

Річард Рорті

ІСТОРИОГРАФІЯ ФІЛОСОФІЇ: ЧОТИРИ ЖАНРИ<sup>1</sup>

## I. Раціональна та історична реконструкції

Аналітичні<sup>1</sup> філософи, які намагалися здійснити «раціональні реконструкції» аргументів великих філософів минулого, сподівалися зробити їх своїми сучасниками, колегами, з якими можна обмінюватися поглядами. Вони доводили, якщо так не робити, доведеться віддати історію філософії історикам, яких вони радше вважають доксографами, ніж шукачами філософської істини. Однак такі реконструкції призвели до звинувачень в анахронізмі. Аналітичних істориків філософії дуже часто звинувачують у тому, що вони «припасовують» тексти до таких актуальних тем, які активно дискутуються в сучасних журналах. При цьому висловлюється думка, що не слід змушувати Аристотеля чи Канта стати на чийсь бік в сучасних дебатах у царині філософії мови чи метаетики. Тут ми опиняємося перед дилемою, а саме: або ми досить анахронічно нав'язуємо наші проблеми й термінологію попереднім філософам, щоб вони стали нашими співрозмовниками, або ж ми обмежуємо наші інтерпретації тим, що ми намагаємося показати їхні хиби менш безглуздими, вписуючи їх у контекст тих темних часів, коли вони були написані.

Проте ці альтернативи, не створюють дилеми. Ми повинні робити одночасно ці речі, але робити їх треба окремо. Ми повинні розглядати історію філософії, як ми розглядаємо історію науки. У цій сфері ми не вагаємося заявляти, що ми знаємо краще за наших попередників про що вони говорили. Ми не вбачаємо анахронічність у твердженні, що Аристотель створив хибну модель небес, або що Гален не зрозумів, як функціонує система кровообігу. Ми вважаємо цілком природним вибачати великих вчених минулого за їхнє невігластво. Так само ми мали б сказати: Аристотель, на жаль, був невігласом, бо не знав, що немає таких речей, як реальні сутності; Ляйбніц не знав, що Бог не існує; Декарт не знав, що розум (mind) – це, згідно із іншим описом, просто центральна нервова система. Ми просто вагаємося це сказати, бо ми маємо колег, котрі самі є невігласами

щодо таких фактів, і котрих ми ввічливо називаємо «носіями інших філософських поглядів». Історики науки не мають колег, котрі вірять у кристалічні сфери, або котрі сумніваються в концепції кровообігу Гарвея, і тому вони вільні від такої скутості.

Нічого страшного немає в тому, що ми використовуємо сучасні філософські погляди для опису поглядів наших попередників. Але, є підстави *також* для опису їх іншими термінами, їхніми власними термінами. Дуже корисно відтворити інтелектуальну атмосферу, в якій жили попередні мислителі, зокрема, їхні справжні та вигадані розмови зі сучасниками (або майже сучасниками). Існують цілі, для досягнення яких є корисно знати, як говорили люди, котрі не знали стільки, скільки знаємо ми, і знати це треба досить детально, щоб ми могли уявити себе тими, хто говорить тією самою застарілою мовою. Антрополог хоче знати, як одноплеменці спілкуються між собою та як вони реагують на вказівки місіонерів. Для цього він намагається зазирнути в їхні голови, щоб думати їхніми висловлюваннями, якими він би й ніколи не уявляв собі послуговуватися у себе вдома. Так само історик науки, котрий може уявити собі, що Аристотель міг би сказати під час розмови на небі з Аристархом та Птолемеєм що-небудь цікаве, невідоме для просунутого астрофізика, бо він тільки знає, як Аристотель був спростований аргументами Галілея. Існує знання, – історичне знання, – яке можна отримати лише завдяки «удужкуванню» свого власного кращого знання, наприклад, про рухи небесних сфер чи існування Бога.

Прагнення такого історичного знання повинно підкорятися обмеженню, яке сформулював Квентін Скінер: «Неможливо приписати кому-небудь думки або вчинки, якщо він сам не визнає їх правильним описом того, що він мав на увазі або зробив» [Skinner 1969: 28]. Скінер каже, що це твердження виключає «можливість прийнятного розгляду поведінки суб'єкта як бездоганної, адже легко показати, що сам цей розгляд залежить від використання критеріїв опису та класифікації, які не доступні цьому суб'єкту». Є важливий смисл в тому, що «робив або мав на увазі суб'єкт», так сам як і в тому, яким був «опис поведінки суб'єкта», для якого це обмеження неможливо уникнути. Якщо ми розглядатимемо

<sup>1</sup> Переклад з англійської Ігоря Карівця за виданням: Rorty, R. (1984). The Historiography of Philosophy: Four Genres. В R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner. (Eds.). *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, 49–75. Cambridge: Cambridge University Press.

Аристотеля або Локка у світлі цього обмеження, то нам доведеться обмежитися ідеальним граничним випадком, а саме, що вони могли б відповісти на питання або на критику сучасників (або точніше, тих сучасників або майже сучасників, яких вони могли б одразу зрозуміти, тобто тих людей, з якими вони спілкувалися однією мовою, і насамперед тому, що великий філософ минулого та його сучасники й гадки не мали про те, що ми знаємо. Ми можемо продовжувати запитувати, на кшталт, «що міг би сказати Аристотель про супутники Юпітера (або про антиесенціалізм Квайна)?», або «що міг би сказати Локк про профспілки (або про Ровлза)?», або «що сказав би Барклі про спроби Еєра або Беннета надати лінгвістичного значення його поглядам про чуттєве сприйняття та матерію?». Але ми не відповідатимемо на такі питання у сенсі Скінера, як описи того, що «вони мали на увазі або робили».

Основна причина того, що ми хочемо мати історичне знання про те, що перекаваліфіковані первісні люди або ж філософи й науковці минулих часів могли б сказати одне одному, полягає у тому, що таке знання допомагає нам зрозуміти існування відмінних форм інтелектуального життя, аніж наша власна. Як правильно зазначає Скінер: «безцінне значення вивчення історії ідей» полягає у виявленні «відмінності між тим, що необхідно, і тим, що є просто наслідком наших власних випадкових домовленостей» [Skinner 1969: 2–3]. Останнє, як він далі зазначає, є насправді «ключем до самосвідомості». Але ми також хочемо уявити собі розмови між нами (тими, котрі вже домовилися між собою, що реальні сутності не існують, що Бог не існує тощо) і нашими великими попередниками. Ми цього хочемо не просто тому, що це нам приємно, а тому, що ми хотіли б бути спроможними розглядати історію нашої раси як тривалий обмін думками. Ми хочемо бути здатними розглядати це так, щоб упевнитися в раціональному прогресі офіційної історії, що ми відрізняємося від наших предків положеннями, які би вони могли б прийняти. Потреба у такій впевненості така ж велика, як і потреба у самосвідомості. Ми прагнемо уявити собі Аристотеля, який вивчає Галілея або Квайна і після такого вивчення змінює свою точку зору; Тому Аквінського, який читає Ньютона або Г'юма і також змінює свою точку зору після такого прочитання. Ми вважаємо, що у філософії, як і в науці, великі попередники, котрі помилялися, дивляться з небес на наші останні досягнення й що вони щасливі дізнатися, що їхні помилки виправлені.

Це означає, що ми зацікавлені не лише у тому, щоб Аристотель, прогулюючись Афінами, «міг би

прийняти за правильний опис те, що він робив або мав на увазі», але й у тому, що він міг би, як ідеально розумний та освічений Аристотель, прийняти за такий опис. Ідеальний абориген міг би, можливо, прийняти опис самого себе, як того, хто співпрацює зі системою кривної спорідненості, створеної для полегшення несправедливого економічного ладу його племені. Ідеальний охоронець Гулагу міг би сприймати себе, як зрадника довіри до своїх земляків-росіян. Аристотель міг би описати самого себе, як того, хто хибно прийняв попередні таксономічні стадії біологічного дослідження за сутність усього наукового дослідження. Кожна така вигадана людина, котра готова прийняти такий новий опис того, що вона робила або мала на увазі, стає «однією із нас». Вона є нашим сучасником, або співгромадянином, або співчленом тієї ж дисциплінарної матриці.

Щоб мати приклад такої розмови з минулим філософом, який «відбув перепідготовку», ми розглянемо працю Стровсона (1966) про Канта. «*Межі смислу*» інспіровані тими ж мотивами, що й «*Індивіди*», а саме, що психологічний атомізм Г'юма є глибоко помилковим та штучним, і що спроба замінити систему речей Аристотеля, яка походить зі здорового глузду, «подіями» або «стимулами» (у подібний спосіб Вайтгеда і Квайна) також є глибоко помилковою. Оскільки Кант погоджувався з таким ходом думки та багато чого з «Трансцендентальної аналітики» присвячене розробці такої позиції, то у будь-кого, хто погоджується зі Стровсоном, виникає бажання показати Канту, як би він міг сформулювати усю цю аргументацію, без висловлювання ним інших, менш правдоподібних речей. Прогрес філософії з часів Канта звільнив нас від спокуси висловлювати багато речей. Наприклад, Стровсон може показати Канту як впоратися з його проблемами без понять на кшталт «в розумі» або «створено розумом», понять, від яких нас звільнили Вітгенштайн та Райл. Розмова Стровсона з Кантом – це розмова, яка нагадує розмову з видатною людиною, яка в основному права щодо дорогого її серцю питання, але домішала до нього, чим роздратувала співрозмовника, багато застарілих глупот. Ще одним прикладом таких розмов є розмови Еєра (1936) та Беннета (1971) з британськими емпіристами про феноменалізм – розмови, завдяки яким вдасться відділити чисту сутність феноменалізму від питань про фізіологію сприйняття та існування Бога (питань, про які ми сьогодні знаємо більше і тому ми здатні бачити, що вони не стосуються справи). У даному випадку ми знову стикаємося з реалізацією природного бажання розмовляти з людьми, які мають схожі ідеї, сподіваючись

схилити їх до визнання, що ми ясніше уявляємо їх, що вони стануть яснішими під час розмови<sup>2</sup>.

Такого стибу вправління у спробах співвимірювання контекстів є, звісно, анахронізм. Але, якщо вони здійснюються з цілковитим усвідомленням цього анахронізму, тоді їх не можна відкинути. Єдині проблеми, які вони підіймають, так це вербальні проблеми, а саме: розглядати раціональні реконструкції як такі, що «уточнюють насправді сказане мислителями минулих часів», чи ж така раціональна реконструкція справді створює *історію*. Ніщо не може підказати нам відповідь на ці два питання. Природно вважати Колумба відкривачем Америки, а не Китаю, навіть не свідомим того, що він відкрив саме останній. Так само природно вважати, що Аристотель, який, навіть не усвідомлюючи цього, описав вплив гравітації, а не природне падіння тіл вниз. Дещо більш штучно було б вважати, що Платон вірив у те, що всі слова були назвами (або щось подібне, коли сучасні, семантично налаштовані коментатори під час реконструкції його аргументів). Цілком зрозуміло, що у скінеровському значенні «мав на увазі» Платон зовсім нічого схожого не мав на увазі. Коли ми потрапляємо в такий анахронізм, кажучи, що він «справді» притримувався таких поглядів, ми маємо на увазі, що в уявній суперечці з

<sup>2</sup> Тому я не можу погодитися з осудженнями таких спроб Майкла Еєра, ні з його твердженням про ілюзію, що нібито ідеї метафізики, логіки та епістемології поділяють з математичними ідеями Евкліда «незалежність випадковостей історії» [Auer 1978: 46]. Я погоджуюся з твердженням Джонатана Беннета, яке цитує Еєр на п'ятдесят четвертій сторінці свого есею, що «ми розуміємо Канта лише тією мірою, наскільки ми можемо чітко за допомоги сучасної термінології сказати, якими були його проблеми, які з них все ще залишаються проблемами та який внесок Канта у вирішення цих проблем». Відповідь Еєра така: «Із природного тлумачення цього твердження (Беннета) випливає, що не може існувати така річ, як розуміння філософа згідно із його власними термінами, як щось відмінне від, і раніше до, важко досягнутого співвідношення між його думкою і тим, що ми можемо самі сказати». Я б знову, від імені Беннета, приєднався до того, що ми справді можемо розуміти філософа про що він говорить згідно з його термінами, перед знаходженням співвідношення між його думками і нашими, але це є той тип незначного розуміння, який схожий на обмін увічливостями іноземною мовою, без можливості перекладу того, що було сказано, на нашу рідну мову. Так само хтось може вивчити доведення Евклідових математичних теорем грецькою мовою, перед тим як навчитися перекладати їх сучасною математичною термінологією. Переклад є необхідним, якщо під «розумінням» ми маємо на увазі щось більше, ніж участь у ритуалах, в яких ми не бачимо сенсу, і переклад висловлювання означає включення його у наші практики. Успішні історичні реконструкції можуть бути здійснені людьми, які мають певні уявлення про те, що вони самі думають про ці обговорювані проблеми, навіть якщо вони є псевдо-проблемами. [...]

сучасними філософами про те, чи варто йому притримуватися інших поглядів, наш філософ повинен відштовхуватися від засновку, якого він ніколи не формулював, маючи справу з темою, яку він ніколи не розглядав. Цей засновок є результатом дружньої підказки раціонального реконструктора. [...].

Якщо ми описуємо дискусію з великими філософами минулих часів як альтернативу між історичною реконструкцією, яка враховує максимум Скінера, і раціональною реконструкцією, яка нехтує нею, тоді не обов'язково між ними виникне конфлікт. Коли ми визнаємо слухність максими Скінера, ми розглядаємо філософа в системі координат його термінології, ігноруючи той факт, що ми повинні погано думати про будь-кого, хто все ще користується цією термінологією. Коли ж ми нехтуємо максимумом Скінера, ми здійснюємо розгляд у системі координат «наших термінів», не зважаючи на факт, що мислитель минулих часів, ґрунтуючись на лінгвістичних звичках, якими він жив, відкинув би ці терміни, як далекі від його інтересів та намірів. Однак, контраст між двома цими завданнями не потрібно розуміти як контраст між тим, що мислитель хотів сказати і тим, чи висловлене ним є істинним. Виявлення того, що хтось мав на увазі, є справою віднайдення того, як його висловлювання узгоджується з його лінгвістичною схемою (pattern) та іншою поведінкою, – просто кажучи, є справою віднайдення того, що він міг би відповісти на питання, про які він вже говорив раніше. Тому «що він мав на увазі» можна розуміти по-різному, в залежності від того, хто задає питання. [...].

Звісно, що ми можемо обмежити термін «значення» тим, що мається на увазі у Скінера, аніж використовувати його у спосіб, який припускає стільки значень тексту, скільки є наявних діалектичних контекстів, в які він може бути поміщений. Якщо ми хочемо запровадити таке обмеження, ми можемо прийняти розрізнення Е.Д. Гірша між «значенням» (meaning) і «значущістю» (significance), щоб обмежити перший термін намірами автора під час написання тексту, натомість другий термін використовувати для тексту в якомусь іншому контексті<sup>3</sup>. Але жодної користі з цього не буде, якщо ми наполягатимемо на тому, що завдання історика полягає у виявленні «значення», а завдання філософа (у випадку філософських текстів) – дослідити «значущість» і цим відкрити істину. Важливо усвідо-

<sup>3</sup> Див: Hirsch 1976: 2ff щодо цього розрізнення. Я б не погодився з твердженням Гірша, схожого на твердження Еєра, що ми не можемо почати виявляти значущість (significance), якщо спочатку не виявимо значення, з тих самих рацій Девідсона, як я не погодився з Еєром у попередній примітці (див. підсторинковке покликання 2 у цьому тексті – прим. перек.).

мити, що розуміння значення твердження полягає у внесенні цього твердження в контекст, а не у добуванні незначних фрагментів смислу зі свідомості того, хто стверджує. Чи надамо ми перевагу контексту, який зводиться до того, що думала особа під час висловлювання своєї думки, залежить від мети нашого аналізу твердження. Якщо ми хочемо, як каже Скінер, «самосвідомості», тоді ми повинні уникати анахронізму. Якщо ж ми прагнемо досягти самовиправдання через розмову з мислителями минулих часів щодо наших поточних проблем, то ми вільні вдаватися до цього скільки завгодно, за умови, що вдаємося до цього свідомо.

А як же тоді з'ясувати, чи сказане мислителем минулого часу, є істинним? Так само, як визначення значення є справою поміщення твердження в контекст актуальної та можливої поведінки, визначення істини є справою поміщення її в контекст тверджень, які ми самі б хотіли сформулювати. Тим, що розумна модель поведінки є функцією нашої віри у те, що є істинним, істина й значення не можуть розглядатися окремо<sup>4</sup>. Раціональних реконструкцій, які мають за мету знайти значущі (significant) істини, або ж важливі помилки у працях великого філософа минулих часів, може бути стільки, скільки існує важливих та розмаїтих контекстів, в які можуть бути поміщені його праці. Я повторю мою першопочаткову тезу: видимість різниці між історією науки та історією філософії є чимось більшим, ніж відображенням того другорядного факту, що деякі з цих розмаїтих контекстів становлять собою розмаїті точки зору представників тієї ж професії. Ось чому ми знаходимо більше незгоди щодо того, скільки істин можна знайти у працях Аристотеля серед істориків філософії, ніж серед істориків біології. Вирішення цієї суперечки радше є «філософським», ніж «історичним». Якщо ж подібні суперечки трапляються серед істориків біології, то вирішення їх буде радше «біологічним», ніж «історичним».

## II. Історія ідей (*Geistesgeschichte*) як формування канону

Досі я вважав, що історія філософії лише незначно відрізняється від історії будь-якої природничої науки. Обидва типи історії ґрунтуються на контрасті між контекстуальним розглядом, який не враховує пізнішого розвитку, і широким розглядом, який спирається на наше сучасніше знання. Єдина

<sup>4</sup> Дивіться збірку статей Дональда Девідсона «Дослідження інтерпретації та істини» [Davidson 1984] на підтвердження моєї тези, що ми не можемо визначити те, що хтось має на увазі, доти, доки ми не з'ясуємо наскільки його лінгвістичні та інші види практик скидаються на наші або відрізняються від них і разом з тим треба вважати, що більшість переконань цього когось є істинними. [...].

відмінність, яку я згадав, полягає в тому, що філософія неоднозначніша, ніж біологія, і тому анахронічні реконструкції великих філософів минулих часів різноманітніші, ніж реконструкції знаних біологів минулих часів. Але досі я ігнорував проблему, як здійснюється вибір великого *філософа* минулого часу і чим відрізняється цей вибір від вибору іншого великого вченого з іншої науки. Тому було проігноровано проблему, як відділити історію *філософії* від історії «думки» чи «культури». Такі проблеми не виникають в історії біології, тому що вона співвідноситься з історією праць про рослини й тварин. Тільки історики хімії мають відносно тривіальні проблеми, бо ніхто не турбується найбільше, крім них, про те, чи ми вважатимемо Парацельса хіміком чи алхіміком, або одночасно ними обома. Питання про те, чи був Пліній біологом в тому ж сенсі що й Мендель, чи є праця «*De Generatione et Corruptione*» з царини хімії, не породжують особливих пристрастей. Адже хімія та біологія можуть розповісти історію про очевидний прогрес. Тому немає значення з якого періоду ми розпочинаємо відлік цієї історії прогресу – з якої точки зору ми можемо побачити «дисципліну», котра виникає з хаосу міркувань.

Проте, це змінюється, коли ми приходимо до історії філософії. Тому що «історія філософії» належить до третього жанру, крім перших двох, які я розглядав досі. Крім таких історичних реконструкцій на кшталт Скінера, як Лок Джона Дана, як Сіджвік Шнівінда, або раціональні реконструкції британських емпіристів, запропоновану Беннетом, або раціональна реконструкція Канта, запропонована Стровсоном, існують більш широкі *geistesgeschichtlich* історії – жанр, парадигмальним представником якого був Гегель, а сьогодні його представниками, наприклад, є Гайдеггер, Райхенбах, Фуко, Блюменберг та Макінтайр<sup>5</sup>. Його метою є самовиправдання, так само як і раціональної реконструкції, але в іншому масштабі. Типовою метою раціональних реконструкцій є, так би мовити, те, що великий філософ минулих часів мав деякі блискучі ідеї, але, на жаль, не зміг їх розвинути з причини «обмежень його часу». Зазвичай, ці реконструкції

<sup>5</sup> Я маю на увазі працю Гайдеггера 1973 року і той спосіб, в який його останні праці узгоджуються з цими нарисами. Я обговорював книжку Райхенбаха «Виникнення наукової філософії» (найбільш розгорнутий варіант позитивістичної історії про те, як поступово із упереджень та плутанини виникла філософія) у своїй книжці 1982: 211ff (йдеться про книжку *Consequences of Pragmatism* – прим. перек.). Книжка Фуко «Порядок речей» розглянута як приклад *Geistesgeschichte* у розділі IV цього есею. Моє покликання на Блюменберга та Макінтайра стосується *The Legitimacy of the Modern Age* та *After Virtue* відповідно. [...].

обмежуються обговоренням відносно невеликих частин праці філософа, наприклад, що каже Кант про відношення між видимістю і реальністю, що каже Ляйбніц про модальність, що каже Аристотель про поняття сутності, існування та предикації. Вони створюються у світлі деякої недавньої праці у філософії, про яку можна сказати, що вона написана про «майже ті ж самі питання», які обговорював філософ минулого часу. Тому ці реконструкції повинні показати, що відповіді цього філософа на ці питання, хоча і є правдоподібними та цікавими, але потребують переформулювання або очищення, або ж можливо потребують аргументованого спростування, яке стає можливим внаслідок здійсненої роботи у філософії. Навпаки, *Geistesgeschichte* стосується, радше, рівня проблематики, ніж рівня вирішення проблем. Вона витрачає багато часу на запитування «Чому хтось вважав якийсь питання центральним для свого мислення?» або «Чому хтось розглядав якусь проблему серйозно?», натомість менше запитує про те, якою мірою відповіді або вирішення проблем філософа минулого часу відповідають вирішенням сучасних філософів. Історія ідей, зазвичай, описує філософа з погляду всієї його творчості, а не з погляду його найвідоміших аргументів (наприклад, Канта як автора трьох *Критик*, прихильника французької революції, попередника теології Шляєрмахера тощо, а не лише як автора «Трансцендентальної аналітики»). Вона прагне обґрунтувати можливість для історика та його колег мати ту філософію, яку вони вже мають, тобто розглядати філософію такою, якою вони б хотіли її бачити, а не бути частковим вирішенням філософських проблем. Цей напрям хоче надати правдоподібності певному іміджу філософії, а не частковим вирішенням філософських проблем, шляхом вказування на те, як великий філософ передбачував, або ж зазнавав невдачі у передбаченні цього вирішення.

Існування історії ідей – цього третього виду історії філософії – є, на перший погляд, додатковим аргументом для розрізнення історії науки та історії філософії. Історики науки не відчують необхідності виправдовувати уявлення фізиків щодо елементарних частинок або ж біологів про ДНК. Якщо ви можете синтезувати стероїди, вам не потрібне історичне обґрунтування. Але філософам треба обґрунтувати власні уявлення про семантику, сприйняття, єдність Об'єкта і Суб'єкта, розширення людської свободи, або ж про щось іще, чи те, чим насправді займається філософ, який розповідає велику та розлогу історію. Питання про те, які проблеми є «проблемами філософії», які питання є *філософськими питаннями* – це ті ж самі питання, яким,

переважно, присвячені *geistesgeschichtlich* історії. Усупереч цьому, історики біології або ж хімії вважають схожі питання суто вербальними. Вони можуть брати за приклад несуперечливі розділи своїх дисциплін, як результат того, до чого веде історія. Тому *terminus ad quem* історії науки як історії прогресу є незаперечним.

Я казав вище, що однією із причин позірної відмінності між історією філософії та історією науки полягає в тому, що філософи, які, наприклад, не погоджуються щодо питання про існування Бога, є, позатим, професійними колегами. Друга причина такої позірної відмінності полягає в тому, що ті, хто не погоджується з тим чи іншим питанням – чи є проблема існування Бога важливою, цікавою або ж «реальною» – є, знову ж таки, колегами. Академічна дисципліна, яку називають «філософією» охоплює собою не лише різні відповіді на філософські питання, а також цілковиту розбіжність щодо того, які питання є *філософськими*. Раціональні реконструкції та повторні *geistesgeschichtlich* інтерпретації є, з цієї точки зору, розрізняються лише рівнем – рівнем незгоди зі славним філософом минулих часів, філософію якого реконструюють або повторно витлумачують. Якщо хтось не погоджується з ним, головне, щодо розв'язку проблеми, а не щодо того, які проблеми треба обговорювати, тоді він вважатиме себе реконструктором цього філософа минулого часу (так, до прикладу, Еер реконструював Барклі). Якщо хтось вважає себе тим, хто показує, що не треба думати про роботу, яку намагався здійснити філософ минулого (наприклад, випадок негативної інтерпретації Гайдеггера Еером, або ж негативний опис Гайдеггера К'еркегора як «релігійного письменника», аніж «мислителя»), то він вважає, що пояснює, чому розглядає цього філософа минулого часу як колегу-філософа. Він навіть може перевизначити «філософію», щоб усунути цього філософа з канону.

Формування канону (canon-formation) не є справою історії науки. Немає необхідності у спрямуванні своєї наукової діяльності на вивчення спадщини великого науковця для того, щоб погляди стали значнішими та поважнішими; принижувати якого-небудь обраного видатного попередника, називаючи його псевдонауковцем, для утвердження власних поглядів. Формування канону важливе для історії філософії, бо «філософія» має важливе почесне використання на додаток до дескрипцій. Коли ми використовуємо описово термін «філософське питання», то це може означати питання, яке обговорюється якою сучасною «школою», а також усіма або багатьма історичними постатями, які ми зазвичай класифікуємо як «філософів». [...].

[...].

Я можу підсумувати все, що я сказав про третій жанр історіографії філософії. Саме цей жанр покладає на себе відповідальність називати деяких авторів «великими філософами минулих часів». У такій ролі цей жанр паразитує на перших двох – історичній та раціональній реконструкціях – й одночасно він синтезує їх. На відміну від раціональних реконструкцій та історії науки, цей жанр дуже чутливий до анахронізму, бо він не може розглядати питання, кого вважати філософом, не враховуючи практику тих, хто описав їх як філософів. Проте, на відміну від історичних реконструкцій, цей жанр не може залишатися в межах понять, яким послуговувався філософ минулого часу. Той, хто пише в цьому жанрі, повинен «знайти місце» цим поняттям поруч з іншими поняттями, оцінити їхню важливість, помістивши у наратив, в якому можна прослідкувати за поняттєвими змінами. Цей жанр є самовиправданим, так само як і раціональна реконструкція, але він надихається надією на більшу самосвідомість, ніж те, що змушує людей займатися історичними реконструкціями. Тому що *Geistesgeschichte* прагне, щоб ми усвідомлювали факт того, що ми перебуваємо в дорозі, що драматичний наратив, запропонований нам, треба продовжувати нашими послідовниками. [...].

### III. Доксографія

Описані три жанри не стосуються жанру, який першим спадає на думку, коли мовиться про історію філософії. Цей четвертий жанр є найвідомішим і найсумнівнішим. Я назву його доксографією. Він представлений книжками від Галеса або ж Декарта і до наших сучасників та присвячений з'ясуванню того, що різні постаті, які традиційно називаються «філософами», кажуть про проблеми, які так само традиційно називаються «філософськими». Тому цей жанр навіть є нудьгою та відчай. Це про нього Джілберт Райл [1971: x] безцеремонно заявив, як виправдання своїх власних та інших ризикованих реконструкцій Платона, що існування «наших стандартних історій філософії» було «справжньою бідою, а не просто ризикованою справою». Я підозрюю, що більшість його читачів охоче погодяться з цим. Навіть найбільш чесні, добросовісні та вичерпні книжки під назвою «Історія філософії», й особливо вони, затуркують описаних у них філософів. Саме на цю згубну обставину вказують прихильники історичної реконструкції, які наполягають на необхідності брати до уваги контекст праці, яким прихильники раціональної реконструкції відповідають, що ми повинні розглядати великих філософів у світлі «найкращих праць, в яких вони підняли обговорили важливі проблеми». Обидва жанри є спробою

оживити постаті мислителів, які були ненавмисно муміфіковані.

Я вважаю, що пояснення цієї згубності полягає в тому, що більшість істориків філософії, які намагаються розповісти «історію філософії від досократиків і до наших днів» наперед знають, як називатимуться розділи книжок. Адже вони знають, що видавці не приймуть їхні рукописи, якщо в них будуть відсутня значна частина очікуваних розділів. Вони працюють, зазвичай, з каноном «центрального проблем філософії», який мав сенс в межах неокантіанських понять 19-го століття, понять, які сучасні читачі сприймають не надто серйозно. Це призвело до відчайдушних спроб змусити Ляйбніца і Гегеля, Міла і Ніцше, Декарта і Карнапа, говорити про одні й ті ж теми, незалежно від того, чи цікавиться ними історик або читач.

Доксографія в цьому сенсі, в якому я використовуватиму цей термін, є спробою втиснути проблематику в канон, окреслений без покликання на цю проблематику, або ж навпаки, – накласти канон на проблематику, яка сформувалася за межами цього канону. Діоген Лаертський зробив погану послугу доксографії, наполягаючи на відповіді на питання «Що думав X про добро?» для кожного X у наперед сформованому каноні. Історики 19-го століття погіршили репутацію доксографії, наполягаючи на відповіді на питання «Що думав X про суть пізнання?» для кожного X в іншому такому каноні. Аналітичні філософи, як зрештою, і прихильники Гайдеггера, також погіршили ситуацію, а саме: перші своїм наполяганням на відповіді на питання «Якою була теорія значення X?», а другі – на питання «Що думав X з приводу того, що таке Буття?». Однак, такі неоконвірні спроби помістити нові питання в старі канони нагадують нам, що нові доксографії зазвичай починаються як свіжі, сміливі, ревізійні спроби позбутися нудьги попередньої доксографічної традиції, спроби, яка інспірована підозрою, що, нарешті, відкрито істинну проблематику в філософії. Тому справжня біда доксографії полягає в тому, що вона є *напівцирою* спробою розповісти нову історію інтелектуального процесу, описуючи всі тексти у світлі нещодавніх відкриттів. Вона є половинчатою, бо їй бракує сміливості переробити канон відповідно до нових відкриттів.

Основна причина половинчастості приховується в ідеї, що «філософія» є назвою природного виду (*natural kind*) – назвою дисципліни, яка у всі часи та у всіх країнах знаходить способи доходити до одних і тих же глибоких, фундаментальних, питань. Тому, якщо когось обрали великим «філософом» (на протигагу великому поету, науковцю, богослову, політичному теоретику, або кому-небудь

схожому на них), він повинен бути описаний як людина, котра вивчала ці питання<sup>6</sup>.

Через те, що кожне нове покоління філософів проголошує відкриття справді глибоких, фундаментальних, питань філософії, йому треба розуміти, як великий філософ розглядав ці питання. Тому ми маємо сміливих доксографів, які через декілька поколінь стають такими ж шкідливими, як і їхні попередники.

Щоб звільнитися від ідеї філософії як природного виду, ми потребуємо, з одного боку, більше й кращої якості історичних реконструкцій, а з іншого – впевнених у собі *Geistesgeschichte*. Ми повинні зрозуміти, що питання філософії, які виникли внаслідок «гри випадковостей» теперішнього часу, які філософія змушує визнати, як сучасні, це ті питання, які можуть бути кращими, ніж ті, які були сформульовані нашими попередниками, але вони зовсім не повинні бути тими ж самими питаннями. Це не питання, які мисляче людство необхідно ставить перед собою. Нам потрібно розглядати себе не як тих, хто реагує на ті ж стимули, що й наші попередники, але як тих, хто створює нові й більш цікаві стимули для себе. Ми повинні утверджувати себе завдяки вираженню порівняно кращих питань, а не за допомогою порівняно кращих відповідей на вічно «глибокі» та «фундаментальні» питання, на які наші попередники відповіли погано. Ми можемо думати про фундаментальні питання філософії, як про питання, які кожен повинен ставити перед собою, якби зміг, але не як про питання, які ставили перед собою усі, незалежно від того, знали вони про це чи ні. Одна справа сказати, що великий філософ дійшов би до нового погляду на певну тему, якби ми мали можливість поговорити з ним, дозволили йому, таким чином, побачити, якими ж є насправді фундаментальні питання філософії. Інша справа сказати, що він мав «неявні» погляди з цієї теми і які ми можемо добути з його праць. У цьому випадку цікавим є те, що йому ніколи не спадала думка про те, що він має певні погляди на цю тему. Це лише цікава інформація, яку ми отримуємо з контекстуальної історичної реконструкції.

Моя теза полягає в тому, що філософія не є природним видом, який може бути заново відтворений завдяки зверненню до популярного поняття

<sup>6</sup> Дуже обізнаний з розвитком ідеї Джонатан Рі (Jonathan Rée) стверджує, що існує загальний неісторичний набір питань, на які філософи повинні відповісти. У його чудовому есеї «Філософія та історія філософії» він говорить про переконання Ренув'єра, що «так звана історія філософії була насправді лише розповіддю індивідів, які обрали різні філософські позиції; позиції самі по собі були завжди тут, вічно доступні та незмінні» [Rée 1978: 17]. Це є основне припущення, яке я називаю доксографією.

філософії, яка має справу з «методичними» або «концептуальними» метапитаннями, відхиленими спеціальними дисциплінами, або загальніше, іншими сферами культури. Така теза є правдоподібною, якщо під цим розуміється, що кожен період часу має свої питання, які виникали внаслідок зіткнення старих і нових ідей (в науці, мистецтві, політиці тощо), і що цими питаннями здебільшого займаються оригінальні інтелектуали-початківці з розвинутою уявою. Але це стає неправдоподібним, якщо це означає, що ці питання є завжди про ті ж самі питання, тобто, про суть знання, реальність, істину або ж значення, благо та деякі інші абстракції, які є достатньо нечіткими, щоб стерти відмінності між історичними епохами. Можна спародіювати це поняття філософії, уявивши, що на початках вивчення тваринного світу утвердилася різниця між «первинною біологією» і «вторинною біологією», аналогічно до розрізнення Аристотеля між «першою філософією» і «фізикою». Згідно із цією концепцією, більші, помітніші, вражаючі та парадигмальніші тварини повинні бути предметом спеціальної дисципліни. Такого виду теорії були розвинуті про загальні особливості пітона, ведмеда, лева, орла, страуса і кита. Такі теорії, створені на основі прийнятних нечітких абстракцій, були б вигадливими та цікавими. Але люди постійно знаходили інші об'єкти, які повинні були б відповідати канону «первісних тварин». [...].

[...].

#### IV. Інтелектуальна історія

Поки що я виділив чотири жанри і припустив, що один з них повинен зійти зі сцени. Решта три є важливими і не повинні поборювати одне одного. Рациональні реконструкції необхідні для того, щоб філософів минулих епох зробити нашими сучасниками. Історичні реконструкції потрібні для того, щоб нагадувати нам про проблеми, які є історичними продуктом, демонструвати нам те, що вони не усвідомлювалися нашими попередниками. *Geistesgeschichte* необхідна для виправдання нашої віри у те, що ми в кращому становищі, ніж наші попередники, тому ми усвідомлюємо ці проблеми. Будь-яка книжка з історії філософії буде, без сумніву, сумішшю цих трьох жанрів. Але зазвичай домінує той або інший мотив, бо все ж таки, це три різні завдання. Їх важливо розрізняти і в жодному разі нехтувати. Саме напруженість між жвавістю раціональних реконструкторів і вдумливою та іронічною емпатією констекстуалістів, тобто між необхідністю вирішити конкретне завдання і необхідністю бачити все, разом із цим завданням, як ще одну випадкову обставину, – все це є причиною потреби в

*Geistesgeschichte* для самовиправдання, яке забезпечується цим третім жанром. Проте, кожне таке виправдання необхідно спричиняє виникнення сукупності нових самовпевнених доксографій, відраза до яких породжує нові раціональні реконструкції, які виникають з часом під егідою нових філософських проблем. Таким чином, ці три жанри є чудовим прикладом стандартної гегелівської діалектичної тріади.

Я б хотів уживати термін «інтелектуальна історія» для багатшого та більш розмитого жанру, який виходить за межі цієї тріади. На мій погляд, інтелектуальна історія складається з опису того, хто такі інтелектуали, які, більшою мірою, лише неявно висвітлювали питання про те, яку діяльність провадять інтелектуали, а також з описів їхньої взаємодії з суспільством. Інтелектуальна історія може ігнорувати певні проблеми, які важливі для написання історії дисципліни, – питання про те, яких людей вважати науковцями, яких – поетами, а яких – філософами. Описи, які я маю на увазі, можуть траплятися в таких трактатах, як «Інтелектуальне життя в Болоньї XV століття», але також вони можуть зустрічатися в незвичних розділах або параграфах політичної, соціальної, економічної або дипломатичної історії або ж, насправді, в незвичних розділах або параграфах історії філософії (до будь-яких з пояснених вище чотирьох жанрів). Такі трактати, розділи та параграфи, коли їх читають та роздумують над ними люди зацікавлені у певній епосі та місці, породжують відчуття того, що означає бути інтелектуалом в той час і в цьому місці – якого виду книжки читаються, якого виду речі викликають неспокій, який словник вибирається, а також питання, пов'язані з надіями, друзями, ворогами та кар'єрою.

Мати відчуття того, що означає бути молодим та інтелектуально допитливим у деякому місці, в деякий час, це означає знати доволі добре соціальну, економічну та політичну історію, як і дисципліну історію. Книжка Єви Томпсон «Становлення англійського робітничого класу» [1963] багато чого може розповісти про оплату праці та життєві умови шахтарів і ткачів, про тактику політиків. Книжка Нормана Фірінга «Моральна філософія в Гарварді XVII століття» [1981] розповість нам багато речей про те, якими були умови для інтелектуалів в Гарварді того часу. [...]

Я би хотів долучити в «Інтелектуальну історію» книжки про всіх неймовірно впливових людей, які не потрапили в канон великих філософів минулих епох, але яких часто називають «філософами», або за відсутності відповідної назви – людей, типу Еріугени, Бруно, Рамуса, Мерсена, Вольфа, Дідро, Кузена, Шопен-

гавера, Гамільтона, Маккоша, Бергсона та Остіна. Обговорення цих «другорядних постатей» часто густо зливається з солідними описами інституцій та дисциплінарних матриць, бо частина історичних проблем, які обговорюються в книжках, полягає в поясненні, чому ці не настільки великі філософи або квазіфілософи розглядаються більш серйозно, ніж певні великі філософи тих часів. Ще є книжки про думки та вплив людей, яких, зазвичай, не називають «філософами», але котрі принаймні є граничними випадками. Ці люди виконували роботу, яку насправді повинні виконувати філософи, а саме: просування соціальних реформ, створення нових словників заради морального звільнення, спрямування наукових та літературних дисциплін у нове русло. До цих людей належать Парацельс, Монтень, Гроцій, Бейл, Лессінг, Пейн, Коллідж, Гумбольдт, Емерсон, Гакслі, Метью Арнольд, Вебер, Фройд, Франц Боас, Вальтер Ліпман, Д. Лоренс і Томас Кун, вже не згадуючи тих, які не відомі широкій публіці (наприклад, авторів впливових трактатів про філософські основи *Polizeiwissenschaft*) і про яких можна дізнатися з підсторінкових покликань праць Мішеля Фуко. Якщо хтось хоче зрозуміти, що означає бути вченим у Німеччині XVI століття, політичним мислителем в Америці XVII століття, науковцем у Франції XIX століття або журналістом у Британії XX століття, якщо хтось хоче дізнатися про спокуси й дилеми, які поставали перед молодим чоловіком, який прагнув належати високій культурі тих часів і в тих країнах, то цей хто-небудь є саме тим, про кого слід знати. Якщо він має достатнє знання про них, він може розповісти детальну й переконливу європейську історію, в якій такі особи, як Декарт, Г'юм, Кант і Гегель, згадуватимуться лише побіжно.

Заледве ми усунемо незначну різницю між рівнем *Geistesgeschichte* та інтелектуальною історією, між великими і не дуже великими філософами минулих епох, між чіткими і граничними випадками «філософії», між філософією, літературою, політикою, релігією і соціальною наукою, тоді вона стає все менш і менш важливою. Питання про те, чи Вебер був філософом, Фройд – філософом чи психологом, Ліпман – філософом чи журналістом, це все питання на кшталт, чи можемо ми зарахувати до філософів Френсиса Бейкона, якщо при цьому не вважатимемо філософом Роберта Флуда. Всі ці питання вирішуються після написання інтелектуальної історії, а не до цього. Цікаві зв'язки між цими чіткими й граничними випадками «філософії» можуть виникати, а можуть і не виникати, але на основі таких зв'язків ми вибудовуватимемо свою таксономію. Більше того, нові парадигмальні випадки філософії створюють нові цілі для встановлення



таких зв'язків. Нові дослідження інтелектуальної історії взаємодіють з сучасними тенденціями з метою відновлення списку «філософів», і ці модифікації дозволяють створити нові канони великих філософів минулих епох. Як і будь-яка інша історія, історія філософії написана переможцями. Переможці вибирають своїх попередників у тому значенні, що вони вирішують, кого із великої кількості попередників вгадати, чиї написати біографії і кого рекомендувати як своїх послідовників.

Доки «філософія» матиме почесне значення, доти питання про те, кого називати «філософом» залишатиметься важливим. Тож, якщо все піде добре, ми можемо очікувати неперервного оновлення філософського канону з метою підтримки його на рівні сучасних вимог високої культури. Якщо ж все йде погано, можна очікувати незгідності канону, який виявиться дивним та штучним за декілька десятиліть. На картині, яку я хочу вам представити, інтелектуальна історія є сирим матеріалом для історіографії філософії, або, коли вдатися до іншої метафори, ґрунтом, з якого виростають історії філософії. Гегелівська тріада, яку я нашкіцував вище, стане можливою лише тоді, якщо ми, маючи на меті одночасно наші сучасні потреби й нещодавні писання ревізійністських інтелектуальних істориків, сформулювали філософський канон. З іншого боку, доксографія, як жанр, який претендує на знаходження неперервного штреку філософської руди, який тягнеться через усі просторо-часові фрагменти та які описують інтелектуальні історики, відносно

незалежна від поточних справ інтелектуальної історії. Її корені знаходяться в минулому – у забутій комбінації трансцендентних культурних потребах та старомодній інтелектуальній історії, яка створила плеканий доксографією канон. [...].

#### ЛІТЕРАТУРА/REFERENCES

- Ayer, A.J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London: Gollancz.
- Ayers, M. (1978). *Analytical Philosophy and the History of Philosophy*. In J. Rée, M. Ayers, A. Westoby. (Eds.). *Philosophy and Its Past*. Brighton: Harvester Press.
- Bennett, J. (1971). *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford: Oxford University Press.
- Fiering, N. (1981). *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A Discipline in Transition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Heidegger, M. (1973). *Sketches for a History of Being*. In *The End of Philosophy*. New York: Harper & Row.
- Hirsch, E.D. Jr. (1976). *The Aims of Interpretation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rée, J. (1978). *Philosophy and the History of Philosophy*. In J. Rée, M. Ayers, A. Westoby. (Eds.). *Philosophy and Its Past*. Brighton: Harvester Press.
- Ryle, G. (1971). *Collected Papers*. Vol. 1. London: Hutchison.
- Skinner, Q. (1969). *Meaning and Understanding in the History of Ideas*. *History and Theory*, 8, 3-53.
- Stowson, P. F. (1966). *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»*. London: Methuen.
- Thompson, E.P. (1963). *The Making of English Working Class*. Baltimore: Penguin Books.