідніший у розумінні суті Кантового вчення. Це дало б нам замість Канта, що був, Канта майбутнього. Готичні будівлі його "Критик" постали б зовсім по-новому. Адже усе вищесказане тільки підступ до одного з суттєвих аспектів. До нього треба було б додати ще один, можливо, суттєвіший. Його можна сформулювати так: що таке, власне кажучи, "практичний розум"? Розум, який, на відміну від теоретичного, є "безумовним", абсолютним і чинним лиш для суб'єкта як такого, але не для речей фізичної чи метафізичної науки? Практичний розум полягає в тому, що суб'єкт (мораль) абсолютно сам себе визначає. Але чи не є це "наше життя" як таке? Моє існування полягає у скрайніх поставах — не часткових, примарних, більш-менш позірних, як теоретичні sensu stricto позиції. Будь-яке життя є беззастережне й безумовне. То ж чи не означає це, що під назвою "чистий розум" Кант відкриває життьовий розум?

1. В останні роки Кант неабияк переймається цим поняттям вкладати і вкладати в себе самого Я, яке несамохіть виникає в його "Критиках" і яким згодом скористаються Фіхте, Шеллінг та Гегель. [415]