

# ПАНОРАМА

*Олексій Панич (Донецьк)*

## **ФІЛОСОФІЯ ВЧИНКУ БАХТІНА В КОНТЕКСТІ АНТИМЕТАФІЗИЧНИХ ПРОЕКТІВ ПІЗНЬОМОДЕРНОЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ**

Ідею цієї розвідки мені підказала стаття Андрія Васильченка «Філософія вчинку Бахтіна в контексті метафізичного проекту російського екзистенціалізму», опублікована у свіжому випуску *Sententiae* [Васильченко, 2012]. Але, попри полемічність назви, я зовсім не маю наміру спростовувати висновки цього автора. Навпаки, я хочу одразу подякувати Андрієві Васильченку за те, що деякі його спостереження підштовхнули мою думку у відчутно іншому, ніж у нього, напрямі.

Річ у тім, що начерк Бахтіна «До філософії вчинку» (про який і йдеться Андрієві Васильченку в згаданій статті) на позір виглядає чи не єдиним текстом Бахтіна, в якому явно проступають контури певного «метафізичного проекту». Чому ж цей текст не отримав у Бахтіна жодного аналогічного продовження? Мені здається, що в такому перебігу подій є глибока закономірність, яку можна аналітично виявити в самому бахтінському тексті. Але пошук філософських витоків цієї закономірності змушує нас звернутися до значно ширшого контексту європейської філософії кінця XVIII – кінця XIX століть.

Я розвиватиму своє міркування таким чином. Спершу я спробую дещо прояснити самий вислів «метафізичний проект», звертаючись як до міркувань Андрія Васильченка, так і безпосередньо до згаданої ним «Метафізики» Аристотеля. При цьому я спробую визначити загальну ситуацію, за якої «метафізичний проект» може доходити самозаперечення і так перетворюватися на «антиметафізичний». Далі я коротко окреслю чотири вельми різноманітних «антиметафізичних проекти» в європейській філософії зазначеного періоду. Нарешті, я спробую показати, які риси цих «антиметафізичних проектів» можна віднайти також і в згаданому начерку Бахтіна, і як саме ці риси пояснюють органічний зв'язок цього начерку з пізнішими розвідками Бахтіна в галузі літературознавства.

### **I. ПОНЯТТЯ (АНТИ)МЕТАФІЗИЧНОГО ПРОЕКТУ**

Почну з того, що між начерком «До філософії вчинку» та Аристотелевою «Метафізикою» є одна цікава паралель, яка має певне відношення до обговорюваної нами теми. Андрій Васильченко доречно нагадує у примітці, що начерк Бахтіна отримав свою назву лише у посмертній публікації 1986 року, причому в тексті начерку вислів

«філософія вчинку» зустрічається лише одного разу. Але, як добре відомо, та сама історія сталася й із «Метафізикою» Аристотеля: назва цього корпусу текстів була вигадана олександрійськими вченими вже у першому столітті нашої ери, а в самих цих текстах вислів *μετὰ τὰ φυσικά* не зустрічається взагалі жодного разу! До речі, формально це означає, що Аристотель насправді не залишив нам жодних міркувань стосовно «предмета метафізики» – який, словами Андрія Васильченка, згадується в тексті «Метафізики» «наперемінно як *οὐσία* (усія, «сутність») та *ἀλήθεια* (алетей, «істина»)) [Васильченко, 2012: с. 123]. Натомість обидва автори – Аристотель та Бахтін – неодноразово вживають в зазначених творах вислів «перша філософія», саме так позначаючи галузь свого теперішнього міркування.

Але обличчю ці формальності й домовимося відтепер вважати термін «метафізика» простим синонімом «першої філософії», як її окреслює в своєму творі Аристотель. В такому разі найбільш очевидною ознакою «метафізики» постає її *предмет*, яким є «сущє як сущє, і те, що притаманно йому як такому» (*τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑλάρχοντα καθ' αὐτό* – 1003a 21). Саме на «предметній» стороні справи зосереджує свою увагу і Андрій Васильченко, розглядаючи в своїй статті, «як трансформується поняття істини та що заступає усю як предмет першої філософії у Бахтіна» [Васильченко, 2012: с. 123]. Але «метафізичному проєктові» Аристотеля властива ще інша засаднича ознака, яка для самого Аристотеля, безумовно, є надто самоочевидною, аби робити її предметом окремої філософської рефлексії. Вона стосується вже не предмета, а *методи*, і полягає в тому, що «перша філософія» (чи «метафізика») звертається до свого предмета «напрямую», не потребуючи жодного посередництва з боку інших, «окремішніх» (*μέρει*) наук (1003a 22). Більше того: з урахуванням Аристотелевого визначення предмета «метафізики» як дослідження «перших начал та причин» (*πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν* – 982b 9), або ж «перших причин сущого як сущого» (*τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας* – 1003a 31), можна стверджувати, що таке посередництво тут і неможливе: адже «жодна з цих інших [наук] не розглядає загалом сущє як сущє» (*οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν* – 1003a 23).

Таким чином, «метафізичний проєкт» в тому взірцевому втіленні, яке залишив нам Аристотель, вирізняється і особливим, найбільш «первинним» предметом, властивим лише «першій філософії», і також особливим способом пізнання цього предмета, яким є безпосереднє звернення до нього, обминаючи всі «окремішні» науки. Але з цього поєднання двох ознак одразу випливає, що існує не один, а принаймні два варіанти побудови «антиметафізичного проєкту», що заперечують так зрозумілу «метафізику» абсолютно різними способами.

В першому разі маємо «антиметафізичний проєкт» як такий, що певним чином заперечує *предмет* «першої філософії» – або принаймні заперечує наш доступ до цього предмета. Прикладом може бути те різнобарвне заперечення можливості пізнання людиною «перших начал та причин», в якому різними способами (= «тропами») вправлялися античні скептики. Таке «заперечення метафізики» є зовнішнім стосовно самої метафізики.

В другому разі «антиметафізичний проєкт» є таким, що певним чином заперечує зазначену *методу* «першої філософії». Йдеться про те, що ми можемо вивчати «перші начала та причини», але не можемо – одразу чи на певному етапі дослідження – звертатися до них «напрямую», а маємо неодмінно звернутися по допомогу до якогось методологічного «посередника». Таке «заперечення метафізики» скидається радше

на її динамічне *самозаперечення*: коли метафізик, досліджуючи властивий предмет «першої філософії», раптом виявляє, що може роздивитися його належним чином лише крізь таку аналітичну «призму», яка вже не належить до самої метафізики.

Бурхлива динаміка розвитку «окремішніх» наук (спершу природничих, а згодом і гуманітарних) в західноєвропейській модерній культурі (XVII-XIX століття) спричинилася до того, що спроби філософського осягнення предмета «першої філософії» в цій новій пізнавальній ситуації почали раз за разом призводити саме до такого внутрішнього «самозаперечення метафізики» – що подеколи виливалося також в теоретичне чи фактичне заперечення філософії як такої.

## II. ЧОТИРИ ПРИКЛАДИ АНТИМЕТАФІЗИЧНИХ ПРОЄКТІВ В ПІЗЬНОМОДЕРНІЙ ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

### 1. Томас Рід і «філософія здорового глузду».<sup>2</sup>

Строго кажучи, цей метафізичний проєкт перетворився на антиметафізичний – і навіть антифілософський – не в процесі, а якраз за результатами свого успішного виконання. Але нам все ж таки варто згадати його в цьому контексті, оскільки специфічна логіка його самозаперечення допоможе нам під час обговорення нашого наступного прикладу.

Можна тільки пошкодувати, що два фундаментальних опуси Томаса Ріда, «Розвідка до людського розуму» (*An Inquiry into the Human Mind*, 1764) та «Нариси про інтелектуальні здібності людини» (*Essays on the Intellectual Powers of Man*, 1785), досі не перекладені українською мовою (російський переклад *An Inquiry into the Human Mind* з'явився лише 2000 року), через що його філософія залишається terra incognita для абсолютної більшості українських дослідників. Але в цій статті, звичайно ж, неможливо оглянути цю філософію в її загальних рисах (докладніше див. [Панич, 2007: с. 359–478]). Згадаймо лише те, що Рід, прагнучи наново заснувати філософію на докладно описаних ним засадах загальнолюдського здорового глузду, тим самим намірявся докорінно здолати кризу всієї модерної філософії, системи якої, дедалі більше відходячи від тих засад або відверто ігноруючи їх, раз за разом доходили самозаперечення та саморуйнації. На противагу їм всім, Рід свідомо – і чи не вперше в історії модерної філософської думки – намагається побудувати таку філософську систему, яка, навпаки, містила б в собі механізм власного самообґрунтування. З цією метою він в «Нарисах про інтелектуальні здібності людини» виводить філософську рефлексію на своєрідний «мета-рівень», пропонуючи читачеві не лише набір самоочевидних світоглядних настанов здорового глузду, а й додатковий набір з трьох «самоочевидних тез стосовно самоочевидності», який має переконати нас в доконечності обговорення проблем світоглядної аксіоматики.

В контексті сказаного вище, «метафізичний» характер цих тез видається цілковито незаперечним: адже в них всіх йдеться про ті самі «перші принципи», дослід яких проголосив предметом своєї «першої філософії» Аристотель (міркування якого, завважимо, є для Ріда постійним і вагомим чинником його філософування). Першим

---

<sup>2</sup> Написання прізвища «Рід» для мене цілком свідоме, бо приписане «правилом дев'ятки» «Рид» неприпустимо грубо перекривлює оригінальне вимовляння. Нагадаю, що поширення «правила дев'ятки» на власні імена та назви залишається дискусійним питанням і не рекомендується чинним «Українським правописом».

«самоочевидним принципом самоочевидності» Рід вважає те, що «все знання, отримане через міркування, мусить будуватися на перших принципах»: це «так само певно, як і те, що кожний будинок повинен мати фундамент» [Reid, 1969: p. 596]. Другим принципом є те, що «деякі перші принципи тягнуть за собою певні висновки, а інші – імовірно, в різних ступенях від найвищого до найменшого» [ibid., p. 597]. Нарешті, третім «самоочевидним принципом самоочевидності», який остаточно завершує самообґрунтування Рідової системи в цілому, стає ствердження, що людське знання стало б набагато стабільнішим і досконалішим, «якби перші принципи, на яких засновані різні його частини, були вказані та визнані» [ibid., p. 599].

Наразі нам непотрібно ані відтворювати наведені Рідом в різних місцях його творів переліки власне «перших принципів» (які становлять засади і нашого пізнання всесвіту, і *eo ipso* також всесвіту як такого, яким ми його не можемо не бачити), ані вдаватися в довгу дискусію стосовно характерних ознак та сучасних обертонів Рідового «фундаменталізму» (*foundationalism*; див., зокрема: [Lehrer, 1989; Wolterstorff, 2001; de Vary, 2002]). Ми лише констатуємо, що він-таки спромігся навести ці переліки – а отже, успішно, на свій лад, виконав задачу «метафізики» як «першої філософії» в її Аристотелевому розумінні.

Але тут-то й почалося найцікавіше. Як з'ясувалося, настанови здорового глузду, опинившись в ролі «перших принципів» Рідової версії «метафізики» (в зазначеному вище розумінні цього терміну), проявили ту невтішну для філософії властивість, що з їхнім проясненням завдання філософії як такої виявилось в основному завершеним. Якщо про Аристотелеві «перші причини суцього як суцього», зважаючи на умоглядність предмета, можна було дискутувати ледь не до нескінченності (хіба що питання про них «закривалося» в релігійний спосіб, хоча це також залишало чимало місця для умоглядних здогадок та суперечок), Рідові «перші принципи» здорового глузду виявилися *надто* самоочевидними, щоб з їхнього приводу можна було взагалі скільки-небудь плідно дискутувати. Звичайно ж, цими «першими принципами» можна було озброїтися як світоглядними дороговказами для численних подальших досліджень людини та всесвіту – але всі ці дослідження мали здійснюватися вже у вигляді «окремшніх» наук, стосовно яких роль «філософії здорового глузду» виявилася в найкращому разі суто методологічною. Не дивно, що після блискучих розвідок Ріда «філософія здорового глузду» доволі швидко вщухла сама собою, не залишивши по собі якогось плідного філософського продовження аж до двадцятого століття.

### 2-3. Енгельс і Маркс

Ця пара філософів, на мій погляд, представляє насправді не один, а два різних «антиметафізичних проєкти», лише один з яких виявився також і відверто антифілософським. Останнє можна стверджувати про «антиметафізичну» версію Енгельса, який наприкінці тринадцятої глави «Анти-Дюринга» дійшов радикальної заяви про те, що сучасний йому матеріалізм взагалі «більше не є філософією, а є простим світоглядом [eine einfache Weltanschauung], який має виправдатися і проявити себе не в окремій науці наук, а в дійсних науках [in den wirklichen Wissenschaften]» [Engels, 1962: S. 129]. Філософія як окреме заняття, на переконання Енгельса, при цьому діалектично «зберігається/скасовується» (aufgehoben) – себто, «долається за формою» і водночас «зберігається у своєму дійсному змісті» [ibid.].

Останнє пояснення, звісно ж, залишається цілковито на совісті Енгельса, який розводить тут «форму» і «зміст» філософії в доволі механічний спосіб; але самий процес

«саморозчинення» філософії в «дійсних науках», як його описує Енгельс, не може не нагадати нам деякі невтішні підсумки розвитку шотландської «філософії здорового глузду». Справді: в обох випадках філософія як дослідження «перших принципів» надзвичайно швидко вичерпує себе, оскільки самі ці принципи – хай би вони подавалися під прапором «матеріалізму» чи «здорового глузду» – виявляються настільки простими і настільки «поцейбічними», що їх просто неможливо довго обговорювати, а можна лише прийняти чи не прийняти їх за основу наукового та повсякденного світогляду.

«Антиметафізична» версія Маркса, як і слід було очікувати, є набагато складнішою та цікавішою, тому і розмова про неї буде дещо довшою.

В першому наближенні можна було б стверджувати, що «Економічно-філософські рукописи 1844 року» зіграли в творчій еволюції Маркса приблизно ту саму роль, що і начерк «До філософії вчинку» в творчій еволюції Бахтіна. Обидва автори залишили відповідні тексти в рукописах, які були вперше оприлюднені вже після їхньої смерті; обидва в своєму подальшому житті більше жодного разу не зверталися (принаймні письмово) до розгорнутих міркувань в такому загальному філософському реєстрі. Більше того, обидва роблять відправним пунктом своїх міркувань запеклу боротьбу з сучасним для кожного з них різновидом «теоретизму», коли абстрактне пізнання, як виявляється, насправді геть ігнорує те дійсне людське буття, яке і має становити предмет справжнього філософського мислення.

Для Маркса найяскравішим втіленням такого «теоретизму» виступає, звісно ж, філософія Гегеля. Для останнього, розмірковує Маркс, сутність будь-яких проявів людського буття «вперше унаочнюється, виявляється лише в мисленні, в філософії, і тому моїм справжнім релігійним буттям [mein wahres religiöses Dasein] є моє буття в *філософії релігії* [mein religionsphilosophisches Dasein], моїм справжнім політичним буттям – моє буття в *філософії права*, моїм справжнім природним буттям – буття в *натурфілософії*, моїм справжнім митецьким буттям – буття в *філософії мистецтва*, моїм справжнім людським буттям – моє *філософське буття* [mein wahres menschliches Dasein mein philosophisches Dasein]. Так само справжнім існуванням [die wahre Existenz] релігії, держави, природи, мистецтва є *філософія* релігії, природи, держави, мистецтва. Але якщо для мене справжнім буттям релігії є лише філософія релігії, і таке інше, то я є справді релігійним лише як *філософ релігії*, а отже, я заперечую *дійсну* релігійність і дійсно *релігійну* людину [die wirkliche Religiosität und den wirklich religiösen Menschen]» [Marx, 1968: S. 582].

За логікою цього міркування, жодна з зазначених «філософій», як і вся ця філософія загалом, вочевидь не може претендувати на статус «першої філософії», оскільки в своєму пошуку «справжнього» систематично відвертається від того *дійсного*, яке для Маркса є безумовно первинним. Не знайшовши підступів до цього первинного в сучасній йому філософії (з частковим винятком лише для Фосрбаха), Маркс змушений взятися за побудову власної версії «першої філософії» неначе з чистого аркушу – відволікаючись від яких завгодно філософських попередників, але розгортаючи свою думку, по суті, в кращих традиціях Аристотелевої «метафізики»: себто, (1) виокремлюючи особливий і «перший» предмет свого філософського міркування, і (2) звертаючись до цього предмета «напрямую», обминаючи предмети та методи всіх інших, більш окремих наук (у Маркса – також і інших, більш спеціалізованих «філософій»).

Подальша доля цього «метафізичного проекту» – і зокрема його доля як *метафізичного* – визначилася (аналогічно випадку Ріда) насамперед специфікою

визначених в ньому «перших принципів». Як відомо, Маркс починає цю частину свого міркування з виявлення докорінної, як для нього, відмінності людини від тварини: якщо остання є «безпосередньо єдиною зі своєю життєдіяльністю [unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit]» [ibid., S. 516], людина відокремлює себе від своєї життєдіяльності, завдяки чому може розглядати кожний її предмет поза межами власної теперішньої потреби. Своєю чергою, така її спроможність уможливило перспективне, планомірне «опрацювання предметного світу» (der Bearbeitung der gegenständlichen Welt), в якому людина «вперше дійсно справджується як *родова істота*» (bewährt sich... erst wirklich als ein *Gattungswesen*). «Це виробництво є її трудовим родовим життям [Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungswesen]. Через це природа виявляється її трудом та її дійсністю. Тому предмет праці [Der Gegenstand der Arbeit] є опредмечуванням [Vergegenständlichung] родового життя людини: адже вона подвоює себе не лише інтелектуально, в свідомості, але в своєму труді, дійсно [werktätig, wirklich], і відтак споглядає себе в створеному нею світі» [ibid., S. 517].

В якому напрямі може просуватися далі філософська думка, що від початку затвердилася на таких філософських засадах? Звичайно ж, найбільш природно тут видається ідея піддати так описаний процес «виробництва» значно більш докладному розгляду. Приміром, якщо – як констатує Маркс у «Рукописах» – сучасна людина не розпізнає в труді засадничу ознаку своєї родової сутності, це має вказувати на якусь докорінну викривленість надзвичайно складного устрою сучасного суспільного виробництва, виявлення якої матиме неоціненну практичну і водночас філософськи-антропологічну цінність. Але... для проведення такої аналізи – себто, для подальшого і більш докладного вивчення так визначеного предмета «першої філософії» – філософія більше не в змозі звертатися до цього предмета «напрямую», а натомість має скористатися як засобом «окремішніми» пізнавальними техніками політичної економії.

В цей момент і відбувається цілком логічне перетворення «метафізичного проєкту» раннього Маркса на «антиметафізичний проєкт» Маркса періоду «Капіталу» (відлік якого можна умовно почати з *Grundrisse*). Подальше просування так спрямованої «метафізичної» аналізи виявляється можливим лише в «перетвореній формі» політико-економічної студії, спрямування і пафос якої визначатимуться первинною для Маркса «мета-політико-економічною» (читай: «метафізичною») філософською проблематикою. З цієї точки зору, весь текст «Капіталу» може і має бути прочитаний не стільки як власне «політекономія», скільки як своєрідна «негативна антропологія» – себто, як розгорнута відповідь філософа на питання про те, *чому* в сучасному суспільстві людина настільки обмежена в своїй спроможності реалізуватися як *людина*.

#### 4. Ніцше.

Деякі паралелі між філософськими долями Ніцше та Бахтіна» лежать просто на поверхні. Почати з того, що обидва вони належать до вкрай нечисленної групи професійних філологів, яким вдалося посісти чільне місце в середовищі професійних філософів. Також вони обидва змолоду переймалися відірваністю філології (Ніцше) та філософії (Бахтін) від живого життя, а їхні спроби здолати цей розрив призвели до унікальних маневрів того та іншого на межі філософії, філології та художньої літератури. Але характер цих маневрів виявився відчутно інакшим.

Розмову про Ніцше варто почати з його інаугураційної промови в Базельському університеті, куди він, вчорашній студент-філолог, був безпрецедентним чином запрошений на роль професора класичної філології. Присвятивши свою промову ціл-

ком очікуваній темі «Гомер та класична філологія», Ніцше наповнює її достатньо вибуховим змістом. Причину кризи сучасної філології, розмірковує Ніцше, слід шукати в її «веледружковому характері» (*vielspaltigen Charakter*), в «неорганічному нагромадженні різнорідних наукових діяльностей» (*in dem unorganischen Aggregatzustande verschiedenartiger wissenschaftlicher Thätigkeiten*) [Nietzsche, 1869]. Філологія як ціле утримується головним чином її педагогічною домінантою; але для здолання теперішньої кризи цієї домінанти виявляється вже недосить. Більш радикальні ліки Ніцше пропонує у вигляді «оберненої» (*umkehre*) формули Сенеки: *philosophia facta est quae philologia fuit*.<sup>3</sup> «Цим має бути сказано», негайно пояснює Ніцше, «що вся і кожна філологічна діяльність має бути охоплена і оточена філософським світоглядом [*umschlossen und eingehegt sein soll von einer philosophischen Weltanschauung*], в якому все одиничне і окремішне [*Einzelne und Vereinzelte*] випаровується як щось недоречне, а зберігається лише ціле та єдине [*Ganze und Einheitliche*]» [Nietzsche, 1869].

Останнє речення недвозначно показує, що Ніцше має намір просувати філологію саме убік «першої філософії» в її Аристотелевому розумінні. Залишаючи «одиничне і окремішне» іншим наукам, він тим самим прагне звільнити оновлену ним «філософську філологію» для нового й безперешкодного звернення до «перших начал та причин».

Упродовж певного часу Ніцше справді намагається дістатися цих «перших начал» шляхом побудови своєрідної «мета-філології», прозираючи свій дедалі загальніший філософський інтерес крізь традиційний для філолога історичний вимір («Народження трагедії...», «Про користь і шкоду історії для життя»). Майже одночасно робиться також начерк «мета-педагогіки» («Шопенгавер як вихователь») і спроба апгрейда «мета-філології» до статусу «мета-мистецтвознавства» («Ріхард Вагнер у Байройті»). Але всі ці шляхи до «перших начал» виявилися надто кружними. Нарешті, в «Людському, надто людському» здійснюється справжній прорив: тут Ніцше вперше звертається до нової для нього афористичної форми міркування. Тепер він більше не потребує «посередництва» філології, педагогіки, естетики чи яких завгодно «окремішніх» наук, а може звертатися до «перших начал», обминаючи їх усі – і тим самим начебто задовольняє другий зазначений нами критерій «метафізики» як «першої філософії». Що ж до першого критерію, яким є «метафізичний» характер самого предмета міркування, про його дотримання ясно повідомляє назва найпершого розділу *Menschliches, Allzumenschliches*: «Про перші та останні речі» (*Von den ersten und letzten Dingen*).

Втім, попри позірне дотримання обох зазначених нами критеріїв, «Людське, надто людське» скидається на вправу з «метафізики» ще менше, ніж те ж таки «Народження трагедії...». І справа не тільки – я сказав би, навіть не стільки – в тому, що Ніцше з перших же сторінок свого твору заявляє свою відверту неприязнь до метафізики, характеризує її загалом як «науку, що тлумачить засадничі помилки людини, але так, як ніби це були засадничі істини» (*die Wissenschaft... welche von den Grundirrhümern des Menschen handelt, doch so, als wären es Grundwahrheiten*) [Nietzsche, 1878 – I, 18]. Адже під «метафізикою» Ніцше скрізь розуміє умоглядне міркування про загальний устрій всесвіту, метою і результатом якого є формування

<sup>3</sup> «Філософія стала тим, чим була філологія». Оригінальна формула Сенеки має протилежне звучання і значення: *Itaque quae philosophia fuit facta philologia est* – «Таким чином, те, що було філософією, стало філологією» [Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, Lib. XVII, CVIII, 23].

увного «метафізичного світу» [Nietzsche, 1878 – I, 9], і це, звісна річ, аж ніяк не означає, що філософія Ніцше взагалі обходить без «перших начал та причин» як таких. Йдеться лише про те, що ці «перші начала та причини» слід насправді шукати не в умоглядному устрої всесвіту, а виключно в «людському, надто людському».

Більш важливе для нас питання полягає в тому, чи можливо подати безпосередній опис цих новознайдених «надто людських» філософських засад в традиційному стилі «метафізичного» умоглядного міркування. Виявляється, що ні: адже тепер призму «окремішніх» наук у Ніцше заступає не менш «окремішня» призма конкретного *літературного жанру*. «Веледрузкова» філологія змінилася в свідомості Ніцше «друзками» філософських афоризмів, але проблема збирання цих нових друзок в «ціле та єдине» залишилася для нього чи не гострішою, ніж будь-коли раніше.

Упродовж 1878–1885 років Ніцше формує зі своїх афоризмів три розлогих філософських «пазли»: «Людське, надто людське» (1878), «Весела наука» (1882), і залишена на той час в чернетках «Зла мудрість» (1882–1885). Але гострота «проблеми цілого» нікуди не зникла – і саме цим, як здається, можна пояснити той новий і відчайдушний методологічний прорив, який Ніцше здійснює в «Заратустрі» (1883–1885). Головна новація «Заратустри», з цієї точки зору, полягає в тому, що від «готового» жанру афоризмів Ніцше переходить до несамовитої *жанро- і мовотворчості*, явно намагаючись таким чином викарбувати радикально нову літературну форму для схоплення і відтворення радикально нового філософського змісту. «Призма» літературного жанру і тут, як ми бачимо, нікуди не зникла – що, на мій погляд, визначає абсолютну межу в прагненнях Ніцше наблизитися до (а зовсім не відвернутися від!) метафізики як «першої філософії» (залишаючи осторонь ті конкретні форми останньої, які Ніцше таврує і відкидає як «метафізику» загалом). Але тепер ця призма принаймні стає суто індивідуальною: Ніцше вигадує «Заратустру» як авторський жанр, який не менше ніж «Капітал» Маркса являє собою «перетворену форму» (цього разу літературну) *метафізичного за прагненням і антиметафізичного за способом* філософського міркування.

Втім, на таке радикально-героїчне «оцілення» власних філософських настанов Ніцше спромігся лише одного разу. Починаючи з «Потойбіч добра і зла» (1886), він знов повертається (чи радше відступає?) до жанру вже звичних йому філософських афоризмів, який відтак залишається його незамінним провідником/посередником на шляху до «перших та останніх речей» аж до самісного фіналу.

Отож, ми не знаходимо у Ніцше безпосереднього міркування про «ціле та єдине», в манері Аристотелевої «Метафізики» чи бодай Марксових «Рукописів» 1844 року, на жодному етапі його філософської творчості. Відповідно, його версія «перших начал та причин» ніколи не проговорюється ним відкрито, а лише інакомовно (крізь призму філології, педагогіки, «готового» чи авторського літературного жанру) – тож нам, читачам, залишається хіба спробувати аналітично реконструювати її, збираючи, як пазл, іскрометні «друзки» нескінченних Ніцшевих афоризмів, від *Menschliches, Allzumenschliches* до *Ecce Homo* включно.

## 5. Проміжні підсумки

Отже, ми коротко розглянули чотири варіанти «антиметафізичних проєктів» в європейській пізньомодерній філософії.

Проект Ріда: філософія віднаходить свої «перші принципи» в світоглядних настановах загальнолюдського здорового глузду – і повністю розчиняється в цих



настанових, яких ми маємо свідомо дотримуватися в своїх подальших студіях в галузях різноманітних «окремшніх» наук.

Проект Енгельса: філософія формулює свої «перші принципи» як засади матеріалістичного світогляду – і повністю розчиняється в цих засадах, яких ми, знов-таки, маємо свідомо дотримуватися в своїх подальших студіях в галузях різноманітних «окремшніх» наук.

Проект Маркса: філософія віднаходить свої «перші принципи» через визначення родової сутності людини як такої, що уможливило свідоме «опрацювання предметного світу» – але для докладного аналізу сучасного стану цього процесу опрацювання філософське міркування має продовжитися в «перетвореній формі» політико-економічного аналізу.

Проект Ніцше: філософія силиться віднайти свої «перші принципи», відповідним чином реорганізуючи філологію, педагогіку та мистецтвознавство (по суті, щоразу додаючи до них префікс «мета-») – а потім інакомовно відшукує/висловлює ці «перші принципи» в формі традиційного (афоризми) чи авторського («Заратустра») літературного жанру.

Тепер ми маємо достатньо розлогий контекст, аби розглянути на його тлі еволюцію філософської думки раннього Бахтіна.

### **III. АНТИМЕТАФІЗИЧНИЙ ПРОЕКТ БАХТІНА: ФІЛОСОФІЯ В «ПЕРЕТВОРЕНІЙ ФОРМІ» ФІЛОЛОГІЧНОЇ СТУДІЇ**

Текст начерку «До філософії вчинку» відкривається констатацією відірваності теоретичного філософського мислення від живого життя, яка жваво нагадує анти-Гегелівські інвективи молодого Маркса. Так само як Маркс, Бахтін вказує на небезпеку того, що «світ як предмет теоретичного пізнання прагне видати себе за весь світ в його цілому... тобто теоретичне пізнання силиться побудувати першу філософію (prima philosophia)» [Бахтин, 1986: с. 87]. Найбільш яскравим сучасним прикладом такого «теоретизму» Бахтін вважає неокантіанство, а його найбільш вдалою філософською альтернативою – «історичний матеріалізм», який, «попри всі свої вади та недоліки, привабливий для участної свідомості тим, що намагається будувати свій світ так, щоби дати в ньому місце визначеному, конкретно-історично дійсному вчинку» [там само, с. 96].

Але загалом філософія Маркса, звичайно, також не годиться для Бахтіна на роль жаданої ним «першої філософії». Хоча у Маркса людина вже цілковито розглядається крізь призму її практичної діяльності («вчинку»), тут вона все ж таки саме що «розглядається», а філософія, попри всю свою відмову від абстрактного «теоретизму», ще не проникає безпосередньо всередину самого «акту вчинку» (хоча кроком саме в цьому напрямі безумовно є прагнення Маркса до злиття його філософії з суспільною «практикою»). До речі, абсолютно те саме можна сказати і про «метафізичний проект» екзистенціалізму – зокрема й російського – і саме в цьому полягає радикальна відмінність між розвитком екзистенціалістських тенденцій у Бахтіна і того ж таки Бердяєва. Цей останній, зробивши основним предметом своєї філософії «особистий творчий акт» [Васильченко, 2012: с. 130], аж до останніх творів («Я и мир объектов (Опыт философии одиночества и общения)», 1934; «Творчество и объективация (Опыт эсхатологической метафизики)» 1941, изд. 1947) зміг втриматися в рамках того безпосередньо-дискурсивного звернення до обраних ним «перших начал та причин», яке ми визначили як засадничу ознаку «метафизики»

в її первинному Аристотелевому розумінні. Як ми зараз побачимо, логіка міркувань Бахтіна в начерку «До філософії вчинку» повністю унеможливила таку перспективу його подальших філософських пошуків.

Первинним предметом власної філософської рефлексії Бахтіна стає «архітектоніка буття-події» [Бахтин, 1986: с. 89], в центрі якого перебуває людина, що «відповідально вчинює» [там само, с. 88]. Але Бахтін одразу зазначає, що конкретну єдність «буття-події» взагалі неможливо адекватно описати мовою теоретичної свідомості. Більше того, «єдину єдність [єдиную единственность]» взагалі «неможливо помислити, а лише участю пережити» [там само, с. 91]. «Звідси ясно», висновує Бахтін, «що перша філософія, яка намагається розкрити буття-подію, як її знає відповідальний вчинок, не світ, створений вчинком, а той, в якому він відповідально себе усвідомлює і здійснює, не може будувати загальних положень та законів про цей світ (теоретично абстрактна чистота вчинку), а може бути лише описом, феноменологією цього світу вчинку» [там само, с. 105]. Так в самому тексті начерку здійснюється його *самокритика як теоретичного*, рушійна сила якої, втім, призводить автора не до повного відкидання «теоретизму», а радше до його поступового «здолання зсередини», шляхом – як ми зараз побачимо – розбудови власної Бахтінської версії «сходження від абстрактного до конкретного».

Першим кроком цього сходження виявляється перехід Бахтіна від пролегомен «чистої філософії» до царини естетики, і, ще конкретніше, «естетики словесної творчості». Чому саме естетики – притому що в первинному плані його начерку значаться також і розділи, присвячені «етиці політики» та релігії [там само, с. 122]? Відповідь полягає в тому, що «естетичне буття» перебуває для Бахтіна принципово «ближче до дійсної єдності буття-життя, ніж теоретичний світ» [там само, с. 95] – і, більше того, саме *і тільки* в естетичному баченні людина постає «не як змістовне собі тотожне дещо, а як любовно стверджена конкретна дійсність» [там само, с. 129]. Іншими словами, царина естетики має для Бахтіна ту унікальну властивість, що дозволяє істотно конкретизувати первинний абстрактний опис цілого «буття події». Відповідно, естетичне міркування виявляється у Бахтіна першою «перетвореною формою» первинно-філософського міркування, в якій міститься вже на порядок менше «теоретизму», і водночас на порядок більше конкретності та феноменологічності.

Особливо це стосується «естетики словесної творчості», яка для Бахтіна фактично виявляється його власною версією «мета-філології», типологічно близькою до «мета-філології» раннього Ніцше. Тут естетичний чинник з'єднується з мовним, з урахуванням того факту, що історично мова «зростала в служінні участному мисленню та вчинку, і абстрактному мисленню вона починає служити лише в сьогоdnішньому дні своєї історії» [там само, с. 105]. Характерно, між іншим, що Бахтін, ледь заговоривши про можливість мовного виразу «конкретної правди події», одразу замислюється над принципивим обмеженням таких можливостей. «Не слід, звісно ж, перебільшувати силу мови», – продовжує він, – «єдине і неповторне буття-подія [единое и единственное бытие-событие] і причетний йому вчинок принципово виразимі, але фактично це дуже складна задача, і повна адекватність недосяжна, але завжди задана» [там само]. Як бачимо, тут вже позначається той принципивий «зазор» між заданістю і даністю слова в діалозі, який згодом призведе Бахтіна до постулювання своєрідної взаємодоповнюваності слова та мовчання (паралельно з ним та іншим шляхом цього ж принципу дійде Мартін Бубер), а також – як можна припустити – взаємодоповнюваності філологічного та філософського

пізнання, зокрема в плані осмислення ними феномену «виразимості» в слові всієї повноти «буття-події» та конкретного вчинку.

Втім, галузь естетики загалом та «естетики словесної творчості» зокрема також є ще занадто абстрактною, аби уможливити повноцінну «феноменологію світу вчинку». Більше того, забезпечуючи істотну конкретизацію і повноту охопту «світу вчинку» як цілого, естетичне бачення негайно виявляє власну «ахіллесову п'яту», якою для Бахтіна є небезпека «естетизму». Цей останній є проявом зазначеної Бахтіним ще в статті «Мистецтво та відповідальність» (1919) «безвідповідальності» мистецтва по відношенню до життя, постійна спокуса якої зумовлена тим, що «в естетичному бутті можна жити, і живуть, але живуть інші, а не я». Звичайно ж, одразу додає Бахтін, «в дійсному житті залишається естетична відповідальність актора і цілої людини за доречність гри» [Бахтин, 1986, с. 95]; але ця «естетична відповідальність» по суті є якраз *поза-естетичною*, оскільки її жодним чином не можна іманентно вивести з самої царини естетичного бачення – так само, як з «теоретично-пізнавального визначення істини» зовсім не випливає обов'язок «мислити істинно» [там само, с. 85].

Напрошується висновок, що ідеальною позицією для подальшого і ще конкретнішого філософського опису «архітектоніки буття-вчинку» може бути лише позиція *на межі* естетичного бачення, і притому саме в галузі «словесної творчості». По один бік цієї позиції розташовується дурна «позажиттєвість» у вигляді естетичної «позазнаходжуваності» (вненаходимості) життю, яка має долатися силами «трансгредієнтної» (а зовсім не іманентної) її моральності; по інший бік – традиційний «теоретизм», який може, долаючи себе, лише намацати загальні контури «архітектоніки буття-вчинку», але неспроможний надати її феноменологічно-конкретний опис.

Саме тут ми, нарешті, можемо побачити, чому наступний крок в цьому ланцюжку «перетворених форм» філософського аналізу «архітектоніки буття-вчинку» був зроблений Бахтіним з «естетики словесної творчості» не просто в галузь літературознавства, а, ще конкретніше, саме в царину «проблем творчості Достоевського». По-перше, саме Достоевський, на думку Бахтіна, максимально повно розкриває особистісну поліцентричність конкретного «буття-події», формуючи в своєму «поліфонічному романі» саме ту дорогоцінну для Бахтіна ситуацію, коли «кожний правий на своєму місці, і не суб'єктивно, а відповідально правий» [там само, с. 116]. По-друге, Достоевський, як його тлумачить Бахтін, при цьому ще й гранично релятивізує естетичну «позазнаходжуваність» автора своїм героям, тим самим максимально долаючи зсередини естетичного бачення небезпеку «естетизму» – аж до постійного ризику зірватися в «позаестетичне», з руйнівними наслідками для естетичного цілого літературного твору.<sup>4</sup> Але саме така, формально кризова, позиція естетичного бачення якнайкраще відповідала умовам та цілям тієї конкретної «феноменології світу вчинку», яку саме і здійснює Бахтін в своїх «Проблемах творчості Достоевського» (1929).

Таким чином, книга Бахтіна про Достоевського, крім свого найближчого теоретичного (літературознавчого) завдання, безумовно має також і естетико-філософське «над-завдання», сутність якого полягає в максимально конкретному

---

<sup>4</sup> Не випадково Бахтін погоджувався з В.Б.Шкловським у тому, що «кінець роману означав для Достоевського обвал нової Вавилонської вежі» [Бахтин, 1994, с. 246].

феноменологічному описі «світу вчинку». Мало того, за цим всім можна розгледіти і ще більш глибоке завдання «участного переживання» автором книги тієї «єдиної єдиності життя» автора та героїв в світі Достоевського, яке для Бахтіна-філософа була засадничою цінністю понад всі форми її теоретичного (і навіть феноменологічного) осмислення. Іншими словами, перед нами знов постає «мета-філософія» як «перетворена форма» філософування, у зв'язку з чим можна стверджувати, що книга Бахтіна про Достоевського належить до галузі літературознавства приблизно такою ж мірою, якою «Капітал» Маркса належить до студій з «політекономії капіталізму».

Серед тих версій самозаперечувального розвитку пізньомодерної метафізики, про які йшлося у попередньому розділі, найближчою до Бахтіна видається саме версія Маркса, який також починає свій шлях з короткого суто «метафізичного» нариса, аби потім, мірою конкретизації опису визначеного там головного філософського предмета, перейти до «непрямого філософування» засобами найбільш відповідної до цього предмета «окремішньої» пізнавальної галузі. З іншого боку, специфіка цієї галузі, продиктована особливостями предмета «першої філософії», як його визначає Бахтін, істотно наближає міркування останнього до філософсько-філологічних розвідок раннього Ніцше. «Антиметафізичний проєкт» Бахтіна, вбираючи в себе певні риси того та іншого, виявляється новою сторінкою в самозаперечувальному поступі європейського метафізичного мислення тепер вже двадцятого століття.

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. – М.: Наука, 1986. – С. 80–160.
- Бахтин М.М.* Проблемы творчества Достоевского. – К.: Next, 1994.
- Васильченко А.* Філософія вчинку Бахтіна в контексті метафізичного проєкту російського екзистенціалізму // Sententiae XXVI. – 2012. – № 1. – С. 121–138.
- Панич О.О.* Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології. Частина перша: британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід) – Донецьк: Донецький національний університет, 2007.
- Αριστοτελουσ* Μετα та Φυσικα // TLG Workplace 8.0 [електронний ресурс].
- Bary P. de* Thomas Reid and Scepticism. – London [etc.]: Routledge, 2002.
- Engels F.* Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft // Karl Marx/ Friedrich Engels – Werke. – Bd. 20. – Berlin/DDR: (Karl) Dietz Verlag, 1962. – S. 1–303.
- Lehrer K.* Thomas Reid. – London [etc.]: Routledge, 1989.
- Marx K.* Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 // Karl Marx/ Friedrich Engels – Werke. – Ergänzungsband, 1. – Berlin/DDR: (Karl) Dietz Verlag, 1968. – S. 465–588.
- Nietzsche F.* Homer und die klassische Philologie (1869) // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.thenietzschechannel.com/works-pub/hacp/hacpg.htm>
- Nietzsche F.* Menschliches, Allzumenschliches (1878) // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.thenietzschechannel.com/works-pub/hath/hath-1878-ger.htm>
- Reid Th.* Essays on the Intellectual Powers of Man / introd. by Baruch A. Brody. – Cambridge, Mass.; London: M.I.T. Press, 1969.
- Seneca* Epistulae morales ad Lucilium // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.thelatinlibrary.com/sen.html>
- Wolterstorff N.* Thomas Reid and the Story of Epistemology. – Cambridge: Cambridge UP, 2001.

*Oleksiy Panych (Donetsk)*

**Bakhtin's philosophy of act in the context of anti-metaphysical projects in late-modern European philosophy**

Mikhail Bakhtin's philosophy of act is considered as an anti-metaphysical project, which arises in the course of self-refuting development of his original metaphysics. Bakhtin's version of self-refuting transformation of initial metaphysics into further anti-metaphysics is explored in a wider context of similar projects in European philosophy of late 18 – late 19 centuries (Reid, Engels, Marx, Nietzsche). Bakhtin appears to be close to Marx in his gradual shift from "direct" metaphysics to "transformed forms" of philosophizing that grasp the original subject of their initial "first philosophy" at a more concrete level via tools of some "particular" science (political economy for Marx, "aesthetics of verbal creation" for Bakhtin). At the same time, Bakhtin's "aesthetics of verbal creation" proves to be actually a kind of "meta-philology" somewhat close to the "philosophical philology" of early Nietzsche.

---

*Oleksiy Panych, Ph.D., D.Hab., Professor of the Department of Philosophy at the Donetsk National Technical University.*

*Олексій Панич, доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, професор кафедри філософії Донецького національного технічного університету.*

*Алексей Панич, доктор философских наук, кандидат филологических наук, профессор кафедры философии Донецкого национального технического университета.*

---