

Б. В. Козак

аспірант

КІНЕЦЬ ФІЛОСОФІЇ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

У статті розкривається феномен кінця філософії як філософської проблеми. Автор наводить історичні прояви кінця філософії, що дає можливість поставити питання про сам кінець філософії як про невідомий елемент філософського мислення, який не залежить від історичного контексту. Кінець філософії відбувається тоді, коли філософське мислення, тобто мислення про мислення, дістається власного краю.

Ключові слова: кінець філософії, метафілософія, мислення.

"Те, що філософія нібито вчора померла, після Гегеля або Маркса, Ніцше або Гайдегера, або що вона досі плентає в напрямку до своєї смерті, або що вона завжди жила, знаючи про свою смертність, усе це мовчки визнається в тіні, яку відкидає те саме слово, що проголосило *philosophia perennis*; те, чи вона помере, рано чи пізно, в історії, або те, чи вона завжди жила й житиме в агонії, силоміць проштовхуючись в історію, де вона мусить відвойовувати своє місце в не-філософії, свого супротивного тла, свого минулого або своєї реальності, своєї смерті та свого резерву; чи через цю смерть або цю смертність філософії, а може, навіть, завдяки їм, думка має майбутнє або навіть, як кажуть сьогодні, прийде вся цілком на зміну тому, що сьогодні ще належить до філософії; чи – хоч би як це дивно звучало – саме майбутнє також має майбутнє, – це все запитання, на які немає відповіді. Ці проблеми, які бодай один раз постають перед філософією як проблеми, що їх вона не спроможна розв'язати" [6, с. 157–158]. Вже сам шарм іронії Ж. Дерріда змушує нас замислитись про тему кінця філософії. Вона наче помирає, але ніяк не скінчиться, і хто б не допомагав їй у цій справі, вона все одно живе. Може бути навіть таке, що кінець філософії є її неодмінним супровідником. Згадаємо лише те, що казав Сократ: ті, хто справді відданий філософії, зайняті насправді тільки одним – вмиранням і смертю [12, с. 14]. Отже чи не природний для філософа кінець філософії?

Хоча "агонізування філософії, яке зумовлюється періодичною актуалізацією питань на зразок "заради чого?", "куди?". І, навіть, "чи має це сенс?" є провідною темою Західного філософського дискурсу з часів Сократа та Платона" [11, с. 5], перший, хто, мабуть, почав вести філософський дискурс про кінець філософії був Ге-

гель, коли він у завершенні своїх лекцій по історії філософії зазначав наступне. Боротьба індивідуальної самосвідомості з абсолютною самосвідомістю тепер припиняється. Індивідуальна самосвідомість перестала бути індивідуальною, і завдяки цьому абсолютна самосвідомість отримала ту владу, якої її раніше бракувало. Цю боротьбу зображує вся минуша всесвітня історія, а особливо історія філософії, і ця історія, мабуть, доходить до своєї мети там, де ця абсолютна самосвідомість перестала бути чимось далеким, де, отже, дух дійсний як дух. Бо він такий лише тоді, коли він знає самого себе як Абсолютного Духа. Це – точка зору нашого (гегелівського. – Б. К.) часу, і ряд духовних формацій цим тепер завершений [4, с. 571–572].

Далі можна виявити, умовно звичайно, три хвили осмислення кінця філософії. Перша почалась вже за часів Гегеля, у філософії О. Конта, коли він зазначив, що Європа переходить у третю фазу свого розвитку, а саме у позитивну, і відповідно полишає метафізичну фазу. До цієї ж хвили належить й Ф. Ніцше, який з інших причин, але не менш завзято розробляв тему кінця філософії як платонізму, як домінування аполонійського начала.

Друга хвиля відбулася на початку ХХ ст. її спричинили М. Гайдеггер та Л. Віттгенштайн. М. Гайдеггер писав: "Розгорнення філософії в незалежні між собою, але при цьому завжди у рішучому спілкуванні науки є легітимним завершенням філософії. Філософія закінчується в нашому столітті" [17, с. 72]. Якщо для Гайдеггера смерть філософії у перемозі онтичного над онтологічним, то як не дивно саме в цьому смерть філософії вбачає також і Л. Віттгенштайн. Наприкінці свого "Tractatus Logico-Philosophicus" він пише: "Правильний метод філософії був би, власне, такий: не казати нічого, крім того, що можна сказати, тобто крім тез природничих наук, – а отже, крім того, що не має нічого спільного з філософією, а якби потім хтось схотів сказати щось метафізичне, – довести йому, що він певним знакам своїх суджень не надав жодного значення. Цей метод не задовольнив би того другого – він не мав би почуття, що ми його вчимо філософії, – але то був би єдиний бездоганно правильний метод" [2, с. 86].

І поки що остання постмодерна хвиля підняла питання про кінець філософії. Серед цих філосо-

фів ми бачимо Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Ліотара, М. Фуко, Р. Рорті та інших. Для постмодерна в цілому характерна недовіра до метафізики, а отже й до філософії класичного, модерного зразка.

Тема кінця філософії вже досліджувалася такими дослідниками, як С. Малкіною, О. Дугінім, С. Франкі (S. Franchi), Дж. Ваттімо (G. Vattimo), С. Глендіннінгом (S. Glendinning) та іншими. Певною мірою рефлексія сучасних дослідників кінця філософії є одноставною та, як задається, безпроблемною. Вони зазначають, що "кінець філософії як метафізики ще не означає кінець філософії як такої" [16, с. 577]. Більше того, кінець філософії сприймається як її начало, тобто "кінець кінця філософії", оскільки постмодерн "реактуалізує через деконструкцію те, чим філософія була завжди" [9, с. 57]. Також дослідники звертають увагу на те, що "філософія завжди має справу із власним завершенням" [15, с. 35]. Все це дає можливість замислитись про кінець філософії не як про гасло постмодернізму і не як про історико-онтичний матеріал, а як про саму філософську проблему, тобто подивитись на кінець філософії як на внутрішньо конститутивний момент філософського мислення. Такий ракурс і визначає **актуальність** нашого дослідження.

Виходячи з цього, **метою** нашого дослідження є експлікація феномену кінця філософії як філософської теми.

Коли справа стосується філософського мислення, то ми маємо одразу відкинути "дасманівське" уявлення про кінець філософії на кшталт "те, що має початок, має й кінець" або "філософія є чимось більшим від того, що вмирає". Аналіз філософського мислення на певний предмет вимагає від нас чесного звернення до самого мислення, а саме до його філософського аналізу, що саме по собі вже є проблемою.

Філософський погляд на мислення дає зрозуміти, що мислення як таке є безхатко, тобто перебуваючи у власній стихії, воно не є ані науковим, ані поетичним, ані релігійним тощо, воно спритно уникає визначеності. Невизначеність мислення є тим плацдармом, з якого все інше отримує осмислення та сенс.

Безхатність мислення дає йому привід мислити себе як основу. Мислення, те, до якого ми звикли, починається з саморефлексії. В якомусь плані, мислення і є артикуляцією саморефлексії, бо застигаємо себе мислячими саме в той момент, коли тематизуємо для себе своє мислення. Ми мислимо постійно, але це буденне та стихійне мислення, "прозаїчне" мислення як у пана Журдена. У саморефлексії мислення опредметнюється у формальні властивості, різноманітні мисленневі структури. Так, Аристотель починає трактат "Метафізика" з аналізу мислення попередніх мислителів, як і більшість

філософів. Це не означає, що в саморефлексії мислення обов'язково має вдатися до самокритики, але через формалізацію мислення попередників воно звільнює простір власного просування. У саморефлексії мислення, немов, визначає місце трампліну, з якого хоче стрибнути у витаємність. Власне те, що мислення починається з саморефлексії, виглядає доволі спірно, оскільки саме питання про початок мислення потребує власного обґрунтування. Але можна сказати, що ми починаємо "помічати" мислення саме з саморефлексії мислення.

Зароджуючись філософія долає міфічне мислення, коли апелює до самодостатності субстанції. Про це каже Гегель відносно Фалеса, що його положення, що вода є абсолютом, або, як казали древні, першооснова, являє собою початок філософії, так як в ньому досягається свідомість того, що єдине є сутність, істинне, що лише воно є саме по собі, суще [3, с. 208]. У ідеї субстанції мислення самостверджується як мислення, точніше як дискурсивне, наукове мислення, бо Фалес не просто стверджує якесь положення відносно світу, а доводить його; доказовість є одним з найважливіших чинників філософського мислення, хоча і не єдиним. Доказовість положення вказує нам, що мислення фактично апелює до самого мислення. У поемі "Про природу" Парменіда мислення виступає як головний арбітр, який вирішує, чи щось причетне до істини, і відповідно до буття, чи ні. Саме мислення стає аргументом у мисленні про буття. Тема мислення пронизує всю поему, починаючи з першого рядка (Афрфпй фбЯ ме ц'Эспхуйн, ъупн ф' Эффй ихмьт Якънпй [14, с. 228], "коні несуть мене так далеко, куди тільки може дістатися душа"), у якій мислення досягає своєї граничності. Парменід вже з самого початку розповідає нам, що буття, про яке йде мова, окреслюється спроможністю мислення людини. Це підтверджується тим, як Парменід будує своє буттєвісне вчення. Він стверджує, що буття є, а небуття немає, і доводить це тим, що небуття не можна помислити. Тобто тотожність буття та мислення виступає не як теза, а як аргумент, хоча далі воно виступає за самостійний фрагмент (... фь гьс бхфь нпеън еуфЯн фе кбй еЯнбй [14, с. 231]), але це всього на всього фрагмент, що позбавлений контексту. Власне у Парменіда йдеться не стільки про тотожність буття й мислення, скільки про те, що саме мислення визначає межі буття. Тут мислення домінує над буттям, хоча саме мислення не замислюється про себе і свою владу над буттям. У поемі "Про природу" влада мислення ще прихована, хоча її дія

¹ Ихмьт утримує в собі певну неоднозначність, це і душа в значенні мислення, і душа в значенні емоцій, а також релігійне уявлення про душу. Тому перекладати її як однозначно "думка" буде не коректно.

вже відчувається. Але далі в Аристотеля саме мислення проявляється як субстанція.

Аристотель засновує європейську традицію раціональності, тобто такий спосіб мислення, у якому домінує свідоме ставлення мислення до власної основи, тобто мислення мислить не просто про щось, а про саме мислення. В його творчості мислення не просто визначається як те, що єдине проявляє істину та буття речей, як це бачимо у його попередників, а й отримує субстанційний статус як основи. Це добре бачено з його роботи "Метафізика". Замислюючись про сутність речей, суще як суще, Аристотель шукає граничного принципу, який би був не засобом пізнання речей, як наприклад логіка, а який був би результатом цього пізнання. Таким принципом виявився аристотелевий бог, бог філософів, бо він є саме мислення про мислення: розум (бог) мислить сам себе і думка його є мислення про мислення [1, с. 339]. Зрозуміло, що аристотелевий бог – це утвердження самостійності мислення, яке успадковане як Томою Аквінським, так і раціоналістами Нового часу.

Декарт, намагаючись знайти непомильне джерело всіх істинних суджень, звертається до мислення: певною мірою лише мислення (*cogito*) легітимізує буття й саме себе.

Для ілюстрації самодостатності мислення звернемося до невеличкої Кантівської праці "Що таке просвітництво?". Кант зазначає: *Sapere aude!* – Май мужність користуватися власним розумом! – Такий, отже, девіз Просвітництва [7, с. 27]. Що означає мати мужність користуватися власним розумом? Здається, це заклик не мати віри авторитетам, а самому мислити і на себе брати відповідальність за помисленне. Сучасний читач почує тут заклик до автентичності, оскільки мислити самому – це бути собою. Але сам Кант мав на увазі геть інше. Для нього, як здається, Просвітництво є проектом створення наукового комунікативного простору, який був би вільний від впливу ідеологій, передсудів й індивідуальних уподобань. Для Канта користуватися власним розумом означало просто бути добрим науковцем, бо він далі зазначає наступне. Для цієї просвіти необхідна лише свобода, і при тому цілком нешкідлива, а саме свобода у всіх випадках публічно користуватися власним розумом. Під публічним застосуванням власного розуму він розуміє таке, яке здійснюється кимось на кшталт вченого перед всією читаючою публікою [7, с. 29]. І біда цього просвітницького проекту в тому, що він став загально значущим. У цьому полягає його внутрішній драматизм, бо універсальність – це логіка життя наукового мислення; воно не може не прямувати до універсальності, а отже у цьому прагненні й саме не може не стати універсальним. І в цій універ-

сальності наукове мислення автоматично "забуває", що воно лише регіон.

Універсальність теоретичного мислення саме тому й можлива, що воно рухається у наївності самодостатності. Здається, що аргументи, серйозні та виваженні, є запорукою вдалого дискурсу, вони немов гарантують "перемогу", вирішують хід дискурсу, але насправді, як ми намагаємось довести, аргументи як агенти мислення нічого не вирішують, а лише, якщо так можна сказати, пролонгують "рішення" в раціональне поле.

Те, що мислення про мислення рухається в певному недомисленні, що ми й називаємо апріорною ілюзією самодостатності мислення, було вже відзначено не один раз. Хоча спіймати мислення на цьому недомисленні вкрай важко, оскільки для самого мислення важливо рухатись у власній самодостатності. Ми пропонуємо один з багатьох прикладів, де мислення з необхідністю схоплюється як не самодостатне.

Таким прикладом для нас є Кантівська трансцендентальна видимість розуму. Пафос "Критики чистого розуму", як здається, полягає у тому, що Кант вказав мисленню його місце, що до речі було джерелом й позитивізму. Не випадково другий відділ трансцендентальної логіки Кант починає з трансцендентальної видимості, яка "виводить нас, навіть у супереч усім застереженням критики, геть за межі емпіричного вжитку категорій і баламутить нас оманом розширення чистого розсудку" [8, с. 213]. Кант постійно звертає увагу на те, що ця трансцендентальна видимість є "ілюзією, котрої ніяк не уникнути" [8, с. 214]. Він пише, що "трансцендентальна видимість не припиняється й тоді, коли її вже викрито й чітко з'ясовано її нікчемність через трансцендентальну критику (наприклад, видимість у висловлюванні: світ мусить мати початок з погляду часу). Причина тут така: в нашому розумі (розглядуваному суб'єктивно як людська пізнавальна спроможність) лежать засади й максими його вживання, які мають вигляд цілком об'єктивних засад, і через це трапляється так, що суб'єктивна необхідність якогось певного пов'язання наших понять на користь розсудку приймається за об'єктивну необхідність визначення речей самих по собі" [8, с. 214]. Це означає, що розум не може позбутися цієї видимості, оскільки "це софістичації не людей, а самого чистого розуму, навіть наймудріший із людей не в змозі звільнитися від них і хіба тільки після великих зусиль може встерегтися від помилки, але не позбутися тієї видимості, що безперестану турбує й дразнить його" [8, с. 235].

Кант, мабуть, перший в історії відкрив, що мислення, коли мислить про себе (якщо розсудок, як здається, є спроможністю осмислювати явища, тобто досвід чуттєвості, то розум є спроможністю осмислювати досвід розсудка), скорі-

ше блукає манівцями, ніж впевнено досягає мети самопізнання. Кант ставить цю проблему, він освітлює діалектичне поле як болото, в якому мислення тоне тим більше, чим більше рухається, але лише для того, щоб відкинути її, щоб віджахнутись від неї. Для нас важливо зазначити, що позиція Канта добре ілюструє наявність апріорної ілюзії самодостатності мислення, хоча б тим, що описує її вкрай негативний спосіб. Це не дивно, оскільки Канта цікавило не саме мислення, а його гносеологічний аспект: "Головне питання ввесь час лишається [те саме]: що і наскільки можуть пізнати розсудок і розум незалежно від усякого досвіду, а не як можлива сама здатність мислення" [8, с. 19].

Ми вже побачили, що мислення про мислення знаходиться в ілюзії самодостатності мислення. Але апріорність цієї ілюзії, як здається, ще необхідно експлікувати. Приклад, що ми навели, засвідчує нам, що іноді мислення можна схопити на його власній неправдивості. Певною мірою це корисні помилки, оскільки вони уможливають філософське спекулятивне мислення, хоча одночасно й ставлять його під сумнів. Приклад показує, що ілюзію самодостатності мислення в принципі можна оминати, так наче це пастка серйозна, але не фатальна, якщо її остерігатися, то можна вдатися до неілюзивного спекулятивного мислення. Але такий намір теж є "продуктом" ілюзії самодостатності мислення, саме це ми й доведемо завдяки освітленню позаісторичності мислення.

З самого початку необхідно зазначити, що ми під позаісторичністю мислення не маємо на увазі щось на кшталт догматичного, застиглого мислення. Позаісторичність, як ми це розуміємо, не є те, що існує у часі, але не підвладне йому, як наприклад твори мистецтва, які історичні й існують у часі, але не старіють.

В аналітиці мислення на його позаісторичність нам заважає те, що ми на мислення дивимось як на результат. Життя мислення саме примушує нас до цього погляду. Оскільки осмислення дійсності, найчастіше, є опанування нею як засобом, а засіб завжди має стосунок до ефективності, результативності, остільки ми частіше творимо судження про мислення по його плодах. Фактично утворюється формула трактування мислення: якщо мислення приносить результат, то й саме мислення є результатом чогось. Так ця формула дозволяє допустити, що мислення є реакцією на проблемну ситуацію, бо і дійсно ми починаємо "мислити", коли потрапляємо у "халепну" ситуацію.

На користь історичності мислення виступає позиція, яку посідає Гегель, коли описує само розгортання Абсолютного Духу. Він зазначає,

що істина є процесом, рухом Абсолютного Духу до самоусвідомлення: "Як суб'єкт істина – це тільки діалектичний рух, процес, що сам себе породжує, сам себе підтримує й повертається в себе" [5, с. 60]. Власне ідея прогресу мислення як певна логіка вже закладена в ідеї історії як такої не випадково. Однак є дещо, що змушує нас сумніватися у цій позиції, а саме її телеологічність. Прогрес сам по собі як гола ідея є нон-сенсом, бо абсолютизований або субстанційований прогрес є хворобою перфекціонізму. Мислення відбувається не заради досягнення якоїсь остаточності, оскільки будь-яку реальну остаточність можна піддати сумніву. Отже, фактично наявний історичний прогрес мислення має підкорюватись чомусь іншому, тобто ідея прогресу, і відповідно ідея історичності, сама залежна від своєї основи, яка й є мислення.

Мислення про мислення дає зрозуміти, що воно виникає мов би нізвідки. З'явившись, тобто опанувавши людиною як своїм агентом, воно розгортається у структурування світу. Наприклад, певне осмислення може розгортатися в історію, що ми бачимо в філософіях Аристотеля та Гегеля, або Гайдеггера. Майже будь-яка дисертація з гуманітаристики має історичну преамбулу ідей, що в ній розкриваються. Іноді навіть здається, що для теоретика історія є всього лише єдиним шляхом вказати на свою скромність.

Однак, історія завжди пишеться з точки зору сьогодення, тепер. Це тепер є трактуємим поглядом на минуле; що є очевидним фактом для історіографічних досліджень. Наприклад, колишє тепер дозволяло вбачати в казках розповідь про реальні події, і сьогоденнє тепер дозволяє бачити те минуле тепер, бо і сьгодні казки є реальною частиною життя суспільства. Мислення, яке завжди відбувається лише тепер, отримує певне екзистенційне забарвлення. Мислення-тепер не може себе побачити, оскільки стає помітним лише у похідному, в тому, у що розгорається. Воно є тим ніщо, що гравітаційними силами організує навколо себе світ. Наприклад, коли людиною опановує певна ідея, людина починає помічати інші подібні ідеї. Це також підтверджується тим, що осмислення минулого мислення, тобто його реконструкція, є не кроком у дійсне минуле, а є рухом мислення "вперед", тобто створення минулого. Саме тому телеологічні конструкції "спрацьовують", зазвичай, лише до моменту тепер, до моменту життя мислення.

Щось подібне ми зустрічаємо в сучасній фізиці. Квантова фізика говорить нам, що, незалежно від того, наскільки повно наше спостереження за сьогочасністю, минуле, що не спостерігається як і майбутнє, виглядає невизначено й існує тільки як спектр можливостей. Згідно кван-

тової фізики, Всесвіт не має єдиного минулого, або єдиної історії. Те, що минуле не має визначеності, означає, що наші спостереження за системою, що виконуються в сьогочасності, впливають на її минуле [13, с. 92].

Позаісторичність мислення вказує нам, що не правомірно ставити питання про джерело мислення виходячи з самого мислення, оскільки сама апіорна ілюзія самодостатності мислення приховує від мислення його джерело. Прикладом, того як апіорна ілюзія самодостатності мислення приховує від неї її джерело, може бути позиція М. К. Мамардашвілі: "Наша приналежність до людства як до області мислення означає у свою чергу, що в строгому сенсі слова ми не можемо почати мислити. Адже коли ми мислимо, ми маємо справу з чимось, що в принципі не має початку, не можемо сказати: ось я починаю мислити. Мислення не можна почати, можна тільки вже мислити, бути в мисленні" [10, с. 64]. Отже, мислення, коли мислить про себе, вважає себе найбільш фундаментальною основою, що є важливою наївністю, яка керує будь-яким теоретичним мисленням. Здається, вихід за межі мислення неможливий, принаймні теоретично. Це є патова ситуація, оскільки її не можна вирішити у межах самого мислення.

Звідси бачено, що філософія як мислення про мислення у чесній самоактуалізації здатна прийти до власного краю. Коли філософу вдається потрапити в дійсне мислення, він, як це не парадоксально, перестає бути творчим мислителем, бо саме мислення вказує йому на його край. Цей край одночасно й край-кінець, й край-поле, яке здатне лише розширюватись.

Мислення, яке керує людиною і яким керується людина, є вичерпним. В кожного, принаймні сильного, філософа є свій край, якого він неспроможний переступити, кожен філософ є заручником власного мислення. Кінець філософії, як здається, є об'єктивований момент суб'єктивного усвідомлення того, що мислення опанувало філософом. Цей момент (не в часовому розумінні), коли мисленнєве напруження досягає своєї граничності, досягає свого краю, філософ виконує свою лебедину пісню, яка є величною, але останньою. Це не означає, що філософ припиняє свою творчість (він продовжує йти краєм, якого досяг), але ця творчість перетворюється на високопрофесійне продукування текстів. Кінець філософії рідко помічають самі філософи.

Філософське мислення, як здається, отримує трагічного забарвлення, оскільки саме дійсне, чесне філософування потрапляє у пастку власного мислення, і потім воно має героїчно витримати власне безсилля власної теоретичної спроможності радикальної творчості.

Отже, можна зазначити, що феномен кінця філософії є конститутивним для мислення. Цей феномен може й не проявитися у творчості філософа, але лише тому, що філософ, навіть успішний, може й не побачити "очі власного мислення", тобто може не прийти до усвідомлення краю свого мислення. Кінець філософії не залежить від певної історичної епохи, хоча тема його філософського аналізу постала саме в ХХ ст.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Метафізика / [пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого]. – М. : Эксмо, 2006. – 608 с.
2. *Витгенштайн Л.* Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / [Людвіг Витгенштайн; пер. з нім. Є. Поповича]. – К. : Основи, 1995. – 311 с.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. – Кн. 1. / [Георг Вильгельм Фридрих Гегель; перевод Б. Столпнера]. – СПб. : Наука, 1993. – 350 с. – (Слово о сущем).
4. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. – Кн. 3. / [Георг Вильгельм Фридрих Гегель; перевод Б. Столпнера]. – СПб. : Наука, 1994. – 583 с. – (Слово о сущем).
5. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духу / [Георг Вильгельм Фридрих Гегель; з нім. пер. П. Тарашук; наук ред. пер. Ю. Кушаков]. – К. : Основи, 2004. – 548 с.
6. *Дериди Ж.* Письмо та відмінність / [Жак Дериди; пер. з фр. В. Шовкун; наук. ред. пер. О. Шевченко]. – К. : Основи, 2004. – 602 с.
7. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? / [Иммануил Кант; пер. с нем. Ц. Г. Арзаканьяна] // Кант И. Сочинения в шести томах. – Т. 6. / [ред. Т. И. Ойзерман; Акад. наук СССР. Ин-т философии]. – М. : Мысль, 1966. – С. 25–38. – (Философское наследие).
8. *Кант И.* Критика чистого разума / [Иммануил Кант; пер. з нім. та приміт. І. Бурковського; ред. С. Вишенський]. – К. : Юніверс, 2000. – 504 с. – (Філософська думка).
9. *Малкина С. М.* Проблема конца философии: hanto-логические аспекты / [Светлана Михайловна Малкина] // Известия Саратовского университета. Новая серия. – Т. 11. – 2011. – Серия: Философия. Психология. Педагогика. – Вып. 2. – С. 52–57.
10. *Мамардашвили М. К.* Эстетика мышления / [Мераб Константинович Мамардашвили]. – М. : Московская школа политических исследований, 2000. – 414 с. – (Культура политика философия).
11. Після філософії: кінець чи трансформація? / [пер. з англ. В. В. Лях та ін.; упоряд. К. Байнес]. – К. : Четверта хвиля, 2000. – 432 с.
12. *Платон*. Федон // Платон. Собрание сочинений в 4 т. – Т. 2 / [Пер. с древнегреч. С. А. Ананьина, С. К. Бпта, Т. В. Васильевой и др.; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи]. – М. : Мысль, 1993. – С. 7–80. – (Филос. наследие).
13. *Хокинг С., Млодинов Л.* Высший замысел / [Стивен Хокинг, Леонард Млодинов; пер. с англ. М. Кононова под ред. Г. Бурбы]. – СПб. : Амфора. ТИД Амфора, 2013. – 208 с.
14. *Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker / [Hermann Diels, Walther Kranz]. – Band I. – Berlin : Weidmann, 1960. – p. 504.
15. *Franchi S.* Telos and Terminus: Hegel and the End of Philosophy / [Stefano Franchi] // Idealistic Studies. – Volume 28. – 1998. – P. 35–46.

16. *Glendinning S.* The End of Philosophy as Metaphysics / [Simon Glendinning] // *The Cambridge History of Philosophy 1870–1945* / [ed. by T. Baldwin]. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – P. 565–580.
17. *Heidegger M.* Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens / [Martin Heidegger] // *Heidegger M. Gesamtausgabe.* – Band 14. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. – S. 67–90.

Козак Б. В. Конец философии как философская проблема. В статье раскрывается феномен конца философии как философской проблемы. Автор приводит исторические проявления конца философии, что дает возможность поставить вопрос о самом конце философии как о неслучайном элементе философского мышления, которое не зависит от исторического контекста. Конец философии происходит тогда, когда философское мышление,

т. е. мышление о мышлении, достигает собственного предела.

Ключевые слова: конец философии, метафилософия, мышления.

Kozak B. V. The end of philosophy as a philosophical problem. The article deals with the phenomenon of the end of philosophy as a philosophical problem. The author gives the historical manifestations of the end of philosophy, that giving the opportunity to ask questions about the end of philosophy as an essential element of philosophical thinking, which does not depend on historical context. The end of philosophy is when philosophical thinking, that is thinking about thinking, goes to own brink.

Keywords: end of philosophy, metaphilosophy, thinking.