

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-7>

УДК: 101.1/.3:111.18

Ігор Мінаков

ФІЛОСОФІЯ: ПРОБЛЕМА ПЕРЕДАЧІ

Загальний і головний пафос цієї статті – випробувати можливість (чи неможливість), помислити, (чим є) мислення, те, що має місце, коли воно є. Як помислити те, чим і завдяки чому ти мислиш, коли (якщо) ти мислиш. Що відбувається (з мислячим – чи з тим, хто філософує), що відкривається, коли (його) мислення стає предметом мислення – а отже, філософування. Треба зауважити, що жодним чином не йдеться про якусь рефлексію чи інтроспекцію. Мова, якраз навпаки, йде про введення розрізнення між *поняттям думки* і *самою думкою*, і про спробу утриматися на рівні самої думки, «думки без мене» у спробі власного можливого мислення.

У зв'язку з цим, термін «передача» використовується у контексті, який виходить за межі горизонту «навчання-викладання» філософії. І навіть – за межі контексту академічної презентації результатів роботи «фахівця з філософії». У цій статті він фігурує, більшою мірою, як термін «зустріч» мислення з Мисленням. Даний термін не є ані терміном психології чи соціології філософії, ані терміном «педагогіки», ані терміном «дидактики», ані терміном «комунікації». Він подається тут як термін онтологічний – термін онтології філософської події / філософії як події. «Філософія» як топос реалізованості мислення, розглядається з боку потенції події мислення як такої. Відповідно, тема «викладання-навчання», тема «школи» бачиться тут однією з можливостей індексації, «дискурсом свідчення» щодо цієї події як такої, що здійснює супротив передачі філософії в академічній (науковій) тощо парадигмі.

Передача у філософії не може бути ані змістовно-предметною, ані герменевтичною, ані формально-логічною, ані метафоричною, а тільки подієвою й актуальною. А на рівні реалізованої філософії це відкриває зазор розрізнення між тим, що говорить філософ, що вийшло в нього сказати, і тим, як йому дані (у сказаному) умови і підстави його говоріння.

Ми навмисно не брали тут у роботу тематизацію «передачі» в А. Бадью, бо сама ця тематизація видається деяким «ефектом» його філософії, а отже є, можливо, унікальним прикладом того, як концепт створює й актуалізує умови власної передачі. Що ми вважаємо питанням, яке потребує спеціального окремого розгляду.

Авторська позиція взагалі полягає у тому, що проблема передачі не розкривається на рівні виразності / невиразності і що зустріч мислення з істиною набагато кардинальніше визначається «актом», ніж «концептом»; отже ми хотіли витримати лінію «чистоти» і «тавтологічності» філософії, у порядку зацікавленості радше *істинним мисленням*, ніж *істиною*.

Ключові слова: мислення, філософія, передача, подія мислення, тавтологія філософії, філософська ясність.

Увійти у розгляд. Іноді – насправді це буває дуже часто, майже завжди – ми не можемо просто почати з проблеми. Ми не можемо просто почати мислити, коли і як нам заманулося. Таким чином, як ми можемо, до речі, почати у багатьох ситуаціях, які «загальнокультурним», «енциклопедичним», чином, тобто за загальноприйнятими налаштуваннями, що наче б то не потребують пояснень і навіть найкоротшої зупинки, пов'язуються з «мисленням», «інтелектуальною діяльністю» тощо. Так як, наприклад, ми можемо почати (продовжити) робити математичний чи логічний доказ, науковий експеримент, або задачу (фізики кажуть: «порахувати задачу»), або писати програмний код. Як ми можемо проаналізувати баланси економічної ситуації. Як ми можемо зібрати відповіді на питання в межах певної вибірки, щоб потім дослідити їх, використовуючи певні шкали. Або навіть запропонувати самі ці питання.

Але щоб *почати мислити*, потрібно ще щось окрім нашого бажання чи рішення цього. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі називають це «випадком думки». Проблема допускає до себе,

© Мінаков І. В., 2025.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

як до проблеми мислення, а не як до «головоломки», проблема виступає, *зустрічається* нам і ми її впізнаємо, коли щось забезпечило нас нагодою увійти у розгляд проблеми¹.

Тут ми спробуємо покластися як на випадок думки на одну обставину. Ми викладаємо *філософію*. Тобто, ширше: однією з легітимізованих форм присутності філософії є присутність її в університеті, на кафедрі, в студентській аудиторії. Принаймні є загальна впевненість, яка, втім, обґрунтована історично і навіть онтологічно, що несе на собі давню культурну звичку й успадковану від неї загальну згоду – що те, що присутнє у такий спосіб, є *дійсно* філософія, є «частиною істини» саме філософії.

Вважається, що саме відповідним до цієї присутності й цієї форми шляхом з'являється новий філософ, вважається, що це магістральний шлях. Філософ стає легітимізованим представником «цеху» через диплом філософського факультету університету, з тим, щоб далі значною частиною його професійного *credo* стало викладання філософії.

Але М. Гайдеггер стверджує, що саме тому, що і тоді, «коли філософія стала справою школи», вона змінює форму своєї реалізованої наявності (але і свій «*τέλος*»), розпадаючись на *філософські дисципліни*: місце й порядок метафізики, як «граничного запитування» заступають «метафізика», але також «логіка», «етика», «естетика», «філософія природи», «філософія історії» як *предмети*, які потребують і вимагають *викладання*. І Гайдеггер зауважує, що «фактичний склад» цих дисциплін «є зовсім не такий безневинний для долі філософії, як могло б здатися» [Heidegger, 1983, S. 36-37].

Ба більше, репрезентувати те, що складає наш філософський доробок (якщо він заслугує на цей титул), результати відповідної нашої роботи, тобто нашу *власну філософію*, ми маємо також у форматах (таких чи інших), що загалом належать до «академії» – тобто фактично ми маємо «викладати» філософію своїм колегам за цехом.

Але відразу виникає колізія з цим «ми»: а що стосовно нашого відношення з тим, що – якщо сталося таке диво – виступає (чи вірніше: миттєво спалахує) помисленням у нашому власному мисленні? Класична філософська традиція привчила нас до повної «прозорості» свідомості щодо актів і конфігурації досвіду, у яких речі дані нам, до «автоматично» даності цього, разом з речами – до прозорості свідомості для самої себе... Але наприклад, от такий, утім досить відомий, факт. Усім нам відома «чужість» написаного нами тексту, який ми не впізнаємо як свій, у якому не впізнаємо себе.

Принаймні, стандартна академічна визначеність ситуації *викладання* тут ставиться під питання. «Незрозуміле» викладене, є *незрозумілим іншому*; ми маємо *пояснити* іншим те, що нам зрозуміле, оскільки їм наразі – ні. Ці речі перебувають у *диспозиції зовнішності* – назвемо це так. Як би нам не розгортати дискурс «підпису», дискурс «це я, це – моє», точку «іншого» відняти, вилучити не вдасться. Але згаданий факт ставить нас перед завданням: *передати* собі самим те, що через «*текст, який ми самі ж написали*», відкрилося, але наразі є прихованим і невідомим. Ми маємо *викладати* наш текст самим собі... Ми маємо передати собі *себе*, визначеного у якомусь позитивному «так» чимось, що пов'язане з цим нашим текстом, який, як ми фактично знаємо, ми написали. Але чи не відчуваємо ми тут недостатність стандартного успадкованого контексту, що вводиться ім'ям «викладання»? Чи не маємо ми тут пере-класти це «викладати» як «стати тими, ким ми тепер незворотною», тими, з ким незворотною виповнилася якась мить очевидності?...

Фігура «*викладання*» щодо філософії, починає грати тут якусь несподівану гру.

Насправді, чи не маркує питання: «*Що ж написано* тим, що тут написано, як свідчать, власне мною?» розрив зовсім іншого порядку – розрив між тим, що *ми* є як мислячі і тим, що *відбулося* (і у зв'язку з цим, що є *ми*, тепер, коли...) у зафіксованому і результативно, продуктивно забезпеченому факті мислення (у нашому тексті, який є просто випадок тексту філософії). Розрив, який депо лякає (як свобода в С. К'єркегора «втрачає голову» перед

¹ Зауважимо в дужках: цей жест, який тут само ми намагаємося здійснити (не його «зміст», а його «факт»), є *реальне входження* самої проблеми (не опис чи аналіз, а *сама проблема*). Сама спроба реалізувати це «окрім», виконати цю фігуру і є проблема. У самій нашій спробі увійти в проблему *і є* проблема, яку можна артикулювати, зокрема, як «передача філософії».

прірвою Ніщо, відсахується, падає, а встає вже *винною*)¹. І важливо, що згаданий факт втягує у цей розрив *усе викладання філософії*, будь-яку ситуацію її викладання: не важливо, чи то студенти, чи то колеги, чи то я сам, грішний...

І він (даний факт) крім цього, видається точним вказанням на те, що «викладання» тут є терміном, далеким від горизонту і порядку академічного навчання, академічного викладання філософії. Цей термін, скоріше є терміном проблеми *самої філософії*. То є термін, який відсилає до проблеми, конститутивної щодо можливості будь-якої філософії – до проблеми ідентичності і статусу самої філософії.

Відповідно, питання на кшталт: «що саме називається цим «викласти філософію?», «що відбувається при цьому викладі?» тощо стають деривативами чи аватарами питання «що таке філософія?». Скажімо, наприклад, у тому аспекті, що такі речі як «прийняття послання», «передача», «викладання», «навчання» філософії визначається тим, чим санкціонується і як засвідчується присутність філософії, як вона призначає зустріч і як не пропустити наш час побачення; і як ми дізнаємося, що – висловимося депо гайдеггеріанськи – Philosophie als Sein ist da, філософія *вже тут*. Чи у тому аспекті, що водночас відношення з філософією являє ознаки ув'язнення, що всі ми, ті, хто хоч раз ангажовані, стають в'язнями цієї камери під назвою «філософія»² чи хотіли б цього, чи ні. Чи у тій частині, що як такі, ми є подібні до тих гоголевських запорожців, які з царицею будуть толкувати про своє. Тут потрібно зберегти обидва наголоси: важливо, що *про своє*, і також важливо, що *з царицею*.

Проблема передачі. Отже, з огляду на попереднє, виходить, що ми маємо обговорювати деяке відношення. І відповідне питання тут загальне, родове, яке вміщує всі трансляції і всі трансмісії будь-якого виду, які стосуються мислення. Питання в тому, як ми можемо (якщо можемо) прийняти послання філософії – у місцях які, вона обирає (бо все це йде від неї, а не від нас, чи навіть являє ознаки деякого примусу, або насильства). І навпаки, як ми можемо передати результат того, що трапилося з нами в акті філософського мислення, *іншому*? Втім, це «навпаки» ми маємо ще обдумати. Бо воно відразу відчувається депо передчасним та скороспішним. Цілком імовірно, що в економії даного питання «навпаки» обернеться, до прикладу, «одним і тим самим». Але також, цим саме відкриється додаткова перспектива погляду на те, що значить для філософії бути живою, бути присутньою як жива. І чим це відрізняється у випадку філософії від «здаватися живою», «бути як жива»? Перспектива важлива саме сьогодні, бо ми бачимо і відчуваємо тут і там, різноманітні симптоми того, що в сучасного Заходу, і можливо, в сучасного світу, і в самої філософії сьогодні з цим *є проблема*. Чи не маємо ми сьогодні положення, коли філософування втрачає

¹ Славој Жижек цитує цей фрагмент у «Паралаксому баченні»: «У кожного, чий погляд випадково впаде в роззяву безодню, запаморочиться... Так само страх – це запаморочення свободи, яке виникає, коли дух прагне постулювати синтез, а свобода дивиться вниз у свою власну можливість, хапаючись за конечне, щоб утриматися на краю. У цьому запамороченні свобода руйнується. Психологія не може йти далі, вона цього і не бажає. І в ту ж мить все раптом змінюється, і коли свобода знову піднімається, вона бачить, що винна. Між цими двома моментами лежить стрибок, який жодна наука не пояснила і не може пояснити» [Žižek, 2006, p. 88].

² Тут сама собою приходить згадка про платонівську печеру. Що ж виходить? Як відомо, Платон, живописуючи положення в'язнів, як когнітивне, так і екзистенційне, хоче вказати на різницю між цим ув'язненням і виходом у свободу умоглядного (ейдетичного) повороту очей, у точці якого суще вступає в дію відповідно до його логосу, що і називається *істиною*. Я не намагаюся заперечувати цього і стверджувати, що філософія – це ще один «театр тіней», чи ще одна його «сцена». Якраз навпаки. Але до того ж, я хочу зберегти мотив «ув'язнення філософією». Бо при тому, що ми не можемо помислити за бажанням мислення, якщо мислення *було*, ми так само не можемо відмовитися від мислення, що б не робили. Ми маємо зважити на те, що можна було б назвати невідворотністю дії філософської очевидності. Парафразуючи Декарту, після цієї очевидності, навіть Бог не може створити (продовжити) нас, якими (Йому) завгодно. Відтак ми можемо клясти цей вихід, цю ваду але не можемо відмовитися. Як ми не можемо відмовитися від кохання, хоча кожна мить життя нам показує, що кохання є суцільною катастрофою життя. Я хочу сказати, що якщо нас вистачило на те щоб депо *дійсно* пережити, саме відтоді це управляється матрицею «тепер вже є; тепер, коли вже є» і отже стає необхідним у прямому, «буквальному» сенсі – ми не можемо тепер цього обійти чи пройти повз – це обов'язково матимете складову «ув'язнення». Згадується сумний але чесний і хірургічно точний вердикт М. Мардашвілі: як філософ не стрибай, йому все одно не стати нефілософом, якщо він філософ.

орієнтири на підставі і сенс свого існування, коли філософія з(а)міщується різноманітними наративами «кінця філософії» чи транс- і пост-гуманізмами різного гатунку, чи культурною публіцистикою, чи політичною аналітикою, чи журналістикою ідеологій впливових спільнот і груп (чи/та їх «груповою терапією»), чи легітимацією стандартів повсякденної суспільної поведінки чи інституцій різного порядку, чи корпоративною етикою, чи мережевою активністю «посттраматичних» (господарів) аккаунтів?

Ми маємо, також, тримати на увазі, що цей наш рух невідмінно має йти на тлі одного прямого питання, від якого він є невід’ємний: як з «нашою власною» філософією?

І на тлі однієї відповідної обставини: схоже, ми самі є чужими й *іншими* *нашій філософії*. Тобто як те, що відбувається в режимі філософського мислення з *нашою* спробою мислити, імплементується у простір змістів і значень людського, значень *існування у порядку людського*? Звісно, в нашому індивідуальному місці життя, яке є ми самі, у факті нашої локальної емпіричної присутності – але коли, як сказав би Платон, *в нас вже є ідеї*, які ми, саме як локальні, емпіричні й індивідуальні, *пригадуємо*. Як стан філософування і його наслідки виступають в розмірності режиму людських значень існування?

Тема «ясності». М. Мамардашвілі у своїх тбіліських лекціях 1986-1987 рр. «естетично» артикулює *post factum* присутності мислення як «*незворотну ясність*». – Остаточна підсумкова ясність, з якою нічого тепер вже не можна зробити. Стан «проникливої томливої ясності», відстороненої ностальгічної гострої, «тужливої чи солодко тужливої ясності». Цей стан майже неможливо описати, він часто-густо імплікований в інших станах, хоча *сам* є очевидно й безсумнівно присутнім. Мамардашвілі наводить приклад нерозділеного кохання: ми ототожнюємо це з коханням, але відповідна остаточна ясність усіх «так» і «ні» належить тут мисленню, а не коханням. Крізь безліч суперечливих, обнадійливих, оманливих обставин виступає якась незворотна виповненість смислу.

Гайдеггер фіксує момент цієї ясності і зв’язку з нею філософії як її первинний «генетичний» родовий момент, первинний пункт її грецького родоводу – Ἀλήθεια ¹. Істина, сама подія «істини» з’являється тоді, коли суще, внутрішня необхідність якого – бути закритим, виходить у неприхованість, яку сполучає йому зібрання логосом (див., напр., [Heidegger, 1983, S. 41-45]).

«Нульовий» ступінь метафізичного. У припущенні, що можливість будувати відносно «послання філософії» *теорію* видається нам геть неясною у плані бодай якогось початку руху, та й досить сумнівною у плані здійснення взагалі, спробуємо рухатися тут певним «емпіричним» шляхом. Навіть не займаючи себе філософією, на рівні звичайної «людини життя», «людини з вулиці», як влучно висловився колись Г.-Г. Гадамер, тримаючи філософію просто як ще одне (серед інших) «явище», *ob-jasto*, ми відчуваємо, що відповідний досвід експлікує певну її *скандальність*.

По-перше, в будь-якій даній конкретній життєвій ситуації ми *обходимося без філософії*. Без *філософії* можна *обійтися*. Життя не потребує філософії. Ситуація життя вирішується життєвими ж засобами. Ба більше, схильність, звернення до філософії може таке вирішення непотрібно ускладнити, блокувати, зіпсувати а те й зруйнувати. Неперевершений доктор релевантного життя-серед-речей Вільям Оккам завжди стоїть десь поблизу зі своєю бритвою наперевіс щодо подібних спроб. У фільмі Георгія Данелія «Кін-дза-дза» є персонаж у чудовому виконанні Левана Габріадзе – студент Гедеван. В нього є скрипка. Вона «зшита» з персонажем і фігурує як постійний атрибут образу, але грати на скрипці Гедеван геть не вміє. Сама скрипка *не його*, «чужа». Герої потрапляють у різні фантастичні ситуації на деякій фантастичній планеті. Кожного разу, коли має бути знайдено рішення будь-якої з них, хтось з учасників констатує: «скрипаль не потрібен!». Чи не є філософія таким «скрипалем»? Досвід, практика, звичаєвість, стандарти та інституції, закони, техніка, технології... Філософія в цій економії відчувається якимось надлишком. Причому, надлишок незрозумілий, «темний», непрозорий, «безглуздий». Це варте уваги. Тут «запакований» якийсь сим-

¹ Δ-гр. – те, вилучене з забуття, відкритість, неприхованість; Ἀ-λήθεια протилежна Ἀθήνη – приховане, поховане у забутті.

птом, якась вказівка. Надлишок відносно умов існування, взятий разом з фактом *існування*... що якщо ми маємо тут справу з подвійною потенцією вказати і на характер умов, і на пересічний характер цього існування? Філософія не принагідна, непрактична, *непотрібна*. Нерелевантна. Але важливо, що нерелевантна у *будь-якій* наперед заданій *ситуації світу*. Філософія *надлишкова у світі, як такому*. Філософія зайва у світі. Причому не так, як *зайва річ* – зайва річ може бути з *іншого світу*, – а як *не-річ* – «несвітове», те, що «не монтується» із самою *світовістю* як такою, не може належати до якого завгодно наперед заданого світу. Але у світі є. До того ж – постійно є, завжди є.

По-друге, (і це, на відміну від першого, треба взяти “sub-jacto”, тобто як таке, що стосується деякої внутрішньої форми мислення, яка підтримує мислення як саме філософське мислення), є певні виділені факти і певні теми, такі що для їх прояснення нам не вистачає будь-якої задалегідь припущеної сукупності (чи суми) досвідів світу. І саме тут, у цих ситуаціях, філософія виявляє свою необхідність і незамінність. Стикання з подібними фактами і темами потребує філософування, чи мислення як філософування¹. Те, що відбувається з (нашим) мисленням відносно таких речей і є входження філософії.

А з іншого боку, ці теми ставлять наше мислення у певний зазор чи просвіт, де та згадана ясність може з нами трапитися...

От, тема смерті. Наука, психологія, релігія можуть говорити про смерть... Але, володіючи усім цим досвідом, ми не можемо сказати, що розуміємо смерть. Ми відчуваємо, що нам не вистачає ресурсу. Але приєднання до теми смерті відкриває простір чи зазор мислення, у якому ми *розуміємо*, як жити – але не з огляду на якісь нові засоби розташування всередині випадків життя, а з точки зору *життя як такого*. Чи розуміємо, як жити у порядку ясності щодо того, що є життя. У темі смерті ми відкриваємо, що можемо дійсно жити, бути і залишатися живими тільки постійно вдивляючись у лік смерті. І саме відносно цього філософія, «налаштованість на філософський лад» відразу демонструють тут свою важливість та незамінність. Подібні відкриття великою мірою належать філософії. І симптоматично, що як такі відкриття філософії напружує і обтяжує локальні стани життя, *не дає жити*.

Чи моральний вчинок: недостатньо всього світу, щоб обґрунтувати моральний вчинок. Це давно відома думка: вчиняти морально означає йти проти всієї природи, означає залишитися *без місця у світі*.

Чи відчуття недостатності всього світу, будь-чого чи всього всередині світу, щоб надати сенс, пояснити, осмислити такі речі, як Шоа чи Голодомор, чи Буча... Якраз щодо цієї недостатності зауваження С. Жижека: «Саме тому секулярно-гуманістична реакція на такі явища, як *шоа* чи ГУЛАГ (та інші), здається недостатньою. Щоб відповідати рівню таких явищ, треба щось набагато серйозніше, дещо схоже на стару релігійну тему космічного збочення чи катастрофи, в результаті якої світ приходить у «безладдя» – при зустрічі з явищами на кшталт *шоа*, єдиною правильною реакцією є здивоване питання: «Чому небо не потемніло?» [Žižek, 2006, p. 185].

Чи, наприклад, пункт, з якого починалася класична філософія: звідки і як конститується ідея як сутнісний образ речі в кончній істоті? Титульний філософський дискурс Платона.

Чи тема кохання. Той самий Жижек: «Речі існують – це означає, що щось пішло зовсім не так. Єдиний спосіб протистояти цьому – прийняти те, що буття це помилка і йти до кінця. І в нас є назва для цього – любов. Крихка маленька людина – і я говорю, що я люблю тебе більш за все на світі? Любов це катастрофа. Це божевільна хвороба. Любов руйнує тебе. Але я дуже засмучуюся, коли у моєму житті нема любові» [Žižek, 2008, Video].

Що ми маємо тут побачити? Перш за все, те що це є не прикладом *опису* кохання, конкретно-емпіричного чи загально-теоретичного. Це є приклад *мислення* (про) кохання. І

¹ Тут ми відчуваємо певну тавтологічність: можна було б зупинитися просто на «мисленні», сказати: «потребує мислення»; виникає відчуття, що ми нічого б не втратили. Мабуть, пряміше і відвертіше за інших висловлюється з цього приводу Ален Бадью: головне питання філософії – як це можливо помислити, як можливе мислення [Badiou, 2006; Badiou, 2009; Badiou, 2015].

саме у мисленні кохання ми можемо, відрізнити фактичний предметний – «життєвий» порядок і порядок істини чи дійсності, чи «буття». І побачити з ясністю через присутність кохання, що воно руйнує *усе життя* якраз саме тому, що *є*, тим, через що *усе життя* виступає і *входить* в якійсь повноті онтологічної визначеності.

Відповідно, ми можемо сказати, що фіксація мислення на подібних темах вводить у дію якусь онтологічну умову, актуальним наслідком цієї дії є «стрибок у нікуди», перпендикулярно площині всієї локальної присутності». Для цього є старе слово «трансцендування». Такі теми трансцендують нашу локальність і отже виводять наш підпис на рівень універсального. Ми отримуємо те саме «Універсальне з підписом» – що пропонує Ален Бадью як визначення філософії [Badiou, 2010, p.104].

«Протокол передачі». У «Філософії і події» Бадью зізнається: «Писати щось філософське – це, правду сказати, для мене досить скучне заняття. Моя мета <...> – забезпечити речі, що вже *сформовані у моїй думці* протоколом передачі, який був би для мене задовільним. <...> У моїх великих книгах <...> я намагаюся як можна ближче підійти до аргументованого, докладного вираження моєї думки <...> Філософські змісти не творяться письмом. *Архітектура філософської ідеї* існує сама по собі *у своїй автономії* (виділення моє – І.М.). У цьому сенсі я платонік» <...>. Бадью продовжує: «Тоді як в інших книгах я передовсім намагаюся бути ясним і писати так, щоб читач розумів те, про що йде мова» [Badiou, 2010, p.102]. Ми маємо зауважити цей момент. Робота «у режимі раціональності передачі» і відповідна до цієї роботи можлива ясність має бути відрізнена від ясності мовного означення речей (як написав з остаточною, майже недосяжною простотою і ясністю Ж.-Ф. Ліотар [Lyotard, 1988, p.154]) «Референт це те, *про що йде мова*» – виділення моє (І.М.)).

Але філософське письмо кардинально відрізняється від літературного, драматургічного письма: «Різниця радикальна. <...> Я сам не завжди знаю, що саме напишу. Процес письма у даному випадку є важливим для самого змісту» [Badiou, 2010, p.101-102].

У цьому контексті, ймовірно, простіше за все було б сказати, що концептуальне тіло відповідної «філософії» є протоколом доступу до такої очевидності.

Природним було б відразу стверджувати, що реалізована філософія – це запис, протокол того, *що і як* відбувалося з мисленням в граничному, універсальному режимі всього мислення. І одночасно філософію реалізовану – філософський текст, концепт, певний філософський дискурс – доречно було б мислити як запис прийомів, техніки того, щоб тримати оцю трансцендуючу тебе думку, тримати отакий граничний порядок мислення, в якому тебе пере-водить за межі твого локусу, твого локального визначення.

Але як *sum modo* «протоколює» цей протокол? І як (і що саме) він передає?

Є відчуття, що індукція з самого значення слів тексту, який кваліфіковано як «філософський» і який ми читаємо, скоріше уводить мислення убік, ніж наближає до розуміння. Хіба «протокол» – це послідовна сукупність відомостей, яка, узята в цілому, веде до результату, який цією останньою остаточно визначається?

Також є відчуття, що передача не є передачею «невдомих значень», які безпосередньо *не є зрозумілими*, але прояснюються, як тільки забезпечені інтерпретацією, тлумаченням, герменевтичною процедурою (як буває, скажімо, на лекції з квантової фізики).

Але робота для передачі «у режимі раціональності передачі», як здається, також не дуже багато вирішує, хоча б тому, що сама «раціональність» у даному випадку не є чимось *зрозумілим просто так*; принаймні «раціональність» має постати частиною якоїсь «онтології розуму», яка має бути тут якимось чином додана і введена в саму справу «передачі».

Бадью у «Столітті» розмірковує про «сучасне нескінченне». Як «поліос критики», точніше, як точка, яка має увійти у складну економію (само)ідентифікації ХХ століття, тут з'являється те, що він називає «романтичним нескінченним». Навіть якщо не дивитися прискіпливо, можна побачити що «романтичне нескінченне» швидко проявляє родові риси старої доброї кантівської «трансцендентальної ілюзії»: це просто така-собі «об'єктивація» нескінченного, постулювання «об'єктивної реальності / присутності нескінченного». Нескінченне, яке незримо для решти, але невідворотне для творця, для митця «усією своєю

вагою» нависає над світом конечних речей. Це сходження нескінченного у творі робить позицію і долю митця піднесеною і жертвовною. В Бадью мова йде переважно про мистецтво. Але сам він зовсім не сперечається визнати, що до пастки «романтичного нескінченного» потрапляють (серед інших) і філософи. Приходить на думку старе слово «ідеал» – також, дуже «романтичне». Але від «ідеалів» досить недалеко до «ідеальних принципів», «ідеальних законів» і навіть до «ідеальних об'єктів» – ми можемо відкрити будь-який підручник з філософії і із задоволенням (від того, що ми «попали у ціль») побачимо, що, як там пишуть, саме цим і займається філософія! Відповідно виходить, що філософський текст, а слідом за ним лекції і підручники з філософії є протоколом передачі сформульованих і структурованих за законами логіки відомостей про ці «ідеальні об'єкти».

За Бадью, ідентифікуюча тенденція XX століття йде до того, щоб «надати перевагу дії відповідно до реального теперішнього» [Бадью, 2014, с.172], «втриматися на крутому схилі дійсно-реального» [Бадью, 2014, с.173] тощо. Але все це говорить у просторі проблеми «твору». І це важливо щодо розгляду проблеми передачі у філософії. Якщо «романтичне нескінченне» йде, твір перестає бути його «домом» тут, на землі, «Бланш та Нансі, <...> Джорджо Агамбен стверджують, що уваги вартий акт, жест, а не продукт» [Бадью, 2014, с.174]. Сам Бадью нагадує тут про те, що саме він викладає «критику фетишизму результату», з якою «ще переплітається» (там само). Врешті-решт, XX-те століття отримує «спрямованість на роз-творення мистецтва», перспективу, що «саме мистецтво як окрема діяльність мало б зникнути, мало б реалізуватися в формі життя» (там само).

Ми ще раз наголосимо тут на наголошеному: «самому мистецтву» – а отже мається на увазі мистецтво як таке – загрожує зникнення, у разі якщо воно лишається смислу продукувати твори. І тут ми натрапляємо на дуже цікавий і «сенситивний» симптом. З усього поданого випливає, що проблема «твору» є настільки кардинальною для мистецтва, що певний її вихід межує із закінченням самого мистецтва. За відсутності твору «нескінченне» зникає з мистецтва, і мистецтво розчиняється у просторі життя. «Нескінченне» у мистецтві є *втіленням-нескінченного-у-творі*. Мистецтву як носію «нескінченного» потрібна «щільність» твору. Буде це «справжнє романтичне» мистецтво чи «справжнє матеріалістичне мистецтво», справи це не міняє.

У Мамардашвілі, в одній з його пізніх лекцій є розміркування, яке не у контексті того, що сказане вище, не здається таким дивним, як могло б. Воно починається з того, що «піднесене», «нескінченне» є, за розповсюдженою уявою, прерогативою художника, поета, митця, що, відповідно, складає підстави для привілейованості їх положення у плані доступу до «вищого». Скажімо, коли поету не вдається відкриття отієї *безвідкличної ясності*, у нього є, як каже Мамардашвілі, «проміжний шар», що дає змогу компенсувати невдачу в суті справи (у думці) й пред'явити це як «успіх», як реалізовану виповненість акту – як *«те, що відбулося»*: вдала рима, унікальна алітерація. До речі – запитаємо ми тут на додаток – чи не свідчить наведене, що взагалі в естетичний жест, у жест мистецтва ніби «вшита» навантаженість (з'єднаність) досвіду і доступу до нелокального (з) певною формою «трансцендентальної ілюзії»?

Натомість, випадок «думки», факт і ситуація мислення, володіють тим, що можна назвати *автореференцією виповнення*. Немає «жодного проміжного шару», коли не вдалася думка, тобі – філософу – не вдалося нічого. В думки немає нічого на кшталт «магії» поетичної форми, чи «магії» колориту, світу і простору у полотні. Успіхом є лише «безпосередня даність самої оголеної думки». Філософу нема нащо опиратися, окрім «чистої думки», якщо вона мала місце тут, у цій ситуації мислення у цьому топосі. Якщо ні – філософу нема «чим крити», чим виправдовуватися, нема що пред'явити – ніяких проміжних конструкцій не існує – вони не вирішують справи. Невдача будь-якого разу абсолютна: якщо думка не відбулася, це означає, що *геть нічого* не вийшло.

В нашому контексті важливо, що тут вимальовується можливість вказати на певну онтологію, відчутти певну онтологічну ноту філософської думки. Зав'язаність на «чисту думку» робить філософування, водночас, невиконуваним (нерозрішуваним) і невразливим.

Філософії нічого не потрібно для присутності, окрім того, щоб мислити. Причому це не тільки можливість філософії (тобто те, що філософія може бути і такою), але її необхідна умова. Філософія може відбутися і бути присутньою *тільки* у разі, якщо вона «тільки мислить». Наявність, виповненість вирішується повз будь-якої матеріальної артикуляції. Але, з іншого боку, для спрямування і втілення філософії не існує жодних «ідеальних сфер», жодного «занебесся».

Інакше: якщо філософія була б «мистецтвом», якщо б її можливість задавалася б умовою «втілення», якщо б існування і продовження філософії залежало від тримання результату у наявно презентованому тексті, філософії вже давно не існувало б, бо вона *мала б зникнути!*

І відтак, чи не виходить, що продовження філософії не сполучається а ні з «ідеалізмом» чи з жестом трансцендентного (квазірелігійного – Бадью, в горизонті окресленого вже способу презентації теми мистецтва, говорить саме про «латентну релігійність» «романтичного нескінченного» [Бадью, 2014, с. 177]) подвоєння світу, ані з «нігілізмом» «голої фізики», ані з «ситуаційністю», з розчиненням у повсякденні життя – що, як здається, в більш широкому плані «екзистинційного пафосу» сучасності (назвемо це так), репрезентує постмодернізм – (про що Бадью тут не каже, хоча, з огляду на інші місця з його підписом, міг би)?

Мамардашвілі зауважує, що коли є думка, тоді вона може бути лише *чистою думкою*. І додає, що чиста думка в людських руках – неможлива річ. А що таке чиста думка? Чиста думка це *подія*. Тобто це те, що входить цілком і входить тільки як воно саме, самопричинно, не потребуючи будь-чого іншого. Інакше – те, що належить до *порядку буття* речей, а не до *порядку речей*. Відтак те, що може вийти у порядок речей лише *сингулярно*. А з іншого боку, це те, що неможна скласти, додаючи частини, але до чого можна тільки зрушитися, увійти, «влетіти». Чиста думка, це те, що цілком вже є, коли є, дотично до і незалежно від усіх причинно-наслідкових темпоральних зчеплень. А отже те, що є *виповненим*, а отже – замкненим, закінченим, незворотнім і невідмінним. На ранковій зорі філософії саме це констатував Парменід, коли написав, що буття (що тотожне думці як такій, тобто, чистій думці) – *кругле*. Навіть якщо світ скінчиться, те, що постало чистою думкою і у чистій думці – було (тобто, *є*) і, відтак, не має можливості відміни.

А на рівні того, хто мислить (точніше, того, у кому думка чи/і того, хто в думці – цей фундаментальний та визначальний – і для феномену людини, і для феномену філософії – обмінний контур має бути темою окремого розгляду), думка, якщо вона виповнилася як власне думка, є *іншим нам* у нашому локальному існуванні. Вона є *розрив* нашої природи, розрив простору натуральної емпіричної даності.

Отже, з огляду на попереднє, з одного боку, ми маємо умову «чистоти думки», чи нерозв'язуваності думки окрім як на самій думці, чи певної «тавтологічності» мислення. З другого боку ми маємо справу з наслідками знаходження (думки) у деякому непересічному, непостійному і контингентному режимі доступу до нелокального – назвемо це так. Доступу до порядку Універсального. І саме це (у разі чого) має передаватися у передачі. Дельбоз (за словами Бадью – яких, як відомо, набралася ціла книга [Badiou, 1997]) вважає, що світ справжній однією справжністю – різним чином, у різних видах, але в одному смислі, однозначно. Сам Бадью (у цьому можна бачити магістральну лінію всієї його філософської роботи [Badiou, 2006; Badiou, 2009; Badiou, 2015]) стверджує, що справжність – це завжди сингулярність. Причому, сингулярність, яка стосується мого індивідуального топосу. Але водночас порядок цієї справжності такий, що як тільки справжність відбувається – вона «автоматично» має граничне значення, універсальне значення. Подія, що розміщує істину – «Універсальне з підписом» (ми вже знаємо).

Гайдеггер у своєму дусі скаже: «*Philosophia* – є відповідність, яка здійснюється спеціально, яка говорить, оскільки вона прислухається до звернення буття сущого... «Відповідати» тоді означає: бути ви-значеним <be-stimmt>, être disposé... Dis-posé означає тут буквально: роз-ставлене <auseinander-gesetzt>, прояснене і так приведенне у відношення до того, що є.

...Ця (відповідність) –І.М.) перебуває в настрої <Gestimmtheit>.... Як на-лаштована <gestimmtes> і ви-значена <be-stimmtes>, відповідність – сутнісно є у настрої... У такому розумінні настрої – не є музика випадково виникаючих почуттів, які лише супроводжують відповідність. Коли ми характеризуємо філософію як налаштовану відповідність, ми зовсім не хочемо віддати мислення випадковим змінам й коливанням чуттєвих станів. Навпаки, справа йде лише про те, щоб вказати, що будь-яка точність того, що сказується, ґрунтується на розташуванні <Disposition> відповідності... в увазі до звернення (буття - І.М.)» [Heidegger, 2006, S.27-28].

Тема нашого не нашого мислення. Тут постає ще одне питання. Умови і саме визначення передачі філософського результату, кардинально залежать від питання так би мовити статусу власності чи приналежності того, що має бути передане. Насправді, кому, чому (і наскільки) належить згадана ясність? Хто ми самі по відношенню до неї? Хто власник, хто господар думки, в якій з ясністю з'ясовано?

У просторі думок про те, як (помислити) можливе мислення – що без великої помилки ототожнюється з простором філософії – є стійкий мотив: те, що ти помислив в дійсній думці, і є ти, і у цьому сенсі, є твоїм, незалежно від того, чи зафіксована змістовно ця думка кимось іншим. Але у цьому ж просторі існує інший, так само постійний мотив: філософія може відбутися тільки там, де виконується умова: ситуація відкритої істинної ясності у мисленні влаштована не тобою; відкритість істини у мисленні кардинально тримається на умові, що саме це мислення має бути не твоїм, але *іншим* твоєму мисленню.

Отже відповідь чи хоча б спроба підійти до відповіді на питання, що в філософії може передаватися і як, залежить від сенсу і статусу цієї «нашості-ненашості» філософського мислення.

Мамардашвілі в цій «нашості» помисленого ставить наголос на тому, що, по-перше, без нас тут не обійшлося б. А по-друге, що помислене, перевизначило і зафіксувало нас у нашому життєвому існуванні. На стороні нас як локального суцього ми не можемо відмінити того, що те, що є помисеним, увійшло у визначення локусу «ми» як центральна і необхідна «сутнісна» ознака. Але як така, ця ознака не обмежується цим локусом і не міститься у ньому, і не є йому іманентною. Надаючи йому одночасно всю його іманентність.

Ця діалектика «нашості-ненашості» філософського мислення стосовна як раз до нашої теми: у певному сенсі ми приходимо до того, що передача того, що помислене у філософії, є проблемою для самого того, хто мислить, для «суб'єкта» цього мислення. і саме *так*, що і він сам стає відносно цього помисленого проблемою.

В Р.-М. Рільке є, як на мене, напрочуд точний поетичний образ цього відношення. Додатковим дороговказом видається те, що саме даний вірш (першу половину його¹) Г.-Г. Гадамер бере єдиним епіграфом до своєї капітальної роботи «Істина і метод».

Як ловиш те, що кидаєш собі,
То справа геть у вправності та вдачі.
Але як раптом той спіймаєш м'ячик,
Що точно у саме їство твоє
Та швидкогнула, що у Вічність грає,
По тій дузі, що сам Господь плекає,
Будуючи мости, —
Цей пас прийняв, цей м'яч спіймав не ти —
То Всесвіт свою долю виправляє...

Мислення це і гравці, і поле, і снаряд цієї гри. Обмін істиною циркулює саме у цьому контурі. Вид положення справ на рівні Selbstgeworfnes відрізняється від виду на тому ж рівні, коли передача den eine ewige Mitspielerin вже дана, але ще не дійшла до адресату; все це постає зовсім в іншому виді, коли передача прийнята і хтось, минаючи власну силу і спроможність, просто застав себе у грі (про це ведеться у другій частині віршу); але усе змінюється, коли стає відомо, що та, хто передавала, це дійсно вона – Вічна Партнерша, що

¹ Дасмо у власному перекладі, повною мірою розуміючи, наскільки він програє оригіналу.

дуга, по якій ішов м'яч є дуга, по якій Бог будує Свої мости і отже, що ця гра тепер справа не твоя, а всього світу – разом з твоєю здатністю прийняти пас; і все знов виглядає інакше, коли метеор уходить у свої простори, а ти точно знаєш, що гру тепер ані відмінити, ані переграти... І всі ці види, і рівні співіснують і спільно доводяться у тавтології мислення.

«Стати тим, хто ти є» (конструктивна складова філософування). Досліджуючись до такого режиму думки, ми, ніби то, отримуємо себе самих, своє існування, своє життя як наслідок, як «ентелехію» якихось визначеностей, якихось гармоній, якихось відповідностей на цьому граничному, останньому (або, у старому смислі – елементарному) рівні. Гайдеггер скаже, що ми самі потрапляємо під філософське питання, якщо воно дійсно філософське. Зокрема, у частині самої можливості запитувати; відповідь, яка завжди триває, на філософське питання *і є* ми самі, наша присутність в існуванні [Heidegger, 1949, S. 29-32; Heidegger, 2006, S.39]. Ще він скаже, що для того, щоб стати на шлях, де можлива відповідь на питання «Що це таке філософія?» – те, що говорить філософія має «зацепити нас, причому, у самій нашій суті» [Heidegger, 2006, S.8]. Але наступним рядком Гайдеггер забороняє визначати «нашу сутність» справою «емоцій і почуттів» – тобто, дериватом, локальної психологічної природи. Чи «естетичного» переживання.

Схоже, ці слова Гайдеггера несподівано звучать зараз – бо здавалося б, ми мали це усвідомлювати як початковий і кардинальний пункт західного досвіду мислення – як прощання нашого сьогодення. Дійсно, чи не є зворотнім боком того, що тема «кінця метафізики», «кінця філософії» перестає бути внутрішнім «професійним» питанням філософії, поступово поширюється, стверджується й асимілюється в сучасному «загальнокультурному» вжитку як «прохідний» наратив, як «загальновідоме», нова схильність поєднувати нашу «трасгуманістичну», біонічну, когнітивну й афективну самість з нашою *сутністю*? Але те, з чим мислення, потрапляючи у режим згаданої ясності, не забезпечує нас локальними рішеннями, а з'єднує нас не з *сенси*м нашої локальності, наших локальних можливостей, чи здатне *надати сенс* нашим пересічним локальним актам і обставинам. Чи висловимося інакше: здатне перетворити акти нашої присутності на акти *присутності як такої*: акт локальної справедливості – на акт справедливості як такої, акт локальної обізнаності – на акт знання, акт локальної усвідомленості обставин – на акт осмисленості життя і т.д. Причому, не послідовно адитивно зібрати, а сингулярно перетворити.

Ми маємо відмітити і утримати цю медитативну (або конструктивну) сторону філософії всупереч академічній практиці бачити в філософії суто змістовну, описову, «теоретичну» сторону.

Теологи розрізняють знання, які не мають відношення до врятування, і знання, які *ведуть* до врятування. Але це не суто християнська думка. Це давня думка, еквівалентна початку самої філософії: тому, що просто у потоці часу існування перетворюється на хаос, на нескінченний перебір нових і нових обставин, який уходить в темну дурну нескінченність. Бажання, задоволення, нове бажання, стихійні зчеплення обставин – дурне повторення без сенсу. Достоевський колись написав, що після смерті Бога все дозволено. Чому виникає тут це універсальне значення «все», на що воно вказує? Знання дає і продовжує давати факти зчеплення обставин і речей. Але після смерті Бога знання більше не вміщують сенс. Натуральний ландшафт є. А *вміщення сенсу у знанні* – нема. Парменід, фактично, саме так визначає небуття: ані помислити, ані висловити. Ані врятуватися. *Нема сенсу*.

До речі, з цієї точки зору, в деякому певному сенсі класична філософія видається більш *радикальною* в плані відношення до сказаної «чистоти», а також, до сказаної очевидності, можливої всередині філософського мислення. Радикальною в тому плані, що спроба класичного філософування свідомо хоче тримати на думці «чисте метафізичне», несвітлове і надчуттєве, яке не опосередковується і не спирається ні на яку «щільність», ні на яку «матерію розрішення» чи «матерію артикуляції» згаданої ясності (мова, письмо, влада, відношення щодо виробництва речей, політика, логіка, математика тощо). Тільки так дане – це один з критеріїв – доводить, що відкрито саме «істину».

Той, хто мислить, зайнятий тільки мисленням, тобто є, саме по суті, філософ. Нема проміжних феноменів чи структур. Або щось помислене – і тоді ця чиста ясність, алетейя. Або нічого нема, нічого не відбулося і не вийшло – будь-які проміжні реалізовані форми – тільки підміна, «трансцендентальна ілюзія». Сформулюємо це точно: підсумком, виходом *мислення*, мислення як події може бути тільки чиста думка. Але якщо думка не вийшла – на цьому місті може бути тільки порожнеча. І саме ця порожнеча дає місце різнобарвним видам «трансцендентальної ілюзії». (Які потім потрапляють не тільки у підручники з філософії, але й на фахові конференції з філософії).

«Нема нічого більш смутково-хворобливого – зауважують Дельоз і Гваттарі – ніж думка, яка вислизас сама від себе, ніж ідеї, що розбігаються, ледве з'явившись, що роз'єднані забуттям, чи обернулися іншими, які також не даються нам в руки. Це нескінченні *змінності*, щодо яких зникнення та виникнення співпадають. ... Ми весь час губимо думки». Далі вони продовжують наступним: «Саме тому ми так прагнемо вчепитися за стійкі уявлення. Нехай тільки наші думки будуть зв'язані згідно якимось мінімальним постійним правилам, – і асоціація ідей завжди тільки це й означала...».

У цьому ж творі – але, якщо певним чином «повернути очі», також і у цьому контексті – Дельоз і Гваттарі констатують: «В філософа дуже мало смаку до дискусій. Почувши фразу, «давайте подискутуємо», будь-який філософ біжить зі усіх ніг. ... Філософія не виносить дискусій. Їй завжди не до них. ... Бесіда завжди виступає зайвою по відношенню до творчості [Deleuze, Guattari, 1991, p. 28-29]».

Фігура «впливу». «Симулятивне розмноження» філософії. Тут є один (принаймні, один) важливий нюанс. З точки зору історії філософії є багато «канонічних» випадків мислення філософією іншого. Це відбивається у, знов-таки, цілком канонічній історико-філософській фігурі «впливу».

Але коли, скажімо, Маркс мислить Гегелем, Дерріда мислить Гегелем і Жижек мислить Гегелем – виходять три різні Гегелі. Фрідріх Шлегель зауважував, що личить написати історію трьох Аристотелів: грецького, арабського і готичного. З огляду на це, моє припущення полягає у наступному. Умовою того, щоб мислити, скажімо, Кантом в якості здійснення передачі, постає необхідність актуально *творити* Канта відповідно до цього-от сингулярного акту мислення.

Тобто, пишучи «протокол доступу» до власного мислення за допомогою Канта (таким чином, приймаючи передачу Канта, Кантового випадку мислення), ми маємо рухатися, як би, у двох напрямках: не тільки робити себе «кантіанцем», але виробляти «Канта твоєї філософії». Такий-собі da-Kant, «іншій» Кант.

І, отже, з цієї точки зору, чи можемо ми говорити про «автентичного Канта», чи «стандартизованого Канта» енциклопедії?

У цю гру, до речі, можна грати втрох. Ми знаємо чудовий приклад такої гри за участю Коджіно Каратані в його «Transcritique: On Kant and Marx» [Karatani, 2003]. А Жижек розширює склад гравців до невизначеної і необмеженої кількості у «The Parallax View» [Žižek, 2006].

Можливо, справа і зміст «передачі», врешті респт, полягає у тому, щоб грати у сказану рількеанську гру, ставлячись до філософського тексту – іншого а також свого – як до «м'яча», намагаючись «прочитати» цим текстом у собі сенс і долю всесвіту. Отже, намагаючись – саме у сенсі зустрічі з отою незворотною ясністю – мислити Платоном, Декартом, Кантом чи Гайдеггером. Намагатися відтворити це відношення участю свого мислення.

Але відповідний «протокол передачі» твоєї спробі мислення Канта чи Гайдеггера має бути протоколом передачі тобі тебе ж самого як наслідку того, що відкривається у порядку цього мислення – у порядку реалізованого акту мислення за підписом «Кант» чи «Гайдеггер», наслідком того, що Кант чи Гайдеггер відкриває як «істину». З цим застереженням ми можемо умовно прийняти, що отримання у мисленні себе у такий спосіб є симптомом того, що передача філософії вдалася, послання філософії Канта чи Гайдеггера прийняте. Але ми також можемо бачити, що це послання не може бути передане «інформа-

тивно», «предметно», «описово», «алгоритмічно», «дидактично», «комунікативно» – але якраз про ці формати передачі переважно говорять і власне їх обговорюють (див., напр., [Le Débat, 1998, (No101); Cam, 2023]).

Дещо з того, що говорить (пише) філософ, причому говорить під знаком очевидності, тобто вважаючи це «очевидним», ми не розуміємо. Причому, важливо, що це завжди якась докорінна, *останочна виповнена незрозумілість*. Безнадійна незрозумілість. Категорична незрозумілість. Як каже (ми вже знаємо) Мамардашвілі, неможливо нав'язати комусь свою свідомість, якщо він себе не розуміє? Як ми можемо зрозуміти, коли ми *не розуміємо*! Незрозумілість, щодо якої не існує самої перспективи зрозуміти. До того ж – незрозумілість очевидного.

Але настає час, і ми раптом опиняємося у просторі того, що було очевидним у цій очевидності – вже як в ситуації нашої присутності і нашого існування. Очевидність бере нас у кільце і так робить *нашу істину* – істину того, що є ми. Ця очевидність приходить до нас у якості ситуацій, які є наші визначальні ситуації, у якості наслідків, які є ми самі. Так може виглядати прихід до філософської очевидності... Так може виглядати *«передача»*. Передача філософії як передача під керуванням і в порядку цієї філософії, цього помисленого, нас самих *під питання*. Ми опиняємося під питанням. Так теж може виглядати філософська очевидність.

Все починається з пропонування концепту спроби мислення, з якоїсь відповіді на те прохання, щоб концепт цю спробу, це крихке невербалізоване запитування не відринув – це є нульовий ступень передачі. І це я не можу повторити (як і передати) мовою, «логікою», у яких зафіксований концепт (філософія). Я можу повторити концепт тільки забігаючи наперед можливого помисленого мною тут і зараз здійснюючи цю пропозицію.

«Пишеш, (і ми маємо підставити, також, «говориш», «запитуєш», «спостерігаєш», «живеш» - І.М.) не знаючи що сказати і як, щоб це дізнатися, якщо можливо. Філософське письмо обганяє те, чим має бути» [Lyotard, 1988, р. 164] – так каже Ж.-Ф. Ліотар. Так само, ми починаємо питати, пробуємо фіксувати якое інтенцію запитування, намагаючись досягнути думки, розташованій в концепті, яка, звісно нам невідома таким саме чином, як і те, про що має говорити наше запитування, коли ми питаємо, якій його сенс. Очевидність... ясність філософії стає «передумовою її самої».

Але щодо отримання послання філософії не обов'язково читати «сучасне». Варто читати «здійснене», читати там, де є сліди виконаного філософського акту. Для результату у сфері філософії навіть помилка філософа залишається філософською помилкою, а отже філософією, що те, що філософ видався поганим, жодним чином не відміняє того факту, що він – філософ і що *ми* у його випадку маємо і продовжуємо мати справу саме з філософією), для «найактуальнішого», «найсучаснішого» результату потрібний один автор, чи прискіпливо вибране коло авторів, за якими – у письмі чи у мові ти йдеш. Отже один умовний Платон часто-густо, насправді завжди, варти ста «нормальних» докторів філософії – точно у смислі Т. Куна.

У сенсі останнього, бо норма та критерій успіху, які передбачають читання (а далі можемо «на злобу нинішньої доби» замінювати «читання» на «швидке проглядання» того, що от-вийшло) 100 найновіших статей за темою належить до того способу відкритості чи неприхованості суцього, що називається наукою, який є за усім своїм «є» дослідженням та описом, а не мисленням. Частиною цієї форми є стандартизоване наукове фахове видання, уся система наукової періодики як форма фіксації «епістемологічного» результату. Частиною цього саме феномену виступає явище «наукометричної бази», разом з оцінюванням академічної успішності по кількості статей у «Scopus» – статей, де цілком нормальним і звичайним є положення, коли прізвище добродія-автора фігурує серед п'яти, а буває й 5000 інших таких-само важливих авторів.

Але спроба мислення, спроба цієї спроби – спроби зустрітися з мисленням в актуальній точці твого мислення – не є занадто можливою в оточенні спільної присутності (навіть якщо це енергійна спільна праця) 5000 людей....

Будучи у відношенні до філософії, займаючись філософією, неможливо писати маючи за мету і критерій успіху написати *необхідну кількість статей* у певний період і до певного терміну. Неможливо писати статті з філософії, вважаючи і пишучи так, що те, про що йде мова у статті, тебе не стосується, тебе не обходить і нічого з твого (такого, що тебе визначає, підтримує і складає твоє суттєве, кардинальне – твій «*patos*», твоя доля, твій шлях, твій образ) на карті не стоїть. Таке письмо відтворює як раз науковий спосіб знання і пізнання, такі норми і критерії успішного письма, успішної продуктивної діяльності філософія отримує від науки, яка є легітимізованими статусними формою і способом присутності і дії *знання* як феномену, як події, як цінності.

Екземплярність і сингулярність філософії – цей контур замкнений, де одна частина підтримує, продовжує і санкціонує іншу. Актуальна утягнутість того, хто філософує, у онтологічну можливість мислення, схоже, є підставою, на якій цей контур існує.

Щоб закінчити. Мислення як мислення, ніколи не закінчується. Рятувальна роль тексту стосовного до мислення, полягає в тому, що у його просторі можна і вимагається ставити точку.

На рівні індивідуальної свідомості мислення я розумію, що те, що я мислю і те, про що я говорю я не до кінця розумію. Так само, як і себе того і у тому, що я мислю і говорю я не до кінця розумію. Саме про це говорить фігура «перепочинная», «автодидактичності» в Ліотара [Lyotard, 1988, р. 159-165]. Цей факт і цей стан артикулює фігура потрапляння того, хто питає, під власне питання. І саме цей комплекс маркує знаходження у філософії, у сфері філософування.

Тут функціонує така амбівалентність. Ми не можемо мислити самі, потрібно потрапити у мислення, у подію мислення. Але для того, щоб потрапити у подію мислення, необхідним є суб'єкт мислення – не буває мислення без суб'єкта мислення (тобто, без індивідуальної живої актуальної присутності у мисленні). Цей обмінний контур не може бути розірваний. Бо як тільки він десь розірваний – відразу стирається і будь-яка відкритість смислу, але і сама присутність мислення, стирається *факт* всього мислення.

Філософія тавтологічна. Тому (що) філософія не може бути нічим іншим, ніж мисленням для ще більшого мислення, мисленням, метою якого є продовження мислення, утвердження мислення (яке ще не відбулося). Це, до речі, змикається з фактом вічного недорозуміння помисленого у мисленні і себе, коли у тобі мислиться те, що мислиться.

І отже, зрозуміле, помислене таким є вже до того, як «прочитане» в Канта, чи в Гайдеггера. Але разом з тим, як каже Ж.-Ф. Ліотар, прочитане ніколи не є прочитаним, зрозуміле ніколи не є зрозумілим. Ми забігаємо наперед «зрозумілого», щоб дійсно зрозуміти; ми усвідомлюємо «зрозуміле у прочитаному / помисленому» як не до кінця зрозуміло, щоб розуміння відбулося. Але цикл змінюється, «зрозуміле», обертається як «насправді не зрозуміле» і все починається знов...

Онтологічно ж мислення може відбутися тільки так, щоб думка містила у якості своєї умови складову «підпису» як того, що існує у розумінні і цим існуванням бере участь у розумінні, яке сталося, у якості необхідного його елементу, необхідної його частини. А значить, правильно буде висловитися у дельбозівському дусі: розуміння має бути влаштоване так, щоб це було життя.

Відтак в філософії не може бути метафілософії. Відповідати на питання що таке філософія неможливо, будуючи будь-яку метафілософію. Тому метафілософські дослідження ніколи не мають відношення до події філософії, до філософії. Філософія гранична, і сказане є симптомом граничності. Філософувати можна тільки так, що відповідна очевидність, якщо вона є, є очевидністю знаходження під питанням того, хто філософує. І навпаки, відповідь на питання може бути тільки актуальною – тобто може бути тільки спробою філософувати. Філософування *і буде* відповідь, але її послання почує і прийме тільки той, хто також наважиться філософувати.

Істинне мислення, мислення істини з'єднане з тим, саме мислення народжується у цій істині як подія; а отже і ми, наша участь у мисленні, наш «підпис» народжується в істині

— стає частиною події; і отже, ми не можемо зрозуміти істину, не ризикнувши усім тим, що ми були. І тому філософія в буквальному сенсі *небезпечна*: бо філософуючи, ми ризикуємо потрапити в таку точку, де нас нема — не так, що нас нема тут, бо ми є в іншому місці, а нас *взагалі нема*, в точку де «ми» — усе наше «ми» — опинилося *без місця*. І це місце може виникнути тільки у спосіб народження в істині, до якої видався стосовним наш акт мислення — намагання підписати універсальне.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Badiou A. *Métaphysique du bonheur réel*. Paris: Presses Universitaires de France, 2015. 94 p.
- Badiou A. *Deleuze "La clameur de l'Être"*. Paris: Hachette, 1997. 184 p.
- Badiou A. *La Philosophie et l'Événement, entretiens avec Fabien Tarby*. Paris: Germina, 2010. 181 p.
- Badiou A. *Being and event*. N.Y.: Continuum, 2006. xxxiii, 526 pp.
- Badiou A. *Logics of worlds (being and event 2)*. Bodmin: Continuum, 2009. xvii, 617 pp.
- Badiou A. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, collection L'ordre philosophique, 1989. 91 p.
- Cam Ph. Thinking as Method. *Analytic teaching and philosophical praxis*. 2023. V. 43, is. 1. URL: <https://journal.viterbo.edu/index.php/atpp/article/view/1225/1031>
- Chénétier M. Est-il nécessaire d'«expliquer le postmodern(ism)e aux enfants»? *Études littéraires*. 1994. V. 27. № 1. Summer. P. 11–27.
- Deleuze G. et Guattari F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Éditions de Minuit, 1991. 206 p.
- Heidegger M. *Was ist metaphysik?* Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1949. 47 S.
- Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1999/30 Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Martin Heidegger. *Gesamtausgabe*. H. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1983. XIX, 542 S.
- Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (Elfte, unveränderte Auflage). 1967. 437 S.
- Heidegger M. Was ist das – die Philosophie? *Gesamtausgabe*. Bd. 11. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. S. 3-26.
- Karatani K. *Transcritique: On Kant and Marx*. Trans. by Sabu Kohso. Cambridge, MA: The MIT Press, 2003. xiv, 366 pp.
- Le Débat. No. 101. Septembre–octobre 1998. Paris : Gallimard.
- Lyotard J-Fr. *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982-1985*. Paris: Galilée, 1988. 170p.
- Slavoj Žižek: Love is evil. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=hg7qdowoemo>
- Wittgenstein L. *Tractatus logico-philosophicus*. London: Kegan Paul, 1922. 189 S.
- Žižek S. *The parallax view*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press, 2006. 434 p.
- Бадью А. *Століття*. / Пер. з франц. А. Ріпа. Львів: вид-во Кальварія, Київ: Ніка-Центр, 2014. 304 с.
- Декарт Р. *Метафізичні роздуми*. / Пер. з фр. З. Борисюк та О. Жупанський. Київ: Юніверс, 2000. 304 с.

Мінаков Ігор Вікторович

кандидат філософських наук
доцент кафедри філософії
Національний університет «Львівська політехніка»
вул. Степана Бандери, 12, Львів, 79013, Україна
E-mail: igor.v.minakov@lpnu.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9471-1265>

Стаття надійшла до редакції 17.08.2025

Переглянуто 20.10.2025

PHILOSOPHY. THE PROBLEM OF TRANSMISSION

Minakov Ihor V.

PhD in philosophy,
associate Professor of the Department of Philosophy
Lviv Polytechnic National University
Stepan Bandera St., 12, Lviv, 79013, Ukraine
E-mail: ihor.v.minakov@lpnu.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9471-1265>

ABSTRACT

This article explores the possibility and limits of thinking itself: what thinking is, and what occurs when it takes place. It asks how one can reflect on the conditions and means through which one thinks, and what happens when thought itself becomes the object of reflection – that is, when philosophizing occurs. This is not a matter of introspection or self-reflection; rather, it aims to distinguish between the concept of thought and thought itself, attempting to remain at the level of pure thought – a “thought without me” – in pursuit of one’s own possible thinking.

Here, the term *transmission* is understood beyond the usual horizon of teaching or academic presentation. It primarily denotes the “encounter” of thinking with Thinking itself and is treated as an ontological term—a term of philosophical event or philosophy as event. The theme of teaching or schooling is presented as one possible framework for witnessing this event, resisting the conventional academic transmission of philosophy.

Transmission in philosophy cannot be content-based, hermeneutic, logical, or metaphorical; it is exclusively eventual and actual. Philosophy in practice reveals a distinction between what the philosopher says and the conditions that make this saying possible.

This article does not focus on Badiou’s own treatment of «transmission», although his work exemplifies how a concept can generate the conditions for its own transmission. The author maintains that the encounter of thought with truth is defined more by «act» than «concept», emphasizing philosophical rigor and the pursuit of genuine thinking over truth itself.

Keywords: *thinking, philosophy, transmission, event of thought, tautology of philosophy, philosophical clarity.*

REFERENCES

- Badiou, A. (2015). *Métaphysique du bonheur réel*. Presses Universitaires de France.
- Badiou, A. (1997). *Deleuze: La clameur de l'Être*. Hachette.
- Badiou, A. (2010). *La philosophie et l'événement: Entretiens avec Fabien Tarby*. Germina.
- Badiou, A. (2006). *Being and event*. Continuum.
- Badiou, A. (2009). *Logics of worlds: Being and event 2*. Continuum.
- Badiou, A. (1989). *Manifeste pour la philosophie*. Éditions du Seuil.
- Cam, P. (2023). Thinking as method. *Analytic Teaching and Philosophical Praxis*, 43(1).
<https://journal.viterbo.edu/index.php/atpp/article/view/1225/1031>
- Chénétier, M. (1994). Est-il nécessaire d'expliquer le postmodern(ism)e aux enfants? *Études littéraires*, 27(1), 11–27.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Éditions de Minuit.
- Heidegger, M. (1949). *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Gesamtausgabe, Abt. II, Bd. 29/30). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit* (11th ed.). Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2006). Was ist das – die Philosophie? In *Gesamtausgabe* (Vol. 11, *Identität und Differenz*, pp. 3–26). Vittorio Klostermann.
- Karatani, K. (2003). *Transcritique: On Kant and Marx* (S. Kohso, Trans.). MIT Press.
- Le Débat*. (1998). (101), 145–182. Gallimard.

- Lyotard, J.-F. (1988). Adresse au sujet du cours philosophique. In *Le postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982–1985* (pp. 153–166). Galilée.
- Žižek, S. (n.d.). *Slavoj Žižek: Love is evil* [Video]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=hg7qdowoemo>
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. Kegan Paul.
- Žižek, S. (2006). *The parallax view*. MIT Press.
- Badiou, A. (2014). *Century* / Trans. from French. A. Ripa. Lviv: Kalvariya, Kyiv: Nika-Center. (In Ukrainian).
- Descartes, R. (2000). *Metaphysical Reflections* / Trans. from French. 3. Borysyuk and O. Zhupansky. Kyiv: Universe. (In Ukrainian).

The article was received by the editors 17.08.2025
The article is recommended for printing 30.10.2025

The article was revised 20.10.2025
This article published 24.11.2025

Як цитувати: Мінаков, І. (2025). ФІЛОСОФІЯ: ПРОБЛЕМА ПЕРЕДАЧІ. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (73), 82-97. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-7>

In cites: Minakov, I. (2025). PHILOSOPHY. THE PROBLEM OF TRANSMISSION. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (73), 82-97. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2025-73-7> [In Ukrainian]