

КОНЦЕПТ «ВІДЧАЮ» С. КЕРКЕГОРА У РАЦІОНАЛІСТИЧНІЙ ТА ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ

Олександр Суховій

кандидат філософських наук, доцент кафедри
соціально-гуманітарних дисциплін

Харківської державної академії дизайну і мистецтв,
su69om@ukr.net, ORCID 0000-0001-7086-8575

Розглянуто концепт «відчаю» С. Керкегора в раціоналістичній (Тейніссен, Хабермас) і постмодерністській (Дерріда) рефлексії. Відзначається, що розгляд рефлексії керкегорівської творчої спадщини демонструє контемпоральність ідей С. Керкегора і представників філософських течій ХХ століття. Робиться висновок про те, що керкегорівська філософія з її непрямою формою комунікації могла б стати як взірцем персональної відповідальності у постнігілістичному суспільстві, так і поштовхом до пошуку нових комунікативних засобів вираження антропологічної проблематики в сучасній філософії.

Антропологічний проект Керкегора являє собою спробу синтезу думки-вчинку, почуття-вчинку, письма-вчинку, що втілилась самим його життям. Вимагаючи особливої мови вираження (непрямої форми комунікації), керкегорівська філософія можливості, або антропологія змінення, могла б стати взірцем як персональної відповідальності в постнігілістичному суспільстві, так і поштовхом до пошуку нових комунікативних засобів вираження антропологічної проблематики в сучасній філософії, що, безумовно, сприяє зверненню до спадку датського мислителя з боку її представників.

Ключові слова: Керкегор, відчай, комунікація, християнство, Дерріда

Суховой А. Н. КОНЦЕПТ «ОТЧАЯНИЯ» С. КЕРКЕГОРА В РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ И ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Рассмотрен концепт «отчаяния» С. Керкегора в рационалистической (Тейниссен, Хабермас) и постмодернистской (Деррида) рефлексии. Отмечается, что рассмотрение рефлексии керкегоровского творческого наследия демонстрирует контемпоральность идей С. Керкегора и представителей философских течений ХХ века. Делается вывод о том, что керкегоровская философия с ее непрямой формой коммуникации могла бы стать как образцом персональной ответственности в постнигилистическом обществе, так и толчком к поиску новых коммуникативных средств выражения антропологической проблематики в современной философии.

Ключевые слова: Керкегор, отчаяние, коммуникация, христианство, Деррида

Sukhoviyy O. M., doctor of philosophy, associate professor of the social humanitarian disciplines department, Kharkiv State Academy of Design and Arts. THE CONCEPT OF "DESPAIR" BY S. KIERKEGAARD IN RATIONALISTIC AND POSTMODERNIST REFLECTION

The concept of "despair" of S. Kierkegaard in the rationalist and postmodern reflection is considered. It is noted that consideration of the reflection on Kierkegaard's writing heritage demonstrates the contemporaneity of the ideas of Kierkegaard and representatives of the philosophical trends of the twentieth century. This is due to the relevance of the comparative "re-reading". In conditions of the crisis of Christianity S. Kierkegaard, combining in one person the philosopher, theologian and writer, deliberately violated the classical demand for purity of the genre in the name of the creation of a-system anthropology of change, which involves the movement-formation of an existential subject to faith. Care for the reader, to which S. Kierkegaard ultimately refers, involves the use of an indirect form of communication as the only means of attracting the reader to the aporias of existence. To the same aims serve such concepts — existentials in its negative (pathetic, lyrical) dialectics as fear, despair, repetition, which differ from any formal-logical structures due to rhetorics of the image and character specificity.

Representatives of rationalist philosophy, Theunissen and Habermas, categorizing despair in the discourse of negative theology, considered it as a condition for the possibility of intersubjectivity, by asking and solving the problem of the Other, which has become ultramodern one again.

The category of despair, which is thoroughly considered by Kierkegaard, becomes a subject of the religious-philosophical description. Increased attention to the very form of the work and the context of its appearance (in the particular case - "Concluding Unscientific Postscript") distinguishes Kierkegaard from contemporaries and synchronously leads him into a deconstructionist camp, that allows some thinkers to mark him as a Christian postmodernist. For Derrida, the aforementioned work is a model of a "high-quality" simulacrum that produces an over-textual excess of meanings. But for Kierkegaard as a Christian, this is another form of despair.

Keywords: Kierkegaard, despair, communication, Christianity, Derrida

Філософію С. Керкегора можна розглядати як теоцентричну антропологію. Духовний розвиток індивіда проходить три стадії: естетичну, етичну і релігійну. Оскільки, за С. Керкегором, людська екзистенція не може бути адекватно описана мовою абстракції, «зовнішнім» чином, кожна стадія реалізується в іманентності власного дискурсу, з одним лише їй властивим голосом. Звідси — псевдонімічність більшої частини творчості С. Керкегора. В умовах кризи християнства С. Керкегор, поєднуючи в одній особі філософа, теолога і письменника, свідомо порушив класичну вимогу чистоти жанру в ім'я створення а-системної антропології зміни, що передбачає рух-становлення екзистенціального суб'єкта до віри. Турбота про читача, до якого в кінцевому рахунку звертається С. Керкегор, передбачає використання непрямой форми комунікації як єдиного засобу залучити читача до апорій існування. Цим же цілям служать і концепти-екзистенціали в його негативній (патетичній, ліричній) діалектиці: страх, відчай, повторення, що відрізняються від будь-яких формально-логічних структур риторикою образу і персонажною конкретикою.

Незважаючи на те, що зарубіжна керкегоріана налічує численні томи досліджень, розгляду літературних аспектів його творчості приділено не достатньо уваги. У зв'язку з цим цікавими є праці А. Бергесса, Ж. Дерріда, Ж. Женетта, Дж. Паттісона, Х. Пайпера, Дж. Капуто, В. Подороги та інших. Навіть побіжний розгляд рефлексії щодо керкегорівської творчої спадщини демонструє контемпоральність ідей Керкегора і представників філософських течій ХХ ст., що зумовлює *актуальність* компаративістського «перепрочитування». Певною мірою це сто-сується і концепту «відчай».

Мета статті — розглянути концепт «відчаю» С. Керкегора у раціоналістичній та пост-модерністській рефлексії. Непряма форма переживання смерті, переживання «ніщо», переконливо представлена Керкегором в його «Хворобі до смерті», де була проаналізована категорія людського буття-в-світі — категорія відчаю. Відчай, розглянутий з усіх боків («підозрючий про себе», «не підозрюваючий про себе», «відчай в тимчасовому», «відчай у вічному», «відчай як виклик», «слабкість», «обурення» і, в кінцевому рахунку, як гріх невіри), стає релігійно-психолого-феноменологічним описом, чия конкретика представлена священиками і старіючими жінками, юними дівчатами, людьми «в футлярі», казковими, міфологічними та історичними героями, добре забезпеченими належними їм ситуаціями і дієсловами дії і говоріння, які переконливо надають їм статус реальності. Цікаво, що цю керкегорівську здатність письма зазначав ще О. Шпенглер, який побачив в самій її появі спробу подолати «кризу реальності» новими можливостями її вираження.

Гайдеггерівська де(кон)струкція метафізики, можливо, була подібним завданням, не до кінця виконаним; не через (так вважають Левінас, Дерріда) мимовільного «відновлення» метафізики, а з причини, з огляду на керкегорівський контекст, що цікавить нас тут, «переписування керкегорівських онтичних категорій радикального «вибору-себе» у формальні категорії екзистенціальної онтології» [Habermas, 1995, с. 197]. Навколо «вибору-себе», бажання бути (або не бути) собою і обертається керкегорівська діалектика відчаю. Дивовижна сократична здатність знаходити вагомі аргументи для доказів своїх ідей проявилася в «Бутті-до-смерті» з не меншою силою, ніж в інших творах Керкегора.

В антропологічному мисленні Керкегора місце формальної структури займає структура стану (психологічного) як можливий результат відносин індивіда до знання себе як особистості, що (і в даному пункті, за словами Роде, ми можемо або прийняти, або відкинути це положення) є вічною. Задача Керкегора, — навчити (ся) правильно боятися і правильно впадати у відчай

(порівняйте: «Смертельним є знак, втрачений вдалені, як і тоді, коли він б'є нас в повну силу» [Делез Ж., 1998, с. 39]), — була б нездійсненою без риторичної наочності, побічно проведеної форми поліфонізму, порушення нейтрального етосу філософського міркування, активного використання жартів і, ширше, комічних сценок, які служать в якості каталізаторів уяви, для створення більшої міри причетності, залучення до тексту, що, якщо говорити мовою Лакана, сприяє читацькому «осяянню реальністю», найчастіше відбувається в ситуації травми (фрустрації). Керкегорівська теорія комунікації, висловлюючись в термінах сучасної лінгвістики, намагалася подолати дистанційованість і прозорість іконічних знаків (Пірс), тобто, образно кажучи, зробити собаку, видиму на екрані, здатною вкусити [Усманова, 2000, с. 86].

Такі значні філософи як Тейніссен і Хабермас, відносячи категорію відчаю до дискурсу негативної теології, розглядали її як умову можливості інтерсуб'єктивності, по-своєму запитуючи і вирішуючи ставшу знову ультрасучасну проблему Іншого. Тейніссен, борючись з Гегелем його ж власною зброєю, критикує вузьке розуміння останнім діалектичного дослідження («практики бесіди один з одним») як логічного аналізу простого судження або пропозиції, пригнічуючи таким чином власне лінгвістичну, мовну прагматику, що призводить в результаті до придушення комунікативної свободи. Забуття Гегелем різниці між «беззмістовним» і «просто нерозвиненим» (нерозкритим) неправомірно раціоналізує поняття «істини», що представляє собою тоталізацію абсолютного Іншого, яка перешкоджає будь-якому «розуміючому спілкуванню» в релігійній сфері, заснованому на містичних (наприклад, іудаїстських або протестантських (піетистських)) принципах боголюдського діалогізму. Протиставляючи домінуючому у Гегеля «технічному» і «практичному» (якщо користуватися хабермасівською мовою) когнітивному інтересу «емансипаційний», спрямований на звільнення від об'єктивних сил і умов спотвореної комунікації, Тейніссен приходять до такої онтологічної ідеї Бога, який залишається єдиним гарантом в історії, що зберігає відкритою можливість вирватися з природного циклу і безперервності історії, керованої минулим, і де концепт Абсолюту, присутній в кожному акті успішного взаєморозуміння, може бути сприйнятий тільки негативно, з точки зору «перевернутої» філософії — тільки після того, як буде усунутий історичний світ, тобто світ часу і страждання. Тому керкегорівська категорія відчаю радикалізує тому, як вважає Тейніссен, негативність людського буття в світі-як-у-цілому, визначаючи позитивні категорії (здоров'я, досягнута самість) як вторинні, тобто квазі-нормальні в світі, де норма — це патологія (порівняйте біблійні слова: «Кожна людина говорить неправду» (Пс.115:2). Оскільки досягнення самості і є припинення можливості відчаю, то для цього необхідний абсолютно інший, що не виводиться з даної наявності індивіда, його абсолютне «не-я». У випадку з Керкегором, іншим у нього виступає, насамперед, читач. У зв'язку з цим можна, навіть, сказати, що Керкегору-автору властива ще одна форма відчаю — комунікативна — яким чином виразити найбільш внутрішнє, абсолютну зацікавленість (зацікавленість Абсолютом) за допомогою загального, мови, яка противиться суб'єктивному.

«Християнська драма порятунку» (вираз Левінаса стосовно керкегорівських творів), на наш погляд, виявилася в інтерпретації Тейніссена частково позбавленої вертикального виміру, властивого мисленню датського філософа, і, зіткнувшись з проблемою комунікаційної свободи, пішла, якщо скористатися образною мовою Розенштока-Хюссі (і, побічно, Пірса), по горизонтальній перекладині «хреста реальності», вертикальну тримаючи в розумі як гаранта цієї свободи. Її граничним вираженням, за Керкегором, є віра, тобто абсолютна відкритість і прозоре занурення «я» «в ту силу, яка його покладає», віра, яка потрібна для наступного тейніссеновського визначення успішної комунікації, що демістифікують слова Христа: «Царство Боже всередині (в іншому, тейніссеновском, перекладі — *між*) вас є». «Індивід може бути самим собою у своїй кінцевій свободі в тій мірі, коли, визнаючи абсолютну свободу Бога, він звільняється від нарцисистичної і садомазохістської самості і повертається до своєї власної самості з нескінченної віддаленості *віронадхненної* комунікації з абсолютно іншим» [Habermas J., 1995, с. 190]. Таким чином, за Тейніссеном, взаємне визнання відчаю як початкової (тобто нормальної) характеристики людського буття в світі і безсилля його подолати самостійно і є успішним рішенням комунікативної проблеми, що, незважаючи на гуманність мети, очевидно суперечить пристрасній керкегорівській забороні на функціональне застосування віри-як-дара-Бога, її раціоналізування (навіть мимовільне). Як зазначає з цього приводу Хабермас, Тейніссен занадто філософ, щоб прийняти переконання Достоевського, згодного при яких би то не було умовах і доказах залишатися з «Христом поза істини», ніж з «істиною без Христа».

Керкегору можливість опису естетичними засобами нерелігійної свідомості на краю абсурду як неминучої умови віри трапилася ще в одному творі, також, як і багато інших, підписаному псевдонімом, в «Заклучній ненауковій післямові до «Філософських крихт». Незвична для 40-х років XIX століття педантична увага до самої форми твору відрізняє Керкегора від сучасників і синхронічно призводить його в деконструктивістський табір, що, як це не парадоксально звучить, дозволяє назвати його християнським постмодерністом (до такого висновку підштовхують роботи Капуто і Уорда) [Caputo J D., 1997, Wad G., 1998]. Подібно платонівському Сократу, що перестав в результаті свого діаноетичного «вистежування софіста» від нього чим-небудь відрізнятися, керкегорівський розшукувач християнської істини Йоханнес Клімакус (тобто Іоанн Лествичник) без зусиль може бути прийнятий за гумористичного письменника (порівняйте: «... Я не релігійна людина, а просто гуморист») [Kierkegard S., 1941].

Зі змістовної точки зору книга показує ключову відмінність між язичницькою релігійністю (релігійністю А, представленою найвидатнішим в історії філософії «лицарем зречення» — Сократом, де вічність — тільки вічність-спогад, що зупинилася) і релігійністю християнською (релігійністю Б, що стражданнями відкриває входження у час самої вічності, вічності, що стає).

Відмовившись слідувати розхожим інтерпретаціям темпоральної діалектики суб'єктивності в філософії Керкегора, окремі представники літературно-філософського світу виявилися більш проникливими в розшифровці форми керкегоровського послання. До числа останніх належать А. Бергесс, Ж. Женетт, Х. Пайпер, Ж. Дерріда, які зуміли, кожен по-своєму, розгадати хитромудрий план «Післямови», що на цей раз в «комічному» ключі реалізує ідею «непрямої форми комунікації», надзвичайно важливої в розумінні більшої частини робіт датського мислителя. Задумане як «прощальне» (Керкегор збирався, попередньо розкривши свою, більшості відому, таємницю псевдонімів, прийняти сан священика, несумісний з письменством) «естетичний» твір як доповнення до «Філософських крихт», воно немов поглинає саме себе, вже в своїй передмові заперечуючи будь-яку цінність передмови або такої післямови, властивої «жіночим» листам, де «найважливіше розповідається в постскриптімі». Сам трактат, як стверджує Клімакус, здатний написати будь-який юний випускник теології, і, як вважає Женетт, зводиться до жанру дружньої і довірчої бесіди автора з читачем («Тепер ви знаєте стільки ж, скільки і я; давайте поговоримо») [Kierkegard S., 1941, с. 214]. В цілому досить самозневажлива оцінка автором своєї праці суперечить, з одного боку, «офіційно» заявленій меті на початку «Післямови», з іншого — безпрецедентного для жанру «Постскриптіму» обсягом, який, з огляду на метадискурсивність керкегорівських творів, скасовує таким чином і цінність основної праці («Філософських крихіток»), що вимагав такого роз'яснюючого доповнення, яке більше за нього самого. Радикалізуючий «необов'язковість» «Післямови» пайперовській переклад назви трактату («Остання аматорська підробка») керкегорівського трактату суперечить важливості обговорюваної теми: як стати християнином в християнському суспільстві? «Я, Йоханнес Клімакус, народжений і вихований в цьому місті, 30 років від роду, звичайна людська істота серед інших, допускаю, що вище благо, назване вічним блаженством, чекає мене так само, як воно чекає домогосподарку або професора. Я чув, що християнство і є умова для цього блага. І я питаю тепер, яким чином я можу увійти в стосунки з цим вченням» [Kierkegard S., 1941, с. 15-16]. Після довгих і часто чи не буквально повторюваних міркувань, автор приходиться до негативної відповіді-висновку, точніше, до негативного результату. Пайпер (слідом за С. Вебером, дослідником творчості З. Фрейда) називає керкегорівську книгу «shaggy dog story», що відповідає більш знайомому нам вислову «казка про білого бичка», тобто такого типу розповіді, де очікування закінчення, обіцяного на початку, може тривати нескінченно, оскільки саме закінчення нескінченно відкладається, створюючи, по суті, інтригу без інтриги.

Найбільш переконливими для вирішення керкегорівської апорії виявилися доводи Дерріда. Позначивши керкегорівську «Післямову» однією з найпоширеніших постмодерністських категорій, а саме категорією симулякра, Дерріда, по суті, метафізує нарративну природу анекдоту, позбавленого сміхорозв'язної колізії та приреченого на безкінечне затягування неіснуючої розв'язки, з тією лише різницею, що він, можливо, проникливіше всіх наблизився до розгадки керкегорівського тексту. Відстрочування (симулювання) одкровення смислу або функціонування даного простору мови, вважає Дерріда, є «симулякром післямови», яке, намагаючись «уточнити» попередній текст, всупереч наміру, кожен раз починає заново (порівняйте можливу алюзію на Джойсівський опус «Finnegan's wake», який можна прочитати і як «Кінець знову початок»), з тією

лише різницею, що волею-неволею неминуче (залишаючи «сліди») додає зовнішній текст, заплутуючи і ускладнюючи сцену, відкриваючи всередині лабіринту додатковий вимір, який є уявним дзеркалом, що відображає нескінченність лабіринту в спотвореній, тобто нескінченній, спекуляції» [Рурег, 1998]. Спотворена і нескінченна (хоча формально «Післямова» все ж має закінчення і обмежена розмірами самої книги) керкегорівська спекуляція, що розгортається перед читачем немов всупереч авторській інтенції, може викликати або комічний, або «обурений» ефект. Можливо, саме для схильних до першого і було адресовано послання Керкегора.

«Дар смерті», про який Дерріда написав стільки цікавих сторінок, у випадку з датським філософом набуває християнського звучання. Виграний Дерріда креативний простір деконструкції завдяки нескінченно чреватому смислами розлічанню і відкладанню трансцендентального означуваного (Сенсу) в керкегорівському світі має, на наш погляд, таке значення. Весела ігрова діяльність постмодерністського зразка (перш за все на смак Дерріда), що продукує надлюдський і (враховуючи специфіку деррідіанізму) надтекстуальний надлишок смислів, саме тим і відрізняється від керкегорівської, що такий спосіб існування (індивіда, тексту) є для Керкегора демонічним, агасферівським, таким, що вічно поневіряється «протириччям», яке може бути розглянуто як в безвихідно трагічному (на кшталт беккетівського «В очікуванні Годда») так і в комічному світлі, який відміння авторитет безоткровенної, суцільно людської мови, чияю найкращою долею був би дар смерті, тобто мовчання. Але сам факт написання книги, яка виявилася безрезультатною, не випадковий. Для «ідеального» керкегорівського читача важливо зрозуміти, що «написати книгу і скасувати (забракувати — ще один переклад, примітка наша — О. С.) її, - зовсім не те ж саме, що не написати її взагалі» [Kierkegard S., 1941, с.621]. Загадка існування саме як цілого, вважає Клімакус, не схожа на загадку в газеті, чия розгадка заінтригований читач очікує знайти в наступному випуску. На відміну від іроніка, що релятивізує світ перед розумом абстрактної людяності, гуморист робить це перед лицем Бога, стаючи врівень зі вселенським протириччям і перетворюючи його в жарт. Однак якщо гуморист, каже Клімакус, знаючи глибини страждання, відправляється додому (під будинком мається на увазі його свідомість, що знає протириччя), то гумористу релігійному, чия свідомість і є саме протириччя, нікуди піти. Загадку існування може вирішити, за Керкегором, тільки її (А)автор. Сама ж структура керкегорівської «Післямови» побічно анігілює владу мови, за Керкегором, причину сумніву (датський мислитель вважав змія-спокусника першим герменевтом, самою мовою), обману, забуття дарованого «безпосереднього». В епоху опосередкування і рефлектуючого естетизму керкегорівська непряма форма комунікації і була, як це не парадоксально, спрямована на девальвацію мови як автономної структури і повернення із забуття філософської думки (в цьому, тобто в опосередкуванні, досягла успіху насамперед гегелівська філософія релігії) категорії безпосереднього; порівняйте керкегорівське: «Дивися, он він стоїть — Бог. Де? Там. Хіба ти не бачиш його?». Мова, що дискредитує і заперечує сама себе перед обличчям істини, і змії, який буде жалити сім'я жінки в п'яту у відповідь на поразку його в голову, згідно з біблійним сюжетом (згадаємо символіку змія у Г.Сковороди), — такі напівмістична порівняння-застереження як раціоналістичним формам філософського дискурсу, так і його постмодерністським модуляціям, що впливають із керкегорівської теорії непрямої форми комунікації стосовно «Заключної ненаукової післямови до «Філософських крихт».

Таким чином, антропологічний проект Керкегора являє собою спробу синтезу думки-вчинку, почуття-вчинку, письма-вчинку, що втілилась самим його життям. Вимагаючи особливої мови вираження (непрямої форми комунікації), керкегорівська філософія можливості, або антропологія змінення, могла б стати взірцем як персональної відповідальності в постнігілістичному суспільстві, так і поштовхом до пошуку нових комунікативних засобів вираження антропологічної проблематики в сучасній філософії, що, безумовно, сприяє зверненню до спадку датського мислителя з боку її представників.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
2. Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск: Изд-во БГУ «ПроPILEи», 2000. 199 с.
3. Caputo J. D. The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion. Indiana, 1997. 374 p.

4. Habermas J. Communicative Freedom and Negative Theology // Kierkegaard in post/modernity. Indiana University Press, 1995. P. 182-198.
5. Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript. Prinseton: Prinseton University Press, 1941
6. Pypers H. Beyond a Joke: Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript as a Comic Book// Post-secular Philosophy: Between philosophy and theology.— London, New York, 1998. P.186-210.
7. Ward G. Barth, Derrida and The Language of Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 258 p.

REFERENCES

1. Caputo J. D. (1997) The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion. Indiana, 374 p.
2. Deleuze J. (1998) Difference and repetition. [In Russian] St. Petersburg: Petropolis, 384
3. Habermas J. (1995) Communicative Freedom and Negative Theology Kierkegaard in post/modernity. Indiana University Press, 182-198.
4. Kierkegaard S. (1941) Concluding Unscientific Postscript. Prinseton: Prinseton University Press
5. Pypers H. (1998) Beyond a Joke: Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript as a Comic Book Post-secular Philosophy: Between philosophy and theology.— London, New York, 186-210.
6. Usmanov A. R. (2000) Umberto Eco: Paradoxes of Interpretation. [In Russian] Minsk: Publishing House BSU "Propylae", 199.
7. Ward G. (1998) Barth, Derrida and The Language of Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 258.