

**Теодор АДОРНО.**  
**АКТУАЛЬНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ**  
*(переклад, анотація і примітки Віталія Брижніка)\*\**

Свою роботу "Актуальність філософії" молодий філософ-неомарксист Теодор Адорно прочитав улітку 1931 року як лекцію, вступаючи на посаду приват-доцента Франкфуртського університету імені Йогана Вольфганга Гете. У цій лекції Т. Адорно критично проаналізував філософію позитивізму, неокантіанство, філософію життя та феноменологічне вчення Едмунда Гуссерля, ідейно впливових течій і шкіл німецької філософії, що мали статус панівного теоретичного знання в суспільстві. Також Т. Адорно здійснив неомарксистську критику онтологічних проєктів таких німецьких філософів, як Макс Шелер та Мартін Гайдеггер, які зазнали ідейного впливу Гуссерлевого вчення. На переконання Т. Адорно, ці онтологічні проєкти через первинну присутність у них ірраціоналістичних елементів існування людини формують таку манеру суб'єктивного мислення, що не спроможне дієво поєднати його суб'єкта із зовнішньою дійсністю. Іншим об'єктом критики Т. Адорно була філософія Віденського гуртка, яка, на його переконання, хоча й переймалася розглядом людини як суб'єкта емпіричного пізнання, однак не зауважила дійсну суть його існування як історичної істоти. Неомарксист Т. Адорно запропонував убачати спільний сцієнтизм феноменології, філософії емпіріокритицизму та Віденського гуртка такою теоретичною тенденцією, котра неспроможна надавати аподиктичні відповіді на основні, сутнісні питання людського буття як історично-плинного. Тим самим ця теорія доводить свою ідейну недосконалість, а також й історичну неактуальність. Виходячи зі своєї критики цієї філософії, Т. Адорно запропонував власне, неомарксистське бачення філософії, котра мусить замінити попередню філософію як панівну в суспільстві. Ця нова, матеріялістична теорія, що перебуває в буттєвому діалектичному зв'язку із соціальною практикою, має сприяти самостійному тлумаченню суб'єктом буттєвих сенсів та історичних картин, що формує за допомогою понять його розуміння соціальної дійсності як історичної, і водночас вона мусить ідейно скасовувати претензії будь-якої філософії на статус офіційної теорії. У цій лекції Т. Адорно також представив ідейний задум свого вчення про людське буття, суть якого у зміненому вигляді він пізніше експлікував у "Негативній діалектиці" (1966), у своєму головному філософському творі.

**Ключові слова:** філософія; актуальність; проєкт; тотальність; буття; суб'єкт; історія; сенс; тлумачення; дійсність.

Той, хто нині обирає філософську роботу ділом свого життя, має передусім відмовитись од ілюзії, яка раніше зумовлювала розгортання філософських проєктів: мовляв, тотальність Дійсного можна схопити силою мислення. Жодний розум, що виправдовує, не зміг знову знайти себе в дійсності, порядок і форма якої знищують будь-яку його претензію. Лише в полемічний спосіб розум пропонує себе як усю дійсність тому, хто пізнає, разом із тим він надає лише надію у вигляді слідів та уламків тоді, коли потрапляє до правильної і справедливої дійсності. Сучасна філософія, котра зараз представляє розум у такому вигляді, не слугує нічому іншому, окрім як приховувати дійсність й увічнювати цей її

стан. Перед наданням цілісної відповіді така [питома філософська] функція вже присутня в запитанні. Те запитання нині називають радикальним, однак серед усіх інших запитань воно не є найрадикальніше: запитання про буття як таке - яким чином його виразно формулюють нові онтологічні проєкти і яким чином воно, незважаючи на всі протиріччя, також закладає основи ідеалістичних систем, які дехто вважає назавжди ліквідованими. Тому це запитання припускає як можливість те, що зумовить надання відповідей, а також і те, що буття як таке є відповідне й доступне мисленню, що ідея суцього була варта того, аби ставити запитання. Але відповідність мислення буттю як тотальності було зруйновано, а відтак сама ідея суцього стала недосяжною для того, аби ставити запитання. Ця ідея могла лишень самотньо височіти<sup>1</sup> над округлою й закритою

\* Брижнік Віталій, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, Київський університет імені Бориса Грінченка.

\*\* Редакція зауважує, що автор, перекладаючи роботу Т. Адорно, використовує принципи "Проекту нової редакції українського правопису", який був внесений на обговорення і 24 жовтня 2018 р. на спільному засіданні президії НАН України та колеги МОН схвалений і рекомендований після доопрацювання для подання на затвердження до Кабміну, але ще не прийнятий для загального користування.

<sup>1</sup> Див.: перший підрозділ Вступу роботи М. Гайдеггера "Буття й час" (Heidegger Martin. Sein und Zeit. *Elfte, unveränderte Auflage*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. S. 2-14. Також див.: Хайдеггер Мартин. Бытие и Время. Пер. Б. В. Библихина. Санкт-Петербург: Наука, 2002. С. 2-14). (Тут і далі примітки перекладача).

дійсністю, наче зоря, що сяє в чистій прозорості, яка, мабуть, назавжди поблякла для людського зору; відтоді картини (die Bilder) нашого життя поєднані лише завдяки історії. Ідея буття втратила свою силу у філософії. Ця ідея нині не більше як порожній формальний принцип, архаїчний статус якого допомагає прикрасити будь-який філософський зміст. Наразі ані повнота Дійсного як тотальність не може підпорядковуватись буттєвій ідеї, яка надає сенс, ані ідея суцього не може складатися з елементів Дійсного. Ідея буття зараз утрачена для філософії. Таким чином претензії філософії щодо тотальності Дійсного потрапляють до [її історичних] першовитоків.

Про це свідчить сама історія філософії. Криза ідеалізму відбулася разом із кризою філософської претензії щодо названої тотальності. Автономний *ratio*, який був тезою всіх ідеалістичних систем, мав бути здатним розвивати поняття дійсності і всю цю дійсність із себе самого. Однак цю тезу не виконали. Неокантіанство Марбурзької школи, яке було надзвичайно прискіпливим у своїх спостереженнях й отримувало зміст дійсності за допомогою логічних категорій, хоча і зберегло свою систематичну завершеність, однак задля останнього воно позбулося будь-якої правоти (*Rechtes*)<sup>2</sup> щодо дійсності й убачало себе орієнтованим на царину формального мислення, у межах якого зникає будь-яке змістовне визначення віртуального завершення нескінченного процесу. У сфері ідеалізму протилежна ідейна позиція щодо Марбурзької школи - філософія життя Георга Зіммеля. Остання, психологічно та ірраціонально зорієнтована, хоча й підтримувала зв'язок із дійсністю, яку розглядала, але задля цього вона втратила будь-яку правоту, що надає сенс, стосовно тлумачення емпірії, котра тисне. Ця філософія через теоретичне опертя на сліпе та нез'ясоване поняття природи підкоряється Живому, даремно намагаючись його піднести до неясної, ілюзорної трансцендентності того [сутнісного], що "більше-за-життя". Урешті-решт німецька південно-західна школа Гайнріха Рікєрта, опосередковуючи названі філософські крайнощі, вважає, що вона, активно використовуючи поняття цінності як теоретично основне, оперує такими філософськими критеріями, які конкретніші й доступніші для розуміння, ніж ті, що марбурзці використовують у своїх ідеях. Також вона сформувала методу, яка впроваджує емпірію до тих цінностей, що відбувається завдяки використанню незмінно суперечливих зв'язків. Але місце розташування й першопочаток цінностей залишаються невизначеними; вони перебувають десь там, поміж логічною необхідністю та психологічним різноманіттям; необов'язково в Дійсному, неявно в Духовному. Така онтологія видимості недостатньо спроможна ставити запитання як про походження того, що [для людини] є значуще, так і про його значення.

Осторонь великих проб вирішення ідеалістичної філософії працюють представники наукової філософії, які від самого початку своєї роботи відмовилися розглядати основне філософське питання про конститування Дійсного, котре може бути значущим лише в межах пропедевтики окремо введених наук, зокрема і природничих. Через те вони вважають, що за таких умов тільки зв'язок елементів свідомості *ta* окреме наукове дослідження мають надійну основу. Наразі ці філософи втратили зв'язок з історичними проблемами філософії й забули про те, що їхні власні твердження за будь-

яких передумов нерозривно поєднані з історичними проблемами та з історією проблем<sup>3</sup> і поза ними не можуть бути вирішені.

У цій ситуації виникає нове зусилля філософського духу, що нині нам відоме як феноменологія: зусилля, котре після розпаду ідеалістичних систем, використовує такий інструмент ідеалізму, як автономний *ratio*, здобуває надсуб'єктивний обов'язковий буттєвий порядок. Глибоким парадоксом усіх феноменологічних інтенцій є те, що ця філософія за допомогою подібних категорій пододала межі суб'єктивного, післякартезіанського мислення, прагнучи здобути саме ту об'єктивність, якій ці інтенції своїми першовитоками й суперечать. Те, що феноменологія Едмунда Гуссерля запозичила саме у трансцендентального ідеалізму свою вихідну позицію, жодним чином не було випадкове, і пізніші продукти феноменології ці першовитоки тим менше зможуть заперечувати, чим більше вони прагнуть останні приховати. Власним продуктивним відкриттям Гуссерля, важливішим за його надзвичайну, дівішу методу "сутнісного споглядання"<sup>4</sup>, було те, що він поняття невведеної даності, сформульованого раніше позитивістськими напрямками, розглянув, зробив теоретично плідним відповідно до його значення й застосував задля вирішення фундаментальної проблеми взаємин розуму та дійсності. Він позбувся психологічного поняття первинно наданого споглядання і через формування своєї дескриптивної методи повернув філософії достовірність точного аналізу, що філософія давно втратила, поступившись ним окремим наукам. Але також не можна недооцінювати (також і те, що відкритість висловлювань Гуссерля доводить велику й щирість відвертості цього мислителя), що всі його аналізи даності залишаються поєднаними з невираженою системою трансцендентального ідеалізму, ідея котрого в його філософії зрештою також була сформульована. За Гуссерлем, останньою інстанцією у взаєминах розуму та дійсності залишається "юрисдикція розуму", тому всі його описи приналежать до сфери цього розуму. Гуссерль очистив ідеалізм від будь-якої спекулятивної надмірності *ta* підніс його на щабель вищої реальності, досяжної для останнього. Але він не зруйнував ідеалізму. У його філософії, як також у Марбурзькому неокантіанстві Германа Когена й Пауля Наторпа, панує автономний дух. Гуссерль відмовився од вимоги щодо продуктивної сили духу, від "спонтанності", наявної в ученнях Канта і Фіхте, задовільнившись, подібно до самого Канта, тим, аби оволодіти лише сферою того, що було йому адекватно доступне. Спільна позиція представників філософської історії (*philosophische Geschichte*)<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Див.: Heidegger Martin. *Sein und Zeit. Elfte, unveränderte Auflage.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. S. 10 (§ 3). Також див.: Хайдеггер Мартин. *Бытие и Время.* Пер. Б. В. Библина. Санкт-Петербург: Наука, 2002. С. 10.

<sup>4</sup> "Wesensschau", або "ідеяція" (*Ideation*), одне з головних понять феноменології Е. Гуссерля має такі значення: "споглядання сутнісного", "безпосередній розгляд", "категоріальне споглядання", "ейдетична інтуїція". Див.: Кошарний С. О. Феноменологічна концепція філософії Е. Гуссерля: критичний аналіз. Київ: УЦДК, 2005. С. 42-56.

<sup>5</sup> Т. Адорно так визначив переконання М. Гайдеггера та М. Шелера, вихованців тодішньої німецької феноменології, спрямувавши свою неомарксистську критику на елементи їхніх онтологій. У наступній роботі Т. Адорно "Ідея природної історії" (1932) ідейні переконання цих філософів отримали визначення "Geschichtsphilosophie", поняття, що зазвичай перекладають як "філософія історії", однак відповідно до основного смислу цієї лекції, а також й "Ідеї природної історії" це поняття можна було б перекласти радше як "історична філософія".

<sup>2</sup> Німецьке слово *Recht* має такі значення: "право", "закон", "законність"; "правота", "правильність", "правда". Було визнано за доцільне перекладати в цій частині тексту слово *Recht* як "правоту".

останніх тридцяти років прагне вбачати в цьому самосуненні Гуссерлевої феноменології її обмеження, розглядаючи його вчення як початок розвитку, який зрештою надасть напрям до детального проєкту саме такого буттєвого порядку, що був закладений лише формально в Гуссерлевому описі стосунків ноєзи та ноєми. Я маю категорично заперечити цю теоретичну позицію. Перехід до "матеріальної феноменології" має тільки ілюзорний вигляд удалого переходу, ціною якого була та достовірність здобутків, яка зберігала тільки підґрунтя правоти феноменологічної методи. Якщо в теорії розвитку Макса Шелера вічні, засадничі істини змінювалися через раптове перетворення, аби врешті-решт зазнати вигнання через безсилля своєї трансцендентності, тоді, звісно, у названому можна розгледіти невтомно допитливий Порив мислення, що лише через свою участь у розвитку, просуваючись від однієї помилки до іншої, стає істиною. Але загадковий і неспокійний Розвиток Шелера хоче, аби його строго зрозуміли як очевидне, і для того він використовує категорію індивідуальної духовної долі. Останнє означає радше те, що перехід феноменології від формально-ідеалістичного до матеріального й об'єктивного регіону знання не зміг удало відбутись - нестрибокподібно й без сумніву. А те, що картини надісторичної істини, які Шелерова філософія так привабливо колись спроектувала на тлі закритого католицького вчення, заплутуючись і розкладаючись, тільки-но ця істина була знайдена в тій самій дійсності, її схоплення точно склало програму "матеріальної феноменології". Останній поворот Шелера саме тому для мене має вигляд володіння ним справжньою зразковою правотою (Recht), що він стрибок, який відбувся поміж вічними ідеями та дійсністю, зумовивши перемогу феноменології в матеріальній сфері, сам без зволікань визнав "матеріально-метафізичним". Також Шелер віддав дійсність під оруду сліпого "Пориву", зв'язок якого зі світом ідей є темним і проблематичним, що насилу залишає місце для надії, слід якої [в бутті] стає слабким. У Шелера матеріальна феноменологія діалектично скасувала сама себе: від онтологічного проєкту цієї феноменології залишилася тільки її проста метафізика Пориву. Остання вічність, якою оперувала його філософія, є безмежна й неконтрольована динаміка. З точки зору цього самоскасування феноменології також і вчення Мартіна Гайдегґера має цілком інший вигляд. Воно виникає у вигляді патосу Початку, що пояснює надзвичайну [ідейну] впливовість цього вчення. Не розглядаючи питання про об'єктивні ідеї та об'єктивне буття, Гайдегґер, принаймні у своїх опублікованих творах, досліджує суб'єктивні ідеї. Вимога його матеріальної онтології редукована до сфери суб'єктивності. Ця онтологія проводить пошук у такій суб'єктивній глибині, яку вона не здатна виявити у відкритій повноті дійсності. Тому не випадково, як також не випадково і в сенсі історичної філософії, що Гайдегґер використав саме останній проєкт суб'єктивної онтології, котрий західне мислення розгорнуло у вигляді екзистенційної філософії Серена К'єркеґора. Однак К'єркеґорів проєкт зруйнований і не може бути відновленим. Жодне напевно *фундоване* буття не спромоглося *здобути* К'єркеґорову невгамовну діалектику через [її] суб'єктивність. Остання глибина, що відкрилась *Гайдегґеру*, являла собою глибину розпачу, в якій відбувся розпад суб'єктивності; достоту той об'єктивний розпач цей проєкт буття, ґрунтований на суб'єктивності, магічно перетворив на проєкт пекла; у цьому пекельному просторі суб'єктивність не знає жодного засобу для порятунку, окрім як зробити "стрибок" у трансцендентність, яка залишається несправжнім актом мис-

лення, позбавленим ідейного змісту і є напевно суб'єктивним. Тим самим ця суб'єктивність знаходить своє вище визначення в парадоксальності, чим суб'єктивний дух має пожертвувати, аби залишити за собою віру, змісти якої, випадково для суб'єктивності, походять саме від біблійного Слова. Тільки через припущення принципово недіалектичної й історично переддіалектичної, "досяжної" дійсності Гайдегґер спроможний уникнути таких наслідків. Але стрибок і діалектична негація суб'єктивного буття в його вченні означають також і те окреме виправдання: у вченні Гайдегґера *лише* аналіз Виявленого залишає феноменологію об'єднаною, і це принципово відрізняється від К'єркеґорової ідеалістичної спекуляції, котра трансцендентність віри та її спонтанне схоплення не дозволяє жертвувати суб'єктивному духу, а замість цього визнає лише трансцендентність, яка стосується вітального так-буття<sup>6</sup>, сліпого й темного, розглядаючи його у межах проблеми смерті. Спільно з Гайдегґеровою метафізикою смерті сучасна феноменологія перемагає Розвиток, який Шелер уже інагурував разом зі своїм ученням про Порив. Не можна оминати мовчанням ідейну суть феноменології, котра завершується саме таким віталізмом, якому вона первинно оголосила війну: трансцендентність смерті в роботах Зіммеля виразно відрізняється від Гайдегґерової тим, що "смерть" у Зіммеля перебуває серед психологічних категорій; коли ж Гайдегґер веде мову, спираючись на категорії онтологічні, він не переймається тим, аби у філософських предметах, приміром, в аналізі феномену страху, більшою мірою виявляли точний засіб сприйняття відмінності. Це розуміння переходу феноменології у віталізм узгоджене з тим, що Гайдегґер зміг уникнути другої великої загрози феноменологічної онтології завдяки історизму - він онтологізував сам час і визначив його складовою людської сутності. Тому зусилля матеріальної феноменології - пошук Вічного в людині - парадоксальним чином розчиняється: як Вічне залишається тільки Тимчасове (Zeitlichkeit). Онтологічну вимогу задовольняють лише такі категорії, як проста "суб'єктивність" і просте Тимчасове, єдиновладдя котрих феноменологія хотіла позбавити мислення. Разом із поняттям закинутості, визначеного як остання умова людського буття, життя саме по собі стає таким сліпим і безглуздим, як це було лише у філософії життя, а відтак, у вченні Гайдегґера, як і в філософії життя, смерть отримує замало відміряного їй позитивного сенсу. У такий спосіб вимогу щодо тотальності мислення відкинуто назад, до [історичних] витоків самого мислення, і там вона врешті-решт руйнується. Виникає потреба розглянути обмеженість таких Гайдегґерових екзистенційних категорій, як "закинутість", "страх" і "смерть", які неспроможні охопити всю повноту Життєвого, також і тоді, коли чисте поняття життя цілком, в *умоглядний спосіб* (vollends an sich) розриває Гайдегґерів онтологічний проєкт. Якщо в межах цього проєкту не все вводиться в оману, то можна зрозуміти, що разом із цим розширенням уже готовий відбутись остаточний розпад феноменологічної філософії. Філософія вдруге знесилена зупиняється перед вирішенням питання про буття. Вона недостатньо самостійно й фундаментально виконала опис буття, спроможна, як і раніше, розгортатись тільки із себе самої.

Тепер я волю зауважити останні [ідейні тенденції]

<sup>6</sup> Sosein - "так-буття", або "конкретне буття". "Sosein" у своїх роботах використовували засновник філософської антропології та соціології знання Макс Шелер, автор фундаментальної онтології Мартін Гайдегґер і засновник критичної онтології Ніколай Гартман.

історії філософії (jüngste Philosophiegeschichte), не заради загального історично-духовного орієнтування, а тому, що тільки завдяки історичному переплетінню запитань і відповідей можна напевно зрозуміти питання філософської актуальності. Після невдалих зусиль, *застосованих задля* розгортання великих і тотальних філософських учень, виникає таке запитання, що має просту форму: чи сама філософія була колись актуальна взагалі? Зауважу, що актуальність філософії не *будуть* зрозуміти таким собі невиразним "завершенням терміну оплати рахунків" або такою незавершеною останнього, що виникає через необов'язкові уявлення про загальну духовну ситуацію. Тут радше постають такі запитання: після *того, як останні великі зусилля філософії зазнали невдачі*, чи взагалі ще зберігається співмірність філософських запитань та їхньої можливості надавати відповіді? Чи не був властивий результат останньої історії філософських проблем принципово нездатним надавати відповіді на кардинальні філософські запитання? Ці питання жодним чином не є риторичні, однак їх розуміють вельми буквально; будь-яка філософія, котра нині переймається не збереженням наявного духовного й суспільного стану, а виявленням істини, віч-на-віч стикається з проблемою ліквідації себе самої. Названа ліквідація філософії розпочалася разом із виникненням досі небаченої серйозності наук, зокрема логічної та математичної. Тої серйозності, яка достоту тому має справжній авторитет, позаяк уже давно окремі науки, також і математично орієнтовані природничі науки, позбавились натуралістичного поняттєвого апарату, поступившись ним у дев'ятнадцятому сторіччі ідеалістичним теоріям пізнання, і беззастережно долучилися головної суті критики пізнання. Зауважу, що завдяки поліпшеній пізнавально-критичній методі нині організована логіка, що прогресує, - я маю на увазі нову Віденську школу, фундовану Морісом Шліком, якою *до тепер* керують Рудольф Карнап і Вальтер Дубіслав, оперативно перебуваючи в тісному теоретичному зв'язку з логіками та з Бертраном Расселом. За цією школою, усе справжнє й незмінно провідне пізнання забезпечує винятково досвід, і всі речення людського мовлення, котрі ця школа вихоплює з простору людського досвіду та його релятивності, вона розглядає тільки через застосування тавтології та аналітичних речень. У такий спосіб Кантове питання щодо структури синтетичних суджень а рїогї постає цілком безпредметним, позаяк таких суджень немає взагалі; таким чином, будь-чому, що недосяжне досвіду, відмовлено у верифікації. Відтак філософія може виконувати роль лише інстанції контролю та впорядкування окремих наук і не має права, виходячи з власних здобутків, з'єднувати окремо наукові здобутки за допомогою Сутнісного. Идеалом такої безумовно наукової філософії є - не тільки для Віденської школи, але і для будь-якої теоретичної позиції, яка могла б оберігати філософію від претензії щодо виняткової науковості й водночас сама визнавала би [виправданість] цієї претензії, - те, що поняття, як додаток і доповнення, підпорядковує собі філософську поезію, відсутність зв'язку якої з істиною поступається тільки її далекості від мистецтва та її естетичній убогості. Зауважу таке: було б ліпше напевно ліквідувати філософію, розчинивши її в окремих науках, ніж надавати їй допомогу у вигляді того поетичного ідеалу, який означає не що інше, як погано орнаменоване оздоблення фальшивого мислення.

Треба тут сказати, що так чи інакше теза принципового вирішення всіх фундаментальних філософських питань, що відбувається завдяки окремим науковим питанням, нині жодним чином не забезпечена безсум-

нівно передусім через те, що ця теза сама по-філософські аж ніяк не є такою безпідставною, як її подають. Я хотів би нагадати лише дві проблеми, які не можна вирішити, спираючись на ту тезу. По-перше, проблема сенсу самої "даності", фундаментальна категорія всього емпіризму, в якому незмінно зберігається питання про відповідного суб'єкта, надає відповідь тільки з позиції філософії історії. За цією точкою зору, суб'єкт даності не є ідентичний поза історію, він не трансцендентальний, а разом з історією набуває історично зрозумілого образу, такого образу, що змінюється. Ця проблема в межах філософії емпіріокритицизму, також і в осучасненій його версії, узагалі не була поставлена, натомість ця філософія наївно запозичила вихідну позицію Кантової філософії [щодо суб'єкта пізнання]. Інша проблема цілком відома емпіріокритицизму, але вона була вирішена лише доволіно й без усієї строгості: проблема іншої свідомості, іншого Я, що для емпіріокритицизму стає розкритим тільки через аналогію, можна додатково компонувати на підставі власного переживання людини. Однак, у той же час метода емпіріокритицизму вже через мову, якою вона оперує й через застосування постулату верифікації необхідним чином припускає наявність іншої свідомості. Тільки через постановку цих двох проблем учення Віденської школи проникає до тієї філософської течії, яка хотіла триматись подалі від цієї школи. Однак те, що я назвав, не заперечує надзвичайної важливості останньої. Я вбачаю її значення меншим не через те, що їй фактично майже вдалося запроєктоване переведення філософії в науку, а через те, що завдяки чіткості її визначення наукового характеру філософії вона виштовхує з останньої обриси всього того, що підпорядковує філософії інші інстанції як логічні та окремо наукові. Філософія не перетвориться на науку, але під тиском емпіричного нападу вона усунеться від вирішення всіх поставлених питань, що як специфічно наукові приналежать до окремих наук і затьмарюють бачення філософських проблем. Я не вважаю, що, якби філософія мала контакт з окремими науками, нарешті його відновивши, і розраховувала досягнути вдаліших результатів молодшої історії духу, їй слід було б знову їх позбутись або принаймні послабити. Навпаки. Філософія сама може надавати [бачення] матеріальної повноти й конкретності проблеми відповідному стану окремих наук. Вона також змогла б піднятися над окремою наукою не тому, що визнає її "результати" готовими й медитує про них на безпечній відстані, а тому, що виявляє філософські проблеми постійно, у певному сенсі невинно, вирішуючи їх у межах найвизначніших окремих наукових питань. Філософія не відрізняється від науки, як ще й досі вважає тривіальна опінія, через вищий щабель своєї загальності. Вона відрізняється від науки не абстрактністю категорій і не через характерну особливість матеріялу. Її відмінність радше в такому: окрема наука свої здобутки, принаймні останніші і глибші сприймає як нерозривні й у собі статичні, тоді як філософія свій перший здобуток, що їй трапляється, розуміє як ознаки того, що вона зобов'язана розгадати. Простіше кажучи: ідея науки - це дослідження, ідея філософії - тлумачення. Окрім того, залишається великий, мабуть, завжди незмінний парадокс: філософія постійно, разом із вимогою щодо істини має виконувати тлумачення, не сподіваючись на те, що колись оволодіє певним ключем до нього. Вона більше не отримує вказівки як плинні, такі вказівки, що зникають у загадкових фігурах сущого і в його дивних переплетіннях. Історія філософії є нічим іншим як історією таких переплетінь. Тому вона отримує так мало "результатів"; тому вона завжди має запо-

чатковувати щось нове; тому вона не може обійтися без найтоншої нитки, яку виплітає давнина, і можливо саме тому доповнює те лініювання, котре її коди (Chiffern) раніше могли перетворювати на текст. Тобто ідея тлумачення вже більше не збігається з проблемою сенсу, із чим здебільшого її плутають. По-перше, філософія не має своїм завданням надавати такий сенс як позитивний, зображувати й виправдовувати дійсність як "наповнену сенсом" ("sinnvoll"). Будь-яке подібне виправдання суцього унеможливлено через крижкість самого буття. Якщо картини нашого сприйняття завжди можуть бути образами, то світ, у якому ми живемо, котрий по-іншому структурується як те, що виникає завдяки простим картинам сприйняття, таким не є. Текст, який має читати філософія, є неповний, суперечливий і нецілісний, а отже, багато що може бути відповідним сліпий демонії. Можливо, це читання достоти і є нашим завданням, аби ми, прочитуючи [сенс] демонічних сил, краще їх пізнавали і вчилися позбавлятися. По-друге, ідея тлумачення не вимагає прийняття другого світу, "світу заднього плану" (Hinterwelt)<sup>7</sup>, який слід розкривати, аналізуючи те, що з'являється. Установлений Кантом дуалізм інтелегібельного та емпіричного світів, який філософи відстоювали від післякантової перспективи й до Платона, світ ідей котрого ще залишав дух незмінним і відкритим, цей дуалізм, зауважує, є радше ідеєю дослідження, ніж тлумаченням. Таку ідею дослідження, котра чекає, що відбудеться редуція запитання до наданих і відомих елементів, серед яких нічого не було б необхідним, окрім тільки самої відповіді. Той, хто виконує тлумачення, позаду феноменального світу шукаючи трансцендентний світ "у собі", що закладає основу першого і є його носієм, той поводить як людина, яка хотіла в загадці розшукати відображення буття, що є позаду, котре віддзеркалює загадку, зумовлюючи назване перенесення: тоді функція розв'язання загадки<sup>8</sup>, блискавично висвітлюючи і скасовуючи образ загадки, є тим, що не тримається позаду останньої і не уподібнюється до неї. Справжнє філософське тлумачення не зустрічає сенс, що опирається змінам, після того, як уже поставили запитання, воно пояснює його раптово й миттєво, водночас і поглинає його. А те, як формуються розв'язання загадок, - що значно затримує управління сингулярних та роз'єднаних елементів запитання в різні постанови (Anordnungen), допоки вони не знищать фігуру, з якої виникає це розв'язання, приховуючи водночас і запитання, - так і філософія володіє своїми елементами, тривалий час отримуючи їх від наук у вигляді плинних констеляцій. Іншими словами, якщо висловлюватись у менш астрологічній, науково-актуальній манері: якщо принесені до плинних, пробних

постанов ці елементи потрапляють у фігуру, яка була прочитана як відповідь, саме тоді і зникає запитання. Завдання філософії полягає не в тому, аби досліджувати приховані й наявні інтенції дійсності, а в тому, аби тлумачити безінтенційну дійсність. Тим самим філософія завдяки побудові фігур, образів, що виникають із ізольованих елементів дійсності, скасовує запитання, чітке формулювання котрого є завданням науки (пор. Walter Benjamin. Ursprung des deutschen Trauerspiels. Berlin, 1928. S. 9-44; зокрема S. 21 та S. 53). Це є завдання, до якого філософія незмінно залучена, позаяк жодне інше знання не здатне спалахуватися своєю яскравістю від тих важких предметів. Тут дехто зміг би розшукати таку, як видається, дивовижну й бентежну спорідненість, наявну поміж філософією, що тлумачить, і тим різновидом мислення, котрий надто строго захищає уявлення про те, що не має інтенційності (Intentionlosen), яке значніше за дійсність, а саме: матеріалізм. Тлумачення того, що не має інтенційності через складання аналітично ізольованих елементів та пояснень Дійсного відбувається завдяки такому тлумаченню: це - програма будь-якого дійсно справжнього матеріалістичного пізнання. Програма, якій матеріалістичний спосіб відповідатиме залежно від міри як збільшення відстані предметів цієї програми від будь-якого "сенсу", так і зменшення стосунку її самої з імпліцитним сенсом, що подібний до релігійного. Достоту тому тлумачення тривалий час було відокремлене від усіх запитань про сенс або, іншими словами, що означає те ж саме: символи філософії нині зруйновані. Якщо філософія має навчати і вона зрікається питання про [буттєву] тотальність, тоді це насамперед означає, що вона має навчати, позбувшись [своєї] символічної функції, завдяки якій донині, принаймні в ідеалістичній філософії, видавалося, що Особливе представляє Загальне. Через зречення вирішення великих проблем, велич яких колись прагла забезпечити збереження [буттєвої] тотальності, нині поміж численних засобів [філософії] велика проблема тлумачення зникла. Якщо істинне тлумачення відбувається тільки за допомогою складання менших часток, тоді воно у звичайному сенсі не бере жодної участі у вирішенні великих проблем або виконує це лише в такий спосіб, що в межах конкретного здобутку це тлумачення нищить тотальне питання, котре в цих межах раніше мало вигляд символічно представлено. Таким чином, побудова малих та безінтенційних елементів стає залученою до засадничих передумов філософського тлумачення; приміром, поворот до "залишків світу явищ"<sup>9</sup>, який оголосив Зігмунд Фройд, завдяки своїй значущості долає межі царини психоаналізу, таким же чином і поворот соціальної філософії, що прогресує, до економіки відбувається не тільки через емпіричну перевагу останньої, а також і через іманентну вимогу щодо необхідності самого філософського тлумачення. Якби філософія нині ставила запитання про абсолютний зв'язок трансцендентної "речі в собі" та явища або, якщо застосувати актуальніше формулювання, про сенс буття як такого, вона б або залишилася в межах формальної не обов'язковості, або розкололася б на безліч можливих, будь-яких світоглядних по-

<sup>7</sup> В українському виданні твору Фрідріх Ніцше "Так казав Заратустра" слово Hinterwelt перекладач А. Онишко переклав як "потойбічність". Образ світу, прихованого від людських очей, використав М. Вебер у своєму творі "Господарство і суспільство" (1922) (Розділ V, "Соціологія релігії"), а також Н. Гартман у роботі "Систематична філософія у власному викладі" (1931). Про використання Ф. Ніцше та Е. Гуссерлем поняття Hinterwelt див. дослідження: Ebbighausen Rodion. Die Genealogie der europäischen Krisis: in der Perspektive der Interpretationsphilosophie Friedrich Nietzsches und der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2010. S. 325-376.

<sup>8</sup> Німецький іменник das Rätsel (загадка) походить од німецького дієслова rätseln (міркувати). "Загадку" як метафору використав Н. Гартман у своїй роботі "Систематична філософія у власному викладі" (1931), що була опублікована того ж року, коли Т. Адорно прочитав цю лекцію.

<sup>9</sup> Див.: Freud Sigmund. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Studienausgabe Band I. Fr. am M.: S. Fischer Verlag, 1969. S. 20. Український перекладач П. Тарашук переклав "Abhub" як покидьки (Фройд Зігмунд. Вступ до психоаналізу. Харків, 2015. С. 20). Однак Abhub можна перекласти і як "залишки" (див.: Witte Sonja. Symptome der Kulturindustrie: Dynamiken des Spiels und des Unheimlichen in Filmtheorien und ästhetischem Material. Wetzlar: Majuskel Medienproduktion GmbH. S. 24).

зицій. Однак припустімо, - я пропоную приклад як умовлядно експериментальний, не стверджуючи необхідності його фактичної реалізації, - припустімо, що маємо можливість компоувати елементи суспільного аналізу таким чином, що їхній зв'язок утворює фігуру, в якій кожний окремих момент був би скасований. Звісно, ця фігура наявна не фактично, а лише має бути створена як товарна форма. Щоправда, це раніше аж ніяк не вирішило би проблему "речі в собі"; також і не в той спосіб, на кшталт виявлення суспільних умов, серед яких виникала ця проблема "речі в собі", про вирішення котрої міркував Георг' Лукач. Адже істинний зміст проблеми є принципово різноманітний стосовно історичних і психологічних умов, із яких цей зміст виникає. Але можливо, що проблему "речі в собі" безумовно знівелювала достатня структура товарної форми: історична фігура товару та обмінної вартості подібним чином виявляла джерело прояснення образу дійсності, аби її прихований сенс докладав марні зусилля, досліджуючи проблему "речі в собі", позаяк дійсність не має жодного прихованого сенсу, відокремленого від її унікальної й первинно історичної появи. Я не волів би тут робити матеріалістичні твердження, лишень хочу вказати напрям, котрий, як на мене, зумовлює визначення завдань філософського тлумачення. Якби ці завдання були правильно сформульовані, це означало, що принаймні кілька з них застосують задля вирішення філософських принципових питань, явної постановки яких я волів би уникнути. А саме таких: функція [філософії], котра очікує, що звичайне філософське питання надійде від надісторичних ідей, що мають символічне значення, ця функція буде виконана завдяки ідеям, які структуровані в межах історії і не є символічні. Але через це також і зв'язок онтології та історії був би встановлений принципово по-іншому: не потребуючи якогось штукарства, можна онтологізувати історію як тотальність в образі явної "історичності", позбувшись бачення будь-якого специфічного напруження, наявного між тлумаченням та предметом, і залишати тільки замаскований історизм. На моє ж особисте розуміння, історія більше не є місцем, із якого виникають ідеї, що самостійно виокремлюються [на її тлі] і знову зникають, але історичні картини самі виконують роль таких ідей, зв'язок яких і складає безінтенційну істину, а не виникнення в історії істини як інтенції. Саме тут я хотів би зупинитись і зауважити: позаяк ніде загальні висловлювання не є сумнівними, окрім як у філософії, остання могла б абстрактні й загальні висловлювань виводити із себе, потребуючи їх лише в нужді переходу [від однієї ідеї до іншої]. Задля цього я хотів би зазначити другий суттєвий зв'язок між філософією, яка тлумачить, і матеріалізмом. Я вже казав таке: загадкова відповідь не була б "сенсом" загадки відповідно до способу, за яким вони разом могли існувати одночасно; казав, що відповідь містилась у загадці; що загадка самотужки формувала свою появу і як інтенція ухвалювала в собі відповідь. У строгій антитезі щодо загадки перебуває радше сама відповідь; якщо потрібна конструкція, котра складається із елементів загадки її знищує, це не є розумне (nicht sinnvoll), а [також] не має сенсу (sinnlos) доти, доки не буде надана переконлива відповідь на загадку. Рух [смислив], який тут відбувається жартома, матеріалізм виконує цілком серйозно. Ця серйозність означає таке: роз'яснення перебуває не в закритому від пізнання просторі, але його надає практика. Тлумачення набутої дійсності та її скасування стосуються одне одного. Хоча дійсність не буде скасована через поняття, але зауважу: саме з фігурної конструкції Дійсного щоразу надходила негайна вимога щодо його реальної

зміни. Жест гри загадки-головоломки, який зумовлює зміни, надає не просте рішення як таке, а праобраз рішень, якими оперує винятково матеріалістична практика. Матеріалізм назвав ці взаємини ім'ям, що по-філософськи засвідчене як діалектика. Мені видається, що філософське тлумачення може бути тільки діалектичним. Коли Маркс закинув філософам те, що вони лише в різні способи тлумачили світ і запропонував, як альтернативу названому, можливість його змінювати, це речення було легітимне не тільки з точки зору політичної практики, а також із позицій філософської теорії. У руйнуванні запитання перш за все виявляється достовірність філософського тлумачення, що не спроможне виводити чисте мислення із себе: саме тому тлумачення примушує практику звернутися до нього. *Таким чином*, не потрібно прискіпливо деталізувати ідейні позиції філософії прагматизму, у теоретичних межах якої теорія та практика перехреснюються у спосіб, що подібний до діалектичного.

Я цілком усвідомлю неможливість остаточного виконання програми, яку представив до вашої уваги, що вочевидь залежить не від завершення нашої лекційної години, а передусім від того, що саме як програму, в усій її повноті і всезагальності, цю програму не можна виконати. Вважаю, що зобов'язаний надати вам зараз деякі вказівки. А саме: ідея філософського тлумачення не відмовляється від тої ліквідації філософії, котра, як мені видається, сигналізує загибель останніх філософських вимог щодо тотальності. Адже строго виключення з розгляду всіх - у традиційному сенсі - онтологічних питань, відмова розглядати інваріантні загальні поняття, на кшталт поняття людини, нейтралізація будь-якого уявлення про самодостатню тотальність духу, також і замкнутої на собі "історії духу"; зосередженість філософських питань на конкретних унутрішньо-історичних комплексах, від яких їм не слід відокремлюватись, - ці постулати вельми подібним чином зумовлюють вирішення того, що досі називали філософією. Якщо філософське мислення нашої сучасності, принаймні офіційне, і досі прагне триматися якомога далі цих вимог або бодай одну з них декларувати як асимільовану, тоді видається, що першим та актуальнішим завданням [нової філософії] є радикальна критика панівного філософського мислення. Мене не лякають закиди в безплідній негативності - вираз, який Готфрід Келлер колись охарактеризував як "пряниковий". Якщо фактично філософське тлумачення може розвиватись тільки в діалектичний спосіб, тоді першу діалектичну позицію для нападу йому пропонує філософія, котра якраз і культивує ті проблеми, негайне усунення котрих необхідно має вигляд додавання нової відповіді до вкрай застарілої. Лише принципово недіалектична, спрямована на позаісторичну істину філософія могла гадати, що позбавиться старих проблем тоді, коли згадка про них зникне, і швидко розпочне все спочатку. Так, звісно, омана Початку достоту є тим, що в Гайдеггерівій філософії насамперед підкоряє критику. Тільки в більш строгій, діалектичній комунікації з молодшими програми вирішення проблем філософії та філософської термінології вможливується успішне впровадження дійсних змін у філософську свідомість. Ця комунікація позичатиме названий свідомості матеріал окремих наук, передусім соціології, і *стане викристалізовувати* малі, безінтенційні елементи, котрі за будь-яких обставин поєднані з філософським матеріалом так, як вони потрібні групі людей, котрі *виконують* тлумачення. Сучасний академічний філософ, як більш упливовий учений, має надавати приблизно такі відповіді на запитання про взаємини філософії та соціології: тоді, коли філо-

соф на кшталт архитектора проєктував і керував спорудженням будівлі [знання], соціологія була подібна до того, хто дерся вгору її фасадом, з усіх своїх сил тримаючись на стіні. Я не схильний визнавати це порівняння бездоганим і не пропоную вбачати функцію соціології як лише те, що корисне для філософії. Адже ця велика будівля віддавна має хиткий підмурок і не тільки загрожує поховати під своїми уламками всіх тих, хто перебуває в ній, а також несе загрозу знищення всіх предметів пізнання, утрата більшості яких є непоправна. Якщо той, хто дерся фасадом викрадав ці предмети, окремі предмети пізнання, часто, мабуть, напівзабуті, він робив гарне діло, позаяк лише їх і варто рятувати; однак навряд чи довго він їх зберігатиме, адже їхня цінність для нього незначна. Зрозуміло, що визнання соціології, що відбувається через використання філософського тлумачення, потребує деяких обмежень. Це вказує філософії, яка тлумачить, на те, аби вона сконструювала ключ<sup>10</sup>, що уможливить відкриття дійсності. Критерієм (Maß) ключових категорій є те, що особливим чином зараз є впливовим. Старий ідеалізм обирав завеликі категорії; тому вони й не вміщуються в замковій шпарині. Чистий філософський соціологізм обирає категорії замалі; ключ хоча і входить, однак двері не відчиняються. Тут зазначу, що нині більшість соціологів надміру захопилися номіналізмом, через що їхні поняття стають незначними для того, аби притягувати інші поняття до себе й об'єднуватись із ними. Відстає у своєму розвитку неосаяний поглядом, непослідовний зв'язок простих "це-ось-визначень" (Dies-da-Bestimmungen)<sup>11</sup>, який нехтує будь-якою організацією, можливою через пізнання, й не надає більше жодного критичного критерію. Подібним чином відбулося скасування поняття класу, яке в численних соціологічних описах замінили на "окремі групи", не маючи більше можливості приписувати їх до "всеосяжних єдностей", хоча ці групи, принаймні в емпірії як такі, виникають як явища. Або інше: якщо оперують поняттями ідеології, одним із важливіших соціологічних понять, то всю чіткість розгляду останньої зумовлює те, що її формально визначили чинником зв'язку певних змістів колективної свідомості певних груп, не переймаючись надалі питанням про істинність чи неістинність цих самих змістів<sup>12</sup>. Цей різновид соціології відповідає різновиду універсального релятивізму, універсальність якого може бути визнана недостатньо більшою за філософське тлумачення, як і будь-що інше, задля виправлення котрого діалектична метода має достатньо засобів. Використовуючи понятійний матеріал, наданий філософією, я недаремно веду мову про його групування та пробну постанову, констеляцію та структуру. Адже історичні картини, які не зауважують сенсу людського існування, але вирішують та розв'язу-

ють питання, ці картини не є простими самоданностями. В органічний спосіб вони вже зникли в історії; не потрібно жодного споглядання (Schau) та жодної інтуїції для того, аби їх зберегти, вони не магичні божества історії, яких із захопленням вітали і вшановували. Ці картини радше мають бути створеними людиною, і вони зрештою постають легітимними тільки через те, що в переконливій очевидності навколо них гуртується дійсність. У її межах названі картини кардинально відрізняються від архаїчних, мітичних праобразів, так, як їх виявляє психоаналіз, як сподівається їх зберегти Людвіг Клаґес у вигляді категорій нашого пізнання. Ці історичні картини могли бути подібними до мітичних праобразів, які присутні в сотнях процесів; вони деталізуються там, де описують свій доленосний шлях, той, що прямує до людських вершин; вони зручні й доступні для розуміння, інструменти самого людського розуму, наявні все ще там, де як магнітичні центри об'єктивного буття мають вигляд об'єктивно спрямованих на себе. Вони є моделями, разом із якими ratio шляхом перевірок і проб наближається до дійсності. Дійсності, яка не підкоряється законам, але щоразу може наслідувати модельну схему, якщо тільки остання сформована правильно. Тут можна розгледіти давню пробу, ще раз зауваживши ту стару концепцію філософії, яку сформулював Френсіс Бекон і над якою Готфрід Ляйбніц завзято працював протягом усього свого життя. Я маю на увазі концепцію, котру ідеалізм підняв на кпини як дивацтво: концепцію "надуманого мистецтва" (ars inveniendi)<sup>13</sup>. За цієї філософією, будь-яке інше розуміння моделей було би гностичним і не надавало відповіді. Але органом цього "надуманого мистецтва" є фантазія. Строга фантазія. Фантазія, котра напевно залишається в матеріалі, що надають їй науки, яка сама, присутня в найменших процесах свого встановлення, підноситься над ними: певна річ, ці процеси фантазії передусім має надавати, виводячи їх із себе. Якщо ідея філософського тлумачення, котру я спробував розгорнути перед вами, має правильні засади, тоді її можна виразити як вимогу за будь-яких обставин роз'яснювати питання виявленої дійсності. Останнє вможливується за допомогою фантазії, котра перегрупує елементи запитань, не виходячи за межі їхнього обсягу, точність яких перебуває під контролем прихованого запитання.

Я добре розумію, що багато з вас, можливо більшість, не погодяться з тим, що тут я висловив. Не тільки сциентичне мислення, а тим паче й фундаментальна онтологія суперечать моєму *баченню* актуальних завдань філософії. Нині плекають мислення, спрямоване на розгляд зв'язків речей, а не на особну узгодженість [суб'єкта] із самим собою, що доводить своє право на існування не через спростування заперечень, які голосно протестують, стверджуючи себе як неспростовні, а через свою [теоретичну] плідність у тому сенсі, відповідно до якого Гете використовував "поняття". Можливо, я можу ще дещо додати щодо актуальніших заперечень, не так, як я їх конституую, а як про них висловлюються представники фундаментальної онтології, що передусім зумовило мене сформулювати теорію, після чого я й досі надзвичайно захоплений лише практикою філософської інтерпретації. Це головний момент заперечення: моє особисте розуміння також ідейно спирається на поняття людини, що є підґрунтям проєкту її існування (Daseins). І лише через сліпий страх перед силою історії я злякався того, що ці [філософські] інваріанти навсебіч поширяться, виразно й послідовно, за-

<sup>10</sup> Див.: Маркс К., Энгельс Ф. Из экономических рукописей 1857-1858 годов. Введение. Соч., том 12. Москва: Гос. изд. полит. лит., 1958. С. 731. Також див.: Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Пролегомены. Москва: Прогресс, 1991. С. 68.

<sup>11</sup> Див.: Гуссерль Эдмунд. Идея феноменологии: Пять лекций. Санкт-Петербург: ИЦ "Гум. Академ.", 2008. С. 97, 134.

<sup>12</sup> Вочевидь, Т. Адорно мав на увазі роботу Карла Мангайма "Ідеологія та Утопія" (1929). Слід зазначити, що 1929 р. Герберт Маркузе, у мабутньому колега Т. Адорно по роботі в Інституті соціальних досліджень, опублікував статтю "Проблематика істини соціологічної методи; Карл Мангайм: "Ідеологія та Утопія", в якій критично проаналізував деякі аспекти Мангаймової роботи. Також і Макс Горкгаймер, очільник Інституту соціальних досліджень, 1930 р. опублікував свій твір "Нове поняття ідеології?", у якому критично розглянув назване Мангаймове дослідження.

<sup>13</sup> Див.: Шелер Макс. Проблемы социологии знания. Москва: Институт общегуманитарных исследований, 2011. С. 27.

лишаючи її силу нез'ясованою. Натомість я віддаю належне історичній фактичності або тому встановленню сили, що властиво впорядковувало інваріанти та онтологічні підстави, займалося ідолопоклонством разом з історично продукованим буттям, позбавляло філософію будь-яких постійних критеріїв, розпорошувало її в естетичній грі образів, перетворюючи *prima philosophia* на філософську есеїстику. Зі свого боку, я тримаюся цих заперечень лише таким чином і визнаю більшість того, що вони змістовно означають, але представляю це легітимним через філософію. Не хочу перейматися питанням, чи сформує моя теорія ідейну основу певного розуміння людини та її існування. Але я заперечую строго необхідність спиратися на це розуміння [як безсумнівне]. Ідеалістичну вимогу рухатися від абсолютного початку може виконати тільки чисте мислення, спрямоване на себе (*bei sich selber*); приміром, картезіанство гадає, що мусить надавати мисленню форму своїх мисленневих передумов та аксіом. Але філософія більше не робить припущень щодо автономії *ratio*. Вона більше не вірить у те, що дійсність ґрунтована на *ratio*, але незмінно припускає, що автономно-раціональне законодавство проривається кризою буття, котре їй накинута неадекватно, а у вигляді тотальності ще й нерационально, що не скорочує шлях до раціональних передумов [буття], але залишається там, де проникає нередукована дійсність. Якщо філософія все далі занурюється в регіон [своїх історичних] передумов, їх можна досягнути тільки формально, коштом тієї дійсності, у якій закла-

дені її справжні завдання. Але проникнення Нередукованого відбувається в конкретно-історичний спосіб, а тому пропонує історії мисленнєвого руху триматися далі [цих] передумов. Продуктивність мислення спроможна тільки діалектично виправдати себе в історичній конкретності. Мислення і конкретність взаємодіють у моделях. Заради зусиль, докладених щодо форми такої взаємодії я охоче погоджусь із закидами в есеїзмі. Англійські емпіристи, достоту як і Ляйбніц, називали свої філософські твори есеями, позаяк влада щойно відкритої дійсності, на яку нашттовхувалось їхнє мислення, щоразу нав'язувала їм ризик проб. Лише наступне сторіччя, що було після Канта, втратило цей ризик проб разом із владою дійсності. Тому есей був перетворений із форми великої філософії на малу форму естетики, блиск якої завжди приховував конкретність тлумачення, що більше не перебувало під орудою справжньої філософії, наявної у великих обсягах своїх проблем. Якщо з розпадом усієї надійності в межах великої філософії відбувається проба її переходу; якщо цей перехід, окрім того, поєднаний із тлумаченнями естетичних есеїв, що обмежують, *роблячи* контурним і несимволічним [сприйняття], тоді мені це не видається вартим прокльонів, позаяк ці предмети філософії обрані правильно, звісно, якщо тільки вони дійсні. Мабуть через це дух неспроможний створювати чи схоплювати тотальність Дійсного. Але він спроможний, проникнувши в малі предмети, завдяки ним розривати межі (*Maße*) явного суцього.

**THEODOR W. ADORNO. ACTUALITY OF PHILOSOPHY**  
(Translation from German, abstract and notes by Vitaliy Bryzhnik\*)

A young philosopher neo-marxist Theodor Adorno read his work "Actuality of Philosophy" in the summer of 1931 as a inaugural lecture of privatdozent of the Goethe University of Frankfurt am Main. In this lecture young Adorno critically analyzed to the philosophy of positivism, neo-kantianism, the philosophy of life and the phenomenological learning of Edmund Husserl, theoretically influential currents and schools of German philosophy, which had the status of dominant theoretical knowledge in society. Adorno also carried out the neo-marxist critique of the ontological projects of such German philosophers as Max Scheler and Martin Heidegger, who were subjected to the theoretically influence of the Husserl's learning. According to Adorno these ontological projects through the primary presence in itself an irrational elements of human existence, form the kind of subjective thinking that can not effectively combine its subject with external reality. Another object of Adorno's critique was the philosophy of the Vienna Circle, which, in his conviction, although he was concerned with the consideration of man as the subject of empirical knowledge, but she did not notice the true essence of his existence as a historical creature. Neo-marxist Adorno proposed to see the joint scientism of phenomenology, the philosophy of empirio criticism and the Vienna circle such a theoretical tendency that could not provide apodictic answers to the basic and substantive questions of human existence as historically fluid. So this theory proves its ideological imperfection and historical untopicality. After this critique, Adorno proposed his neo-marxist vision of a theory that should replace the previous theory as dominant in society. This new materialist philosophy has a being-dialectic relationship with social practice and should facilitate to independent interpretation by the subject to being senses and historical images. This philosophy forms with the help of concepts the understanding of social reality as a historical and to abolish the claims of any philosophy to the status of official theory. In this lecture Adorno also presented the ideological conception of his learning of human being, whose essence in a modified form was later explored in the *Negative Dialectics* (1966), in his main philosophical work.

*Key words:* philosophy; actuality; project; total; being; subject; history; interpretation; reality.

\* *Bryzhnik Vitaliy, PhD in Philosophical Sciences, Associate Professor, Borys Grinchenko Kyiv University*

© Переклад із німецької Віталія Брижніка  
Надійшла до редакції 08.10.2018