

О. М. СОБОЛЬ

ПОСТМОДЕРН
і
МАЙБУТНЄ
ФІЛОСОФІЇ

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

О. М. СОБОЛЬ

ПОСТМОДЕРН
і
МАЙБУТНЄ
ФІЛОСОФІЇ

КИЇВ НАУКОВА ДУМКА 1997

Монографію присвячено осмисленню принципів особливостей постмодерністського дискурсу про долю філософії в культурі постіндустріального суспільства. У ній виявляються джерела філософського постмодерну, його ключові поняття, проблемне поле. У цьому контексті висвітлюються відносини постмодерну з двома фундаментальними мегатенденціями розвитку філософської думки — метафізичною та постметафізичною. Автор простежує принципи особливості і наслідки постмодерністського повороту в культурі. У книзі аналізуються найбільш впливові стратегії філософського постмодерну: ніцшеанська і фукіанська стратегії подолання метафізики, хайдеггерівська програма деструкції філософії модерну, деконструкціоністська програма Ж. Дерріда, неративістська програма «прощання з метафізикою» Ж.-Ф. Ліотара, рортівська прагматистська стратегія деструкції новоєвропейської філософії тощо.

Для науковців, викладачів, студентів.

The comprehension of principle peculiarities of postmodern discourse about the future of philosophy in the information society's culture is the main purpose of this monograph. The postmodern philosophy sources, the key conceptions, the problem fields, its interrelation with two fundamental megatendencies in development of philosophical thought — metaphysical and postmetaphysical — is examined in the book. In this context the feature and the consequences of postmodern shift in culture is traced. Author analyses the most influential strategies of postmodern philosophy: Nietzsche's and Foucault's strategies of overcoming metaphysics; Heidegger's program of modern philosophy destruction; Derrida's deconstructionist program; Lyotard's narrative conception of «farewell to metaphysics», Rorty's pragmatist strategy of European philosophy destruction and so on.

The book is intended for specialists in the field of the humanities: philosophy, sociology, psychology, culturology and anthropology.

Відповідальний редактор **А. Т. ГОРДІЄНКО**

Затверджено до друку вченою радою Інституту філософії НАН України

Редакція філософської, правової та економічної літератури

Редактор *Н. Г. Гресько*

С 0301000000—045
97

ISBN 966-00-0157-6

© О. М. Соболев, 1997

Переднє слово	5
Р О З Д І Л I. КУЛЬТУРНА СВІДОМІСТЬ ЗАХОДУ: ТРИ СТАЗИСИ	12
<i>Глава I. Премодерн</i>	<i>12</i>
<i>Глава II. Модерн</i>	<i>21</i>
<i>Глава III. Постмодерн</i>	<i>32</i>
<i>Глава IV. Постмодерністський пафос: від метафізики рабського спокою до філософії неспокійної волі</i>	<i>46</i>
Р О З Д І Л II. МАЙБУТНЄ ФІЛОСОФІЇ: ПОСТМО- ДЕРНІСТСЬКИЙ ДИСКУРС	66
<i>Глава I. «Кінець метафізики»: апокаліпсис чи героїчне визво- лення інтелекту?</i>	<i>68</i>
1. Фрідріх Ніцше і апокаліпсис метафізики	68
2. Подолання метафізики: стратегія М. Фуко	75
3. Наративізм і ліотарівське «прощання з метафізикою»	89
<i>Глава II. Колапс філософії? Ні, плюральний характер розвит- ку!</i>	<i>103</i>
1. Хайдеггерівська програма деструкції метафізики	104
2. Жак Дерріда. Деконструкція метафізики	119
3. Річард Рорті і прагматистська стратегія деструкції філософії	144
4. Хабермасівський проект «продовження віку філософії»	159
Висновки	174
Примітки	178
Summary	185
Contents	187

Сучасна філософська, культурологічна, соціологічна, наукознавча думка дедалі більш виразно концентрується на дослідженні проблем, що породжені екзистенціальною ситуацією, в якій наша цивілізація опинилася на порозі третього тисячоліття. Драматизм цієї ситуації полягає у наступному.

Метафізичні, світоглядні, духовні ідеали, цілі, підвалини епохи Модерну, які нещодавно надавали виразної архітектоніки життєвому світові європейця, сьогодні усвідомлюються як ідеали епохи, що завершується. У культурі, пейзаж якої за останні три століття визначали гуманізм Відродження, картезіанська диктатура Розуму, просвітницькі ідеали «Свободи», «Рівності», «Загального благоденства», на зламі другого тисячоліття тон задають ніцшеанські, хайдеггерівські, фукіанські песимістичні метафори: «смерть Бога», «кінець Розуму», «кінець Метафізики», «смерть Культури», «кінець Історії», «смерть Людини», «занапад Гуманізму».

Провідні зірки Модерну змеркнули, втратили свою колишню привабливість, сугестивну силу, владу над носіями європейської свідомості. За якими ж зірками жити в епоху після Модерну? Чи здатна метафізика, яка споконвічно розмірковувала про універсально-загальні, наддосвідні начала і принципи буття, знання, культури вказати постіндустріальній цивілізації нові провідні зірки? Невже і метафізика смертна?

Філософський дискурс з цих питань ¹, який тотально охопив сьогодні світове філософське товариство, спричинив утворення ряду неологізмів типу «післяфілософія», «контрфілософія», «постметафізика» ², які маніфестували виникнення впливового умонастрою, що прагне перевершити «філософію як метафізику». Його ініціатори (за всіх величезних розбіжностей між ними) одностайні в головному: уявлення про «філософію як метафізику», яке домінувало в європейській ментальності, безнадійно застаріло і відходить в історію ³.

Про глибину і масштаб трансформацій тих поглядів, які колись домінували, засвідчує характер питань, що ініційовані свідомістю сучасних вчених. Ось лише деякі з них: «Чи збереже метафізичний тип філософування свою легітимність, універсальність, загальність? Чи

спроможні його врятувати ті оновлення, поглиблення і узагальнення, яких він зазнав через феноменологів, екзистенціалістів і структуралістів? Або ж прощання з ним, його «занепад», «декаданс», «кінець» неминучі, і він приречений поступитися місцем новій культурі філософування, яка йменується «постметафізикою», «післяфілософією», «постмодерністською агоністикою різноманітних дискурсів про інше»?

Вважаючи ці питання за основні для сучасного філософського дискурсу, Ж. Дерріда конкретизує їх наступним чином: «Чи вмерла філософія вчора, після Гегеля, Маркса, Ніцше, Хайдеггера? Чи вона приречена досі плентатися до своєї смерті? Чи, може, вона в усі епохи жила, усвідомлюючи себе вмираючою (як це мовчазно розуміється в півтемряві того дискурсу, який віщував філософії одвічну невмирущість)? Дозволено також спитати: Чи вмерла філософія один раз, всередині історії, чи ж вона, несамовито агонізуючи, відкрила незбагненний спосіб годуватися своєю власною агонією, протиставляючи при цьому саму себе нефілософії, яка є її власним минулим, одвічним занепокоєнням, смертю і джерелом?»⁴

Принципова важливість обговорення такого комплексу питань зумовлюється насамперед тим, що без нього неможливо переспівдитися, чи збереглася хоч би жодна єдність всередині спілки тих, кого все ще називають філософами, не зважаючи на різючу розмаїтість мов, технічних засобів, способів публікації і комунікації, що ними послугуються, не звертаючи увагу на нескінченні протиборства одного з одним, переборення одного одним, засвоєння результатів одним одного. У багатоголосому дискурсі, який розгорнувся з цих питань, беруть участь представники майже всіх провідних напрямів сучасної соціально-філософської думки. Одностайності у відповідях на питання, що обговорюються, нема й, мабуть, не буде. Альтернативні відповіді, запропоновані учасниками дискурсу, мають досить широкий спектр. На одному полюсі його розміщуються відповіді тих, хто переконаний, що історичний час філософії — епоха індустріалізму (Модерну) — завершується, що філософія вичерпала себе. «Свято» метафізичної думки відгомоніло. «Кінець метафізики» неминучий. «Криза, — твердить А. Косен, — полягає у проблематичності права філософії на існування як особливого предмета. Втративши свою найбільш визначальну ознаку — свій фундаментальний етос, — інститут академічної філософії виявився неспроможним сформулювати замість неї ознаку, яка встановлює нову ідентичність філософії»⁵. На його думку, важко навіть усвідомити, чи можливо взагалі віднайти нову ідентичність філософії, яка була б спроможна замінити ідентичність метафізики Модерну. Ясно лише одне, втраченою може бути лише метафізика, але не людська рефлексія.

На протилежному полюсі спектру містяться відповіді, що ґрунтуються на вірі у те, що час філософії ще не минув, що зміни, які в ній сьогодні відбуваються, — це не агонія, а лише трансформація, тобто пе-

рехід до якісно нового стану, більш зрілого ніж той, в якому філософія перебувала за епохи Модерну.

Варто зазначити, що сучасний дискурс про майбутнє філософії істотно відрізняється від позитивістського дискурсу, серед найвідоміших учасників якого репрезентовані: О. Конт, Р. Авенаріус, Е. Мах, Й. Петцольд, М. Шлік, Р. Карнап, Г. Рейхенбах та ін. Під час цього дискурсу висновки про неминучість «кінця метафізики», про потребу її усунення з науки та культури аргументувалися наступним чином. Філософія — це теоретична думка, що лінійно сходиться від стану слабообґрунтованої, здебільшого довільної спекуляції іонійської натурфілософії до стану теоретичного природознавства епохи індустріалізму з його глобальними, багатомірними узагальненнями й перспективами. Згідно з цією лінійно-історичистською схемою, філософія на початку свого розвитку представляла майже всю галузь теоретичного мислення про Всесвіт та місце людини в ньому. Проте вряди-годи від цієї всеохоплюючої галузі теоретичного знання одна за одною почали відгалужуватися і самостійно існувати різні спеціальні науки, спочатку такі точні, як математика, астрономія, механіка, космологія тощо, а згодом (у XIX ст.) — «науки про дух», «когнітивні науки», «науки про мову», «науки про людську діяльність».

Тимчасом, як усі ці спеціальні науки зміцнювали свій концептуальний фундамент, понятійний апарат, логіку, методологію, «техніку» спеціальних наукових досліджень, «паростки» філософії поставали дедалі сувереннішими і незалежнішими від їх диктату. Саме тому представники спеціальних наук уявляли філософію дедалі більш безпредметною, спекулятивною, необов'язковою для них. Некритична екстраполяція цієї тенденції і на майбутнє науки природно призвела до позитивістської доктрини, згідно з якою відповідно до грядущого прогресу спеціально-теоретичних галузей наук філософія приречена розпастися, розчинитися, дисоціюватися у системі позитивних наук. Сама ж ця система, поступово розширюючись і асимілюючи в себе філософію, набуває всіх функцій всеосяжних метафізичних систем, за винятком, мабуть, тих функцій, які виконували теорія пізнання, логіка, діалектика.

Оцінюючи стан філософії середини XIX ст. та її майбутню долю, аргументуючи неминучість самоскасування філософії, Ф. Енгельс писав: «Із усієї попередньої філософії самостійне значення зберігає ще вчення про мислення і його закони — формальна логіка і діалектика. Все інше входить у позитивні науки про природу і історію»⁶.

Отакою є у найзагальніших рисах позитивістська схема аргументації неминучості «кінця філософії», «кінця метафізики». Постмодерністська схема радикально відрізняється від позитивістської. У контексті цієї схеми метафізика Модерну досягається хоч і не як панівна, проте як одна з великих філософських традицій — традиція Декарта, Локка, Канта, Гегеля, Маркса. Її прикметна особливість полягає у філософуванні за допомогою таких вчень, як вчення типу просвітницької доктрини про емансипацію людства, про герменевтику

смыслу історії, гегелівське вчення про розвиток духу, Марксове вчення про матеріалістичне розуміння історії тощо. Сьогодні такого роду вчення йменуються «великими розповіданнями», «мета-нараціями», «гранд-наративами». Тому часто-густо філософії епохи Модерну притаманні як особлива культура філософування, в якій гранд-наративи використовуються не лише як законні засоби філософування, концептуалізації філософсько-світоглядної думки, а й як абсолютно надійні засоби остаточного обґрунтування, виправдання, легітимації науково-філософських знань про світ, людину, культуру, історію, соціальне життя у всіх його екзистенціальних вимірах і варіаціях.

Філософський постмодерн починається там і тоді, де і коли велика класична традиція філософування гранд-наративами, метанараціями, тоталізуючими вченнями, піддається сумніву, виявляється об'єктом іронії, критики, скепсису, де виникають альтернативні культури філософування, які намагаються перевершити Модерн. За нашого часу існують різні стратегії викривання, зняття, перевершення класичної культури філософування. Ініціатори більшості з них починають з аналізу не стільки синтаксису і семантики, скільки «прагматики» і «політики» базисної мови цієї культури філософування — мови асиметричних дихотомій, опозицій, контровез, тобто лінгвістичних конструкцій типу «дух — матерія», «раціональне — ірраціональне», «суб'єкт — об'єкт», «культура — натура», «істина — неправда», «верх — низ», «світ — темрява», «гранд-наратив — наратив», «Захід — Схід», «душа — тіло», «порядок — хаос» тощо.

У метафізичній традиції Модерну кожна з таких двополюсних конструкцій зорганізована за однією і тією самою асиметричною схемою: «так — ні». Полюсу «так» завжди надається більш високий статус (вага, значення), ніж полюсу «ні». Полюс «так» у цьому разі постає як сама справжність, аутентичність, центр влади, активності, насильства, первісної легітимності. Полюс «ні» це є завжди «ворог» полюса «да» і як такий він відіграє у згаданій лінгвістичній конструкції роль пригнобленої, пригніченої, репресованої периферії: він — сама пасивність, несправжність, неаутентичність, страждальність, нелегітимність.

Із урахуванням викладеного неважко зрозуміти, чому «мова асиметричних дихотомій» не є нейтральною, неупередженою, об'єктивною стосовно тих мовних практик, дискурсів, «мовних ігор», які відбуваються у ній. В опозиції «мова — мовлення (мовні практики)» мова — це полюс «так», і як такий він нав'язує всім мовним практикам, «мовним іграм», дискурсам (і філософському дискурсу епохи Модерну зокрема), які розгортаються у ньому, особливу політику — політику насильства.

Усвідомлення того, що «мова асиметричних дихотомій» (тобто базисна мова метафізики Модерну) не є нейтральною, що всі мовні практики (включаючи і практику філософування за допомогою гранд-наративів), які виникли в його межах, суть розмаїті версії одного і того самого метадискурсу — «дискурсу Влади», підірвало традиційну довіру

як до самої базисної мови, так і до всього розмаїття культурних практик, які розвинулися у межах цієї мови. Модерн-культура філософування гранд-нарративами, «західний раціоналізм», «метафізика» постали не як маніфестації неупередженого абсолютного розуму, а як «політика» європейської цивілізації в епоху Модерну. Саме тому ця культура філософування і була піддана сумніву майже водночас М. Хайдеггером, М. Хоркхаймером, Т. Адорно. Солідаризуючись з Ф. Ніцше в тому, що суттю новоевропейської ментальності є «європейський нігілізм», що західний Радіо споконвічно зорієнтований на світове панування, згадані мислителі вважають цілком закономірним, що мрії модерн-культури перетворилися на жах націонал-фашизму. Не випадковим для них виявилось і те, що для досягнення фінальної мети модерн-цивілізації «діалектика просвітництва» утилізувала не лише «просвітницький розум», а й «критичний розум», випестований Марксом з кантівського «зародку».

Разом з модерн-культурою філософування, сумніву була піддана і велика класична традиція Декарта — Локка — Канта — Гегеля — Маркса. «Мова гранд-нарративів» постала як своєрідна «гамівна сорочка» соціального життя, філософської думки, творчої активності, а гранд-нарративи як їх спекулятиви, політичні коди, ідеологізми, що односпрямовано орієнтують. Звідси і ліотарівське визначення неологізму «постмодерн»: ««Постмодерн» значить, що мета-нараціям вже не вірять»⁷. Не вірять насамперед тому, що гранд-нарративи тепер усвідомлені постмодерністами як філософські легенди, спекулятиви, ідеологізми, які ефективні не як засоби осягання істини, а як знаряддя тотального лінгво-раціо-насильства над філософсько-світоглядною свідомістю інтелектуалів. Всім цим і пояснюється той факт, що філософський дискурс епохи Модерну (тобто метафізика), який експлуатує семантичний фонд «мови асиметричних дихотомій», оцінюється постмодерністами не інакше, як закамуюфльований метадискурс — «дискурс Влади» ("дискурс Легітимації"), який визначив наперед стратегічний вектор розгортання всіх інших типів лінгвістичних дискурсів Модерну, його «культурних практик», «форм активності», «мовних ігор»: метафізики, науки, мистецтва, політекономії, культурології тощо. Він же пронизав собою життя новоевропейської цивілізації у повноті всіх її екзистенціальних вимірів, нав'язавши їй модерн-векторизацію.

У цій склеротичній векторизації життя Заходу постмодерністи вбачають головну патогенну причину сучасних глобальних катаклізмів, криз, катастроф цивілізації, з якими вона вступає в ХХІ ст.

Такий діагноз теперішнього стану цивілізації пояснює основні особливості сімейства постмодерністських терапевтичних ініціатив, стратегій, практик: викривання «дискурсу Влади», трансгресування меж «мови гранд-нарративів», деконструкція метафізики епохи Модерну, багатопланове розгортання дискурсу делегітимації тощо.

Ініціатори такого роду нетрадиційних форм філософування по-різному бачать прийдешню долю філософії. Проте, за всіх відмінностей

між ними більшість з них (хоч далеко не всі) переконані, що сучасну ситуацію в філософії належить кваліфікувати не як «завершення філософії», а як один з таких її стазисів, у межах якого сама філософія ставить себе під знак питання, ревізує не лише свій самообраз, понятійний апарат, свої категоріальні основи, а й сучасний стазис, укидаючи таким чином себе у період незвичайної творчості. У такі періоди філософія не завершується, а піддаючи глибоким багатоплановим трансформаціям стазиси свого попереднього існування, відкриває якісно нові форми свого історичного продовження.

В епоху Постмодерну на роль можливого продовження теоретичної філософії претендує не одна єдина, а сімейство альтернативних форм, яке спонтанно поширюється. З-поміж них: «фундаментальна онтологія» (М. Хайдеггер), «контрфілософія» (М. Фуко), «деконструкціонізм» (Ж. Дерріда), «нередуктивний фізикалізм» (Р. Рорті), «нарративізм» (Ж.-Ф. Ліотар), «теорія комунікативної поведінки» (Ю. Хабермас), «філософська герменевтика» (Г. Гадамер, П. Рікьор), «раціовіталізм» (Х. Ортега-і-Гассет), «трансцендентальна прагматика комунікації» (К. О. Апель), «філософська історіографія» (А. Макінтайр, Г. Блуменберг), «єдина теорія мови і дії» (Д. Девідсон) та ін.

Зараз багатоголоса суперечка (протисторство) між представниками згаданих типів філософування вельми далека від свого завершення. За цих умов сьогодні занадто передчасно стверджувати про будь-які її остаточні підсумки. Її принципові особливості у попередній формі можуть бути охарактеризованими за допомогою таких положень і висновків.

В центрі суперечки постає проблема сенсу автодеструктивних процесів у філософії, які відбуваються дотепер. Проблема формулюється наступним чином: чи значать ці процеси «кінець філософії», або ж вони не більш, ніж зміна тієї форми існування філософії, яка домінувала у культурі Західної Європи з часів Р. Декарта. Ця традиційна для епохи Модерну форма існування філософії звичайно позначається словом «теорія» і ставиться у привілейоване становище щодо мовної, лінгвістичної, герменевтичної, літературно-художньої, релігійної та інших типів ціннісно-зорієнтованої діяльності.

Ситуації Модерну в філософії притаманне переконання, згідно з яким єдино законною, привілейованою, панівною формою існування філософії в культурі є і має бути «філософія як теорія», але аж ніяк «філософія як практика». Для модерніста словосполучення «філософія як практика» є нонсенс, коли слово «практика» розуміти не в вузькому, політекономічному, а в найбільш широкому його значенні.

Учасники дискусії (за винятком, мабуть, Ф. Ніцше) не відкидають традиційну для Модерну форму існування філософії. Під знак питання вони ставлять лише законність її привілеїзації порівняно до інших форм існування філософії таких, наприклад, як «філософія як герменевтика», «філософія як генеалогія», «філософія як деконструкція», «філософія як агоністика», «філософія як трансцендентальна прагматика» тощо. Філософська рефлексія, на їхню думку, може і має розгорта-

ти себе не однолінійно — у межах єдиної (привілейованої) форми існування в культурі, а в усьому спектрі можливих форм, які простягаються від сократівсько-платонівського філософування за допомогою ейдосів до ніцшеанського «філософування молотом».

Отже, ситуації Постмодерну в історії становлення філософської думки притаманна не стільки відмова від привілеїзації «філософії як теорії», зведення цієї форми існування філософії до стану однієї з багатьох можливих, скільки усвідомлення неминучості переходу до якісно нової форми існування філософії у культурі постіндустріальної цивілізації — до «філософії як практики». Слово «практика», протиставлене слову «теорія», у цьому випадку розуміється в гранично широкому значенні, тобто не як благоговійне, пасивно-споглядальне, «теорійне», а як креативне, перетворювальне, творчо-критичне ставлення людини до продуктів чуттєвості, уяви, мислення, дії. Філософія у цьому сенсі постає як особливий тип практики, яка розвиває нашу здатність до критики і творчої рефлексії. Само ж слово «практика» у цьому разі позначає не тільки виробництво речей і «перетворення природи» а й комунікативний праксис, мовну (лінгвістичну) практику, когнітивну (як перед-наукову, так і наукову) практику, літературно-художню практику та інші типи цілеспрямованої і ціннісно-зорієнтованої діяльності людей.

У контексті цієї нової форми існування філософії, тобто «філософії як практики», будь-яке розмірковування про «кінець філософії» є філософуванням. Сам постмодерністський дискурс про долю філософії є продовженням філософії у формах, відмінних від тих, які сформувалися у попередні епохи становлення культури. Філософія Модерну помирає, щоб відродитися у плюралізмі якісно нових форм. Отже, постмодерністський дискурс з питання «чи є майбутнє у філософії?» — це не деструктивний фактор, а могутній каталізатор багатопланового самооновлення філософської думки.

Чим радикальніше й інтенсивніше філософія буде розмірковувати про свій занепад, тим у більш незвичних формах вона буде самозроджувати себе як багатовіковий багатоголосий дискурс про світ, про людське буття в ньому, про шляхи і долі свого існування і призначення у постіндустріальному світі. Постмодерністський дискурс, таким чином, це своєрідний спосіб подолання ороговілих форм існування філософії у культурі, пошук альтернативних форм, прорив до нової якості, позначеної тепер словом «постметафізика».

КУЛЬТУРНА СВІДОМІСТЬ ЗАХОДУ: ТРИ СТАЗИСИ

У сучасній культурології Заходу прийнято вирізняти три фундаментально важливих стазиси європейської культурної свідомості, три духовні ситуації в історії Європи, які позначають словами «премодерн», «модерн», «постмодерн». Методологічна схема «Премодерн — Модерн — Постмодерн», яка символізує багатовіковий процес становлення європейської духовності з моменту її зародження і до теперішнього рубежу тисячоліть, використовується як своєрідний «фрейм», «концептуальна рама», яка дає змогу досягнути постмодерністську ситуацію у глобально-історичному контексті. Ця концептуальна схема постала в європейській гуманітаристиці після славнозвісної ніцшеансько-шпенглерівської критики більш ранньої методологічної схеми всесвітньої історії «Стародавній світ — Середні віки — Новий час»¹.

Глава І

ПРЕМОДЕРН

Духовна ситуація Премодерну — це стан європейської культурної свідомості, якому притаманне домінування принципу «волі до віри», точніше, християнського монотеоцентризму. У межах цієї культурної свідомості «релігія вмираючого втіленого Бога знайшла для себе вираз в абстрактній і догматичній філософії Логосу»².

Згідно з цією філософією, світ і людина в ньому — це образи Бога, відбиття сіяння і слави Його. Бог трансцендентний світу. Саме тому «Царство Божіє», запевняють премодерністи, «не від світу сього».

Бог є всемогутнім не в сенсі візуально споглядальної і всепереможної матеріально-фізичної сили. Він всемогутній як незрима та ідеальна міць, яка в складі самого світу діє подібно до світла. Світло це світить у темряві і просвіщає будь-яку людину, яка приходить у світ. Воно є «світло Логоса», через який виник сам світ, і тому не тільки виливає іззовні, зверху свої благодатні сили в світ, а й продовжує світити у глибинах світового буття, у первозданній глибині людських душ. Характеризуючи цю премодерністську ситуацію, М. Шлемкевич захоплено виголошує: «Тільки уявіть собі стан духу колись і порівняйте його з нинішнім. Як добре і певно мусила почувати себе людина у Вселенній, яку утвердив Господь. Це був привітний, замкнутий світ. Наша земля була його осередком, а найвищим творінням на ній була людина. Це ж навколо її землі, і для неї, для людини, кружляло сонце, світило їй і гріло. Це ж її темні дороги ніччю освітлювали зорі й місяць. Задля неї, задля людини, жило все, що жило: — риби водні й птаство в повітрі, і вся твар земна. І коли все ж та щаслива людина згрішила, Господь послав свого Сина Первородного, щоб той поміг спастися людині...»³.

Людина Премодерну істотно вирізняється з-поміж людей античності. Людина античності, як відомо, не виходить за межі світу, не ставить питання: Що може бути поза світом чи над світом? Світ для античної людини — це просто «все взагалі»; і йому нема на що спертися, щоб переступити це «все». Спертися на досвід божественної реальності, який перевищує це «все» і тому підноситься над ним, вона не може тому, що не має середньовічного досвіду. «Антична людина, — зазначає Р. Гвардіні, — не знає жодної точки поза світом, тому вона не може і намагатися подивитися на нього зовні. Почуттям і уявленням, вчинком і ділом вона живе у світі. Будь-який її рух, навіть найвідважніший, спрямований у найбільш, по-тойбічні сфери, залишається всередині цього світу»⁴.

Зрозуміло, з своєї релігії людина античності дізнається про всевишнього «Отця богів і людей» і вірить в нього. Проте цей Отець також належить світові, як небесне склепіння, яке персоніфікується ним. Ця людина дізнається і про владу долі над всіма, включаючи і всевишніх богів, відає вона і про розумний порядок і справедливість, які спрямовують і визначають все, що відбувається. Але і ці всемогутні сили не протиставлені світові, а входять в нього як його першооснова. Не тільки «чисте буття» Парменіда, «благо» Платона, «нерухомий

рушій» Арістотеля, але і «над-єдине» Плотіна — всі ці продукти гранично напруженого зусилля вибратися назовні із світу речей і людей — залишаються, не зважаючи ні на що, дуже міцно прив'язаними до цього світу. Вони створюють джерело, із якого через необхідність виливається потік множинності сущого. У них же міститься і ціль, до якої цей потік множинності спрямовується у зворотному русі, скерований еросом й катарсисом.

За доби Премодерну античне ставлення людини до світу докорінно змінюється. Людина Премодерну вірить у біблійське одкровення, що засвідчує дійсність Бога, який стоїть поза світом і над ним. На відміну від міфічних божеств, які існують і гинуть разом зі своєю частиною світу, абсолютний особистісний Бог є самодержавним і самодостатнім. Він, звичайно, присутній і в світі, бо світ створений Ним, Ним підтримується і наповнюється, але Він є незалежним володарем світу і для існування Його світ Йому не потрібний.

Отже, Премодерн несе в собі нове обґрунтування людському буттю (екзистенції), відмінне від тих, які виникли у контексті міфології і античної філософії. Розриваючи пута, якими міфологія прив'язувала людину до світу, Премодерн виявляє нову ступінь людської свободи. Виникає новий погляд на світ — з деякої відстані і нова позиція щодо нього. І саме через це стає можливою неймовірна в античності трансформація людського буття. «Людина спрямувалася вгору за межі світу до Бога, щоб від нього знову повернутися до світу і формувати його»⁵.

Зрозуміло, науково-дослідницького підходу до світу, властивого для Модерну, Премодерн майже не знає. Авторитет античної літератури (і, насамперед, Арістотеля) у цьому разі відіграє роль вихідного пункту в русі до істини. Однак у Премодерні «воля до пізнання ще не перетворилася на мисливську пристрасть випробування, дослідження, як за Нового часу. Вона не переслідує природну або історичну дійсність, щоб наздогнавши, емпірично прикувати її і, здолавши, теоретично підпорядкувати»⁶. Воля до пізнання у Премодерні поринає в процесі медитації в істину заради того, щоб винести з неї духовну конструкцію буття. Основоположення істини дане цій волі до пізнання авторитетом. Причому основоположення істини божественної подано в Писанні і церковному вченні, істини природної — у працях античності. «Ці основоположення, — пояснює Р. Гвардіні, — розвиваються; за їх допомогою досягається те, що дано в досвіді, і так досягається повнота нового знан-

ня. Випробувальної ж, дослідницької ж настанови тут нема. Там, де вона з'являється, вона звичайно сприймається як чужа і навіть викликає страх. Показово, що Альберт Великий, хоч і поважався святим, у легендах перетворюється на мага»⁷.

Все це засвідчує про те, що суперечності між формами раціоналістичного виявлення істини природи і Одкровенням, які зароджуються, у Премодерні відчуються досить сильно.

Пізнавальна діяльність Премодерну кристалізується і синтезується у «Сумах», які інтегрують теологію, філософію, учення про суспільство, життя, людину. Головна ціль цих «Сум» — не в тому, щоб емпірично дослідити все, що є в світі непізнаного, не в тому, щоб висвітлити це непізнане світлом Раді, а в тому, щоб побудувати свій «світ» із змісту «Одкровення». «Суми» репрезентують світ думок як нескінченно диференційовану єдність, яка має, крім безпосередньо-дійсного сенсу, ще й символічний сенс. Відкриваючи людині Премодерну доступ до релігійного життя і споглядання, «Суми» допомагають віруючому визначити місце у тому цілому, де він може твердо стати і звідки може дивитись, піднявшись над рівнем свого безпосереднього профанного буття. Початок цього цілого збігається з початком творення; кульмінація — з втіленням Сина Божого, «повнотою часів», а фінал — з загибеллю світу і Страшним Судом. У контексті цього премодерністського погляду на людську історію Різдво Христово відкриває її останній період, пройнятий чеканням другого пришествя і суду.

Важливо зазначити, що ситуація премодерну — це тотальний опір не тільки інтелектуальній елінізації християнства взагалі, а й висловлюванню його у формі «догматичної філософії Логосу», зокрема.

Така ситуація виникає тоді, коли в європейській культурі згасає довіра до елінської традиції, у контексті якої дослідження знання та істини відбувається у суворій відповідності до раціоналістських «належить» і «з необхідності» і висловлюються в суворо доведених, достеменно перевірених примусових судженнях.

Премодернізм ґрунтується на ідеї Божого патерналістського провидіння, яка винахідливо виражена у традиційному вислові «Бог бачить і Бог передбачає». Він припускає, що людина не знає і не може знати, що для неї є добро, а що — зло: людина вірить в Бога, який один знає відповідь на це питання. Премодерністська мораль є веління. Центр, з якого вона виходить, трансцендентний.

Ця мораль перебуває по той бік будь-якої критики, всілякого права на критику. Вона є істинною лише у тому разі, якщо істина є Бог. Вона незламна доти, доки незламним є теоцентризм.

Носій премодерністської свідомості, відчувши, що знання, заповідане елінською традицією, зрощене на підставі примусової необхідності, поневолює, сковує, обтяжує його душу, риторично запитує: Яке походження всіх цих паганських «належить» і «з необхідності», які пронизують і примушують людське мислення? На чому ґрунтується їх сила, влада, диктат? Чи не є всі вони волюнтаристськими обмеженнями, вигаданими розумом, який «прийшов після» віри?

Піддаючи сумніву елінську традицію, сенс філософії премодерніст вбачає у визволенні людини від згаданого диктату, у врятуванні її від поневолення знанням, у допомозі людині злетіти над знанням і прокинутися від мари всіх і всіляких «належить» і «з необхідності». У цьому прагненні «злетіти над знанням», у визнанні непотрібності якої б то не було логічної основи, у незбагненному «культі безпідставності», у прагненні розхитати підвалини древньогрецької культури мислення — у всьому цьому виявляє себе премодерністський розрив з елінською традицією античної думки, яка завжди прагнула до знання, що ґрунтувалося на непохитних основах.

Духовна ситуація Премодерну передуює Модернові («Сучасності», «Новому часу», «Віку Розуму», «Просвітництву») і вивчається тією галуззю історичної науки, яка йменується тепер «медієвістикою». Постмодерн — це є епоха, наступна після «Модерну». Відповідні «Модерну» і «Постмодерну» галузі історичної науки («модерністика» і «постмодерністика») у наступний час не набули такої самої автономності, якою володіє медієвістика.

Культура філософування, спричинена премодерністською ситуацією — це культура «християнського прозріння», одкровення, осяяння. Вона відмінна від культур філософування більш пізніх духовних ситуацій: модерністської культури західноєвропейського умогляду і постмодерністської культури іронічного, плюралістичного, полістилістичного, анархістського мислення.

Фундаментальний світогляд Премодерну — теоцентризм. Його суть концентрується у таких положеннях.

Абсолютний центр буття — це Бог (Творець, Вседержитель), який не виправдовується, не доводить, не аргументує. Він повідомляє свої істини людині через її душу

і серце, а не через розум, тобто зовсім не тими шляхами, які використовує метафізика, наука. Незважаючи на це, істини Бога виявляються більш переконливими, ніж «самоочевидні» істини, які здобуваються нашим природним розумом. Істини премодерністської філософії — це істини Одкровення. Саме тому ні на що не спираючись, ні перед ким не виправдовуючись, ні на чому не обґрунтовуючись, вони перетворюються в душі людини, його серці, а потім і в розумі в істини оправдані, доведені, самоочевидні.

Теоцентризм Премодерну відкидає примат, пріоритет, верховність законів Розуму. Істини серця значать більше, ніж істини Розуму. Теоцентризм однаково ворожий як до античних, так і до новочасових версій раціоцентризму, раціопоклоніння, раболепства перед диктатурою розуму. «Іудейсько-християнська філософія, — твердить Л. Шестов, — не може прийняти ні основних проблем, ні перших принципів, ні техніки мислення раціональної філософії. Коли Афіни проголошують *urbi et orbi: Si vis tibi omnia subicere, te subice rationi*, Іерусалим чує в цьому: «Все це дам тобі, якщо, впавши, уклонишся мені», і відповідає: «Відійди Сатана; бо написано: Господу Богу твоєму уклоняйся і йому одному служи»⁸.

Розвиваючи одну з найсильніших премодерністських атак на метафізичний раціоцентризм Нового часу, Л. Шестов акцентує увагу на тому, що інтелектуальна сумлінність, яка є закамуфльованим раціопоклонінням, призвела Спінозу, а слідом за ним Лейбниця, Канта і всіх інших філософів Нового часу до порочного переконання, що в Біблії немає істини, а є істина серця, навчання, мораль, що одкровення — це фантастичний вигад, а постулати практичного розуму — цінні і дуже корисні речі. «Виходить, — риторично запитує Л. Шестов, — ... треба забути Біблію і виховуватися на Спінозі і Канті...?»⁹ І сам же відповідає: «...Треба послати до чорта цю інтелектуальну сумлінність, щоб відчепитися від кантівських постулатів і навчитися розмовляти з Богом, як розмовляли наші праотці»¹⁰. Ця інтелектуальна сумлінність, на думку премодерніста, є покірність — не за страх, а за совість — розуму. Вона може вважатися добродієністю, якщо раціократія легітимна. Але якщо розум — це злочинний загарбник? Тоді послухність йому буде негідним раболіпством. «Гегель, — закидає Л. Шестов, — говорив і про одкровення і про Бога, який олюднився, і про абсолютну релігію — а його інтелектуальна сумлінність (тобто покірність Розуму) поза всяким сумнівом.

Гегель — міг зрадити Шеллінгу, але розуму він служив всім серцем і всією душею»¹¹.

Для носія премодерністської свідомості Бог — це не тільки Суб'єкт Добра, Любові, Істини. Він Косміург. Всесвіт, фрагментами якого є Земля, Життя, Антропність, суто унікальний «витвір» Бога. «Бог — в пламені вулкану, в землетрусі, в бурі. Він підіймається до недосяжності, перетворює урагани на своїх вісників, а Сам, викликаючи тривогу, перебуває в легкому подуві повітря. Він підноситься над чуттєвими явищами, як і над усіма образами як абсолютно трансцендентний творець, Бог вседержитель, якого не можна уявити таким, що височиться над усіма страстями, непроникний в своїх помислах, але все це нібито присутній в пафосі, який турбує людину»¹².

Осягаючи серцем весь світ і себе особисто в Бозі, переконуючись в нікчемності всього сущого, людина Премодерну проте себе звеличує в щось надлюдське. У своїй власній душі вона є посланцем Бога, Його слуга, пророк, герой буття земного, який протистоїть всьому, що його оточує. Людина Премодерну — створіння, але створіння привілейоване, яке відчуває Бога як метафізичне джерело духовно-фізіологічного процесу, що відбувається в її серці, душі, розумі.

Духовна ситуація Премодерну сприймається як вічна. Вона охоплює час, коли людина відчувала свій світ як неминущий, таким, яким він існує між щезнувшим золотим віком і кінцем, зумовленим Божеством. У премодерністському світі людина будувала своє життя, не прагнучи змінити його. У цьому сенсі діяльність людини була спрямована на поліпшення свого становища у межах незмінних умов, за яких вона відчувала себе захищеною, єдиною з землею і небом. Це був її світ, хоч в цілому він і уявлявся нікчемним, бо буття людина споглядала у трансцендентності. У цьому світі «боги і монстри, — зазначає Ф. Ферраротті, — не жили у вузьких ущелинах і печерах. Ліси були священними за визначенням. Гра тіней, що заселяла їх, ворущіння іржавих сучків, все це було непевним, містичним знаком незаперечної присутності. Навіть сьогодні, у досить старій цивілізації, природа є сценою і нагадує великий театр, в якому з'являється Бог. В Японії цвітіння вишні означає появу божественного у світі людей»¹³.

Людині нема чого турбуватися про збереження цієї екзистенціальної ситуації, про підтримку стабільності наявного стану Всесвіту. Всесвіт як «Твір» найдоско-

налішого Творця з моменту його створення є вічно наявним в одному і тому самому абсолютно стабільному стані. Жодна антропогенна активність не здатна дестабілізувати, тобто вивести Всесвіт із згаданого рівноважного стійкого стану і занурити його у стан хаосу.

Історизм в його сучасних інтерпретаціях є неприйнятим для носіїв премодерністської свідомості. С. Л. Франк пише: «XIX століття і наш час вважаються «століттями історії» — епохою, в якій «мотив історії» домінує над людською думкою. Колишнє уявлення про нерухомість, незмінність життя змінилося зворотним уявленням про загальну мінливість — про життя як деякий бурхливий процес руху, невпинної зміни»¹⁴. Для премодерністів цей панівний «історизм» є цілком неприйнятим тому, що є «цілком очевидна односторонність нашої розумової епохи: і він сам є тільки історичне явище, якому призначено мити»¹⁵.

Найдавніша істина Еклезіаста — «Що було, то і буде; і що робилося, то і буде робитися, і нема нічого нового під сонцем» — непохитна для Премодернізму. Для нього абсолютна стабільність загальної суті світового буття важить щось набагато важливіше і фундаментальніше, ніж будь-яка інша риса буття, фіксована емпіричним спостереженням або констатована науковою думкою. З точки зору премодерністів, незмінність загальної суті світового буття має нормативне значення. Ця незмінність є виразом непохитності встановленого Богом буття, тобто того «природного права», яке «не може ні бути усунено, ні безкарно порушуватися. В чому б не полягав історичний процес зміни форм і складу всесвітньо-людського життя, він не може бути простим віддаленням від непохитних основ світового буття, зміною їх цілком новими основами. Навпаки, він полягає, у розмаїтому варіюванні конкретних втілень цих ідеальних основ, у наближенні до найдосконалішого їх виразу або в віддаленні від нього»¹⁶. У премодерністській картині світобудови основна частина Всесвіту — це звичайно ж Земля з її мінеральною, рослинною і зоологічною сферами. Сонце, планети, зірки — це усього лише обрамлення головної частини Всесвіту. Сама ж ця головна частина створена з явною орієнтацією на людину, на антропну форму життя. Така цілеорієнтація перетворює людину на фінальну мету всього «Творення», але, зрозуміло, не Буття самого Бога. Вона привілює становище антропності у суспільстві всіх можливих біологічних форм життя на Землі, легітимуює її

право на панування у Всесвіті, але в жодному разі не зрівнює її з Буттям Бога. Премодерністський світогляд, таким чином, не тільки теоцентричний, а й антропоцентричний, кардоцентричний. Проте, його антропоцентризм здобуває силу не в «науковіруванні», християнським віровченні, а в біблійній вірі, релігії серця. В епоху Премодерну авторитет релігії як духовної сили незмірно вище авторитету науки, розуму, раціональності. Для премодерністської свідомості істина могла бути дарованою людині в одкровенні або осягнута людським розумом. Однак найкращим способом осягання її вважалося гармонічне поєднання цих двох можливостей. Людська історія — це діяння творця, яке здійснюється через існування людини і людства.

Оглядаючи в цілому фундаментальний світогляд Премодерну, неважко помітити, що він не заперечує ні космоцентризму, ні геоцентризму, ні антропоцентризму, ні кардоцентризму. Проте, визнаючи їхнє право на існування, він відводить їм підпорядковане становище. Панівне становище у світогляді Премодерну посідає теоцентризм. Авторитет теоцентризму, який дає змогу людині Премодерну душею відчувати єдність буття, сприймається нею не як «несвобода», не як кайдани, а як зв'язок з абсолютним, трансцендентним божественним і як точка опори в земному житті. Тому стверджувати у Премодерні про «несвободу» не лише не точно, а й неправомірно. Емоційне оцінювання авторитету як «несвободи» походить, по-перше, від ресантименту Модерну, який усвідомив, що революція є для нього звичним станом, а по-друге, — від упадання Модерну перед автономією, яку йому довелося відвойовувати у боротьбі з авторитетним способом мислення середньовіччя. Для носія ж премодерністської свідомості авторитет — це «основа будь-якого людського життя, не лише неповнолітнього, а й самого як на те зрілого: він не тільки допомагає слабкому, але втілює суть будь-якої високості і величі: і тому руйнування авторитету неминуче викликає до життя його перевернутий подобу — насильство»¹⁷.

Авторитет дав змогу людині Премодерну вибудувати величне ціле, яке не має собі рівних за благородством стилю, насиченістю форм і розмаїттям вітальних рядків. Порівняно до цього великого цілого людське буття епохи Модерну здавалось би премодерністу надзвичайно убогим, примітивним, негарантованим. І проте цей величний теоцентристський погляд починає поступово трансформуватися в раціоналістський в міру того, як у

європейців продовжується жадання індивідуальної свободи, а разом з нею — наростає почуття скутості авторитетом релігійних твердинь.

Глава II

МОДЕРН

Духовна ситуація Модерну розпочинається із грандіозної революції Коперника — Декарта і завершується початком теперішньої кризи антропності, загибеллю неподільної віри в науку, раціональність, науково-технічний прогрес. Часто-густо словом «модерн» номінується культура, менталітет, філософія, наука, техніка і навіть вся ота сукупність умов життя новоєвропейської цивілізації, яка сформувалася під час її більш ніж трьохвічної історичної еволюції.

Як зазначалося вище, для людини Премодерну осягання сущого значило насамперед осмислення його таким, яким воно подано в авторитетних джерелах. Все і вся людина розуміла у термінах Одкровення. За доби Модерну ця позиція людини кардинально змінюється. Звертаючись до безпосередньої дійсності речей, Модерн прагне побачити все на власні очі, пізнати власним розумом і набути критично обгрунтованого судження. Звернення людини Модерну до природи, до традиції, до політики, до науки ініціює виникнення радикально відмінних від премодерністських учень про Всесвіт, про державу і право, про культуру, про господарську діяльність. Утворюється притаманне для Модерну самоусвідомлення особистості. Індивід стає цікавим самому собі, перетворюючись на предмет самоспостереження, психологічного аналізу, критичної філософської рефлексії. Відбувається процес секуляризації, під час якого людина Модерну, визволяючи себе саму від опіки церкви, перетворюється на «суб'єкта». Людина стає тим сущим, на яке спирається все суще (Хайдеггер). Людина Модерну стає точкою відліку для сущого як такого. Порядок же буття стає суб'єктивним. Замість достовірності спасіння, даної в Одкровенні, і авторитету церкви активізуються пошуки нової достовірності і захищеності, яку обіцяє наука Модерну. Картезіанське *cogito* як основоположна достовірність підготовлює шлях до достовірності як ідеалу науки.

Нам, тим що увійшли в епоху Постмодерну, важливо відчути, чим була культурна творчість на світанку Мо-

дерну. Це був початок тріумфального сходження людства по ступеням соціокультурного прогресу. Стрімкий розвиток мистецтва, природничих і математичних наук, історіографії, антропології, психології та інших галузей гуманітаристики пробудили інтерес до людини в повноті всіх її виявів. Суспільствознавство стало вивчати людське суспільство як гігантську живу істоту, досліджуючи його еволюційне походження, розмаїття його природних форм, найважливіші передумови його виживання на планеті. Філософія вийшла, врешті-решт, з-під опіки теології: її ініціатори віднині стали звертатися з питаннями прямо (а не через Одкровення) до світових реалій. Людина Модерну виявила в собі невичерпний надмір сил і безмежну впевненість у майбутньому. Все попереднє постало в її свідомості чи то підготовкою до Модерну, чи то перешкодою. В цю ж епоху формується більшість європейських національних держав з їхнім захопленням власною силою. З безпрецедентною відвагою людина Модерну завойовує всю планету. Заново відкриваються континенти, моря, організується система колоній. І «всі неймовірні для будь-якої попередньої епохи відкриття, які ми звемо «технікою» і за допомогою яких людина оволодіває природою, — були покликані до життя новим типом господарювання, за якого нічим не обмежене прагнення до прибутку породжує розгалужену систему капіталізму. Все це тоді мало вигляд могутнього сплеска невідомих сил з якихось глибин, які раптом розверзлися»¹.

Під впливом трансформацій, які відбуваються, у людини Модерну виникає два глибинних відчуття. Перше — це відчуття свободи особистої діяльності, творчості, руху від обмежень премодерністського менталітету. Завдяки чому «з'являється самовладна, відважна людина-творець, спонукувана своїм «ingenium» (вродженням розумом), ведена «фортуною» (удачею, щастям), яка одержує в нагороду «fama» і «gloria» — славу і відомість»².

Друге відчуття — втрата об'єктивної точки опори, якою людина володіла в епоху Премодерну. Це відчуття викликає у неї почуття покинутості, загрози, нового страху, якого вона не відчувала в премодерні. Людина Премодерну також боялася, бо страх, як відомо, це є загальнолюдською долею. Він не зникає навіть під захистом науки і техніки, який дедалі зростає. Але якщо в епоху Премодерну страх людини «був пов'язаний з непохитними межами кінцевого світу, які протистояли прагненню душі до широти і простору; він заспокоювався у трансценденції, яка відбувалася кожного разу заново — вихо-

ду за межі тутешньої реальності»³, то в епоху Модерну страх виникає з усвідомлення того, що «у людини нема більш ні свого символічного місця, ні безпосереднього надійного захисту, з досвіду, який повсякденно підтверджується, що потреба людини в сенсі життя не знаходить переконливого задоволення в світі»⁴.

У філософії модерну (з її відомою картезіанською формулою «*cogito ergo sum*») перебувають не Буття Бога, не Душа, не Серце, а Розум, Свідомість, Знання. Тому фундаційним світоглядом Модерну виявляється не теоцентризм, не кардоцентризм, а раціоцентризм. Найбільш безперечним буттям для картезіанського суб'єкта вважається не Буття Бога, а його власне буття, причому і воно є безперечним як самоочевидний висновок про мислення цього суб'єкта. Картезіанський суб'єкт відчуває себе саме як індивідуальна мисляча свідомість, а весь інший світ (буття) лише як те, що дано цій свідомості або сприймається за її посередництвом. Своє власне життя цей суб'єкт відчуває не як виявлення самого буття, а як альтернативну позапокладену йому інстанцію, яка протистоїть буттю. Суб'єкт філософії Модерну відчуває себе нібито ізольованим від буття і здатним вступати з ним у контакт лише кружним шляхом за посередництвом свідомості. Всім цим він істотно відрізняється від людини Премодерну.

З точки зору премодерністів, для яких «вірити — значить бути», або «яка віра, така і людина», вся філософія Модерну (філософія чистих ідей від Платона до Гегеля) є не більш, ніж паганство, елінізм. Відповідно до філософії Модерну для того, щоб існувати, бути наявним, бути суб'єктом, зовсім не обов'язково вірити і діяти: достатньо мислити, умоспоглядати, розуміти. У такій філософії ніде не передбачено появу дійсного індивіда, зазначає С. Кьєркегор, «перехід від розуміння до дії не утруднюється ніякою незручністю. В цьому і полягає елінізм... І саме у цьому, по суті, закладено таємницю всієї філософії Модерну, яка цілком міститься у виразі *cogito ergo sum*, у тождественності буття і мислення»⁵. Яке мислення, таке і буття.

У контексті світогляду Модерну світ перестає усвідомлюватися творінням Бога і постає природою. Людська активність у цьому сенсі не є слухняністю і служінням Творцю. Вона є творчість, творення, самоствердження людини у світі. Осмислюючи себе як суб'єкта, як перетворювача Всесвіту, людина Модерну утверджує себе у ньому не як слугу і раба Бога, а як господаря власного існування. «Проймаючись волею до

культури», людина бере на себе побудову власного «буття». Для неї суще існує як природа, як особистість-суб'єкт і як культура. Причому «культура» у цьому разі розуміється як людське буття, яке самостворює себе і дистанціюється від Бога. Характеризуючи цей фундаментальний для Модерну процес дистанціювання, Р. Гвардіні зазначає: «Наука, політика, економіка, мистецтво, педагогіка дедалі свідоміше відокремлюються від віри, а також від загальнообов'язкової етики і будують себе автономно. Але хоч кожна окрема галузь обґрунтовує таким чином сама себе, вони створюють і щось загальне, що виявляється водночас і їх загальною основою. Це і є «культура» самостійного людського творення, яке протистойть Богові і Його Одкровенню»⁶.

Теоцентризм і кардоцентризм Премодерну навіювали людині віру в абсолютну стабільність і незнищенність Всесвіту. Вони не давали змоги людині бути захопленою ідеєю революційно-практичного перетворення світу. У світобудові, створеній Вседержителем, теоцентрична свідомість була самоочевидною, єдино можливою, такою, що не припускає жодних альтернативних форм свідомості. Навпаки, свідомість людини Модерну, захоплена волею до пізнання, оволодіння, влади; вона пройнята гордістю універсально-загального осягання всього сущого, гордовитою самовпевненістю у тому, що людина як володар світу може за своєю волею зробити його будову більш досконалою, ніж та, яка створена Богом.

У світогляді Модерну міцно закріпилася не лише беконівська істина про те, що збільшення знання — це зростання сили, могутності, непохитності цивілізації, а й переконання, що поступальне прискорення науково-технічного прогресу здатно гарантувати людині зростання шансів на благополучне, щасливе, здорове, розумне життя. Знання у цьому сенсі є не лише Силою, а й Владою. Носії цього світогляду не надавали особливого значення тій обставині, що науково-технічний прогрес, який ініціює зростання людської могутності і уміння на власний розсуд розпоряджатися гігантськими силами природи, дає змогу людині Модерну залежно від зорієнтованості її волі використовувати сили природи не лише на благо, а й на шкоду і навіть на зло людству, що «знання — сила — влада» може спричинити насильство, репресії, маніпуляції. Акцентуючи свою увагу на тому, що могутній володар «знання — сили — влади» благотворніший за безсилового, людина Модерну ігнорувала той факт, що згубність злодія, диктатора, тирана, приватиза-

тора Всесвіту так само зростає разом із зростанням його інтелектуально-технічної могутності.

Носій модерністської, раціоцентристської свідомості переконаний, що людська природа сама по собі є розумною, благою і не потребує якісного удосконалення. Він не має сумніву у тому, що зло у соціокультурному житті може виникати тільки з єдиного джерела — з нерозумного, неправильного, недосконалого порядку або устрою людського життя. Людина Модерну твердо переконана у тому, що удосконалення життя редукується до розумного, точніше, інтелектуально-технічного перетворення її економічного, соціального і політичного устрою, тобто її соціально-політичного реформування. Проблематика ж духовного, морального, кардоцентрованого світоосягнення і удосконалення людської природи у цьому сенсі зміщується з центру на периферію, оцінюється як меншістотна, допоміжна, другорядна. У всякому випадку не з нею модерністи пов'язують свої надії, плани, стратегії тотального удосконалення умов людського життя.

Опинившись відірваною від свого релігійного коріння, людина Модерну усвідомлює себе вже не в неминущому, вічно наявному стані світу, а в історично-фіксованій ситуації людського існування. Вона розмірковує не лише про світ сам по собі, а й про те, як він (світ) нею усвідомлюється. Піддаючи сумніву кожний мисленний образ світу, людина Модерну відчуває себе як таку, що перебуває в середині деякого темпорального потоку становлення, у контексті якого зміна знання примушує трансформуватися існування, а трансформація існування, в свою чергу, ініціює перетворення свідомості, яка пізнає. «Цей рух, — зазначає К. Ясперс, — втягує нас у круговерт безперервного додання і створення, втрат і надбань, тягне нас за собою лише для того, щоб ми на мить змогли залишитися діяльними на своєму місці у дедалі більш обмеженій сфері влади. Бо ми живемо не тільки в ситуації людського буття взагалі, але пізнаємо її кожного разу лише в історично визначеній ситуації, яка йде від іншого і жене нас до іншого».

Хоч духовність Модерну, як і духовність Премодерну, являє собою співбуттєвість (сумісне буття) різних центрів: теоцентризму, раціоцентризму, антропоцентризму, телеоцентризму, логоцентризму тощо, проте Модерн — це радикально нова відповідь європейської цивілізації на виклик історії. Він пропонує інші погляди на: а) походження світу, життя, антропності; б) процес релігійного, естетичного, метафізичного, наукового осягнення; в) за-

лежність становища людини в світі від темпів і орієнтацій науково-технічного прогресу, від зростання антропогенного пресу на геобіосферу, від дій в космосі, які здійснюються цивілізацією.

Як і попередня співбуттєвість розмаїтих центризмів, модерн-співбуттєвість також центрована, тобто підпорядкована деякому панівному центрizmu. Для світогляду Модерну роль такого привілейованого центру виконує раціоцентризм, який передає переконання, що єдиною силою, здатною гарантувати людству не тільки виживання, а й процвітання у космосі, є Розум, Знання, Наука, науково-технічний прогрес.

Раціоцентризм Модерну протистоїть фанатичній вірі Премодерну в те, що найвищою силою, з активністю якої онтологічно пов'язано походження світу, життя, антропності так само, як і процвітання людства, є Бог. Акцентуючи на цій особливості Модерну, його часто-густо кваліфікують як «науковірування» (тобто як ідололатрію, бо науковий розум не є Бог).

Фундаційний світогляд модерну, таким чином, має релігійний характер. Так само, як і фундаційний світогляд Премодерну, модерністська релігійність (наукового типу) спирається на ірраціональну передумову, внутрішнє споріднену настанові на «оволодіння світом»: йдеться про віру модерністів у самоцінність нагромадження наукових знань. Для них ці знання суть не лише одне з джерел людської могутності, а й сили, влади самої по собі. Наука Модерну успадковує цю основоположну передумову премодерністської теоцентристської картини світу. Захоплений ідеєю оволодіння світом, науково-технічний раціоналізм здійснює її з не меншим фанатизмом, ніж релігійний, але вже не «во славу Божію», а «в ім'я Людини». Однак, в міру того, як цей раціоналізм сягає дедалі більш грандіозних успіхів, людське буття у світі не стільки укріплюється, скільки проблематизується.

З розкладом менталітету Премодерну на передній план виступає суто світська система цінностей, не тільки байдужа до Одкровення, а й ворожа йому. Для носія цієї системи цінностей премодерністська відповідь на одвічне питання: Яке становище людини в світі? — постає об'єктом іронії.

Справді, яке місце людини? Не безпосередньо — природне просторово-часове місце, яке посідає, скажімо, будь-яка річ природи, а екзистенціальне, тобто становище в універсумі розмаїтих типів буття?

Премодерн розглядав людину з двох позицій: а) як творіння Бога, яке цілком і вповні перебувало в Його владі; б) як носія образу і подоби Божої, призначеного до вічного життя. У цьому контексті Буття людини оцінювалося, хоч і нижче буття Бога, але, безумовно, вище існування будь-якої іншої істоти.

Модерн підірвав довіру до подібного оцінювання. Революція Коперника — Декарта — Дарвіна — Фрейда вибила людину з центру буття. Внаслідок цього «людина не ходить більше під поглядом Бога, який з усіх боків охоплює світ; людина тепер автономна, вільна робити, що хоче, й іти, куди заманеться, — але і вінцем творіння вона вже не є, ставши лише однією з часток світобудови»⁸.

Модерн, таким чином, не стільки підняв людину, скільки заземлив її. Витлумачивши її частиною природного буття, порівняльного з буттям тварин і рослин, Модерн переконав людину у тому, що її буття у світі таке саме нестабільне, негарантоване, як і згадані вище. Внаслідок цього, вічно актуальні питання про смисл існування, про щастя і нещастя, про істинне ставлення до Бога, про правильне упорядкування життя набувають в атмосфері пізнього Модерну нової гостроти. Акцентуючи увагу на цій особливості модерністського стазису духовності Заходу, Р. Гвардіні зазначає: «Людина зворушена, вибита з колії і вразлива для сумнівів і питань. І як це завжди трапляється в епоху перелому, пробуджуються найглибинніші шари людського ества. З незнаною раніше силою прокидаються первісні афекти: страх, насильство, жадібність, обурення проти порядку. У словах і вчинках з'являється щось стихійне і таке, що лякає... До руху приходять й основні релігійні сили»⁹.

Отже, Модерну як особливому стазису духовної еволюції Заходу притаманний не лише раціоцентризм. Йому властива також фанатична віра в абсолютну істинність, остаточність, надісторичність і обов'язковість «науковірування» для всіх рас і народів усіх наступних епох. У ініціаторів Модерну раціоцентризм постав чимсь подібним до фінального стану, до якого невідворотно спрямована історична динаміка не тільки європейської, а й загальнопланетарної культури людства. У всякому разі ніхто з модерністів не вірив, що у багатовіковій еволюції Європи може настати такий період, коли «науковірування», тобто фундаційний світогляд Модерну, уявлятиметься поглядом відмерлої епохи і буде примушене поступитися панівним становищем іншому світогляду наступної за Модерном епохи — епохи Постмодерну.

Варто зазначити, що Модерн споріднює з Премодерном не тільки «релігіо-морфність», а й переконання у тому, що багатовікова духовна еволюція людства це є історичний процес, у якого є фінішна ситуація, кінець, фінальний стан. Для прихильників премодерністського світогляду роль такого фінішу виконує охарактеризована вище теоцентристська ситуація. У модерністів як фінальний стан духовної еволюції цивілізації декларується раціоцентристська ситуація. В обох випадках припускається, що після досягнення цього фінішу духовна еволюція цивілізації може продовжуватися лише як вічне перебування в тому самому стазисі, як нескінченне повторювання досягнутого фінального стану. Вхідження духовної еволюції цивілізації до режиму вічного повторювання того самого стану (не має значення якого саме!) значить кінець духовної еволюції як становлення, як історії і виродження її в режим вічної наявності.

Такі у принципових рисах два найважливіші етапи в духовній еволюції європейської цивілізації. Два світогляди, породжені ними, все ще впливають на нашу культуру. Основне, однак, полягає не в цьому впливі. Воно полягає у визначенні того, що ні світогляд Премодерну, ні світогляд Модерну не відповідають сучасному виклику історії, не відповідають ситуації, в якій ми перебуваємо, і тому справедливо кваліфікуються як небезпечні релікти відмерлих епох. Саме це усвідомлення ініціювало постмодерністський дискурс про духовну еволюцію європейської цивілізації, про премодерністську і модерністську ситуації в ній. Учасники цього дискурсу однастайні в тому, що Премодерн і Модерн це найвеличніші епохи історії європейської цивілізації. Їхні досягнення в усіх сферах життєдіяльності цивілізації грандіозні. Проте, чи здатні ці досягнення спонукувати нас наївно довіряти тим «патетичним помилковим думкам», на яких ґрунтуються премодерністські і модерністські апології диктатури Віри і Науки в культурі?

Чи не «патетичними помилковими думками» є, скажімо, такі гранд-наративи, як: а) картезіансько-беконівський наратив про суб'єкта, який самозвільнює себе від всіляких ідолів (печери, роду, площі, ринку) з метою досягти стану досконалості кантівського трансцендентального суб'єкта; б) гегелівський наратив про діалектику Духу, який самоусвідомлює себе в абсолютності суб'єкта, що саморефлексує; в) наратив про Всесвіт як стабільну лінійно-детерміністичну систему, яка піддається тотальному людському контролю; г) наратив про людину як

про носія науково-технічного розуму, Людину-богоборця; д) наратив про науково-технологічний прогрес, який самоприскорюється і під час якого носій розуму когнітивно, інженерійно, практично приватизує незліченні багатства енергетичних і мінеральних ресурсів Всесвіту, робить себе більш вільним, всесильним природокористувачем, світоупорядником, косміургом; і) наратив про сам Модерн як про ідеал, до якого нібито спрямована вся людська історія і до якого належало б привести всі раси, народи, нації, у разі потреби — навіть силоміць.

Схематично процес постмодерністського прозрівання, який супроводжується формуванням іронічного ставлення до гранд-наративів Модерну, може бути охарактеризований наступним чином.

Людина Модерну, як зазначено вище, — це картезіансько-кантівський трансцендентальний суб'єкт, який дізнається не лише про те, що він існує, а й про те, яким саме йому належить бути у Всесвіті. Трансцендентальний суб'єкт переконаний, що йому належить існувати у світі не як мінералу, рослині, тварині, а як Володареві, Приватизатору Всесвіту, як господареві своєї долі, як суб'єктові всесвітньо-історичного прогресу. А таким він по-справжньому зможе стати лише після того, як за допомогою всесвітнього прискорення науково-технічного прогресу приватизує все суще, тобто незчисленні багатства ресурсів не тільки мінеральної, рослинної і тваринної сфер, а й сфери антропності, тобто Людини у всій повноті її вимірів.

Людина як Приватизатор всього суцього, на думку модерністів, здатна гарантувати людству не лише виживання, а й загальне благоденство і процвітання. І у зв'язку з тим, що всевітнє прискорення науково-технічного прогресу є найважливішою передумовою досягнення цієї фінальної мети історії, то модерніст ладен сплатити за нього будь-яку ціну. Та й чим не пожертвуєш в ім'я великих фінальних цілей нації, класу, людства? Чи можуть бути такі жертви, які б не належало принести, щоб навіки зробити народ, націю, людство щасливим, таким, що живе творчим і гармонійним життям?

І людство протягом трьох століть, надихане великими наративами «віку Розуму», «Просвітництва», «науково-технічного прогресу», жертвувало в ім'я торжества ідеалів Модерну не тільки найрізноманітнішими ресурсами, а й життям багатьох поколінь. Переконати людство у тому, що таке заклання живих людей на вівтарях ідей та ідеалів Модерну антигуманно, що воно — лише особ-

лива форма принесення в жертву утопічним ідеократіям цілих поколінь, не змогли навіть ті радикали, які подібно до О. Герцена запитували: «Якщо прогрес — це мета, то для кого ми працюємо? Хто цей Молох, який у разі наближення до нього трударів замість винагороди відступає і, на втіху виснаженим і приреченим на загибель юрбам людей, які йому кричать: «Ті, хто йдуть на смерть, вітають тебе», лише і може відповісти гіркою насмішкою, що після їхньої смерті буде чудово на землі. Невже правомірно прирікати сучасних людей на жалюгідну долю... Бути нещасними робітниками, які по коліна у багні тягнуть барку... з покірливим написом «прогрес у майбутньому» на прапорі... Мета, нескінченно далека, це не мета, а виверт»¹⁰.

Зорієнтовуючи людство на досягнення цієї фінальної мети історії, Модерн здійснив величезні цивілізаційні перетворення, які за своїми масштабами можна зіставити, мабуть що, зі змінами епохи приборкування вогню, винаходу знаряддя, виникнення найдавніших держав. Але водночас Модерн приніс з собою небувалі раніше революційні потрясіння і криваві війни, геноцид, холокаст, екологічну кризу, поставив антропність на межу катастрофи. Характеризуючи передвоєнний стан Модерну, К. Ясперс зазначає: «Епоха буржуазного умиротворення, прогресу, освіти, історичного спогаду як опори власної уявної безпеки змінилася епохою спустошливих війн, загибелі і вбивства маси людей (за умови невичерпного зростання нових мас), жажливої загрози знищення гуманності у круговерті, в якій розпад виявить себе панівним фактором»¹¹.

Не менш грандіозних жертв зажадав Молох Модерну — науково-технічний прогрес — у післявоєнний період європейської історії. Жертвуючи, людина Модерну сподівалася, що цей Молох, винагороджуючи її за всі жертвування, вже у ХХ ст. перетворить її не лише на всемогутнього косміурга, а й на творця найщасливішого суспільства, яке живе творчим, гармонійним життям, упорядкованим за законами добра, справедливості, краси.

Насправді ж відбулося інше: людина Модерну, яка не втомно прагнула реалізувати імперативи модерністських гранд-наративів, наче за іронією долі, замість того, щоб стати декартівським володарем природи і господарем своєї власної долі, відчула себе заложником деструктивних сил, викликаних до життя її ж власною науково-технічною

активністю. Озонні дірки, кислотні та радіоактивні дощі, забруднення світового океану, отруєння ґрунту і атмосфери, Чорнобиль, СНІД, парниковий ефект та інші негативні наслідки науково-технічного прогресу, які глобально загрожують існуванню антропності у світі, переконали людство в тому, що якщо воно і надалі буде прискорювати цей прогрес відповідно до імперативів Модерну, то біосфера, яка еволюціонує, може ввійти у такий стан, в якому антропності не буде місця. Потік глобальних негативних наслідків НТП, який дедалі зростає, примусив людину Модерну визнати, що хоч цей прогрес і дозволив людству приборкати енергію викопного палива, атома, ядра та інших сил глобального еволюціонізму, проте сам він прирік людство платити за це приборкання природних стихій втратою здоров'я, втратою чистоти середовища проживання, позбавленням гарантії виживання, зростанням екзистенційного страху. Природним наслідком розвитку Модерну виявилось питання, яке постало у всій своїй значущості перед людиною ХХ ст.: «Чи є весь цей розвиток духовною революцією або, по суті, зовнішнім процесом, який виник як результат техніки і її наслідків? Чи лихом, ще неявилим, величезною можливістю, чимось таким, що насамперед знищує, тим часом, як людина має ще прокинутися, щоб реагувати на це, і не відмовлятися несвідомо, а прагнути знайти себе у таких, цілком нових (тобто постмодерністських. — О. С.) умовах свого наявного буття?»¹².

Виникнення таких питань, які й ініціювали багатоголосий дискурс про Модерн, є водночас постановка майбутнього під знак питання, перетворення гранд-наративів Модерну на об'єкт іронії, критики, скепсису, а, отже, і визнання того, що вік Модерну відійшов в історію.

Причини загибельності модерністського світогляду для цивілізації епохи Постмодернізму постають вочевидь, якщо врахувати ті трансформації, яких зазнав один з стрижневих елементів цього світогляду — антропоцентризм. Справді, в епоху Премодерну, як відомо, він був майже синонімом слів «гуманізм», «гумано-центризм». Однак наприкінці Модерну його зміст настільки змінився, що він почав сприйматися як позначення самозгубної стратегії поведінки людини у геобіосфері. Слово «антропос» тепер означає не стільки індивідуального носія природних антропних біопсихологічних якостей і дарованої Богом здатності віри, скільки соціокультурно формованого носія науково-технічного розуму. Так, зарозумілий антропос за доби Модерну перетворюється на

гігантську силу Історії, яка інтенсивно зростає і здатна здійснити не лише перетворення загальнопланетарного масштабу, а й дестабілізувати основу основ людського існування в космосі — геобіосферу. І у зв'язку з тим, що геобіосфера, яка еволюціонує, здатна зберегти свою стабільність далеко не за будь-яких масштабів індустріальної діяльності антропосу, що перетворює (у згаданому сенсі), то «антропоцентризм», який позначає нічим не лімітований розвиток антропосу, може виявитися згубним для людства. Переконання в тому, що таким «антропоцентризм» постає саме за нашого часу, ініціює у багатовіковій еволюції нову ситуацію — ситуацію «занападу Модерну» і генезису Постмодерну.

Глава III

ПОСТМОДЕРН

Людина Модерну — це культуротворець, одержимий вірою у Розум, Науку, Техніку. Вона відчуває себе такою, що стоїть віч-на-віч з Всесвітом. Їй доступні всі його ресурси, всі джерела буття. Вона переконана, що енергія природи, яку вона приватизує, зіллється з її власною активністю і все, врешті-решт, заживе повним життям. Кожна з сфер її суб'єктивності, творчості, діяльності буде розгортатися за її власними законами і, зрощуючись одна з одною, всі вони інтегруються в єдину спів-буттєвість розмаїтих виявів антропності — «Культуру», в якій людина модерну, зрештою, здійснить себе у повні і до кінця. Фінальна перемога антропності у Всесвіті неминуча: вона з необхідністю впливає з самої логіки виникнення і еволюції антропності, із законів науково-технічного прогресу, з історії становлення людської праці. Ця перемога — природний наслідок фізико-космічної еволюції, біологічних законів еволюції Життя на планеті, антропогенезу та історії становлення соціальних спільностей. Отже, людина Модерну приречена на перемогу, на безмежну владу над усім сущим; її буття гарантовано у Всесвіті; нестійкість, нестабільність, колапс життєвого простору не загрожує людському буттю.

Постмодерністський стазис *Zeitgeist*'у виникає тоді, коли ця «релігія Модерну» постає об'єктом загальної іронії. На відміну від самовпевненої людини Модерну, яка цілеспрямовано створює своє світле майбутнє, постмодерніст дивиться водночас і назад в минуле, і вперед —

в майбутнє. Його не стримує усвідомлення того, що всі досягнення людського генію, всі людські зусилля внаслідок закону ентропії одного разу перетворяться на руїни; він має достатньо мужності, надії, волі, щоб повернутися обличчям до незумовленого Богом майбутнього.

Людина Постмодерну знає, що минуле здатне найнепередбаченішим способом нагадати про себе, особливо у тих випадках, коли воно ігнорується. Саме тому вона вдивляється в майбутнє без самовпевненості модерністів, без їх волі до влади. Вона зустрічає це майбутнє з великою невпевненістю, розгубленістю, скепсисом. Для неї воно подібне безодні хаосу утопічних надій, мрій, сподівань, страхів, загроз. Таке бачення майбутнього, мабуть, один з найпритаманніших поглядів Постмодернізму, найвластивіше для його носія сприйняття сучасної екзистенціальної ситуації.

Постмодерніст бачить Просвітництво таким, що втілювалося у двох версіях: у капіталістичній і соціалістичній. Кожне з цих втілень породило свої труднощі, свою проблематику. Капіталізм сконцентрувався на поширенні свобод буржуазного індивіда і на збільшенні насолод і благ приватної сфери. На противагу йому соціалізм зорієнтований на поширення принципу справедливості і досягнення економічної рівності; він надає першорядне значення соціальним потребам, соціальній відповідальності і взагалі удосконаленню соціальної сфери. Не зважаючи на відомі досягнення, обидві політико-економічні стратегії врешті-решт стали маніфестувати свої приховані суперечності, логіку властивих їм психо-соціальних патологій. Соціалізм інкарцерував індивіда в тоталітарні соціальні структури: у результаті він втратив індивіда, породив репресивні режими, які не мають виправдання. Але якщо соціалізм заперечував індивіда і жертвував його «гарним життям» заради свого бачення ідеального суспільства, то капіталізм створював потворного індивіда, підміняючи процес формування зрілих справжньо вільних особистостей процесом поширення страхітливого розмаїття еготизмів, гедонізмів тощо. Обидві згадані стратегії невідворотно занурюють нас у лабіринти бюрократичної адміністрації, які деперсоналізують. Ця адміністрація зорганізована, щоб переглянути суспільство відповідно до технологічної, виключно інструментальної раціональності. В обох системах індивід розглядається тільки як калькульована одиниця.

Перша і друга світові війни активізували формування закритого життєвого світу, який розпочався з Ренесансу і

який дедалі значною мірою визначав себе у термінах цінностей та інтересів, які вперше виникли у XVII ст.: цінності комерції і промисловості, віра в прогрес розуму, сувороб'єктивність науки, важливість технології, що дедалі збільшується, воля до влади як воля підкоряти і експлуатувати як зовнішню природу, так і внутрішню природу людини, поширення адміністрації, що керує згідно з технократичною раціональністю. Дві світові війни зробили очевидним кінець Модерну — і звістили початок нової фази становлення того, що Ніцше назвав «нігілізмом».

Характеризуючи цю екзистенціальну ситуацію, Д. М. Левін зазначає: «Після двох світових війн — після Холокасту, ми вже не зможемо не погодитися з ніцшеанським Заратустрою, який проголосив смерть Бога. І оскільки ми завжди розглядали Бога як первісне джерело всіх наших цінностей та ідеалів, остільки розглядали його остаточний авторитет як основу цих цінностей та ідеалів. Проголосити смерть Бога (а ми є ті, хто убив Його), отже, зробити очевидним кінець всіх основ, усіх раціональних основ, кінець будь-якого універсалізованого морального авторитету: кінець фактично усіх гарантій, що цей світ або, швидше, наше існування у цьому світі є гарантованим і, врешті-решт, досягнутим, цілеспрямованим».

Отже, світові війни, холокаст, екоцид підірвали віру людини Модерну в саму себе, у свій розум, у науково-технічний прогрес. Найчудовіші колективні сподівання, надії, мрії, поступово зів'яли. Людина, за влучним виразом Ф. Ніцше, втратила гідність у своїх же власних очах. Краху зазнали навіть такі одвічні очевидності, як «Істина», «Благо», «Обов'язок», «Краса». Акцентуючи увагу на цих та інших екзистенціальних катаклізмах епохи Модерну, постмодерністи риторично запитують: Хто ще є спроможним самовіддано вірити у всеблагого, всемогутнього Бога? Хто ще спроможний берегти вірність системі святих, ідеалів, цінностей Модерну? Чи може будь-хто сьогодні фанатично вірити у духовний прогрес? Чи не підірвана віра у науково-технічний прогрес, у велику мрію Просвітництва? Чи є хоч жодні надії, що у майбутньому будуть зжиті дурість, неумство ірраціональності, низькі інстинкти? Хто сьогодні вірить у можливість ціннісно-нейтральної науки, у те, що вона є безумовним благом? Чи віра в «Людину» і в науку про «Людину» — це не міф попередньої епохи? Хто сьогодні з абсолютною достовірністю знає, що таке «гарне життя» і як досягти його? Хто сьогодні знає, як розв'язати глобальні пробле-

ми, які дісталися нам у спадщину від Модерну: отруєння ґрунту, забруднення атмосфери, світового океану, озонні дірки; потепління планетарного клімату, зростання енергоспоживання, вичерпання енергоджерел, що не поповнюються, нуклеаризм, перенаселення планети, расизм, войовничий націоналізм, СНІД, проблеми збереження стабільності біосфери, антропосфери, сфери культури?

Гірке розчарування у Модерні та депресія, укорінена у найглибинніший зміст сучасної екзистенціальної ситуації, є поширеним феноменом постмодерністського життєвого світу. Саме тому, вважають постмодерністи, діагноз Ф. Ніцше, його попередження про нігілізм, про який він писав в останні десятиріччя ХІХ ст., є пророче точним. «Нігілізм виявляється у трьох відмінних психопатологіях як патологіях волі до влади: в нарцисизмі, у депресії як втраті волі, втраті влади; і в шизофренії як фрагментованій волі, відокремленій від себе самої»². У цьому ж вони вбачають переконливий доказ того, що «дві світові війни позначили завершення модерну, закінчення чотирьохвікового існування життєвого світу з усіма його надіями, мріями, цінностями, ідеалами, поняттями, критеріями і способами бачення речей і саме ці війни занурили нас у лякаюче нову ситуацію, тобто «Постмодерністський світ», в якому старі способи мислення, життя і бачення просто не працюють, і для яких, отже мають бути ще віднайдені і випробувані цілком нові шляхи, шляхи, невідомі Модернові»³.

Наукові революції другої половини ХХ ст. — нелінійна, ймовірнісна, комп'ютерно-інформаційна, квантопольова тощо — кардинально перетворили фундаментальні основи не тільки наук про природу, а й наук про людину, культуру, історію, мову. Вони спростували нарцисистські міфи Модерну про унікальність, центральність, привілейованість становища нашого Всесвіту, нашого біологічного виду *Homo sapiens*, нашої психіки. Було доведено, що: а) наш Всесвіт не такий, яким його зображували мислителі Модерну; він виник близько 15 млрд років тому, є одним з багатьох можливих, він має вік, «біографію», «час життя», свою власну «історію» і зовсім не вічний; б) антропність як одна з багатьох форм життя також обмежена певними просторово-часовими межами і далеко не найдосконаліша в сімействі всіх інших форм життя, які становлять біосферу Землі; в) людська психіка як деякий продукт еволюції психосфери також не є кульмінаційним пунктом, фіналом цієї еволюції.

Природним наслідком здійсненої депривілеїзації онтологічного статусу нашого Всесвіту, нашого біологічного виду, нашої психіки з'явилася постмодерністська культура філософування про світ, людину, її майбутню долю у Всесвіті. Головна особливість цієї нової культури філософування — стурбованість становищем особистості в інформаційному суспільстві, яке безперервно вдосконалює індустрію комп'ютерних і спірітуальних засобів ідейного, інтелектуального, світоглядного оволодіння людиною. Акцентуючи увагу на тому, що будь-яка ідея (якою б великою вона не уявлялася) — це завжди не більш, ніж продукт інтелектуальної діяльності людини, тобто щось вторинне, похідне порівнянно до буття самої людини. Постметафізики риторично запитують: Чи не абсурдно згаданий продукт, тобто ідею (хай навіть найвеличнішу) перетворювати на центр влади над творчою індивідуальністю і приносити їй у жертву гідність, свободу, життя людини? Чи розумно життя особистості у всій повноті її виявів ставити нижче будь-якого її продукту? Чи не є параноїдальною поведінка особистості, яка добровільно перетворює себе на раба будь-якого продукту своєї діяльності? Чи не є це своєрідною формою заклання людини на олтар ідей, ідолів, фетишів? Чи не загрожує подібна стратегія ідеократичного оволодіння людиною у всіх її вимірах тотальним придушенням людської гідності, самостояння, свободи?

Носії цієї нової культури філософування, названої постметафізикою, ставлять під знак питання не стільки якийсь фіксований центризм (теоцентризм, телеоцентризм, раціоцентризм, антропоцентризм тощо), скільки універсальний принцип центрації, який породжує їх і який знайшов у ХІХ ст. такі загальновідомі втілення, як «преформізм», «телеологізм», «телеономізм», «фіналізм» тощо.

Суть принципу центрації полягає в штучній привілеїзації однієї з історично конкретних ситуацій духовної еволюції і визнанні цієї ситуації як такої, яка однозначно задає наступній еволюції монолінійний «маршрут» і не дає їй змоги зійти з нього ні за яких умов. Постметафізики особливо наголошують на тому, що системи, які еволюціонують і задовольняють принципів центрації, створюють дуже вузький клас найпримітивніших систем, які динамічно змінюються. Поза цим класом залишаються майже всі скільки-небудь складні системи, що еволюціонують, системи не тільки історико-культурної, а й фізико-космологічної природи. Констатуючи цей факт

науки ХХ ст., постметафізики риторично задають питання: Чи хто довів, що духовна еволюція людства повинна обов'язково мати фініш, фінал, завершення?

Метафізика Модерну не лише ствердно відповідає на це запитання, а й виставляє себе як завершення духовної еволюції людства. Піддаючи критиці такі відповіді, постмодерністи доводять, що принцип центрації духовної еволюції цивілізації на будь-якій її історично конкретній ситуації є не більш, ніж метафізична декларація, в яку можна або вірити, або ні. Не відбираючи ні у кого права займати будь-яку з цих двох позицій, постметафізики іронізують над тими, хто, подібно до модерністів, робить вигляд, що мають або можуть навести абсолютні докази того, що думка про існування фіналу у духовної еволюції людства є абсолютна істина.

Трансгресуючи горизонт модерністського світогляду, постметафізика виникає як якісно нова культура філософування про світ, про становище людини в ньому, про культуру, науку, техніку, про майбутні долі антропності у Всесвіті, який еволюціонує. Вони не відкидають культуру філософування, яка домінувала в епоху Модерну (тобто метафізику). Для них не прийнятна лише пристрасть модерністів до різних типів «духовного монополізму», «фундаменталізму», «фіналізму», «телеонізму», «монізму», «центризму».

Під впливом ініціаторів нової культури філософування «метафізика центримів» («моноплатформ», «генеральних ліній») повільно поступається домінуючим становищем «постметафізиці децентризмів». Кожний такий «децентризм» являє собою топос співіснування автономних центримів, парадигм, епістем, які конкурують між собою і серед яких немає привілейованих, доміантних, таких, що панують над всіма іншими. Прикладами таких філософських «децентризмів» можуть слугувати постструктуралізм, постраціоналізм, методологічний анархізм, постфундаменталізм, семіологія, граматологія тощо.

Постметафізична культура філософування за допомогою такого роду «децентризмів» — особливість, притаманна сучасній хаотичній ситуації у духовній еволюції Заходу, в його природничонауковій і гуманітарній думці. У свідомості постметафізика світ постає не у вигляді картезіанського механізму, який функціонує за одвічними законами лапласівського детермінізму, а в образі «плюралістичного Всесвіту» У. Джеймса, світу, який нагадує собою «великий квітучий безлад, який дзичить». Ця свідомість відкидає існування привілейованої точки зору,

з якої навколишній світ можна було б охопити тотально, висловити в єдиній логічно несуперечливій і остаточній концептуальній системі.

Постметафізичний світ це є світ процесів самоорганізації спонтанного становлення необоротних катастрофних змін. Він не ідентичний світові «вічного повернення», абсолютно стабільних реалій, які нескінченно довго були наявними в тому самому динамічному стані. Він не є замкнутим в собі, а є відкритим, індетерміністичним, темпоральним, плюралістичним, емерджентним. У ньому домінують випадковість, необоротність, спонтанність, нестабільність, і тому він являє собою середовище вільного становлення, в якому постійно виникає нове. Цей світ чутливий до антропогенних впливів, підвладний навіть антропогенним людським зусиллям.

Дещо схематизуючи загальну картину протистояння метафізичного і постметафізичного погляду на природу наукового світоосягнення, можна стверджувати, що перший зорієнтовує вченого у напрямі досягнення максимально повної всеосяжної концептуальної єдності, порядку систематичності, несуперечливості, тотальності, непохитності, тимчасом як другий — на виявлення аномалій плюральності, безладу, некогерентності, незавершеності, мінливості, нестабільності. У межах першого погляду творець науки — це «раб раціократії», «функціонер порядку», «слуга Розуму», «лицар Істини». У контексті другого він є «художником», «службою безладу», «рупором стихії», «деконструктором метафізики». Постмодерністська свідомість зорієнтована на безперервне оновлення, на віднайдення свободи. Для неї є можливим і консенсус, але тільки як тимчасовий і локальний стан.

Постмодерністська свідомість веде постійну війну з ідеологічними амбіціями тотальності в ім'я гри відмінностей, яка ніколи не завершується. «Постмодерн, — констатує В. Вельш, — починається там, де закінчується ціле, тотальне. А тому всюди, де спостерігаються спроби ретоталізації, постмодерн — в опозиції»⁴. В архітектурі постмодерн виступає проти монополії інтернаціонального стилю, в філософії науки він протистоїть жорсткому сциєнтизму, у політиці — заперечує як зовнішні, так і внутрішні вияви надпанування. Дезавуюючи культ Цілого і Єдиного, Постмодерн прагне укріпити і вдосконалити множинність, що виявляється, в її легітимності і своєрідності. «В цьому, — резюмує В. Вельш, — його ядро є радикально плюралістичним і діє не через поверховість підходу або байдужість, але завдяки усвідомленню безпе-

речної цінності відмітних концепцій і проєктів. Бачення Постмодерну — це бачення плюралістичне»⁵.

Викриваючи культ тотальності, гранд-уніфікаціонізму, Постмодерн піддає деконструкції метафізику Модерну і всю систему цінностей самовпевненої модерн-цивілізації, охопленої духом індустріалізму, гігантоманії, універсалізму, ідеолатрії, лінійного прогресизму. Весь цей тео-телео-раціо...-борчий пафос Постмодерну породжує не тільки відчуття трансформації основ, дестабілізації модерн-світосприйняття, відповідно до якого людина Модерну організовувала своє життя, а й ряд нових відчуттів. Ось лише деякі з нових відчуттів, які найяскравіше висловлюють постмодерністський пафос, постмодерністське оцінювання сучасної екзистенціальної ситуації. Насамперед це є екзистенціальний жах, який виникає з усвідомлення реальної можливості самознищення техногенної цивілізації, із загальновизнаного краху мрій Модерну, його переконання у тому, що ця цивілізація є здатною здійснити надійну самодетермінацію, самозбереження себе у світі за допомогою досягнень науково-технічного прогресу, який дедалі прискорюється.

Людина Модерну опинилася в шокі, реалістично усвідомивши те становище, в яке її занурює науково-технічний прогрес. «Майбутнє — з сумом констатує Ж.-Ф. Ліотар, — настало. Все відбулося... Я гадаю, ми не маємо чекати ні на здійснення революційної утопії, ні на атомний вибух. Руйнівна сила вже пройняла усе. Сподіватися більше ні на що. Усе найгірше, уявна фінальна подія, яка містилася в основі будь-якої утопії Модерну, метафізичне прагнення історії, її кінцевий пункт перебуває вже поза нами»⁶. Суть сучасної екзистенціальної ситуації, таким чином, полягає не стільки у кризі тієї чи іншої версії раціоцентрованого модерн-менталітету, скільки у загибелі самого духу Модерну. Наприкінці другого тисячоліття життя вже не сприймає модерн-утопій, воно занурює дух часу в інший стазис, де розум звільняє себе від претензії на тотальне панування.

Отже, постмодерністське відчуття апокаліпсису не є песимістичним. Якщо модерн-мистецтво і екзистенціалізм засвідчували трагічність людського буття за умов тотальності та її розкладання, то Постмодерн, викриваючи трагічність як джерело надпанування, насильства, репресії, наполягає на культивуванні диференціації, розмаїття, поліморфності як первісної передумови постмодерністської соціальності. Суть його ставлення до цієї нової розмаїтої реальності зводиться не до пошуку єдності і

уніфікації, а до породження відмінності в спонтанній соціокультурній діяльності, найрелевантішою формою якої є гра, змагання, суперництво. Саме ця форма адекватно висловлює постмодерністський зміст життєдіяльності, який полягає не стільки в її результатах, скільки у самому процесі. Правила таких ігор формуються в процесі їхнього становлення самими учасниками, а тому згадані ігри не потребують будь-якого зовнішнього джерела їх легітимації.

Полишаючи модерн-стазис *Zeitgeist*'а, Постмодерн формує його новий стазис під час карнавала, в процесі театральної дії, не лише іронізуючи над Модерном, а й самоіронізуючи над самим собою. Постмодерн не тільки є антитоталітарним, а й багатовалентним. Зорієтовуючись у майбутнє, він позитивно сприймає історію. В історії становлення *Zeitgeist*'а постмодерн віднаходить джерело ставлення до дійсності. Звідси випливає його увага до спадщини Фіхте, романтиків, Шопенгауера, Ніцше. З цієї самої причини історія в постмодерністському осягненні життя набуває характеру не просто передумови, а постає дійовою особою. Таке осягнення минулого нібито вагається між запереченням і покладанням його багатолікості, мультиваріантності, поліморфності. Останні ж — це не історія «сама по собі», а наше покладання постмодерності як плюральності, бо історія звершилася такою, якою ми її побачили, і в цьому сенсі нам не повернути будь-що в ній в інший бік. Все, що ми зможемо зробити — це запровадити в осягнення історії постмодерністське сприйняття розмаїття альтернатив і тенденцій. Історія у постмодерністській свідомості набуває поліфонічного характеру. Проте в ній немає нічого такого, чого б постмодерніст, який інтерпретує її, не бажав би віднайти.

Багатолікість, полівалентність, мультиваріантність постмодерну сьогодні виявляється практично у всіх сферах життєдіяльності — мистецтві, філософії, науці, культурі, політології тощо. У політологічній сфері, наприклад, вона виявляється в зв'язку з розколом монопольних структур тоталітарної влади: в деінституалізації масового руху протесту, у спонтанних політичних акціях, які випадають з-під контролю і скільки-небудь сталої організації; в значній перевазі емоціонального, ірраціонального над раціональним; в активізації тенденції «музеїзації модерну»; у постійному порушенні стабільності, в пошуку, швидше, дисенсусу, розбіжності, ніж консенсусу, однастайності.

Людина Постмодерну, усвідомивши себе однією з багатьох випадковостей «плюралістичного Всесвіту», в якому немає привілейованого центру, почуває себе не так, як почувала себе людина Премодерну і Модерну. Після Коперника, Дарвіна, Фрейда інтелектуал Постмодерну не може без іронії сприймати загальновідомі гранд-наративи Модерну: про Землю як про абсолютний центр Всесвіту, про людину як про найулюбленіше творіння Бога, як про Володаря Всесвіту, як про фінал, до якого нібито прямує не тільки людська Історія, а й вся попередня фізико-космічна, геологічна, біологічна еволюція Всесвіту. Виголошуючи такі гранд-наративи «патетичними помилками», постмодерніст іронічно ставиться і до самих «підкорювачів», «завойовників», «володарів», «приватизаторів» Всесвіту, які, засліпивши себе гранд-наративами Модерну, раболіпствують перед його великими ідеями, ідеалами, ідеократіями, які не лише зневажають особистість, але і перетворюють її на жертву науково-технічного прогресу.

Своє основне завдання інтелектуали Постмодерну вбачають у тому, щоб допомогти сучасній цивілізації, антропності, людині усвідомити себе у контексті не метафізичної перспективи Модерну — перспективи параноїдального нарцисистського самозвеличування і згубної самовпевненості, а іронічної перспективи, в контексті якої всі згадані реалії (від Всесвіту до антропності) усвідомлюються швидше як історичні випадковості, ніж реалізації деяких апіорі зумовлених, надісторичних «проектів», цілей, фіналів, смислів.

У свідомості постмодерністів епоха Модерну — це епоха сміливої впевненості, що науково-технічними засобами можливо докорінно трансформувати не лише соціально-економічний устрій життя, а й духовну природу людини. Захоплені цією самовпевненістю, модерністи переконані, що науково-технічний прогрес, який підпорядковує людській волі дедалі більш грандіозні сили Всесвіту, дасть змогу з часом за допомогою цих сил остаточно оволодіти силами антропності, силами історії і завдяки цьому встановити абсолютну владу не тільки над Всесвітом, а й над людиною у всіх її вимірах.

Іронізуючи над цією стратегією удосконалення духовної природи людини, постмодерністи попереджають, що таке використання досягнень науково-технічного прогресу неминуче приведе людство до стану рабського отупіння. В оцінюванні згаданого використання науково-технічного прогресу постмодерністи одностайні з пре-

дерністами. Ця стратегія справді створює невідомі до Модерну можливості деспотичного панування і придушення будь-якого опору раз установленої влади. Порівняно до багатомірної, всеосяжної, незламної могутності тираничного деспотизму тоталітарних держав Модерну премодерністські форми деспотизму мають вигляд і помірних, і одномірних, і хитких. На відміну від останніх, перший забезпечує собі рабську покору підвладного населення всією могутністю НТП, який безперервно прискорюється: від військової техніки до електронних «масмедіа», які активно експлуатують не лише мови політики, реклами, ідеології, а й мови науки, мистецтва, культури. Акцентуючи увагу на цьому взаємозв'язку науково-технічного прогресу і влади, яка самозміцнює себе, постмодерністи попереджують про необхідність особливої пильності, щоб запобігти цій небезпеці виродження людських суспільств. Вони показують, що нічим не лімітоване прискорення НТП наближає людство не до обіцяної модерністами свободи, а до створення невідомих раніше засобів і способів тоталітаристського владарювання, контролю і маніпулювання людьми.

Модними, чарівними, панівними, на думку постмодерністів, можуть бути не тільки одяг, автомобілі, манера поведінки, а й метафізичні ідеї, ідеали, переконання, які входять в моду в міру універсального поширення позитивних ціннісних міркувань про них. Привласнюючи їх, люди дуже рідко і частіше за все випадково замислюються про їх походження. Панівні за даної епохи метафізичні ідеали, принципи, гранд-наративи (яким би не був їх зміст) звичайно сприймаються як щось блага, цінне, бажане само по собі. Тому метафізичні категорії, які передають модні ідеї, часто-густо виявляються у таких ситуаціях лише словами, але далеко не небезпечними словами, бо в них можна вкладати зовсім різний і навіть полярний зміст, який не залишається на папері, а впливає на соціокультурну, інтелектуальну практичну активність людей.

Вбачаючи в цьому факті джерело різноманітних механізмів маніпуляції людьми, інтелектуали Постмодерну переконані, що якщо ми бажемо справитись з несправедливістю, зменшити існуюче насильство, приниження гідності особистості, то ази філософського тренінгу ми маємо бачити не у стратегіях обґрунтування, апології, легітимації ідеалів, які дісталися нам у спадщину від Модерну, а в постановці їх під знак питання. Саме тому своєю стратегічною метою інтелектуали Постмодерну

вважають викривання, деконструкцію, розхитування підвалин західноєвропейської метафізики, виявлення за нею і за всіма іншими культурними продуктами і розумовими схемами Модерну не тільки повсюдних анонімних центрів влади, а й закамують способів політичного, інтелектуального, мовного, світоглядного та інших типів примушування, залякування, придушення, репресії, тиранії.

Отже, стратегія західноєвропейської метафізики (тобто «стратегія раціо-латрії») викривається у межах іронічної перспективи Постмодерну як апологія «волі до влади». Тому інтелектуал Постмодерну не бажає бути слугою Розуму, Істини, Науки. «Розум, — заявляє П. Фейєрабенд, — включає в себе такі абстрактні потвори, як Обов'язок, Повинність, Мораль, Істина та їхніх більш конкретних попередників — богів, які використовувалися для залякування людини і обмеження її вільного і щасливого розвитку. Так будь же він проклятий...»⁷.

Філософствуючи, постмодерніст вважає себе не метафізиком, «рабом тотального», не «рупором абсолютної істини», не «функціонером порядку», а іроніком, тобто вільною особистістю, яка займає іронічну позицію щодо соціокультурного життя у всіх його вимірах, виявах, маніфестаціях. Принципова відмінність метафізика від іроніка як агента постметафізичного філософування полягає у наступному. Метафізик, навіть після того, як його переконали, що його піддають приниженням з боку будь-яких центрів влади, насильства, маніпулювання, заглиблюється у дослідження питання: Чому я маю уникати приниження? Він готовий змиритися з приниженням, визнати його законним, якщо йому подадуть метафізичні основи, які дають змогу виправдати це приниження. Одні метафізики вважають переконливою основою для виправдання лімітації свободи особистості догмат про привілейованість держави, державності порівняно до прав громадянина, другі — догмат про пріоритет нації стосовно свободи, гідності, автономії особистості, треті — догмат про примат класу, партії над інтересами їх членів тощо.

На відміну від метафізика, іронік-постметафізик визнає особистість, як суб'єкт, який не має піддаватися приниженням за жодних умов. Постметафізик не віднаходить основ для виправдання будь-яких принижень особистості. Його почуття людської солідарності засновано на відчутті загальної екзистенціальної загрози, небезпеки, занепокоєності, а не на модерністському захваті загальною Владою над всім суцям або загальному володінні незчисленною кількістю сил і ресурсів Всесвіту.

Солідарність постметафізиків, за Р. Рорті, «мислиться як наша здатність дедалі краще і краще вбачати умовність традиціоналістських відмінностей (племені, релігії, раси тощо), вбачати їхню незначущість порівняно до схожості нашого ставлення до болю і приниження: ця солідарність, таким чином, є людською здатністю мислити про людей, занадто відмінних від нас, як включених до категорії "ми"»⁸.

Враховуючи все це, неважко зрозуміти, чому для постметафізика першорядними виявляються питання: Що саме принижує особистість? Що я можу зробити, щоб запобігти приниженню інших особистостей?

Іронічна постметафізична філософія є стратегією пошуку відповідей на такого гатунку питання. Роз'яснюючи її особливості, Р. Рорті вважає цілком справедливим дорікання на її адресу, згідно з яким постметафізична філософія своєю іронією не допомогла укріпленню лібералізму. Проте він переконаний, що це зумовлено зовсім не тим, що постметафізична філософія нібито сама по собі жорстока, а тим, що ліберали чекають від постметафізики відповіді на питання типу: Чому не варто бути жорстоким? Чому ми не маємо бути безсердними? «Лібералам здається, — стверджує Р. Рорті, — що будь-яка філософія, яка зрікається цього призначення, неминуче стає безсердною. Проте таке чекання лібералів є результат їхнього метафізичного виховання. Якщо б ліберали позбавилися цього чекання, то вони не стали б вимагати від іронічної філософії робити те, що вона робити не може, про що сама ж і говорить»⁹.

Важлива відмінність постметафізичної культури філософування полягає в її іронії над амбіційними претензіями метафізики декларувати остаточні відповіді на метафізичні питання про те, як належить людині жити, пізнавати, творити тощо. Суб'єкт постметафізичного філософування про багатовікову історію культури, про сучасну духовну ситуацію в ній не додержується позиції того, хто стверджує: «Я знаю, як треба». Найбільш суттєвими позиція постметафізика передана у відомому чотиривірші О. Галича, в якому поет, звертаючись до кожного з нас, попереджує:

«Не бойся войны, не бойся тюрьмы,
Не бойся мора и глада,
А бойся единственно только того,
Кто скажет: Я знаю, как надо!»

Іронізуючи над такими метафізичними ідеями Модерну, як ідея «святості», «відданості істині», «вірності

ідеалу», «метафізично глибинної потреби людського духу», постметафізик оцінює їх як замасковані анонімні центри Влади, які принижують гідність особистості, самостояння людини. Навіть такий ідеал Модерну, як «загальна рівність» досить небезпечний для людства, коли він використовується як знаряддя політичного маніпулювання. На думку постметафізиків, твори Оруелла переконали нас у тому, що той-самий розвиток подій, який робить можливим загальну людську рівність, здатний породити і тотальне рабство. Оруелл, стверджує Р. Рорті, «переконав нас у тому, що ніщо в природі Істини, Людини, Історії не може протистояти такому сценарію... Він переконав нас, що всі інтелектуальні і поетичні дари, створені грецькою філософією, наукою Модерну і романтичною поезією, в один чудовий день можуть знайти застосування у міністерстві правди»¹⁰ (яке у Оруелла є міністерство пропаганди).

Піддаючи гранд-наративи Модерну переосмисленню у межах іронічної перспективи, постметафізики прагнуть лише до одного, а саме — сприяти захистові гідності особистості, що самостверджує себе у суспільстві, яке буквально наводнюється всюди-сущими анонімними вогнищами влади, різноманітними механізмами духовного, інтелектуального, лінгвістичного, світоглядного маніпулювання нею.

На противагу інтелектуалам Модерну, постметафізики вважають, що істини науки не варті того, щоб в ім'я їх торжества особистість жертвувала своєю свободою, гідністю, життям. Якою б цінною для людства не була істинність, скажімо, геліоцентризму, основне полягає не у знанні того, відповідає чи не відповідає геліоцентризм реальності. Найважливіше для постметафізики полягає у забезпеченні (гарантуванні) таких соціокультурних умов, за яких, якщо особистість вірить у геліоцентризм, то вона може сказати це, не побоюючись бути побитою або ізольованою від нації. З цієї точки зору, принципове значення мають можливість і здатність особистості вільно розмовляти з іншими особистостями про те, що їй здається істинним, а не лише про те, що фактично істинне. «Якщо ми потурбуємося про свободу особистості, — підкреслює Р. Рорті, — то істина потурбується про саму себе»¹¹.

Разом з тим постметафізики не тішать себе перспективою остаточного подолання «демонізму влади» або захвату її. Найбільше, на що вони сподіваються, — це повсюдне виявлення, викриття дезавування вогнищ влади, фіксація і розхитування довіри до її закамуюваних стратегій.

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ ПАФОС:
ВІД МЕТАФІЗИКИ РАБСЬКОГО СПОКОЮ
ДО ФІЛОСОФІЇ НЕСПОКІЙНОЇ ВОЛІ

Попередня глава характеризує Постмодерн як надзвичайно багатолікий, складний, суперечливий, багатомірний рух сучасної суспільствознавчої думки Заходу, який інтенсивно розвивається. Що становить собою цей рух? Які його фінальні цілі? Чи вплине він на історичні долі західноєвропейської духовності?

З усіх цих питань розгорнулися запальні філософські, культурологічні і соціально-політичні дискусії, учасники яких характеризують світоглядний, культуротворчий та ідеологічний статус цього руху у полярних оцінюваннях.

На думку його ініціаторів, «Постмодерн — це революційна теорія», яка (на противагу ідеології Модернізму, що стимулювала гедоністичну культуру масового споживання — культуру, яка зруйнувала протестантську етику з її традиційними буржуазними цінностями) сприяє відновленню «багатонаціонального капіталізму» в теперішній децентрованій глобальній структурі, інтенсивному проникненню культури в усі галузі соціальної сфери і в такій мірі, що абсолютно все у нашому соціальному житті стає «культурним»¹.

«Постмодерн, — стверджує М. Фідерстон, — це епохальне зрушення, яке зумовлює не лише загибель Модерну, а й виникнення нової соціальної тотальності з своїми власними принципами, що організують»². На думку Дж. Хессена, Постмодерн являє собою «героїчне зусилля зрозуміти наше історичне сучасне, досягнути взаємовплив мови, знання і влади за нашої епохи, зміцнити животворні категорії нашої екзистенції»³.

Являючи собою «культурну домінанту або культурну логіку» третьої «Великої стадії капіталістичного розвитку цивілізації», Постмодерн є духовність пізнього — багатонаціонального споживчого капіталізму»⁴.

Діаметрально протилежними епітетами і оцінюваннями характеризується Постмодерн його опонентами. На найбільш різку опозицію він натрапляє сьогодні не стільки з боку прихильників розтрощеної ним метафізики Модерну, скільки з боку теоретиків ліво-радикальної орієнтації. Відкидаючи претензії Постмодерну на статус учення, яке несе в собі революційне оновлення всіх сфер життєдіяльності сучасної цивілізації, ліво-радикальні те-

оретики оцінюють його як «антимодерністський бунт», як апологію відмови від проектів тотального «перевлаштування життя», як пропаганду «гедоністичного індивідуалізму» у вигляді єдино можливої форми духовності в «бездушну епоху, охоплену нудьгою і втомленістю», в якій неподільно «панує техноморфний активізм»⁵.

У ліво-радикалістській перспективі, отже, Постмодерн постає не як новий ренесанс духовності Заходу, а як поворот декадансу, прикрашеного постмодерністською версією гедоністичного індивідуалізму. Правильно відбиваючи деякі симптоми змін, які відбуваються сьогодні в культурі Заходу, і, насамперед таких, як «занепад колективного ентузіазму», «байдужість до політики», «відмирання суспільного», поява «індивіда-остров'янина», який живе у суспільстві, залежить від суспільства і, проте, замкнений на своїх власних інтересах, теоретики Постмодерну намагаються видати за справжнє втілення «мрії автономії» індивіда не що інше, як егоцентризм мас, який еkleктично поєднує «нарцисистський квієтизм з мішаниною у розумах».

На рівні політичної практики Постмодерн розкриває себе як поворот до «семантики декадансу», до спекуляцій у дусі націоналістичного месіанства, до нової соціальної утопії — «суспільство без благодійності, визволене від всюдисущості безсилої держави»⁶.

В іншому світлі вбачають і оцінюють постмодерністську перспективу теоретики і філософи неолібералістської орієнтації. На думку Хабермаса, захисники Постмодерну помиляються, вважаючи траєкторію Модерну за капіталізму як таку, що вичерпала всі свої можливості. Ініціатори Постмодерну, стверджує Хабермас, лише «повторюють фундаментальний досвід естетики епохи Модерну. Вони декларативно заявляють про децентровану суб'єктивність, ізольовану від імперативів праці, і з цим вони прагнуть подолати межі Модерністського світу. На основі настанов Модернізму вони силкуються пояснити суперечливий антимодернізм»⁷.

На думку Сейда, Постмодерн — це «культурологічна алхімія, яка провадить свої дослідження в термінах ексцентричних напівмістичних доктрин, подібних, скажімо, до методології «шизоаналізу». Ініціатори постмодерну підривають довіру до таких категорій філософії, як «істина», «об'єкт», «суб'єкт», «благо», «теорія» тощо. Всім цим постмодерністи занурюють цивілізацію у стан хаосу, скептицизму, який все розідає, в темряву релятивності»⁸.

Початки постмодерністського руху сходять до радикальної критики розуму у багатовіковій скептицистській традиції, прийнятої сучасними французькими філософами, які зазнали, крім того, сильного впливу Ніцше, Хайдеггера і Фрейда.

Постмодерн — є і своєрідною реакцією суспільствознавчої думки Заходу на глибинні зрушення, які відбуваються у динаміці світової цивілізації в останній чверті ХХ ст. Багатомірні дослідження цих зрушень, які якісно перетворюють сучасний ландшафт світових взаємозв'язків, виявили їхній органічний зв'язок з трансформацією фундаційної системи факторів, під впливом яких функціонує динаміка світової цивілізації. Тон у цій найскладнішій системі задають не лише *ядерний* і *екоцидний* фактор, які зумовили можливість повного знищення всього живого на планеті, не тільки *інформатизація* всіх сфер життєдіяльності людства, яка дедалі більш поглиблюється і багатомірно впливає на характер історичного розвитку світової цивілізації. В міру трансформації останньої в інформаційну цивілізацію дедалі більшого значення і ваги набуває *моральний* фактор, тобто досягнутий цивілізацією рівень зрілості соціально-етичної і морально-гуманістичної свідомості, від якої залежить саморозуміння сенсу людського життя. У розмаїтому, суперечливому, плюралістичному і, однак, взаємозалежному світі цей специфічно-людський ціннісно-гуманістичний фактор, який стосується глибинних основ і сенсу людського існування, цілком може стати ключовим в ієрархії тих факторів, які визначатимуть наперед характер змін динаміки інформаційної цивілізації.

Намагання суспільствознавців Заходу досягнути контури інформаційної цивілізації, виявити глобальні закономірності її динаміки привело їх до усвідомлення того, що доінформаційна епоха становлення Західної цивілізації, тобто історичний період, коли остання могла без фатальних наслідків для її існування маніфестувати себе як єдину і повноважну представницю світової цивілізації в цілому, підійшла до свого кінця. Ця епоха — епоха Модерну — сьогодні усвідомлена як перехідний етап в історії людства. Майбутній період, в який вступає постіндустріальна цивілізація наприкінці ХХ ст., занурює її в якісно нові умови існування. Вивчення цих умов є життєво важливим для збільшення запасу міцності сучасної цивілізації, для розвою її здатностей до маневрування в новому життєвому просторі.

Сучасна дискусія про Постмодерн, яка охопила всі сфери суспільствознавства Заходу, — це дискусія про майбутні долі пізнього капіталізму у *контексті історії* світової цивілізації. Саме цим і пояснюється істотне зростання уваги до історії не лише з боку вузького кола вчених і політиків Заходу, а й найширшої громадськості⁹. Загострення інтересу до Постмодерну — це насамперед результат прагнення його ініціаторів набути урок з світового історичного досвіду для більш глибокого переосмислення майбутніх доль Західної цивілізації, переосмислення, яке вочевидь виявило потребу у нових (тобто таких, що долають обмеженість домінантних в епоху Модерну підходів) багатомірних і багаторівневих уявленнях про пріоритети, цілі і завдання та у нових багатоваріантних способах і засобах їх розв'язання.

Отже, Постмодерн — це багатомірне теоретичне відбиття реальностей, яке формується в останні десятиліття того духовного повороту, що відбувається сьогодні у самосвідомості Західної цивілізації. Оскільки він є багатолікою духовною тенденцією, що розкрила себе не лише на кшалт особливого різновиду авангардистського мистецтва, а й у розмаїтих течіях філософії, соціології, футурології, методології науки та інших галузей культури Заходу, Постмодерн маніфестує себе не як продовжувач великої справи епохи Модерну, а як емансіпатор свідомості цивілізації від «ідеалів-ідолів», що перешкоджали, лімітували багатовіковий процес самореалізації особистості. «Постмодерн, — констатує Мерфі, — являє собою протест проти Модерну... Модерн є мислення, яке придушує, пригноблює у тому сенсі, що воно намагається раціоналізувати будь-який аспект людської екзистенції»¹⁰. Свою історичну місію, стверджує Г. Бродський, Постмодерністи вбачають у тому, щоб, «використовуючи іронічний дух негативності, деконструкції, скепсису і демаскування, визволити нас від тиранії західної метафізики, тобто від того, що Хайдеггер називав онто-теологічною основою метафізики»¹¹.

Постмодерністській стратегії емансіпації людської суб'єктивності притаманні такі особливості.

Скарбниця ідеалів і досягнень Модерну, зрощена ним духовність — це не є основоначало для Постмодерну, а лише асимільована ним часткова сукупність односторонніх передумов, які належать радикальному переосмисленню, переробці, переоцінюванню приблизно у тому самому сенсі, в якому колись сам Модерн переробив ідеали, цінності і досягнення епохи Традиціоналізму. «Постмо-

дерністи, — зазначає Поль де Мен, — піддають метафізику Модерну критиці насамперед через те, що такі її категорії, як «Благо», «Єдине», «Істина», більше не здатні підтримувати культуру»¹². Є і такі постмодерністи, констатує В. Р. Вочтерхозер, які «заперечують ідеї основ, істини, реальності, консенсусу і об'єктивності разом узяті»¹³.

Загалом, Постмодерн — це виклик модерністському проекту «саморефлексивної, критичної раціональності і свободи», якому притаманна тенденція від кантівської концепції Просвітництва до гуссерлівського «повороту до речей в самих себе». Концепція *ratio*, яка культивується в цьому проекті, на думку постмодерністів, неминуче призводить до апології тотального контролю над цивілізацією і є складовою частиною проблеми панування, а не її розв'язанням. Здобуте за допомогою цього *ratio* знання, стверджують Адорно і Хоркхаймер, є «панування, яке не знає жодних перешкод ні у поневоленні людини, ні у цинічній піддесливості правителям світу цього... Технологія є суттю цього знання. Вона функціонує не за допомогою задуму, образів, щасливих осяянь, а за допомогою методів експлуатації праці і капіталу інших»¹⁴. У лабетах такого *ratio* панування виявляється ретельно замаскованим, а все індивідуальне і своєрідне, яке прагне вирватися з цих лабет, безжалісно придушується. «Західний *ratio*, — пише Дж. Марч, — в очах таких постмодерністів, як Хайдеггер, Фуко, Адорно і Дерріда, зорієнтований на універсально-загальну ідентифікацію, яка виключає відмінності і концептуалізуючу активну силу, що притупляє сприйняття до буття»¹⁵. Цей *ratio*, який набирає розмаїтих «ликів» («індустріальний розум» у Адорно, «калькулятивне мислення» у Хайдеггера, «дисципліна» у Фуко, «логоцентризм» у Дерріда), виявляється істотним фактором, який поглиблює у житті західної цивілізації такі негативні тенденції, як тоталітаризація, об'єктивація, що відчужує, лімітація.

Найбільш похмура картина «карцеризації» (*carceration*) подана у праці М. Фуко «Дисципліна і покарання», в якій запропоновано концепцію так званого паноптичного суспільства. На думку Фуко, це суспільство являє собою природну екстраполяцію дисциплінарного суспільства епохи Модерну, яке приводить індивіда або групу до норми. У паноптичному суспільстві «не тільки кожний слідує» за кожним, а й за самим собою. Панування, контроль суспільства за індивідами у цьому разі тотальні,

ретьельно замасковані, неусвідомлені і тому найбільш підступні.

Ці нові, дедалі більш витончені форми панування, контролю, маніпуляції зорганізовані і здійснюються із використанням найновіших досягнень соціальних і природничих наук і філософії, які не лише створюють відповідну для цього техніку, а й «наукове» обґрунтування.

Акцентуючи увагу на цій тенденції посилення і витончення форм панування і контролю, постмодерністи розвивають свій проект насамперед як проект емансипаторського катарсису духовної культури Заходу від всіляких модерністських засобів і способів лімітації інкарцерації, тоталізаторської ідентифікації особистості, яка самореалізує себе. Цей постмодерністський проект емансипаторського катарсису у різних постмодерністів маніфестується у вигляді різних стратегій: у Адорно — він постає як «негативна діалектика», у Фуко — як «генеалогія», у Хайдеггера — як «Denken», у Дерріда — «деконструкція», у Дж. Селліса — «делімітація».

Перше, що впадає в око у разі знайомства з Постмодерном, це його багатомірність. «Постмодерн як культурний феномен, — твердить Дж. Марч, — має ряд відмітних вимірів: естетичний, політичний і філософський»¹⁶.

Естетичний вимір передбачає наведення мостів між високою і масовою культурою, поворот до традиції, повернення до образу і розвитку мистецтва, яке має відношення до дійсності.

Політичний вимір орієнтує прихильників постмодерну до проведення децентралізованої, анархічної, еротичної політики.

Філософський, або інтелектуальний, вимір постмодерну виражений його інтенцією на здійснення радикальних перетворень модерністської метафізики свідомості, недовіру до того, що Ліотар описує як «метанаратив».

Друга особливість постмодерністської програми катарсису культури Заходу — це її поліваріантність. Оспорюючи ті чи інші висновки одне одного, ініціатори альтернативних версій цієї програми проте визнають законність претензій кожної з них на рівноправне існування. Їх не хвилюють ні розбіжності, ні полярності між ними. Найголовніше, що наближає прихильників постмодернізму один до одного, це переконання в тому, що модерністське мислення своїми великими тоталітаристськими ідеалами, метанаративами і благими

намірами вимостило буржуазній цивілізації шлях у сучасну кризу. Але навіть це переконання вони відстоюють далеко не однаково. Фуко і Дерріда, наприклад, не зважаючи на їхнє песимістичне уявлення про майбутнє, — це політично активні ліві, тоді як про Хайдеггера цього не можна стверджувати.

Акцентуючи увагу на тому, що жодна з попередніх епох не відзначалася таким несамовитим прагненням уніфікувати, ідентифікувати, стандартизувати все і вся, що жодна епоха так не сприяла утвердженню у свідомості індивіда незчисленної множини опозицій, як це зробив Модерн, постмодерністи попереджають, що подальше рабське поклоніння цим ідеалам несе в собі загрозу самознищення цивілізації.

Протиставлення себе метафізиці епохи Модерну, яка намагалася стати «рупором Істини», «дзеркалом Істини», філософія Постмодерну претендує на статус всього лише терапевтичного мистецтва, ціль якого — вивільнити людську духовність, суб'єктивність, творчу активність, що історично розвиваються, від тих, настанов, норм, регулятивів, які сформувалися в минулому і в наш час перетворилися на ілюзії, помилки, ідіоми, що гальмують вільний розвиток особистості.

Філософії Постмодерну, найвидатнішими представниками якої є Ролан Барт, Мішель Фуко, Жіль Делез, Жак Дерріда, Фелікс Гуаттарі, Жак Лакан, Жан-Франсуа Ліотар, Пол Фейерабенд, Одо Марквард, Річард Рорті, Моріс Фінокьяро та ін., притаманні, на їхню думку, наступні визначення: «філософія без дзеркал» (Р. Рорті); «філософія делімітації» (Дж. Селліс); «філософія прощання з принциповим» (О. Марквард); «філософія шизоаналізу» (Ф. Гуаттарі); «філософія радикального опортунізму, плюралізму і еклектизму» (М. А. Фінокьяро). Філософії Постмодерну властива не установка на об'єктивність, на досягнення остаточних загальноуніверсальних істин в фізичному світі, звільнених від будь-якої суб'єктивності, людських цінностей, а зорієнтованість на зовсім інші цілі. В філософії Постмодерну поняття суб'єкта, наділеного свідомим цілепокладанням і волею, відсувається на задній план. На авансцену висувуються несвідомі компоненти духовного життя. Звідси у постмодерністів простежується, з одного боку, гіпертрофування ролі мистецтва у житті цивілізації, а з другого — зневажливе нігілістичне ставлення до політики. Звідси ж у них спостерігається і особливий інтерес до міфа, який у цьому сенсі часто-густо виставляється як

панацея від усіх раціоналістичних бід нашого часу. Однак міф у постмодерні розглядається як форма утвердження неповторного, а не як спосіб універсально-загальної ідентифікації людей. Мономіфологізм, з точки зору постмодерністів, так само шкідливий, як і монотеїзм.

Ініціатори постмодерну є активними захисниками плюралізму у всіх сферах творчої людської діяльності і насамперед, звичайно, у філософії. Всі вони є не лише супротивниками «логоцентризму», «правомислячого моноголосу», який постулює єдність розуму і забороняє все інше, а й активними захисниками толерантності до іншого, до difference. Замінюючи «Я на цьому наполягаю і не можу інакше» на постмодерністське «Я на цьому стою, а можу як завгодно», О. Марквард закликає «повернути ту толерантність до правомислення, яку Марк Твен рекомендував стосовно правописання, коли говорив: «Я жалію того, у кого не вистачає фантазії писати слово то так, — то сяк. Сумна доля філософії, якщо вона не дає змоги гадати і передумувати одним одно, іншим інше. У цьому сенсі навіть раптове осяяння підозріле, хай живе те, що приходить у голову багаторазово»¹⁷.

Підкреслюючи сумнівність модерністських ідеалів, постмодерністи категорично відкидають віру в їх єдиність і абсолютну істинність. Прагматична необхідність такої віри, яка мотивується тим, що у випадку відмови від модерністських ідеалів у суспільстві виник би хаос, коли кожний індивід чи угруповання сповідували б свої власні ідеали, для постмодерніста більш, ніж сумнівна. Наявність у суспільстві більш, ніж однієї системи ідеалів і цінностей навряд чи так небезпечна, щоб виправдати нав'язування якого б то не було *credo* щодо цього. Віру в абсолютну аутентичність ідеалів доби Модерну постмодерністи оцінюють лише як свого роду заспокійливий засіб, який зовсім не потребує фанатичної відмови від будь-яких інших систем цінностей. І такий метафізичний акт віри, притаманний мислителям Модерну, виявляється невинним і навіть у певному сенсі корисним. Але часто-густо, застерігають постмодерністи, всього один крок відокремлює віру у модерністські ідеали, віру в існування єдино законного об'єктивного критерію, за допомогою якого можна було б однозначно розв'язати суперечку між конкуруючими системами ідеалів, від віри, що цей критерій вже віднайдений прихильниками деякої єдино правильної системи (наприклад, модерністської). Ця віра, яка сама себе піднесла до привілейованого статусу, дає змогу її прихильникам присвоїти собі право оголосити анафему

всім альтернативним системам цінностей, які існують у суспільстві, крім хіба що якої-небудь однієї, в ім'я деякої земної або небесної реальності, блага, істини, справедливості.

Всупереч переконанню метафізиків Модерну, реальність не є те, що благоговійно умоспоглядається, шанується, осягається. Реальність, на думку постмодерністів, є продуктом людського бажання. Лібідо та істина для них принципово невід'ємні. «Істина, — стверджує Ліотар, — не говорить *stricto sense*: вона діє»¹⁸.

Відкидаючи віру, властиву модернові, ініціатори постмодерністського катарсису наголошують, що хоча відмова від ідеалів Модерну може забезпечити цивілізації не рай на землі, а всього-навсього тривожну волю, проте вони віддають перевагу цій неспокійній волі, а не рабському спокою у карцері модерністських ідеалів, метанаративів та інших абсолютів.

Залякуючи цивілізацію тоталізуючим єдиним, здійснюючи ефективні атаки на універсально-загальне, гіпертрофуючи роль плюралістичного, іншого, відмінного (*difference*), постмодерністи прагнуть переконати, що істина тією мірою, в якій вона досяжна для людини, є один (усього лише один!) з багатьох вимірів нескінченно-мірної творчої людської активності, що історично розгортається, його духовності, суб'єктивності. Уявлення про істину, що нібито перебуває поза цією суб'єктивністю, є примарний сон метафізиків епохи Модерну. Тезу Барта про те, що не існує знань, не опосередкованих людською екзистенцією, постмодерністи інтерпретують як висновок про те, що «наука не є ціннісно вільною, бо визнання того, що цінності формують природу фактів, забезпечує науку надійною основою для ціннісного розуміння»¹⁹. На істину, підкреслюють постмодерністські епістемологи (навіть у природничонауковій, не кажучи про гуманітарну сферу), люди натрапляють завжди лише побічно й не безпосередньо, а в контексті «невизначеностей», органічно взаємопов'язаних з ціннісними виборами, настановами, інтерпретаціями. Таким чином, «архімедовий важіль» для постмодерністів не є знаряддям остаточного обґрунтування знання чи заснування непорушного порядку.

На думку постмодерністів, істина, відокремлена від ціннісної інтерпретації, є безглуздя. Відповідно до цієї сентенції будь-яке знання вони розуміють як цілком опосередковане людською екзистенцією. Саме це мав на увазі Делез, коли стверджував, що «постмодерн підтримує

номадичне (богемне) мислення», що «оскільки розум і реальність переплетені одне з одним, істина не має автономії, необхідної для того, щоб могла законно обмежувати мислення»²⁰.

Дещо інакше мотивує неспроможність істини поза людською суб'єктивністю Мерло-Понті. На його думку, опозиція «розум — тіло» є «хіазмою», тобто реальністю, що має людський вимір. Істина і соціальний порядок, як вважає Мерло-Понті, ґрунтуються швидше на згоді між людьми, ніж на вічних та незалежних від них структурах і стандартах. Як і Делез, Мерло-Понті переконаний у тому, що модерністська віра у можливість досягнення істини, не заплямованої людським бажанням, є не більш, ніж фантазія²¹.

Людська суб'єктивність, зрозуміла як творча людська активність, що історично розгортається, є найнеобхіднішою умовою можливості істини. Очистити істину від цієї суб'єктивності, — отже, знищити істину. Істина — не якийсь фіксований стан суб'єктивності, що історично розгортається, а нескінченний процес, який розгортається разом з багатомірним розгортанням людської суб'єктивності.

Будь-які перешкоди, споруджені на шляху людської суб'єктивності, яка вільно розгортається, є водночас і перешкоди на шляху до істини. Звинувачуючи всю попередню філософію у нехтуванні цим положенням, ініціатори постмодерну вважають таку орієнтацію головною причиною обмеженості не лише філософії, яка виросла з картезіанської традиції, а й всієї аналітичної філософії як найвпливовішого напрямку в англomовній філософії другої половини ХХ ст. На їхню думку, не зважаючи на те, що у межах останньої був сформульований ряд основоположних тез філософії майбутнього, проте аналітична філософія на рубежі 80-х років виявила свою неспроможність бути парадигмою сучасного філософування.

Постмодерністська стратегія катарсису культури Заходу виникла не на пустому місці. Своїм корінням вона сягає в ту критику метафізики Модерну, яку до них здійснювали Ф. Ніцше, У. Джемс, Л. Вітгенштейн, М. Хайдеггер, Дж. Дьюї та ін. Пояснюючи джерела постмодерністського умонастрою, М. Фуко зазначає: «Це був Ніцше... хто спалив заради нас ще до того, як ми народилися, плутані обіцянки діалектики і антропології»²².

Поглиблюючи цю критику метафізики доби Модерну до заперечення успадкованої від Р. Декарта локківської

концепції «свідомості» як окремої суті, в якій відбуваються «ментальні процеси», до заперечення кантівського уявлення про філософію як вищий суд над всією іншою культурою, постмодерністи показують неспроможність модерністського уявлення про пізнання як про процес точної репрезентації реальності.

Відмова від модерністської метафізики репрезентації потягла за собою і відмову від уявлення про філософію як про особливу сферу застосування людського розуму, в якій він, на думку модерністів, має справу з граничними основами пізнання, так само, як і від самої ідеї «теорії пізнання». Піддаючи критиці відому тезу І. Канта про те, що епістемологія без науки пуста, а наука без епістемології сліпа, М. А. Фінокьяро підкреслює, що наука, віддана принципам метафізики Модерну, не лише не гарантована від сліпоти, але більш того — збільшує її. Свою поправку тези І. Канта він формулює таким чином: «Наука, яка супроводжується догматичною і претенціозною епістемологією, ризикує бути вдвічі сліпою, а епістемологія, яку супроводить фанатична наука, ризикує бути і сліпою, і пустою. Іншими словами, якщо і оскільки наукова практика є опортуністичною, то, вочевидь, немає причин відмовляти у цьому філософії науки. Чому, наприклад, філософ має додержуватися ідеалу системності більш однобічно і догматично, ніж самі вчені»²³.

Під час реалізації своєї стратегії постмодерністи надто активно використовують ідеї, які містяться у дослідженнях У. Селларса, У. Куайна, Д. Девідсона, Г. Райла, Н. Малколма, Г. Гадамера, Т. Куна, Ж.-П. Сартра та ін.

Найважливіші цілі філософії Постмодерну — сприяти вільній самореалізації особистості, поступально розширювати спектр можливостей людини, усувати перешкоди на цьому емансипаторському шляху, виявляти і збуджувати невідомі раніше розмаїті напрями розвитку людської суб'єктивності, багатомірної сфери людської творчої активності, йменованої словом «рґaxis». Основний мотив, який спонукає постмодерністів піддавати переоцінюванню ті вірування, поняття і методи, які колись були сприйняті наївно, некритично як безперечні абсолюти, на думку Дж. Мерфі, полягає в їх переконанні, що закоснілі системи міфів, вірувань, знань «доти не будуть деконструйовані, або розгадані, доки не будуть розкриті їх джерела в людській «рґaxis»²⁴.

Прихильність до охарактеризованих вище тез про те, що будь-яке знання є ціннісно-навантаженим, що всі си-

стеми цінностей мають визнаватися методологами такими, що мають однакове право на існування, надзвичайно ускладнює проблему міжперсонального діалогу в постмодерністській методології. Викладаючи своє розуміння цієї проблеми у термінах фрейдівського психоаналізу, постмодерністи особливо наполягають на тому, що їхній методологічний підхід принципово відрізняється від підходу З. Фрейда. Основна відміна першого від останнього полягає у наступному. Методологія психоаналізу заснована на припущенні, згідно з яким дискурс, який відбувається між психоаналітиком та його пацієнтом, завжди асиметричний. Система норм, цінностей, настанов психоаналітика у цьому разі визнається як завідомо більш законна, ніж система цінностей пацієнта. Коли так, то проведена психоаналітиком інтерпретація «даних» є редуccionістською, тобто такою, що зводить їх до цінностей психоаналітика. Власне тому, зазначає Гуаттарі, «фрейдисти є не терапевтами, а агентами нормативізації»²⁵.

Методологія психоаналізу не влаштовує постмодерністів тому, що вона провокує аналітика піднести своє знання над знанням пацієнта лише тому, що його знання підтримано наукою, а фантазії і бажання пацієнта оцінюються як ірраціональні, безпідставні, ілюзорні. Такий методологічний підхід психоаналітиків меншовартісний тому, що пацієнт (або «текст») у цьому сенсі оцінюється відповідно до наперед привілейованої моделі тільки тому, що ця модель у товаристві психоаналітиків не викликає сумніву. Таке оцінювання даних, як вважає Барт, приглушує «тональну мінливість» людської дії, яка вивчається. Саме ця неувага до «тональної мінливості» людської дії збуджує багатьох вчених конформізувати факти за допомогою неадекватних їм теорій, тобто перетворювати їх на аргументи, які підтверджують ті теорії, які іррелевантні цим фактам.

На думку методологів постмодерну, все це відбувається лише через те, що методологія психоаналізу узаконює асиметрію аналітика і пацієнта у дискурсі, який відбувається між ними. Яким би не був пацієнт, згідно з методологією постмодерну, він має брати участь у дискурсі на повністю парітетних основах з психоаналітиком. На відміну від психоаналітиків, які оцінюють довільне відхилення поведінки шизофреніка від системи загальноприйнятих норм як індикатор божевілля, постмодерністи розглядають таке відхилення як особливу ціннісну перспективу міжперсональної компетенції. Власне тому на питання про те, чи значить божевілля

«відсутність творчої продуктивності» (тобто безумство), постмодерністи категорично відповідають ні. Як вважають постмодерністи, божевілля є не більш, ніж нестандартна відповідь на ситуацію, яка суперечить сталому символізму, тобто божевілля притаманне тим, хто відмовляється сприймати домінуючу символічну репресію. Божевілля виникає кожного разу, коли мовний акт породжує надлишок пізнання, не висловлюваний у прийнятих нормах.

Отже, постмодерністський методологічний аналіз, який потребує симетричного входження аналітика і пацієнта у дискурс, призводить до розуміння феномену божевілля відмінним від фрейдівського чином. Постмодерністський аналіз відкидає віру психоаналітиків в те, що знання про пацієнта, який вивчається, може бути надійно обгрунтовано на деякій єдиній системі фундаментальних епістемологічних категорій, які існують наперед. Він визнає правомірність найекзотичніших систем згаданого типу. Власне тому ініціатори постмодерністського аналітичного підходу, протиставляючи його фрейдівському аналітичному підходові, надають йому назву «шизоаналіз». Характеризуючи його основну методологічну відміну від фрейдівського психоаналізу, Мерфі зазначає: «Шизоаналіз — це аналіз, заснований на вірі в те, що знання не вичерпується кількома з початку визначеними наперед фундаційними епістемологічними категоріями»²⁶.

Він зветься шизоаналізом тому, що прихильний до нього постмодерніст, уподібнюючи себе шизофренікові, намагається переживати світ як розмаїття знаків, символів, сигніфікацій. Для нього існуючими виявляються не стільки люди і речі, скільки смисли, які простягаються повсюдно і нескінченно. Власне тому постмодерніст, подібно до шизофреніка, цурається не змісту, а диктаторського впливу на нього розуму. Якщо розум викривають як обмежувача кругозору вченого, то, на думку постмодерністів, жодна творча активність, яка суперечить йому, не повинна усуватися без спеціального дослідження.

«У шизоаналізі Делеза і Гуаттарі, — пише Р. Харленд, — шизофренік фактично стає новим «*homo natura*», із якого ми маємо здобути наші значення (ставлення, поведінку). Нема потреби казати, що це повна інверсія ортодоксального психоаналізу, в якому шизофренія — хвороба. Але це зовсім не несподіваний наслідок загального розвитку суперструктуралістського мислення. Завжди існує потенціальна аналогія між суперструкту-

ралістським способом теоретизування про світ і шизофренічним образом життя в ньому»²⁷.

Відповідно до методології «шизоаналізу», зміст фактів не визначається наперед якоюсь однією-єдиною категоріальною системою. Залежно від всієї сукупності соціальних відносин, в якій перебувають ці факти, він змінюється кожного разу, коли змінюється ця сукупність. Тому постмодерністи не намагаються підпорядкувати «дані» домінантним способом сигніфікації, концептуалізації і легітимації, а провадять свої дослідження відповідно до принципу «семіотичного поліцентризму»²⁸.

В образі життя шизофреніка постмодерністам імпонує насамперед те, що він дає змогу індивіду бути водночас і антисоціальним і соціальним. Шизофренік є соціальним через свою відкритість до суспільних колективних смислів, є антисоціальним через заперечення всіх зумовлених кодів і структур. Фактично він ніколи не інтегрується за допомогою соціально-встановленої, соціально контрольованої мови. Він відмовляється мати справу з соціальними смислами, спрямовуючи їх проти суспільства.

Шизофренік ігнорує соціальні смисли тоді, коли він відмовляється додержуватися межі між ними. З «нормальної» точки зору, ця тенденція виявляє себе як дефективність. Але для постмодерністів вона являє собою модель логіки (без взаємовиключних опозицій «або — або»), — модель, яка є альтернативою колишньої логіки (з взаємовиключними опозиціями «або — або»).

Чи значить це, що постмодерністи не визнають жодної пізнавальної ролі згаданих опозицій, так само, як і логіки, яка ґрунтується на них? Зовсім ні. Подібно до шизофреніка, вони добре розуміють різницю між, скажімо, самістю та іншим, дитиною та батьками. Однак вони розуміють ці відмінності тільки для того, щоб вийти за їх межі. Якщо вони і визнають межі, то тільки для того, щоб трансгресувати їх. Саме тому, що на шизофренічному рівні смисл являє собою стан руху, який ніколи не припиняється, і зміну, яка безперервно продукує сама себе, те, що є для «нормальної» точки зору нещасною нездатністю концентрації і постійного центрального мислення, для постмодерністів є щасливою можливістю для приведення смислу в рух і здійснення його плюральним. Смисл на шизофренічному рівні являє собою саме той стан, до якого прагнуть методологи постмодерну.

Філософія постмодерну, на думку Р. Рорті, найбільш явно розкриває себе в герменевтичній активності по встановленню зв'язків сучасної культури Заходу з екзотичними культурами, культурами всіх історично-попередніх епох, так само як і в «поетичній» активності продумування нових цілей, нових світів, нових наукових дисциплін²⁹. Ця філософія, яка культивує людську творчу активність, здійснює стратегію пошуку нових, кращих, більш цікавих, більш плідних способів обговорення проблем, породжених життям, бо припускає, що дискурс, у процесі якого вільно зрощується людська суб'єктивність, «має бути аномальним, повинен виривати нас з status quo і завдяки силі «дивного» витягати нас з наших попередніх самотей, має допомагати нам ставати новими істотами»³⁰.

Пошук істини постмодерністська філософія оцінює зовсім не так, як це робила філософія Модерну. Як зазначалося вище, для вільного культивування людської суб'єктивності цей пошук — далеко не найголовніший напрям. У нескінченному спектрі всіх можливих напрямів розгортання творчої людської активності пошук істини посідає місце одного з багатьох. Важливу роль в усвідомленні цього статусу стратегії пошуку істини постмодерністи відводять Хайдеггеру, який одним з перших спромігся «подивитись на прагнення до об'єктивного знання... як на один людський проект з багатьох інших проектів»³¹. Поглиблюючи хайдеггерівське розуміння статусу цього людського проекту, Сартр оцінив його як «спробу людини досягти об'єктивного знання фізичного світу, і тим самим себе самої, як спробу людини уникнути відповідальності за вибір свого проекту»³².

Постмодерн, таким чином, прагне забезпечити людській суб'єктивності можливість безперешкодного розвою у всьому невичерпному розмаїтті її вимірів, а не лише у тому обмеженому наборі її вимірів, який окреслений великими ідеалами ("метанаративами").

Будь-яку свідому або несвідому лімітацію людської творчої активності постмодерністи кваліфікують як спробу інкарцерації (тобто ув'язнення її в карцер дисциплінарно нав'язуваних норм, регулятивів, ідеалів), як замах на свободу особистості і не бачать для філософії більш величного завдання, ніж завдання емансипації людської суб'єктивності від всіх і всіляких іноді занадто витончено замаскованих добрими намірами способів її тотального придушення, репресивного приборкання, загальної ідентифікації, яка позбавляє її права бути іншою,

ніж їй було приписано бути у попередні епохи. Відхиляючи ідею Хабермаса про «консенсус, який досягається в перебігу вільної дискусії», Ліотар заявляє: «Такий консенсус є насильством над гетерогенністю мовних ігор. Відкриття завжди народжується з розбіжності, а не з однастайності. Постмодерністське знання — не просто знаряддя авторитету; воно витончує нашу чутливість до відмінностей і посилює нашу толерантність до надмірного. У постмодерні висловлений не принцип гомології спеціаліста, а принцип паралогії винахідника»³³.

Саме тому, що ініціатори постмодерністської філософії фінальну мету своєї стратегії вбачають не стільки у просвітництві індивіда, скільки у вільному культивуванні людської суб'єктивності, у сприянні утворенню здорової особистості, яка багатомірно розгортається, згадану філософію часто-густо називають «освітньою філософією». Протиставляючи її метафізиці Модерну з її орієнтацією на пошук об'єктивної істини, Р. Рорті пояснює: «Цінність освітньої філософії полягає швидше у тому, щоб підтримувати розмову, ніж в тому, щоб шукати об'єктивну істину... Освітня філософія не тільки аномальна, а й реактивна. Вона має сенс лише як протест проти спроби закрити розмову, запропонувати універсально-загальну сумірність, яка досягається за допомогою деякого гіпостазованого привілейованого набору описів»³⁴.

Звідси вже неважко зрозуміти принципові особливості постмодерністської концепції науки, яка на відміну від модерністської науки, що прагнула розвиватися методами консенсусу, самообґрунтування, уніфікації, конструювання дедалі більш смислових замкнених систем, віддає перевагу контрприкладам, спростуванням, деконструкціям. «Постмодерністська наука, — зазначає Р. Маккінні, — бореться за безперервне оновлення, за свободу відкритої інноваційної системи. Для неї можливий і консенсус, але тільки як тимчасовий і локальний стан. Вона веде постійну війну з ідеологічними амбіціями тотальності в ім'я гри відмінностей, яка ніколи не припиняється»³⁵.

Резюмуючи загальне уявлення про протистояння модерністської і постмодерністської концепцій науки, можна стверджувати, що перша зорієнтовує вченого у напрямі пошуку єдності, порядку, систематичності, несуперечності, тотальності, непохитності; друга стимулює виявлення плюральності, безпорядку, некогерентності, незавершеності, мінливості, аномалій. Незважаючи на полярність методологічних орієнтацій цих двох концепцій

науки, кожна з них фіксує принципово важливий бік сучасної реальності практики науки. Не виключено, що методологія більш зрілого стану науки асимілює їх в себе як однаково цінні, діалектично взаємопов'язані моменти людського пізнання, яке історично розвивається.

За цілком зрозумілими причинами постмодерністський рух, сміливо спростувавши метафізичні позитиви епохи Модерну, не міг не викликати могутнього опору з боку прихильників позитивів, які скидалися. В оцінюваннях його настанов, його емансипаторських декларацій, його революціонізуючого впливу на сучасну суспільствознавчу думку Заходу спостерігаються значні розбіжності; і величезна кількість філософських проблем, які виникають у цьому зв'язку, вельми далека від остаточного розв'язання. Проте переважній більшості сучасних вчених постмодерн не здається ні панацеєю від усіх бід пізньобуржуазної цивілізації, «ні хворобливим маренням волюнтаристської свідомості». Сьогодні постмодерністське мислення як альтернатива мисленню епохи Модерну більшою мірою стає поширеним серед філософів, культурологів, літературних критиків, лінгвістів, політиків, ідеологів. Виходячи з того, що «прокляті» філософські проблеми набувають у межах постмодерністського мислення більш реалістичного освітлення, а постмодерністська постановка нових проблем сучасності стимулює розробку багатомірних, багаторівневих уявлень про пріоритети, цілі і завдання людства, ініціює появлення поліваріантних способів, засобів, стратегій їх здійснення, дослідження, які розгортаються постмодерністами, мають нетривіальну перспективу.

Суть найбільш важливого аргументу модерністів, спрямованого проти філософії постмодерну, полягає в тому, що останній, відкидаючи ідеї «істини», «реальності», «консенсусу», «об'єктивності» позбавляє себе можливості розвиватися так, як розвивається самостійна філософська теорія, бо якщо постмодерн претендує розвивати будь-які достатньо визначені теоретичні погляди, то він не може не звертатися до таких категорій, як «істина», «реальність» тощо. Якщо ж постмодерн буде висловлювати свої погляди в художній формі, тоді не зрозуміло, яким чином він може перехресшуватися з високотеоретизованими сферами сучасного природничонаукового й гуманітарного знання. Теоретики цих сфер часто-густо заявляють, що постмодерн, руйнуючи модерністські метафізичні канони, норми, стандарти, за допомогою яких мислителі епохи Модерну прагнули лімітувати науку,

культуру, соціальний порядок, провокує і заохочує у суспільстві Заходу бунтівний естетизм та політичну безвідповідальність³⁶.

Найбільш визначним опонентом постмодерну вважається Юрген Хабермас, знаний соціолог, провідний представник другого покоління франкфуртської школи. Пафос його протесту проти дедалі зростаючого постмодерну коротко може бути підсумований наступним чином. Незважаючи на те, що кризові події ХХ ст. похитнули оптимізм Просвітництва, розкривши марність надій, ніби наука, мораль і мистецтво здатні збагатити життєвий світ людини, проте фундаментальна інтенція Просвітництва не помилкова. Відмовлятися необхідно тільки від продовження спроб пов'язати «культуру експертів» з життєвим світом.

Постмодерн методологічно хибний насамперед тому, що його палке поривання остаточно перебороти лімітацію, тоталізаторство, інкарцерацію, абсолютно всі спроби універсально-загальної ідентифікації можуть стати перешкодою на шляху дедалі більш глибокого досягнення діалектичних взаємозв'язків суперечних сторін буття. «Залякування єдиним, афективні випадки проти загального, хвала множинності, іншому, відмінності, не виявляють, а затемнюють діалектичний зв'язок між тим та іншим»³⁷. Нехтування цим зв'язком призводить суспільствознавчу думку Заходу до релятивізму, хаосу, анархізму. У постмодерністській культурі, де «немає фундаментальних обмежень, немає основ, немає визначених «правил гри», індивіди неминуче зіткнуться з інтелектуальним і моральним хаосом, де все дозволено, непередбачено, некеровано»³⁸.

У марксистській літературі найбільш переконливі аргументи проти постмодерністської стратегії висловлені А. В. Гулигою. Він розвиває відмінне від постмодерністського розуміння епохи, яке позначається терміном «постсучасність». Філософія постмодерну неприйнятна тому, що вона зорієнтована на легітимацію постмодерністських новацій у мистецтві, на виправдання його самознищення. Власне тому вона й не спроможна тлумачити більш серйозні позитивні явища сучасного духовного життя. Конкретизуючи свою критику постмодерну на прикладі архітектури, А. В. Гулига пише: «Постмодернізм веде боротьбу з цілим, а для митця його твір завжди виступає як ціле. Пліуралізм, за який вболіває постмодернізм, гарний, але до певної міри. Ми живемо за часів співіснування різних політичних, економічних, культурних систем,

напрямів думок і життя, але відчуваємо себе єдиним цілим — людством, що розв'язує загальне для всіх завдання виживання»³⁹.

Хибність філософії постмодерну А. В. Гулига вбачає у тому, що залишається без уваги найважливіша філософська категорія метафізики епохи Модерну — час. Стрілка на циферблаті історії підійшла до цифри 12, тому найголовніше питання, над яким ламають голову сучасні політики та вчені, — проблема, як цю стрілку відсунути назад. Хайдеггер давно говорив про час — цілісність, де майбутнє, сучасне і минуле зливаються воедино. Постмодерністи виступають проти категорії цілого, розривають «зв'язок часів» і саме тому неспроможні проникнути в суть проблеми часу. Розв'язати цю проблему, на думку А. В. Гулиги, покликана концепція постсучасності як вищого типу сучасності. «Сучасність, — пише він, — значить протистояння несучасному, застарілому. Минуле при цьому розглядається як передумова теперішнього, як нижча ступінь, «знята» наступним розвитком. Постсучасність відрізняється від сучасності тим, що бачить в минулому не просто передумову, а свою невід'ємну складову частину: це злиття того, що є, і того, що було. І інший важливий момент — пошук в минулому того, що загублено в теперішньому. Мова, звичайно, йде про культурні досягнення. Постсучасність зводить їх воедино»⁴⁰.

Необхідно підкреслити самоспростовуючий характер постмодерністської критики раціональності. Справді, якщо мислитель критикує раціональність, то робить він це чи раціонально, чи нераціонально. У першому випадку постмодерніст надає своїй критиці розумової (тобто раціональної) концептуалізації. Мислитель фактично стверджує те, що експліцитно заперечує. Коли ж мислитель здійснює критику раціональності не раціонально, а афективно, тоді все стверджуване про предмет критики, з точки зору прихильників раціональності, може бути поставлено під сумнів і відкинуто.

Для кожної з існуючих сьогодні версій постмодерну ця парадоксальна ситуація віднаходить свою власну форму. Наприклад, за версією Адорно й Харкхаймера, раціональність подається як наука й технологія, пов'язані з панівним класом, угрупованням, спілкою, а раціональна критика інструментального розуму стає принципово неможливою.

Оскільки саму ідею не можна обґрунтувати як щось таке, що не викликає заперечень, то такою самою необґрунтованою постає й критика концепції інструменталь-

ної раціональності, що спирається на цю ідею. Відкидаючи ідею істини, Адорно й Хоркхаймер прагнуть своєю критикою наставити інструментальний розум на шлях істини. Як справедливо зазначає Хабермас, «критика інструментального розуму, концептуалізована як негативна діалектика, не визнає своїх власних тверджень, хоча й діє за допомогою засобів теорії»⁴¹.

У такій самій суперечливій ситуації опиняється і Фуко. Якщо погодитися з його твердженням про те, що немає і бути не може поняття істини, ізольованого від поняття панування (з якого випливає, що всі істинні твердження є чи то сумнівними, чи фальшивими), тоді нерозв'язним залишається наступне питання. Яким чином варто оцінювати достовірність самого цього твердження, що виражає погляд Фуко на відношення між істиною і пануванням? Нерозв'язаність цього питання виявляє, що й така версія постмодерністського виходу (трансгресії) за межі ratio Заходу занадто далека від надійно аргументованої стратегії.

Оглядаючи Постмодерн у цілому, не можна не помітити, що сьогодні він переживає первісну фазу свого становлення. В оцінках його настанов, емансипаторських декларацій, його революціонізуючого впливу на сучасну суспільствознавчу думку Заходу спостерігаються значні розбіжності. Велика ж кількість філософських проблем, що виникають у цьому зв'язку, дуже далека від остаточного розв'язання. Проте більшості сучасних мислителів Постмодерн не здається ні панацеєю від усіх бід Західної цивілізації, «ні хворобливим маренням волюнтаристської свідомості». Сьогодні постмодерністське мислення як альтернатива мисленню епохи Модерну дедалі більшою мірою стає поширеним серед філософів, культурологів, літературних критиків, лінгвістів, політиків, ідеологів. Судячи з того, що «прокляті» філософські проблеми знаходять у межах постмодерністського мислення більш реалістичне висвітлення, а постмодерністська постановка нових проблем сучасності стимулює розробку багатомірних уявлень про пріоритети, цілі й завдання людства, ініціює виникнення поліваріантних способів, засобів, стратегій їх здійснення, дослідження, що розгортаються постмодерністами, мають нетривіальну перспективу.

МАЙБУТНЄ ФІЛОСОФІЇ:
ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ ДИСКУРС

Європейська культурна свідомість (а разом з нею і філософія) за певної історичної епохи перебувала у різноманітних станах: премодерністському, модерністському, постмодерністському. Словом «метафізика» звичайно позначають той стан філософії, який домінував в епоху Модерну — епоху великої філософської традиції Декарта — Локка — Канта — Гегеля — Маркса.

Постмодерністський дискурс про долю філософії, її природу, соціокультурний статус, цілі, її майбутнє веде своє походження від Ніцше, Хайдеггера, Вітгенштейна, Фрейда, які першими поставили під сумнів правомірність привілеїзації класичної філософської традиції Декарта — Локка — Канта — Гегеля — Маркса. Саме вони в різних варіаціях сформулювали і запропонували перші відповіді на ключові для постмодерну питання: Чи не є той стан філософії, який прийнято позначати словом «метафізика», багатовіковою хворобою європейської культурної свідомості? Чи не в ньому містяться джерела «Європейського нігілізму» з усіма глобальними катастрофами ХХ ст., які впливають з нього? Чи припустимі в філософії, яка історично розвивається, відмінні від модерністських способи філософування? Чи приречена філософія бути моністичною або ж в ній є правомірним і плюралістичний стиль філософування? Чи не трансформується сьогодні моноцентруюча філософія модерну в філософію децентризму, тобто в філософію спів-буттєвості (сумісного буття) автономних культур філософування, які конкурують одна з одною? Чи значить «кінець метафізики» апокаліпсис філософії як такої?

Ці питання, які поставили під сумнів велику метафізичну традицію Декарта — Локка — Канта — Гегеля — Маркса зовсім по-новому актуалізували одвічну дискусію про майбутню долю філософії.

Справді, якщо слідом за Декартом, Локком, Кантом, Гегелем оцінювати метафізику як стан найвищої зрілості, тобто як єдино законний, нормальний, здоровий стан філософії (і культурної свідомості), тоді питання про майбутнє філософії розв'язано автоматично і остаточно: філософія, безумовно, має майбутнє, і це майбутнє у цьому разі мислиться як вічна наявність філософії у тому самому стані, який номінований словом «метафізика». «Кінець метафізики» у цьому сенсі значив би смерть філософії взагалі, колапс, апокаліпсис філософського світосприйняття. Само собою зрозуміло, що в цьому випадку інтелектуали Європи просто зобов'язані всіма способами відвернути цей «кінець».

Але, якщо стан філософії, позначений словом «метафізика», оцінюється як стан недугу, патології, слабкості філософії, як «європейський нігілізм» (тобто так, як його оцінювали Ніцше, Хайдеггер, Фрейд та інші попередники постмодерну), тоді «кінець метафізики» означає позбавлення філософії недугу, тобто видужування європейської свідомості. Постмодерністський фразеологізм «кінець метафізики» заперечує зовсім не майбутнє філософії, а те одномірне уявлення про нього, яке домінувало в епоху Модерну. Питання ж про те, яким може стати майбутнє філософії, залишається відкритим для найрізноманітніших обговорень, суперечок, дискусій. У цьому випадку воно стає ключовим питанням постмодерністського дискурсу про долю філософії, тобто того багатоголосого дискурсу, аналізу якого присвячені наступні глави книги.

У багатоголосому дискурсі беруть участь представники майже усіх провідних напрямів сучасної соціально-філософської думки. Одностайності у відповідях з питань, що обговорюються, немає і, вочевидь, не передбачається. Розмаїття альтернативних відповідей, запропонованих учасниками дискурсу, становить досить широкий спектр. На одному полюсі цього спектру містяться відповіді тих, хто переконаний у тому, що історичний час філософії — епоха індустріалізму (Модерну) — сьогодні завершується, що вона вичерпала себе. «Свято» метафізичної думки відгомоніло. «Кінець метафізики» неминучий.

Протилежний полюс спектру посідають відповіді, які ґрунтуються на вірі в те, що час філософії далеко не вичерпаний, що зміни, які відбуваються в ній сьогодні, не є «агонією», а всього лише трансформацією, тобто переходом філософії в якісно новий стан, більш зрілий, ніж той, в якому вона перебувала в епоху Модерну.

Для формування правильної перспективи зазначимо, що дискурс про специфіку сучасної трансформації філософії, про шляхи і долі філософії в епоху постіндустріалізму не вичерпується двома позначеними вище позиціями. Між ними розташовується безліч проміжних позицій, віднесення яких з повною визначеністю до однієї з двох згаданих вище позицій навряд чи можливе. Аналіз цих проміжних позицій — завдання спеціального дослідження, яке виходить за межі даної праці.

Глава I

«КІНЕЦЬ МЕТАФІЗИКИ»: АПОКАЛІПСИС ЧИ ГЕРОЇЧНЕ ВИЗВОЛЕННЯ ІНТЕЛЕКТУ?

1. Фрідріх Ніцше і апокаліпсис метафізики

Тема «кінця філософії» виникла задовго до появи постмодернізму. Її активно обговорювали скептики всіх епох. Постмодерністські аргументації неминучості «западу філософії» своїми джерелами сягають аргументації Ф. Ніцше, який, спираючись на постулат про ідіосинкразію метафізиків до життя, до чуттєвості, до сфери несвідомого, задовго до таких постмодерністських мислителів, як Хайдеггер, Вітгенштейн, Дерріда, Ліотар, Рорті, Фейєрабенд, Бодрійар, стверджував фалібілізм, релятивізм, відмінність, проліферацію, висміював філософські амбіції мислителів Модерну створювати грандіозні метанаративи, гранд-наративи, призначені для резюмування всього і вся у формі тотальної очевидності, абсолютної достовірності і остаточності. Задовго до них Ніцше вбачав важливість визнання відмінностей, плюральностей, випадковостей, розривів, невизначеностей, релятивностей і могутніх інтересів.

У своїй критиці етики Ф. Ніцше кинув виклик не лише розколу між духом і тілом, а й відмінності між фактом і цінністю: для Ніцше те, що ми зовемо «фактами», є просто інтерпретації, які не спростували і не оспорили. Він кинув виклик поглядові, згідно з яким етика незалежна від культури, нації, класу і є неупередженим об'єктивним дослідженням універсальних моральних

цінностей; він відкинув можливість об'єктивного доказу моральних норм і цінностей. Ф. Ніцше пішов настільки далеко, що став стверджувати, що наші цінності — це не реальні відкриття, а соціальні зміни (конструкції) — позиція; він наполягав, що ми за бажанням могли б створювати нові ієрархії цінностей — цінності, які б були життєстверджуючими, а не життєруйнуючими, такими, що поневолюють.

Ніцшеанський дискурс про походження, природу і призначення філософії розгортається чи не в самому центрі його «переоцінювання всіх цінностей». Задовго до постмодерністів Ф. Ніцше запровадив конкретне індивідуальне існування в дискурс про модерністську філософію, примушуючи цей дискурс з самого початку визнати існування індивіда в усіх його досвідних конкретностях, сингулярностях, розмаїтті і абсурдності. Його багатопланова і безкомпромісна критика модерністського суспільства і культури не щадить і модерністський індивідуалізм. Фокусуючись, крім всього іншого, на відчуженні, споживанні, стандартизації і формах надмірної репресії, ця критика у той самий час (коли вона атакує розмаїті фальшиві версії індивідуалізму), безперечно, підіймається на боротьбу за аутентичного індивіда, за забезпечення умов, необхідних для здійснення наших потенцій для емансипації і утвердження життя.

Беручи до уваги особливу важливість ніцшеанської аргументації неминучості «кінця філософії», нагадаємо коротко її принципові моменти.

Центральна ідея аргументації полягає ось у чому. Не лише метафізика Заходу постсократівських епох, а й його наука, релігія, етика, культура ґрунтуються на хибній впевненості, згідно з якою чільне місце на шкалі людських цінностей має посісти не земне Життя, а Розум, Свідомість, Логос. Оцінюючи «мудрість», що міститься у цьому нігілізмі, тобто в негативному ставленні до життя, як своєрідний алергічний стан, в якому в похилому віці неминуче опиняються мислителі, що втомилися від життя, втратили здатність опиратися негодам, тобто як ідіосинкразію декадентів, Ф. Ніцше пише: «Про життя наймудріші люди всіх часів міркували однаково: воно не варто нічого...» Завжди й усюди з вуст їх слухали одне й те саме — мову, сповнену сумніву, сповнену туги, сповнену втоми від життя, сповнену опору життю. Навіть Сократ, вмираючи, промовив: «Жити — це означає бути довго хворим: я винен зцілителю Асклепію півня». Навіть Сократові воно обридло.

Протиставляючи цьому негативному ставленню до життя свою «апологію життя», Ф. Ніцше вирізняє як головні об'єкти своєї критики такі здатності фізично слабкого «зоологічного виду» (*Homo sapiens*), як інтелект і фантазія. Саме завдяки їх удосконаленню людина прагне ефективно справлятися з практичними завданнями, пов'язаними насамперед з виживанням у навколишньому світі. В міру утворення й розвитку засобів мови, науки, філософії та інших галузей культури, тобто засобів, заснованих на припущенні про існування у природному світі тотожностей, сталостей, субстанціальностей, виникає не лише перекинування, схематизація, стандартизація природного світу, а й повна підміна «життя» (як вона можлива в цьому світі) спрощеним уявленням про нього, як про процес детерміністичний, сталий (стійкий), що регулярно повторюється. Цю антивітальну роботу підміни здійснює не лише наука, метафізика, теологія, а й лінгвістика.

Таке розуміння генеалогії (походження) метафізики християнства і всієї західноєвропейської культурології природно призводить попередника постмодернізму до висновку про те, що всі відомі представники логоцентристської свідомості від Сократа до Гегеля — це «типи занепаду». У правомірності цього висновку, зазначає Ф. Ніцше, значною мірою переконує той приклад, в якому даному висновку протистоять багатовічні забобони, а саме — приклад з засновниками всієї західноєвропейської метафізики — Сократом і Платоном, розглядаючи який, провидець кінця філософії «розпізнав Сократа і Платона як симптоми загибелі, як знаряддя грецького розкладу, як псевдогреків, як антигреків».

Філософія, ініційована названими мислителями, є також симптомом недуги всієї західноєвропейської ментальності, що виникає з згаданої ідіосинкразії, яка нав'язала цій ментальності «сократичне рівняння»:

РОЗУМ = ДОБРОЧЕСНІСТЬ = ЩАСТЯ

— це «найхимерніше з усіх існуючих рівнянь, якому суперечать усі інстинкти більш давніх еллінів»³.

Повставши проти раціоналістичного придушення «волі до життя», Ф. Ніцше запропонував свою стратегію «переоцінювання всіх цінностей», своє антисократичне рівняння:

ЖИТТЯ = ІНСТИНКТ = ІНТЕЛЕКТ = ЩАСТЯ,

що визначає рівноправність двох начал: діонісійського (титанізм, вільна гра життєвих сил) і аполонівського (розміреність, оформленість). І саме це рівняння відіграє

роль опори всіх його антиметафізичних атак проти будь-яких версій «наклепу на життя». Отже, потребу подолання філософії Ф. Ніцше обґрунтовує не якимись вищими піднесеними принципами, а визволенням земного людського існування від згубної ідіосинкразії, яка спричинюється логоцентристською зорієнтованістю постсократичної ментальності.

Логоцентризм привілеює розум (дух, спіритуальність), підносить його над розмаїттям інших виявів життя. Цим він спонукає появу інших центрів придушення, репресії, тиранії несвідомих форм виявів життя. «Коли потрібно зробити з розуму тирана, як це зробив Сократ, — застерігає родоначальник «філософії життя», — то чи малою має бути небезпека, що щось інше зробиться тираном. У розумності тоді взріли рятівницю, ані Сократ, ані його «хворі» не були вільні бути розумними — це було потребою, це був їхній останній засіб... Моралізм грецьких філософів, починаючи з Платона, зумовлений патологічно»⁴.

Зміст цього моралізму сконцентовано висловлює сократівське рівняння: «Розум = доброчесність = щастя», що означає буквально: «Треба наслідувати Сократа і засвітити проти темних прагнень незгасиме світло — світло розуму. Варто бути доброчесним, світлим, ясним, хоч би що було: кожна поступка інстинктам, несвідомому тягне до низу...»⁵.

Трагедія західноєвропейської культури, на думку Ф. Ніцше, полягає в тому, що вона в своєму розвитку пішла через придушення діонісійського начала «Розумом», «Істиною», «Богом», тобто через гіпертрофію, привілеїзацію, диктатуру аполлонівського начала. Природними наслідками цієї гіпертрофії постали не лише спроби західноєвропейської філософії, теології, науки перетворити світ на тотальну детерміністичну впорядкованість, що можна глобально оглянути, а й інтенція культури однозначно регламентувати повсякденне життя, мінімізувати в ньому можливість героїчності і самостояння, сприяти торжеству пересічності. Завдяки згаданій гіпертрофії аполлонівського начала людина відривається від джерел земного існування (від «житття»), змушена «занурювати голову в пісок небесних справ», підпадає під владу філософії «конструктивістського раціоналізму», логіці «європейського нігілізму», іронічно йменованої самим Ф. Ніцше «до кінця продуманою логікою наших великих цінностей та ідеалів».

Як вважав Ф. Ніцше, відхід від земних справ був би актом бунту, поведінкою, яка повністю суперечить стратегії життєствердження. Відмова від універсально придатної істини зовсім не є заперечення органів чуттів і свідчень, які містяться в уявленнях. Ф. Ніцше стверджував лише про необхідність більш критичного і уважного застосування наших пізнавальних здібностей у процесі панування і здійснення практичних дій. Відкидаючи всі догматичні критерії істини, він наполягав на практичних критеріях ефективності поведінки. Для цього нема потреби, твердив Ніцше, в істині. Можна задовольнятися і правдоподібними уявленнями, а ще краще уявленнями, які не викликають питань і протестів у інших і які, значить, мають мовчазну підтримку загальної згоди. Й найкраще уявленнями, які, у разі можливості, максимально ретельно перевірені і випробувані.

Отже, саме тому, що Сократ стоїть біля джерел ідеології європейського логоцентризму (тобто хвороби ментальності Модерну), він оцінюється родоначальником «філософії життя» наступним чином: «Сократ був непорозумінням; уся виправна мораль, також і християнська, була непорозумінням... Найяскравіше світло розумності за всяку ціну, життя світле, холодне, обережне, свідоме, без інстинкту, було саме лише хворобою... Бути змушеним перемагати інстинкти — це формула для *decadence*»⁶.

Іншу оцінку дає мислитель, що «філософствує молотом», Гераклітові, вільному від ідіосинкразії метафізиків, від їх ненависті до сфери чуттєвості, історичності, становлення, від їх «єгиптицизму». І хоча Геракліт був теж несправедливим до почуттів (як і метафізики), вважаючи, що почуття обманюють нас тоді, коли пересвідчують, ніби речі мають сталість і єдність. Проте Геракліт був одним із небагатьох античних мислителів, до яких Ф. Ніцше ставився з глибокою повагою. Заперечуючи гераклітівське вчення про роль почуттів у пізнавальному процесі, Ф. Ніцше стверджує: «Геракліт був несправедливим до почуттів. Вони не кажуть неправду ні так, як думали елєати, ні так, як думав він, — вони загалом не кажуть неправди». Неправда виникає через те, що ми свавільно і по-насилъницькому виставляємо почуття як свідчення існування метафізичних ідолів — «єдності», «сталості», «субстанціальності» тощо. Головний винуватець виникнення цих різновидів неправди — розум метафізиків. Саме він, гадає Ф. Ніцше, — «є причиною того, що ми перекручуємо свідчення почуттів. Оскільки почуття говорять про становлення, про зникнення, про зміну,

вони не кажуть неправди... Але Геракліт, залишиться вічно правим в тому, що буття (як наявність. — О. С.) є пуста фікція»⁸. Чуттєвий світ, який метафізики вважають таким, що «здається», уявним, є єдиним: світ, що осягається розумом і оголошений метафізиками «істинним», є лише прилаштованим до чуттєвого світу.

Цей радикальний гераклітизм, що ставить «життя» на місце єдиного, вічного, істинного «буття» сутності речей, до якого метафізика приписувала спрямовувати сили розуміння, сподівання й надії, — «життя», що розуміється як вічний рух, становлення, постійна течія, пронизує всю філософію Ніцше. Всі процеси як фізичного, так і психічного життя «філософ майбутнього» прагне подати як різноманітні варіації ідеї волі до влади, до могутності.

У контексті цього радикального гераклітизму традиційні версії гносеології поступаються місцем «перспективному вченню про афекти», головне призначення якого пояснювати, як саме під впливом потягів бажань, потреб людина так чи інакше інтерпретує світ. На думку Ніцше, будь-який потяг, вольовий порив, бажання є «певний різновид владолюбства», що намагається нав'язати свою перспективу як норму усім іншим потягам. Ніцшеанське «перспективне вчення про афекти» — це вихідний пункт його різноманітних деструктивних дій проти всіх логоцентристських версій філософії науки (що ґрунтуються на концепціях «чистого розуму», «трансцендентальної суб'єктивності», «картезіанського Я»), що не довіряють свідченням почуттів. Протиставляючи цим версіям філософії науки своє уявлення про неї як про конвенцію про знаки, що співвідносяться із свідченням почуттів, предтеча постмодерністської ментальності заявляє: «Ми володіємо тепер наукою рівно настільки, наскільки ми зважились прийняти свідчення почуттів, — наскільки ми навчилися ще витончувати їх, озброювати, продумувати до кінця. Решта є недоноски і ще-не-наука: маю на увазі метафізику, теологію, теорію пізнання; або формальну науку, вчення про знаки: як логіка і прикладна логіка, математика. В них дійсності і сліду немає, навіть як проблеми; також, як і питання, яку цінність має взагалі така конвенція про знаки, як логіка»⁹.

У такому самому дусі Ніцше критикує граматику природної мови. Він переконаний, що граматика мови відіграє у мовній практиці приблизно таку саму роль, яку метафізика відіграє у мисленні. «Мова за її виникненням сягає до часів найрудиментарнішої форми психології»¹⁰. Мислення не відокремлене від мови, але мова неминуче

перекручує висловлені її засобами враження про реальність. Використовуючи слова-метафори, люди вічно впорядковують хаос уявлень, що з'являються у сирому досвіді вражень. Первісно хиткі метафори з часом «твердішають» внаслідок того, що, по-перше, забувається їх походження, джерело їх появи, а по-друге, часте їх використання деіндивідуалізує їх; перетворює їх на «граматичні категорії», «поняття», «терміни».

Грамматичні категорії мови, отже, постають як своєрідний аналог метафізичних категорій. І подібно до того, що ми розуміємо дійсність якраз настільки, наскільки метафізика розуму спонукає нас застосовувати філософські категорії («єдність», «ідентичність», «сталість», «субстанція», «причина», «речовість», «буття») і за їх допомогою приневолює нас до метафізичної помилки, так і мова за допомогою своїх граматичних категорій занурює нашу свідомість у допотопний фетишизм. Уводячи в нашу свідомість граматичні категорії як основні передумови метафізики мови («розуму мови»), ми змушуємо її (свідомість) «бачити всюди діяча і діяння: вона вірить у волю як у причину взагалі», вона вірить в «Я», в «Я» як буття, в «Я» як субстанцію і проєкцію субстанцію «Я» на всі речі — вона створює вперше цим поняття «річ»... Буття домислюється, підсовується скрізь; з концепції «Я» випливає вперше, як похідне, поняття «буття»... На початку стоїть велика фатальна помилка, що воля є спроможністю... Тепер ми знаємо, що вона — лише слово»¹¹.

У результаті наша свідомість, чуттєвість, життя опиняються під владою граматики мови. «Розум» у мові, стверджує Ніцше, — це старий брехун. «Я боюся, що ми не позбавимося Бога, тому що віримо в граматику...»¹².

Отже, реальність, що розглядається як невпорядкований потік становлення, як вважає Ніцше, не сумісна ні з образом світу, нав'язаним свідомості лексичною схемою мови, ні з картиною світу, що з'явилась під впливом категоріального фонду метафізики. Переконаність Ніцше у фальсифікуючій природі мови і логоцентрованого мислення, привілеїзація нею дії й волі (діонісійського начала) над усіма іншими моментами людського існування природно спричинює визнання необхідності дедалі радикальніших деконструкцій, зламів, переглядів дисциплінуючих морально-культурних, естетичних, когнітивних, метафізичних скреп людського існування в ім'я нічим необмеженого творчого акту і розкутості життя. Однак емансипаторський запал і пристрасть до «скидання шатів» у цьому сенсі надихані не культом «розуму»

метафізиків (або «наукового розуму»), а жагою розкріпачення сфери інстинктів, потягів, бажань: не біологічним детермінізмом, а ідеєю про потенціальну незалежність природного «Я» від культури, що придушує його; не колективним пафосом «спільної справи», а індивідуальним поривом саморозкріпачення. Вивільнення людського існування від пут раціоцентрованої філософії, науки, культури неминуче призведе до «кінця метафізики».

2. Подолання метафізики: стратегія М. Фуко

Мішель Фуко належить до тих постмодерністів, які найбільш плідно розвивали ніцшеанську позицію у дискурсі про «кінець філософії». Принципові особливості позиції Фуко у згаданому дискурсі найповніше відбиває термін «контрфілософія», яким цю позицію вперше окрестив сучасний французький історик філософії Жіль Делез. Коротко позицію Фуко можна схарактеризувати наступним чином.

Стрижневі питання метафізики, як відомо, — питання про природу «Істини», «Розуму», «Раціональності». Що є «Істина»? Як вона можлива? Чи може людина її досягнути? Метафізики порушують такі питання зовсім не тому, що мають сумнів щодо існування позитивних відповідей на них. Головна їхня мета — найбільш експліцитно, несуперечливо й однозначно сформулювати ці відповіді, що їх вважають «єдино правильними», а також зробити неспростовне, обов'язкове для всіх, остаточне обґрунтування останніх.

З часів Платона ідеалістична метафізика відповідала на згадані вище питання приблизно так. Істина є Бог, тобто трансцендентальний ідеал, грубим, окремим «відображенням» якого є навколишній світ. Відбиття цього світу (тобто «відображення» Істини) у людській свідомості (байдуже, у повсякденній чи науковій) є «відображення відображення», і тому воно не є «Істиною в собі». «Істина в собі» трансцендентна не лише повсякденному досвідові, а й науці. Вести мову про таку «Істину» має метафізика; онтологія, а не наука.

Метафізичний матеріалізм, який намагався видати за «істину» наукове знання про світ («наукова картина світу»), в очах ідеалістів є вираженням філософського неумцтва. Інакше ставить питання про істину М. Фуко. Відповідно до духу ніцшеанської стратегії «переоцінюван-

ня цінностей» він запитує. «А що, коли прирівнювання Істини до Бога стає дедалі менше й менше гідним віри? Що залишається нам тоді, коли єдині цінності, котрі ми могли б ще розглядати як божественні, є помилкою, недоумством, неправдою, коли навіть сам Бог (Істина) перетворюється на нашу найпоширенішу неправду?»¹³

У такій ситуації, на думку М. Фуко, філософам не залишається нічого більш розумного, ніж визначити, що метафізика, яка розвивалась донині у руслі сократівсько-платонівської традиції, «пережила свою плідність і ефективність», що далі вона не може розгортати себе у межах цієї традиції.

Дійшовши такого висновку, Фуко прагне по-філософському переосмислити результати шляху, яким він, за своїм власним визнанням, рухався навпомацки. Він піддає глибокій критиці картезіансько-кантівську концепцію суб'єкта, згідно з якою останній тлумачиться як субстанція, абсолютно протилежна навколишньому матеріальному світові. Як і більшість постмодерністів, Фуко відмовляється концептуалізувати суб'єкта як деконтекстуалізовану істоту, у якої свідомість, природа, суть вічні, незмінні, позаісторичні і не залежать від будь-яких лінгвістичних, релігійних, політичних та інших культурних практик. Він прагне зрозуміти суб'єкта як агента мови, як результат розмаїтих дискурсів, які розгортаються у життєвому світі у кожний історичний період. Фуко нагадує, що «кінець людини» означав зникнення деяких окремих типів дискурсів, які субстанціфікували суб'єкта у деконтекстуалізованому вигляді. В «Археології знання» він пише: «Дослідження психоаналізу, лінгвістики і етнології децентрували суб'єкт стосовно його бажань, форм його мови, правил його поведінки, дій, ігор міфологічного або доннаукового дискурсу»¹⁴.

У процесі такого переосмислення Фуко формулює орієнтаційні настанови, вельми далекі від традиційної для західноєвропейської «історії ідей»; відмовляється від пошуків загальних метафізичних принципів, під які можна було б підвести всі малі події; починає застосовувати концептуальні засоби, що дозволяють виявляти взаємодії не лише між різними типами (дискурсивних) практик, а й між дискурсивними і недискурсивними (економічними, політичними) практиками. У руслі такого переосмислення ідейної спадщини метафізики він піддає критичній ревізії поняття «наука», «філософія», «література», «історія», «розвиток», «книга», «автор», «твір» тощо. Його ключовими поняттями є «позитивність» (тобто єдність у

часі і просторі матеріалу, з якого утворено предмет); «історичне апіорі» (тобто сукупність умов, що дають змогу позитивності виявитися у тих чи тих висловлюваннях); «архів» (тобто той перелік висловлювань, що породжений у межах позитивностей за правилами і який задано різними типами історичного апіорі).

Переносячи акцент з «психології» на «дискурс» як мовну практику, тлумачачи її в гранично десуб'єктивованій тональності, Фуко заперечує «суверенність колективної свідомості» як пояснюючий принцип. Негативне ставлення до ідеї «суверенності колективної свідомості» він мотивує тим, що ця ідея апіорно уніфікує саме по собі дискурсне поле історії. На думку Фуко, не лише ця ідея, а й усі універсально-загальні уявлення («дух», «індивід», «свідомість», «вплив», «розвиток», «попередник» тощо), які, подібно до згаданої ідеї, тоталізують, континуалізують, синтезують в єдність аналітичне розмаїття і дискретність історії, мають бути винесені за дужки тому, що вони вносять у дискурс презумпцію «антропологічного суб'єкта» і «історичної свідомості», на які некритично на низують історичні факти.

Найважливішою складовою фукіанської стратегії подолання західноєвропейської ментальності епохи Модерну є його програма «евентуалізації само-очевидностей, що лежать в основах метафізики». Суть цієї програми полягає ось у чому. За Фуко, історики, культурологи, соціальні філософи епохи Модерну, з одного боку, явно недооцінюють усю важливість категорії «подія» («випадковість») як аналітичного знаряддя дослідження соціально-історичної дійсності, а з другого — гіпертрофують роль полярних категорій: «необхідність», «закон», «детермінізм». Таке методологічне переваження потягло за собою низку істотних метафізично перекручених уявлень про історичний процес. Слово «евентуалізація» (від «event» — подія) йменує стратегію, націлену на подолання цих метафізичних перекручень. Вона (стратегія) зорієнтовує дослідника на розв'язання двох завдань. Перше з них — підривання довіри до тих понять, принципів, регулятивів, які встигли набути статусу фундаментальних самоочевидностей у соціально-історичних науках. Друге завдання евентуалізації — пошук, виявлення, створення всіляких альтернатив до тих, що сьогодні домінують: фундаментальним само-очевидностям, універсальностям, необхідностям. Розв'язуючи це завдання, евентуалізація здійснює своєрідну плюралізацію, проліферацію, мультиплікацію, релятивізацію фундамен-

тальних припущень, настанов, основ соціально-історичних наук.

Роз'яснюючи принципи особливості своєї програми, Фуко пише: «З певного часу історики розлюбили подію і зробили де-евентуалізацію своїм принципом історичної інтелігібельності. Вони працюють методом приписування об'єктові, що вивчається, максимально унітарного, необхідного надісторичного механізму або найуніверсальнішої понятійної структури з тих, що її вони мають. Кінцевою метою, цілями де-евентуалізованої історії у них стають економічний механізм, антропологічна структура або демографічний процес, який фігурує у цьому разі як кліматерична стадія дослідження»¹⁵.

Підкресливши, що такий де-евентуальний підхід відсікає занадто багато можливих ліній аналізу соціально-історичної дійсності, що він відкидає величезне розмаїття альтернативних засобів розуміння, що він удавано вигадує метафізичні фікції неіснуючих єдностей, необхідностей, безперервностей, сталостей, Фуко зазначає: «Але для мене якраз це є предметом обговорення, як у соціально-історичному аналізі, так і в політичній критиці. Ми не повинні перебувати під гнітом унітаризуючої необхідності»¹⁶. Ініціатор евентуалістської стратегії, вважаючи себе вільним від метафізичних дихотомій типу «наука — ненаука»; обстоює розширення розмаїття типів розуміння, надає законного пізнавального статусу якісно своєрідним розумовим утворенням, що традиційно позначаються як «древні», «нерозвинуті», «ідеологічно навантажені» тощо. Внаслідок такого перегляду «історії ідей» наука і філософія у М. Фуко перестають виключати донаукові рівні знання, знаходячи опору в усьому багатстві пізнавального матеріалу, первісну розчленованість і структурованість якого досліджує «Археологія знання».

Звідси випливає переконання М. Фуко в тому, що філософія майбутнього буде змушена подолати західно-європейську метафізику з її ключовими абстракціями раціоналістичної суб'єктивності (трансцендентального суб'єкта), самосвідомості, судження тощо), з її логоцентризмом, ідеєю буття як присутності, даності, смислу, єдності, повноти тощо.

Здійснюючи цю стратегію подолання метафізики, М. Фуко відмовляється розглядати суб'єкта пізнання і суб'єкта дії як атомістичного, позбавленого тілесної оболонки, неукоріненого в сферу несвідомого індивіда. Він відкидає не лише декартівську ідею безпосередньої, інтуїтивної самоприсутності як основу само-пізнання, а й

ідею само-очевидності (само-прозорості) суб'єкта як розумний ідеал само-пізнання. Природним наслідком такої ревізії основ західноєвропейської метафізики є не лише висновки про занепад картезіансько-кантіанської «філософії свідомості», «картезіанського репрезентаціонізму», «кантівської трансцендентальної суб'єктивності», а й радикальна трансформація тези Ф. Ніцше про «Смерть Бога» в тезу про «Смерть Людини», прийнятої прихильниками і супротивниками М. Фуко як девіз структуралістського руху загалом.

Філософське значення цієї тези наступне. У сучасному постіндустріальному суспільстві мова перетворилася на самостійну силу, яка взаємодіє з «працею» і «життям», робить сумнівним буття людини як автономної суті: «Людина помирає, лишаються структури». Людина як суб'єкт чи зовсім виводиться за межі філософського розгляду, чи трактується як щось залежне, похідне від спів-буттєвості (тобто сумісного буття) різноманітних автономних соціально-культурних практик (наприклад, як «функція дискурсивних практик»). Оскільки ця методологічна стратегія подолання метафізики призводить до відмови від «метафізичного гуманізму», Альтюсер назвав її «теоретичним антигуманізмом».

На думку М. Фуко, гідним наступником філософії має стати його «Генеалогія», яка осмислюється як своєрідна філософська історія. Основна її мета — дослідження «історії об'єктифікації об'єктивностей» або «номіналістична критика» фундаментальних універсально-загальних ідей, у термінах яких ми конституюємо самих себе як суб'єктів пізнання, як суб'єктів дій, як суттєвих об'єктів. «Історія об'єктифікації тих елементів, — зазначає М. Фуко, — які історики розглядають як об'єктивно дані (насмільюсь сказати так: історія об'єктифікації об'єктивностей), є та сфера, яку я хочу піддати випробуванню й дослідити. Вона — занадто складна, щоб її можна було однозначно розсортувати. Вона не становить даність деякої легко відтворювальної схеми. Але вона є те, що, безперечно, непокоїть і збуджує людей»¹⁷.

Генеалогія прагне, по-перше, піддати деструкції, розхитати єдність тих само-очевидних ідей, з яких метафізики, соціологи, вчені звичайно починають свої докази аргументації; по-друге, зруйнувати однозначність у визнанні «безперечних даних» і об'єктів, що «безпосередньо сприймаються», по-третє, показати, що всі ці «само-очевидні» ідеї, об'єкти, дані є «проблематичними продуктами, яким притаманна внутрішня гетерогенність»¹⁸.

Проте, на відміну від творців модерністської філософії (і в повній згоді з Ф. Ніцше), цю гетерогенність М. Фуко конститує не в термінах інваріантних структур трансцендентальної суб'єктивності, а в поняттях історично змінюваних відносин влади. Влада, в його розумінні, не є чимось таким, чим володіють або що здобувають ізольовані суб'єкти. Влада — це «поле» відносин, в якому суб'єкти з самого початку конституються і як похідні продукти влади, і як агенти влади. Згідно з Фуко, модерністські модальності влади розуміються неадекватно, коли вони розглядаються лише як істотно негативні, тобто як привілейовані зразки соціального порядку, що містяться у верховному центрі і забороняють (придушують) дії тих, хто перебуває знизу або на периферії. Влада аж ніяк не є редукованою до функції придушення, репресії. Різні типи влади породжують і саму реальність, і об'єкти пізнання, і «ритуали» їх осягнення. Влада, наполягає Фуко, є водночас і істотно позитивною, продуктивною і «капілярною». Вона не лише пронизує всі клітинки, всі периферійні ділянки соціального організму, а й є важливим моментом соціальної практики, кожного соціального інституту, будь-яких соціальних відносин.

М. Фуко відкидає просвітницьку доктрину, відповідно до якої влада і знання, хоч і відокремлені, ізольовані одне від одного, проте знання може спрямовувати і дисциплінувати владу. Він особливо підкреслює не тільки те, що влада і знання завжди взаємопов'язані, а й те, що в зв'язці «знання — влада» началом, яке дисциплінує, є влада, а не знання. Знання не здатне звільнитися від пресу з боку влади, і саме тому воно у будь-яку добу було примушено консервативно пристосовуватися до режимів влади. І тому, що знання взагалі (і філософське зокрема) існує під пресом влади, то цілком зрозуміло, чому у Фуко (на відміну від Платона, Декарта, Канта, Гегеля) філософія не сміє претендувати на привілейований статус в культурі — статус платонівського «царя-законодавця», кантівського «вищого цензора» тощо.

Генеральну функцію модерністських «дисциплінарних» і «конфесійних» (сповідальних) технологій влади М. Фуко характеризує як процедуру «нормалізації», завдяки якій вирощують здатних до навчання і покори корисних індивідів. Ця процедура нормалізації людей забезпечує персоналом соціальні установи, фабрики, школи, армії, тощо. Якщо щось і характеризує ці технології влади як більш доступні, ніж традиціоналістські, так це те, що вони не виявляються явно як влада, а маскують себе

як протилежності влади; скажімо, у формі соціальних наук (тобто наукового знання про суспільство і суспільні групи) або у формі індивідуального само-пізнання (знання про самого себе). Кожна така форма є своєрідний комплекс (констеляція) влади й знання, тобто їх нерозривне спільне буття, що позначається словосполученням «влада — знання». Роз'яснюючи значення даного словосполучення, М. Фуко пише: «Істина (знання) не існує поза і в ізоляції від влади... Істина (знання) є похідним продуктом соціального світу: вона не тільки породжується завдяки позитивній якості численних форм явних і опосередкованих примушувань, а й ініціює регулярні ефекти влади. Кожне суспільство має свій режим істини, свою «головну (генеральну) політику» істини»¹⁹.

Типи констеляції «влади=знання» історично мінливі. «Панівний» сьогодні тип поєднання «влади=знання» виник на зламі епохи Просвітництва і ХІХ ст. У межах цього типу влада не є привілеєм ані жодної особи, ані жодної держави. Вона не має центру, тобто є децентрованою, дисперсною, анонімною. Цьому типові «влади=знання» притаманний «паноптизм» (тобто всепіднаглядність), дисциплінування й нормування. Влада сучасного типу припускає визначені стратегії управління людьми («соціальну фізику»), нагляду за ними («соціальну оптику»), способи їх ізоляції і перегруповання («соціальну фізіологію»). Найповнішим вираженням властивого для сучасності типу «влади=знання» М. Фуко вважає такий соціальний інститут, яким є в'язниця. Цей ідеальний тип «влади=знання» проймає все суспільство: його можна виявити в школі, казармі, кабінеті лікаря, сім'ї тощо.

Сучасна людина, її тіло, душа так само, як і соціальні науки, що її вивчають, — все це похідні продукти спільно діючих механізмів соціального дисциплінування, нормування та індивідуалізації. На думку М. Фуко, чим анонімнішим є тип влади, тим багатобічніший «індивідуалізації» піддає він свій об'єкт, тим присутнішим стає цей об'єкт для емпіричного контролю, вивчення, маніпуляції: він постає у цьому сенсі як дитина, хворий, ув'язнений тощо.

Ставлячи в центр свого дослідницького проекту — «Генеалогії влади» — не вічного й універсального картезіансько-кантівського суб'єкта пізнання і дії, а форму «влади=знання», що історично змінюється, М. Фуко виявляє можливість, якої не мала метафізика, а саме, — науково пояснити культурно-історичне походження не лише людини, що пізнає, і людини, яка діє, а й способу, що дає

змогу встановлювати історично-специфічні практики відокремлення, розподілу, розрізнення істини і неправди. «Генеалогія влади», що долає обмеженість метафізики, прагне розкрити найскладніше взаємоплетіння того, що сказано, з тим, що зроблено, «ефектів верисдикції», з «ефектом юрисдикції». Без розкриття цього взаємопереплетіння не можна зрозуміти, як через вироблювання істини ми управляємо самі собою та іншими.

Роз'яснюючи структурованість об'єктивних галузей, істинні чи неправдиві твердження, які можуть бути подані як історичні події, «Генеалогія» Фуко конструює найскладнішу низку внутрішніх і зовнішніх відносин інтелігібельності, розкладає окремі єдності в «поліморфізм» елементів, відносин, галузей. Теоретико-політичний задум такого розкладання, декомпозиції згаданих єдностей полягає в тому, щоб на противагу метафізиці показати, «що речі не є зумовленими», щоб замінити панівні у філософії модерну уявлення про унітарність, необхідність, інваріантність на поняття про множинність (багатоваріантність), випадковість (стохастичність), спонтанність. За допомогою цього М. Фуко намагається «зробити внесок у зміну людських способів осягати і створювати речі, брати участь у зміні форм сенсibilityності і порогів толерантності», зробити нас критичними у ставленні до попередньої раціональності наших дискурсів і практик.

У такий спосіб М. Фуко має на меті розхитати ту владу над нашою ментальністю, яку все ще мають «науки про людину», що виникли в епоху Модерну. За фасадом «об'єктивності» й універсальності цих наук він виявляє поширені дії модерністських технік панування, похідним продуктом яких є індивід, що самодосліджує себе, самоконтролює себе, самодисциплінує себе, інакше кажучи, «ненормалізований» у дусі Модерну.

Зауважимо, що дослідницький проект — «Генеалогія влади» — М. Фуко оцінює не як служіння метафізичним ідеалам — Істині і Свободі; проект не викриває таємницю дій такої влади, яка засновувала б істину з метою визволення індивідів від її наслідків. Своїм подоланням метафізичного поняття істини і своєю генералізуючою концепцією «влади=знання» М. Фуко ставить під сумнів ту саму ідею викриття таїни влади, яка надихала К. Маркса, З. Фрейда і М. Вебера, і з працями яких «Генеалогія влади» має лише незначну спільність.

Дистанціюючись від дослідницьких стратегій згаданих учених, М. Фуко констатує: «Якщо «веберіанцями»

називають тих, хто намагається сісти на корабель марксистського аналізу суперечностей капіталізму, трактуючи ці суперечності як невід'ємну частину раціональної раціональності капіталістичного суспільства, то я не думаю, що я веберіанець, бо моїм основним заняттям не є раціональність, що розглядається як антропологічний інваріант. Я не вважаю, що можна мовити про раціоналізацію як таку, не стверджуючи при цьому, з одного боку, абсолютну цінність, приписувану розуму, а з другого, — не ризикуючи застосовувати термін «раціоналізація» цілком довільно. Гадаю, що варто обмежити застосування цього терміну в суто інструментальному і релятивному значенні»²⁰.

Аналіз соціально-історичної дійсності у термінах «ідеальних типів» М. Фуко не припускає за філософськими міркуваннями. Він вважає його засобом, перевантаженим метафізичними концептами. Не відкидаючи «ідеальні типи» як категорії соціально-історичної інтерпретації дійсності, приймаючи їх як допоміжні, концептуальні, додаткові структури, за допомогою яких історик прагне інтегрувати в певну єдність сукупність наявних даних, М. Фуко, однак, зазначає, що веберіанські «ідеальні типи» реанімують метафізичні сутності («кальвінізм», «держави», «капіталістичне підприємство» тощо), функціонуючи відповідно до універсально загальних принципів, нерелевантних мисленню індивідів, чия конкретна поведінка, проте, розуміється на основі цих принципів.

Піддаючи критиці метафізичність веберіанської стратегії соціально-історичних досліджень, М. Фуко пише: «Коли я намагаюсь аналізувати типи раціональності, властиві для карального ув'язнення, психіатризації божевілля або організації сфери сексуальності, і коли я підкреслюю той факт, що реальне функціонування соціальних інститутів не зводиться до розгортання фіксованої раціональної схеми в її «чистій» формі, то хіба це є аналізом у термінах «ідеальних типів»? Ні, я не гадаю так через низку причин»²¹.

М. Фуко не вважає так насамперед тому, що раціональні схеми «тюрми», «госпіталю», «будинку для божевільних», що він їх застосовує, не є універсально-загальними принципами, значення яких можна розкрити лише через ретроспективну інтерпретацію історика. Для М. Фуко вони є не більш ніж експлікуючі програми, тобто системи калькуляційних, раціональних розпоряджень, відповідно до яких має бути реорганізовано

соціальні інститути, про які йдеться, упорядковано соціально-культурні простори, регуляризовано поведінку. Якщо ці експлікаційні програми і ідеальні, то ця ідеальність є ідеальністю програмування, що залишає можливість і для невизначеностей, випадковостей, стохастичностей. Бо вона не є ідеальністю універсально-загального, прихованого і детерміністського значення.

Зрозуміло, згадане програмування залежить від більш загального типу раціональності, ніж ті, які здійснюються прямо і безпосередньо в емпірії. М. Фуко показує, що той тип раціональності, який припускається в основі карального ув'язнення, не є наслідком врахування безпосереднього інтересу. Цей тип раціональності виник історично з усієї технології людського виховання, спостереження за поведінкою, процесу індивідуалізації елементів соціального тіла. Поняття «дисципліна» (в розумінні М. Фуко) не є вираженням веберівського «ідеального типу» (тобто експлікатом поняття «дисциплінована людина»). Воно є вираженням генералізації і взаємозв'язку різних технік, сформованих у відповідь на локалізовані потреби (шкільне навчання, тренувальні групи тощо).

Програми, на думку М. Фуко, не мають статусу універсально-загальних і обов'язкових для всіх соціальних інститутів. Програми є умовними, схематичними і припускають вибір, переваги і пріоритети. Але що для М. Фуко є особливо важливим, так це те, що відмінність можлива не лише між чистотою ідеалу і неупорядкованою, «нечистою» емпіричною реальністю, а й те, що фактично існує широкий спектр можливих альтернативних стратегій, які можуть бути і взаємно протилежними. Причому з таких програм, що конкурують, можна скомпонувати складніші програми, технології, апарати, які дають змогу одержувати надійні результати, що припускають осмислення в межах тих чи інших різновидів раціональності. Ці програми, технології, понятійні апарати аж ніяк не є веберіанськими «ідеальними типами» тому, що покликані висловити гру і розвиток співбуттєвості (тобто сумісного буття), протиборствуючих, а не гомогенних реальностей. Вони експлікують закономірність, яка надає цій співбуттєвості коерцитивної (тобто стимулюючої) сили.

На заперечення критиків, згідно з яким у реальній дійсності нічого не діється відповідно до загальних програм, що вони не більш ніж різновид концептуальних утопій, фікцій, продуктів уявлення, що застосовуваний у працях Фуко «паноптизм» Бентама є неадекватним зоб-

раженням «реального життя» в тюрмах XIX ст., М. Фуко відповідає: «Якби я хотів описати «реальне життя» в тюрмах, то я звернувся б не до Бенґама. Проте хоча реальне життя не є те саме, що й теоретичні схеми, що відбивають його, це не означає, що ці схеми є утопіями, фікціями, що уявляють тощо. Таке уявлення про реальність є дуже збідненим уявленням про неї»²².

Згадані вище програми і технології поведінки, тобто режими юрисдикції і веридикції — це не мертвонароджені проекти утворення соціально-культурної дійсності, які зумовлюють такі наслідки, як, наприклад, відмінність між істиною і неправдою. А ці наслідки становлять засади тих способів, за допомогою яких люди «спрямовують» самих себе та інших, здійснюють «управління» та «керування».

Осягнути наслідки згаданих програм та технологій поведінки й прагне ініціатор евентуальної стратегії, яку він розгортає, шукаючи відповіді на наступні чотири питання. Перше: в якому розумінні вироблення і трансформація способів поділу істини і неправди є властивими і вирішальними для нашої історичності? Друге: якими специфічними шляхами цей поділ здійснюється в «західних» суспільствах, що продукують наукові знання, форми й цінності якого, постійно змінюючись, стають загальнолюдськими? Третє питання: чи можливе історичне знання про історію, що породжує поділ «істина — неправда», від якого залежить саме це знання? І, насамкінець, четверте: чи не є проблема істини найзагальнішою з усіх політичних проблем? Як стає можливим аналіз зв'язку між способами поділу «істина — неправда» і способами управління собою та іншими?

Підкресливши, що кожний історично-конкретний спосіб поділу «істина — неправда» є завданням практики, а не теорії, М. Фуко зазначає, що пошук нової засади для кожної з таких практик (як і стосовно її самої, так і щодо її зв'язків з іншими), що бажання відкрити новий спосіб управління собою за допомогою іншого способу поділу істини і неправди — все це є «політичною духовністю»²³.

Подиновуючи дослідницькі програми К. Маркса, З. Фрейда, М. Вебера як надмірно переобтяжені метафізикою, як такі, що вичерпали свою плідність і підлягають подоланню, М. Фуко доводить, що, зрозумівши, що кожне суспільство має свій режим влади (свій режим істини), ми доходимо висновку, що не можемо всі разом утікти від будь-яких режимів «влади —

знання» і перенести себе в якусь трансцендентно-метафізичну сферу свободи й істини. «Владу як таку», «істину як таку» знищити не можна, можна лише трансформувати один режим «влади — знання» в якийсь інший. Стратегія викривання влади у цьому разі усвідомлюється як малоефективна.

Розглядаючи загалом програму подолання метафізики, запропоновану М. Фуко, зазначимо, що найбільш серйозним, вразливим її моментом є її самореферентна суперечність. Справді, який пізнавальний статус має сама «Генеалогія» Фуко? Чи можна її вважати теорією суспільства, вкинутою в певний історично визначений режим «влади — істини» і, якщо так, то в який саме?

Далі. «Генеалогія» М. Фуко прагне проблематизувати розум у ментальних формах, що відрізняються від форм метафізики. Однак, чи можливо (хоча б у принципі) проблематизувати розум інакше, ніж у поняттях філософських теорій самого розуму? Чи розумно жертвувати розвинутою, зрілою теоретичною думкою заради хисткої думки, яка лише народжується?

Важливість цих питань сьогодні визнають не лише метафізики, а й такі критики Фуко, як Фрезер, Тейлор, Хабермас та ін. Відповідаючи на порушені питання, М. Фуко неодноразово підкреслював, що самі вони спричинюються метафізичним способом мислення, який неявно припускає, що «генеалогія» — це певна тотальна теорія, яка утворюється трансцендентальним суб'єктом філософії Модерну. Насправді ж М. Фуко розробляв свою «генеалогію» не як універсально-загальну теорію суспільства, а як практичну, прикладну «історію сьогодення», «історію даного». «Моею загальною темою, — пояснює він, — не є суспільство, але дискурс про істину й неправду, під якими я розумію взаємопов'язане формування і галузей об'єктів, і галузей дискурсів верифікації (фальсифікації), що їх стосуються. Мене цікавить не так процес їх формування, як його наслідки у реальності, з якою вони пов'язані»²⁴.

«Генеалогія» здійснюється не метафізичним суб'єктом, а таким історично конкретним інтелектуалом, яким вважає себе Мішель Фуко. Цей конечний, обмежений конкретно-історичними рамками своєї епохи інтелектуал не є голосом метафізичних ідолів — Розуму й Істини. Він не уявляє себе таким, що перебуває поза будь-яким режимом «влади — істини». Як стверджує М. Фуко, цей історично конкретний інтелектуал лише розгортає ло-

кальні бої і прагне «відокремити владу істини від форм гегемонії (соціальної, економічної, культурної), всередині якої ця влада діє в майбутньому»²⁵.

Критицизм, що виникає у ході таких боїв, є інструментом боротьби, за допомогою якого конкретно-історичний інтелектуал спроможний змінити (може бути, лише на мить) баланс влади в існуючому режимі істини.

Отже, дослідницький проект М. Фуко не є зорієнтованим ані на конструювання нової схеми, ані на узагальнення такої, що домінує тепер. Він не намагається запропонувати новий універсально-загальний метафізичний принцип для глобального аналізу історії людства. Не має він і фізичних концепцій інфраструктури, суперструктури суспільства. Відсутні у М. Фуко і мальтузіанські цикли і дихотомія між державою і цивільним суспільством. Можливо, що зневага М. Фуко до таких метафізичних схем, на які явно або неявно спиралися майже всі великі метафізичні проекти епохи Модерну, саме збуджує ентузіазм його критиків. Однак, хоч би як ми оцінювали програму подолання метафізики, запропоновану М. Фуко, зрозумілим є лише одне, що перед нами плідна спроба прориву до глибшого, реалістичнішого, багатомірнішого (ніж метафізичне) розуміння природи розуму — розуму, відкритого майбутньому, життю, історії.

У цьому зв'язку стає зрозумілим, чому М. Фуко, розхитуючи підвалини західної метафізики, не вважає себе руйнівником культури Заходу. «Я не почуваю себе, — признався М. Фуко, — здатним здійснити «скидання всіх і всіляких кодексів», «розтращування всіх режимів знання», «революційне встановлення насильства», «скидання всієї сучасної культури». Я не почуваю себе виконавцем усіх тих сподівань, що лежать сьогодні у фундаменті всіх цих блискучих і ризикованих починань, якими я захоплююсь, якщо, звичайно, позитивна якість і попередні досягнення тих, хто здійснює їх, гарантують відповідний результат. Мій проект далекий від того, щоб заслужити порівняння з такими починаннями»²⁶. Зазначивши, що мета його дослідницького проекту — зробити внесок у зміну певних моментів процесу осягнення і утворення людьми обставин життя, в трансформацію форм самосвідомості себе в світі, а також порогів толерантності, М. Фуко зауважує: «Я насилу усвідомлюю себе здатним зробити щось більше, ніж це»²⁷.

Таке визнання спричинило твердження про те, що дослідницький проект М. Фуко (і зокрема, як він зробле-

ний у його «Дисципліні і покаранні») справив на свідомість філософів, істориків і «соціальних працівників» тюрем не стільки революціонізуючий, емансипаторський, скільки анестезуючий вплив. На думку критиків, згадана праця М. Фуко не так загострила недовіру, скепсис, тобто чутливість дослідників до історичної умовності фундаментальних «самоочевидностей» метафізики, як паралізувала, приглушила, притупила цю чутливість. Не знаходячи в цій праці порад і інструкцій щодо питань про те, як конкретно належить діяти в галузі реформування психіатричних установ, в'язниць і пов'язаних з ними соціальних інститутів, критики заявили, що програма реформування призвела їх до стану паралічу, тобто поглибила усвідомлення того, що вони «більш не знають, що робити» в згаданій галузі. На що М. Фуко відповів, що в його розумінні проблема реформування психіатричних установ — це проблема не лише для «істориків і соціальних працівників», а й для ув'язнених. Параліч як стан повного незнання дослідником, що ж належить робити, коли загально визнані метафізичні «самоочевидності» усвідомлені як умовності, фікції, ілюзії, — це не анестезія, а саме протилежний стан свідомості дослідника. Це є загостренням тієї чутливості до евентуальності метафізичних «самоочевидностей», яку протягом багатьох століть намагались саме придушувати західно-європейські теологія, метафізика, культура. Визнаючи, що параліч — це саме той ефект, на досягнення якого зорієнтований «генеалогічний» дослідницький проект, — що завдяки цьому ефекту пробудилося ставлення дослідників до великого комплексу філософських і соціально-історичних проблем становлення нового, М. Фуко зазначає: «Однак мені здається, що те, що «має бути зроблено», не повинен зумовлювати хтось зверху, чи то пророки, чи то законодавці, воно має вироблятися під час тривалих наступів і відступів, обмінів, випробувань, різноманітних аналізів»²⁸.

Той факт, що праця «Дисципліна і покарання» призвела деяких істориків, філософів, соціальних працівників до стану паралічу, за якого вони втратили здатність вибирати шлях, яким їм належить здійснювати реформи, — засвідчує, що вони оглядаються, отже, перебувають у стані, далекому від анестезії.

Дослідникам, що опинилися у такому деанестезованому стані, не варто підказувати, що «належить зробити». У тому разі, коли питання, що постали перед згаданими дослідниками, набули гостроти, розмаху і глибини, «най-

важливіше — не поховати їх під тягарем метафізично-пророцького дискурсу. Не можна дозволяти невідкладності реформ перетворюватися на форму шантажу, що сприяє лімітації, редукуванню, порушенню критицизму. В жодному разі не треба звертати увагу на тих, хто говорить вам: «Якщо ви не знаєте, що потрібно робити, то не варто критикувати!»²⁹. Критика має бути інструментом для тих, хто бореться, хто чинить опір, хто відкидає те, що є в наявності. Її слід застосовувати під час конфліктів, конфронтацій, спроб відмови. Багатопланове удосконалення критики як інструменту евентуалізації різноманітних практик — основна особливість стратегії подолання метафізики, що її розвиває М. Фуко.

3. Наративізм і ліотарівське «прощання з метафізикою»

Ініціатором наративістської програми подолання західноєвропейської метафізики є сучасний французький філософ Жан-Франсуа Ліотар. Хоча фокусом свого критичного аналізу він обирає не «волю до влади», не «трансцендентальну суб'єктивність», не «інструментальний розум», а принцип легітимації знання, проте його зв'язок з постмодерністською критикою західноєвропейської раціональності розуму, метафізики дуже глибокий, багатоплановий і органічний. Як і автори згаданих вище програм, Ліотар послуговується ніцшеанською «переоцінкою цінностей», фронтальною атакою Ніцше західного логоцентризму. У його філософуванні про дезавування дискурсу Загального як дискурсу Влади чітко простежуються й «контрфілософські» мотиви Фуко, й деконструктивістські ритми Дерріда.

Шляхи й способи подолання владних, а в тенденції і тоталітаристських, репресивних, терористських імпульсів європейської культури епохи Модерну Ліотар характеризує, аналізуючи наративну природу знання загалом й наукове знання, зокрема.

Нарація, як відомо, є одним із багатьох типів мовних практик, або «дискурсів». У повсякденному вживанні дискурсів (скажімо, в розмові двох приятелів) співрозмовники мають змогу застосовувати широкий спектр мовних практик (або «мовних ігор»), довільно переходити від одного мовного акту до іншого. Це — благання, запитання, заклинання, застереження, розпорядження, погроза тощо. Залежно від того, які саме прагматичні функції мають мовні практики, їх поділяють за типами: денотативні

(тобто означаючі), дескриптивні (описуючі), прескриптивні (приписуючі), евалюативні (оціночні), перформативні (наказові) тощо. Наративи як особливий тип дискурсів охоплюють розповіді про грандіозні події, переказування притч, билин, сказань, легенд та інші різновиди мовних практик, що не застосовуються в тих галузях культури, де превалюють доведення, бездоганні обґрунтування, точні аргументації.

З моменту виникнення найпримітивніших різновидів нарації і до появи метафізики вважалось очевидним, що їх співбуттєвість (тобто спільне буття) є децентрованою: у розмаїтті типів нарації немає і не може бути якогось привілейованого типу, що панує над усіма іншими й здатний деякі з них легітимувати, а деякі оголошувати абсурдними. Згідно з Ліотаром, епоха Модерну — це епоха виникнення, поширення й домінування таких типів нарації, які претендують на статус ключових, центральних, привілейованих, тобто таких, що посядуть чільне місце в співбуттєвості різних типів наративів. Прикладами їх можуть слугувати загальновідомі сьгодні тоталізуючі вчення про емансипацію суб'єкта мислення і суб'єкта дії, про телеологію і діалектику духу, про герменевтику смислу людської історії, про ідеалістичне (або матеріалістичне) розуміння історії тощо. Такі наративи намагаються виправдати, обґрунтувати, узаконити певну мовну практику як таку, що переважає усі інші дискурси. Їх прийнято позначати як «дискурси легітимації», «метадискурси», «метанаративи», «гранднаративи».

Отже, епоха Модерну — це епоха панування в західноєвропейській культурі дискурсів саме цих типів. Ось чому постмодерністську епоху Ліотар характеризує як епоху «занепаду гранднаративів», «дезавування дискурсу легітимації», «зникнення довіри до метанаративів». На його думку, в сучасному суспільстві й культурі, а саме в постіндустріальному суспільстві та постіндустріальній культурі, легітимація знання позначається різними термінами. Гранд-наратив втратив свою достеменність (байдуже, використовується він чи як засіб уніфікації, чи як засіб емансипації). Цей занепад наративу зумовлюється двома чинниками: по-перше, розвитком техніки і технології, що не припинявся з часів Другої світової війни, яка змістила акцент із цілей дії на її засоби; по-друге, відродженням сучасного ліберального капіталізму після його звернення до кейнсіанізму в 1930 — 1950 рр., тобто тим відродженням, яке повалило комуністичну альтерна-

тиву і стримувану державою індивідуальну насолоду благами й послугами.

Ліотар визначає Постмодернізм як епоху сумніву в метанаративах. «Цей сумнів, — стверджує він, — безперечно, є наслідком наукового прогресу, однак сам цей прогрес припускає зазначений сумнів. Банкрутству метанаративного апарату легітимації науки значною мірою відповідає сучасна криза метафізичної філософії, а також криза університету, який спирався на неї у минулому. Наративна функція втрачає свого великого агента, свої грандіозні потрясіння, свої величні пригоди, свою велику мету»³⁰.

Отже, філософський дискурс епохи Модерну — це дискурс репрезентації, під час якої здійснюються знакове подавання споконвічного первісного змісту в похідних від нього і заміщуючих (дериватних) формах. Будь-яка ізольована подія у цьому сенсі має значення лише завдяки тому, що вона причетна до абсолютної повноти першосмислу. Ця подія є істиною лише тією мірою, якою вона може бути піднесеною до первісного смислу як до свого початку.

Таким чином, у межах філософського дискурсу епохи Модерну весь смисловий зміст є лише репрезентацією першосмислу, тобто субстанції та джерела. Усі тексти культури значущі у цьому разі лише тією мірою, якою в них виявляється первісний смисл — «трансцендентальне означуване» — Тео, Онто, Раціо, Телео... Філософський дискурс постмодерну — це не лише відмова від інтуїції повноти смислу, від його тотальної присутності, яка не знає порожнечі і розривів, а й зосередження уваги на проблематиці дисконтинууму, відмінності і відсутності. Під час такого дискурсу його учасники відмовляються сприймати події як відображення істини буття; вони вважають їх самодостатніми. Завдяки цьому відбувається вихід із лінгвістичного простору в простір «співбуттєвості» й «тілесності». Цей вихід може мати різні форми. У П. Вірілію він набуває форми «філософії сингулярностей», у Ж. Бодрійара — «мислення спокуси», у Ж. Делеза і Ф. Гваттарі — «філософії Бажання». Ліотар віддає перевагу формі «мислення інтенсивностей», для якого межі, засновані метафізикою (між науковою й буденною свідомістю, між філософією й прагматикою, між високим мистецтвом й кітчем), є умовними, розмитими, стертими.

У тлумаченні метафізики як дискурсу, що прагне самоузаконити себе за допомогою метанаративу, інституалізувати себе як верховного суддю, котрий оцінює ре-

шту типів релігійних, художніх, наукових дискурсів, міститься головний пафос ліотарівської стратегії подолання західноєвропейської філософії Модерну, його наративістського «прощання з метафізикою».

Найдокладніше програму наративістського переосмислення філософії Модерну подано у монографії «Постмодерністська ситуація». Описуючи сучасну ситуацію, яка склалася в сфері знання (як природничонаукового, так і гуманітарного) з точки зору технологічної трансформації, яка руйнує традиційні стратегії легітимації (філософські наративи спекулятивної єдності і емансипаторського потенціалу) заради рятування системно-теоретичного критерію перформативності і влади, операціональності і контролю, Ліотар виявляє причини колапсу всіх метанаративів і наступного виникнення суто технологічних підходів до знання в усіх галузях життєвого світу. По суті, ліотарівський підхід у цьому разі ілюструє основні принципи есе Хайдеггера про технологію, в межах якого технологія відбита в нашому віці не як феномен серед багатьох інших, а швидше як суть нашого досвіду в тому значенні, в якому Хайдеггер надавав значення слову «суть» в своїх пізніх працях. Технологічна організація кожного аспекту сучасного життя у цьому сенсі осягається як функція історії Буття, яка епохально дає контекст смислу або значення, в якому все, що можливо, показує себе таким, яким воно є. Висловлюючи свою думку щодо питання: «Що таке постмодернізм?», Ліотар звертає увагу на широке застосування слова «постмодерн», на багатозначність, невизначеність, амбівалентність його застосування в мистецтвознавчій, соціально-політичній, філософській літературі, де воно часто-густо є синонімом таких слів, як «постемпірицизм», «постструктуралізм», «постметафізика», «постпозитивізм». Ліотар зауважує, що сам він послуговується ним для «позначення особливого стану нашої культури, трансформації, які з кінця XIX ст. якісно змінили правила гри науки, літератури й мистецтва»³¹.

Контури постмодерністського зрушення досить чітко виявляються у літературі й мистецтві, де постмодерн протистоїть естетиці класичного модерну. В архітектурі це зрушення виявляється як відмова від функціоналізму скла та сталі «Міжнародного Стилю». Зовнішньо воно часто-густо набуває форми гри, історичного натяку, еkleктичного попурі, повернення до орнаментики і декорації. Однак навіть у галузі літератури й мистецтва існує амбівалентність між «кінцем модерну» й «ради-

калізованим продовженням модерну». У науці й філософії ця амбівалентність усувається значно важче. Точками зіткнення протилежних поглядів у цьому випадку стають базові категорії, фундаментальні принципи, дослідницькі програми тощо.

Наприкінці 70-х років (і завдяки французькому постструктуралізму) опозиція «модерн—постмодерн» в естетиці вступає в зв'язок з опозицією «модерніті постмодерніті» в соціальній теорії. Цей зв'язок двох опозицій є специфічною особливістю сучасного (тобто постмодерністського) стану західноєвропейської культури, яка є водночас й раціоналістською, й суб'єктивістською; в цьому й полягає її неусувна амбівалентність.

У сфері філософської думки точками зіткнення між позиціями «кінця Модерну» і «радикализованого продовження Модерну» постають модерністська ідея розуму («чистого», «трансцендентального» та ін.), а також ідея картезіансько-кантівського суб'єкта. Обидві ці ідеї є «наріжними каменями» проекту Просвітництва, бо їх ревізія спричиняє деконструкцію згаданого проекту, децентрацію як автономного епістемологічного, так і морального суб'єкта. Ось чому має бути переборена ностальгія за «тотальністю», «єдністю», «непорушними основами». Закономірним наслідком таких трансформацій є прагнення позбавити західноєвропейську ментальність тиранії картезіанського репрезентаціонізму й універсально-загальної істини.

На думку Ліотара, специфіка постмодерністських трансформацій найрельєфніше виявляється в сучасному розвитку науки і зводиться ось до чого. Наука як галузь доказового, обгрунтованого, аргументованого знання завжди протиставляла себе сфері наративів, поціновуючи останню як сферу думок, фантазій, недостовірностей. Проте тією мірою, якою наука не обмежує себе виявом корисних регулярностей, правдоподібних узагальнень емпіричних даних і претендує на істинність, доказовість, достовірність, вона має легітимувати правила своєї власної гри, тобто якось переконати нас у тому, що вони справді гарантують досягнення істини. Ось ця повинність науки й спонукала їхніх творців до інституалізації того типу дискурсу легітимації привілейованого статусу науки, який відомий під назвою «філософія».

Науку, що послуговується філософією як метадискурсом, завдяки якому здійснюється самолегітимація науки, Ліотар характеризує епітетом «модерн». «Я застосовуватиму термін «модерн», — зауважує він, — для класифікації

будь-якої науки (про природу, суспільство, мислення), що легітимує себе за допомогою метадискурсу, котрий апелює до одного з таких гранд-нарративів, як діалектика Духу, герменевтика смислу, емансипація суб'єкта пізнання або суб'єкта дії, або забезпечення добробуту людства»³².

Ставлення до гранд-нарративів і метадискурсів у Ліотара є показником того, чи є цей тип дискурсу (наука, мистецтво, культура) модерністським чи постмодерністським. На відміну від модерністського, постмодерністський дискурс скептично ставиться до метанаративів як засобів самолегітимації. Постмодерністський дискурс характеризується не гранд-нарративами, а протистоянням, опором їм. Прикладами таких протистоянь мають слугувати хоча б ті, до яких закликає Ліотар в есе «Що таке постмодернізм?» Ось лише деякі з них: «Давайте воювати з тотальністю; давайте свідчити на користь непрезентабельного; давайте активізувати нашу чутливість до відмінностей; давайте рятувати честь знака»³³.

Природним наслідком цієї підозрілості до гранд-нарративів є ліотарівське повернення від семантики мови до її прагматики, тобто до вітгенштейнівського трактування лінгвістичних практик як «мовних ігор». Словосполучення «мовна гра» у цьому сенсі означає цілісні, завершені системи комунікації, що підпорядковуються своїм специфічним правилам і угодам, зміна (ревізія, порушення) яких означає вихід за межі конкретної мовної гри.

За наших часів найпоширенішими є три головні розуміння природи мовних ігор, які взаємодоповнюють одне одне. Перше розуміння характеризує їх як первісні лінгвістичні форми, з яких, власне, і починається навчання мови, в процесі якого той, хто навчається, інтегрується у певні різновиди людської діяльності. Відповідно до другого розуміння «ігри» застосовуються як ідеалізовані моделі вживання слів. Третє розуміння акцентує увагу на соціокультурному аспекті мовних ігор і виражається за допомогою поняття про форми життя. Сам Вітгенштейн заперечував існування універсально-загальної ознаки, властивої усім іграм. Він вважав, що мовні ігри можна класифікувати лише за принципом «сімейної спорідненості», тобто описуючи ланцюги взаємопов'язаних або взаємопересічних за окремими ознаками ігор. Розвиваючи цю думку, Вітгенштейн порівнював нашу мову зі стародавнім містом, що являло собою лабіринт малих вулочок і майданів, старих і нових будинків, а також споруд, що добудовувалися за певної історичної епохи. Увесь цей найскладніший лабіринт з часом оточує

безліч нових масивів із правильно розпланованими перспективами й стандартизованими комплексами будинків. Управляти таким містом, спираючись на принципи гомогенності, однорідності, уніфікації (тобто згідно з авторитетом метадискурсу), навряд чи можливо. Нові «міста-мови», спонтанно виникаючи, доповнюють себе старими, перетворюючи їх на свої передмістя. Саме це відбулося й з мовами хімії, диференціального та інтегрального обчислення, матриць, теорії ігор, генетичного коду, діаграм, фоновісних структур та багатьма іншими.

У межах цього віттенштейнівського трактування мови остання становить вже не унітарний феномен, а гетерогенну, гетероморфну співбуттєвість автономних, несумірних, незвідних одна до одної мовних ігор, кожна з яких має свої власні локалізовані й специфічні правила. Оскільки жодна з цих ігор не є панівною над усіма іншими, то жодна з них не може ані легітимувати, ані делегітимувати їх. Роз'яснюючи цю думку щодо таких різновидів мовних ігор, якими є наука і повсякденне пізнання, Ліотар зазначає: «Нарація є квінтесенціальною формою повсякденного пізнання, що здійснюється безліччю різноманітних засобів. Не можна судити про законність існування наративного знання на основі знання-наукового і навпаки: критерії релевантності різні»³⁴. Замість того, щоб вершити суд над протонауковими і позанауковими дискурсами за єдиними вічними законами, нам залишається лише, «дивуючись, пильно вдивлятися у розмаїття різновидів дискурсів так само, як це ми робимо щодо розмаїття різновидів тваринного і рослинного світу»³⁵.

Розвиваючи ніцшеанські мотиви, Ліотар вирізняє ті аспекти мовних ігор, у яких є конкуренція, суперництво, змагальність: гра як змагання, в якому кожне мовлення є «ходом» і кожний його учасник намагається вивести інших учасників зі стану стійкої рівноваги за допомогою чимдалі, то більш несподіваних контрходів. Говорити в цьому разі означає змагатися, а мовні акти є внутрішніми елементами агоністики. Для Ліотара, як і для Фуко, стратегічна мета дискурсного аналізу мови полягає у виявленні і дезавуванні «метаприписів», які фільтрують і надають привілеї тим чи іншим типам мовних практик в особливих дискурсних формаціях.

Ліотар показує, що прагматика сучасної науки, витлумаченої як розмаїття наукових засобів дослідження і аргументацій, відмовляється від гіпертрофування ролі дедуктивних доказів, обґрунтувань та інших перформативних процедур. Піддаючи дедалі глибшому дослідженню

те, що постає перед нами як ірраціональні форми, прагматика науки продовжує вивчати дедалі зростаючу різноманітність нових форм і типів раціональності залежно від історико-культурних умов, від ступеня технічного розвитку тощо. Прагматика науки інтенсифікує також аналіз не лише засобів доведення, аргументацій і обґрунтувань, а й процедур спростування, фальсифікації, піддання під сумнів тощо. Найпліднішими у цьому сенсі були концепції історичної динаміки наукового розуму, ідея множинності розумових форм, ідея зміни епістем, «епістемологічних розривів», що відділяють якісно відмінні етапи еволюції думки. Науковий розум, осмислюваний у такій перспективі, є відкритим щодо змін соціокультурного середовища, творчої інтуїції, ризику. Він уважний і сприйнятливий щодо всього незнаного, нерационального, відмінного від того, що стало узвичаєним у науці. Науковий розум вдосконалює свою чутливість на дуже різноманітному матеріалі — не тільки когнітивному, а й пов'язаному з діяльністю художньої уяви, фантазії, інтуїції. Для такої прагматики науки важлива не лише єдина могутність розуму, що пізнає, а й «краса науки», специфіка тих моральних ідей, які лежать в основі розумної діяльності. Остання віддає перевагу творчо-конструктивним аспектам когнітивної діяльності, а не її фактографічним, відображальним, репрезентативним моментам.

Протиставляючи свою постмодерністську стратегію кантіанській, Ліотар пише: «Кант вживав слово «обіцянка», щоб вказати на нездійсненність республіки смаку (або Республіки Сполучених Смаків). Одностайності в тому, що стосується розуміння краси, немає шансів здійснитися. Проте кожне конкретне судження смаку несе в собі обіцянку універсалізації як конститутивної властивості його унікальності»³⁶. У свідомості постмодерністів товариство необхідне для підкріплення валідності, вагомості, прийнятності судження смаку, має бути завжди в стані нестійкості, становлення, відкритості. «Консенсус, який передбачається таким станом, якщо у цьому разі взагалі можливий будь-який консенсус, в жодному разі не ґрунтується на аргументах. Це — консенсус, який натякає і зникає, живе деяким спірітуальним чином, що поєднує життя і смерть, народження і вмирання, який завжди залишає своє існування як відкрите питання. Цей консенсус, безумовно, є «швидше бажаним, ніж чимсь обов'язковим для співтовариства»³⁷.

Зрушення, що виникають у розвитку прагматики науки, Ліотар поціновує як переорієнтацію її у напрямі активізації пошуків і розробки контраргументів, контрприкладів, парадоксів, нових несподіваних ходів думки. Завдяки цьому наукове знання стає плюральним, нестабільним, а його мови — такими різноманітними, що наука, незважаючи на те, що вона відіграє власну роль, не здатна легітимувати не лише позанаукові мовні ігри, а й саму себе загалом. У тому разі, коли наука намагається це зробити, вона неминуче перероджується на різновид метафізичних спекуляцій.

Проте все це не означає, що проблема легітимації знання зовсім застаріла. Навпаки, найдивовижнішою особливістю постмодерністського наукового пізнання є те, що дискурс про правила легітимації є іманентно властивим не метафізиці, а самій науці. І якраз це включення дискурсу легітимації у тіло наукового дискурсу стає причиною появи всіляких наукових «парадоксів» типу «теоретико-множинних», «квантово-механічних» та інших, які тепер прискіпливо розглядаються як фактори, що зумовлюють якісні зміни природи наукового знання. У результаті всіх цих змін виникає не універсально-загальна метамова, здатна уніфікувати, систематизувати, легітимувати різні фрагменти знання, а міріади нових «ходів», які супроводжуються міріадами наново віднайдених правил щодо прогресивних засобів аргументації. «Принцип універсальної метамови, — констатує Ліотар, — витісняється принципом плюральності формальних й аксіоматичних систем, спроможних доводити істинність денотативних (позначаючих) тверджень. Кожну з цих систем і всіх їх разом можна описати за допомогою єдиної метамови, яка хоч і є універсальною, але аж ніяк не несуперечливою. Власне тому те, що сприймається як парадокс і навіть як паралогізм у межах класичної науки, в контексті якоїсь некласичної наукової системи може знайти нову силу переконання і заслужити на схвалення товариства експертів»³⁸.

Однак не лише цими формальними ознаками характеризує Ліотар постмодерністське розуміння природи, науки і наукового розуму. Він прагне довести, що сучасній науці, крім згаданих вище рис, притаманна спроба пов'язати свою тематику з дослідженням некласичних об'єктів: сингулярностей, чудностей, маргіальностей. «Постмодерністська наука, — пише Ліотар, — цікавлячись такими речами, як несумірність, конфлікти, катастрофи, фрактали, прагматичні парадокси тощо, й сама вважає

власну еволюцію переривчастою, катастрофною, нелінійною, парадоксальною»³⁹. У цьому полягає глибинна зміна смислу слова «пізнання», бо нині це слово означає процес породження не лише відомого, а й невідомого. Підкреслюючи, що основна відмінність постмодерністського розуміння розуму від його модерністських інтерпретацій полягає у визнанні його децентрованості, нездоланої плуральності, в його прагненні всіляко вдосконалювати нашу чутливість до змін, нашу толерантність до несумірностей, Ліотар, проте, вважає, що постмодерн — це прощання не з розумом як таким, а з метафізичним розумом, тобто з його модерністським тлумаченням. Постмодерн — це прорив до плурального, паралогістського, індетерміністського, ймовірнісного розуму.

Ліотарівське уявлення про мовні змагання, мовні агоністики з їх ціннісним політеїзмом, з їх акцентуванням на активізації творчого застосування мови відкрито протиставлено універсальній трансцендентальній прагматичі таких філософів, як Апель і Хабермас, що прагнуть «вдосконалити проект Просвітництва» й швидше трансформувати філософію, перевести її у зріліший стан, аніж розпрощатися з нею.

У межах ліотарівської стратегії подолання метафізики остання тлумачиться як особливий тип ігор — мовних ігор категоріальними дихотоміями. Ігри цього типу підпорядковуються такому загальному правилу: кожна система ідей (або об'єктів) має припускати розподіл на дві (або більше) групи так, щоб одна група чітко відмежовувалася від будь-якої іншої. Саме це розмежування може підпорядковуватися будь-якій кількості критеріїв залежно від інтелектуальних угод і стилів; але загальним залишається в усіх випадках те, що самі критерії сформульовано явно, несуперечливо і однозначно і відкрито дослідженню. Експліцитні на одному рівні, критерії можуть виявитися такими, що вислизують, що невловимі для подальшого дослідження. Наприклад, у разі з'ясування, чому прийняті саме ці критерії, а не інші? На цьому більш глибокому рівні дослідження критерії «фіксовано» як основа або базис, на якому встановлюється вся надбудова дискурсивної споруди; і критерії стають системою переконань, авторитет яких є поза будь-яких сумнівів. Вони створюють нібито «джерело», «начала» гри.

Метафізика в її просвітницькому вигляді відкрито прихильна до правил, які встановлюють дихотомії. Вона не сприймає перманентний перегляд цих правил, тому

що коли вони будуть завжди відкриті викликам і постійним оглядам, тоді вся гра дихотоміями призведе до розпаду і на шляху досягнення істини неминуче виникне цілковита анархія. Кожне дихотомічне розмежування у цьому сенсі має бути або прийнятим, або відкинутим, тому що в протилежному разі неможливе жодне «фінальне» або «остаточне» звернення до «раціональності». У цьому випадку прагнення до демаркацій (обмежень) — без чого неможливі ні метафізика, ні наука — виявилось б марним. Апеляція до основ була б двозначною і даремною. Справді, чи може гра дихотоміями мати правила взагалі, якщо сама їх артикуляція перебуває у постійному русі?

На противагу цьому постмодерністська передумова (у сенсі Ліотара) означає, що будь-які демаркації (дихотомії) є ні чим іншим, як лише дискурсивними ходами, іноді навіть необхідними через значне відхилення даних, на які натрапляє сучасне суспільство. Але ця постмодерністська умова розмиває апеляцію до системи критеріїв, за допомогою яких одна система тверджень або лінгвістичних ігор є зручно виокремленою від іншої. Ця постмодерністська умова не усуває можливості вибору критеріїв або їх «незмінної (вічної) корисності», тому що вона провадить різницю між вдаванням до критеріїв та їх обґрунтуванням (законністю), між прагматикою і істиною. Оцінювання тимчасової позитивної якості системи корисних критеріїв відрізняється від остаточного прийняття їх.

Таким чином, визнання того, що правила демаркації — гра дихотоміями — є прагматикою, завжди відкритої змінам і ревізіям, які залежать від специфічних контекстів практики, ставить під сумнів можливість метафізики в її традиційному розумінні: дихотомія «фізика — метафізика» стає умовною. Дихотомія, яка розташована над модерном і постмодерністською ситуацією, сама не є такою, що жорстко спостерігається, тому що вона також є вельми умовною демаркацією, прийнятою для того, щоб проілюструвати точку зору, думку, ставлення, і не націлена на «виявлення істини» в будь-якій абсолютистській манері. Крім того, така дихотомія підкреслює лише відмінність, але не перевагу. Підкреслювання привілегій — це особливий випадок дихотомійних ігор, тому що більшість дихотомій, установлених в історії ідей, не відають своєї первісної мети, якою б вона не була. Наприклад, коли згадують грецьку дихотомію філософів і софістів, звичайно припускають, — на-

водячи канони, які виникли в історії західних ідей, — що одне угруповання філософів є шукачами і любителями істини і, звідси, є освідченими і соціально-відповідальними індивідами; тим часом як інше угруповання софістів є маніпуляторами мови і, отже, такими, що рекламують своє *techné*.

На думку Ліотара, соціальна прагматика набагато складніша за прагматику будь-якої наукової мови, бо вона є «монстр, що сформувався багатомірним взаємопереплетінням різноманітних сіток гетероморфних класів усних висловів (денотативних, прескриптивних, перформативних, технічних, оцінних тощо)»⁴⁰. Немає аж ніяких підстав гадати, що існує хоч якась можливість визначити метапрескриптиви, єдині й обов'язкові для всіх цих мовних ігор. Немає підстав і для сподівань досягти того консенсусу, який зміг би охопити у даний момент тотальність різноманітних метапрескриптивів, що регулюють універсальну всезагальність тверджень, які циркулюють у соціальній колективності.

Занепад легітимаційних наративів, що спостерігається сьогодні, є не що інше, як наслідок відмови від згаданого сподівання на досягнення консенсусу. Втрату цього сподівання і намагається компенсувати ідеологія «системи» з її амбіціями на тотальність, універсальну загальність, унітарність. Спростовуючи такі амбіції, Ліотар заявляє, що, внаслідок зазначених причин, він вважає не тільки «неможливим, а й нерозсудливим іти за Хабермасом в розробці проблеми легітимації у напрямі пошуку універсального консенсусу за допомогою того, що він називає словом «diskurs», тобто аргументативного діалогу»⁴¹.

Така стратегія не є прийнятною для Ліотара тому, що вона спирається на два сумнівних припущення. Перше припущення постулює можливість для всіх учасників аргументативного діалогу досягнення згоди щодо метапрескриптивів, єдиних для всіх мовних ігор. Друге припущення інституціалізує консенсус як найвищу мету всіх учасників. Отже, згідно з ліотарівською прагматикою мови, навіть у науці консенсус є не більш ніж тимчасовим станом будь-яких дискусій, а не їх метою, тому, твердить Ліотар, «гетерогенність правил мови і пошук суперечностей руйнує віру, яка все ще лежить в основі досліджень Хабермаса, а саме віру в те, що людство як колективний суб'єкт провадить пошук своєї емансипації через регуляризацию «ходів», які дозволені в усіх без винятку мовних іграх, і що легітимація будь-якого твердження полягає в його сприянні цій емансипації»⁴².

Ліотар наголошує на тому, що легітимація знання за допомогою метанаративів має як претензії на істинність, так і амбіції на справедливість. Такі метанаративи намагаються самоузаконити себе не лише як істинні, а й як справедливі. Їхню легітимацію можна порівняти з легітимацією певних соціальних інститутів, з обґрунтуванням і виправданням певного способу соціально-політичного устрою суспільства. Саме цьому метанаратив органічно пов'язана з владою. Легітимація однієї мови (одного з типів мовних ігор, мовних практик) як універсально-загальної рівнозначна твердженню універсальності конкретної соціальної системи. Ствердження як головної тієї чи іншої сукупності правил і норм, тобто як «легітимної» форми раціональності, є водночас прихованим запереченням усіх інших як незрілих, неповноцінних, недорозвинутих, тобто як «нелегітимних», форм життя. Наприклад, визнання наукового дискурсу як універсального, привілейованого, такого, що належить до найрозвинутішої ментальності, є й прихованою кваліфікацією наративних мовних практик як «таких, що належать до відмінної ментальності: примітивної, первісної, недорозвинутої, відчуженої, відсталої, зітканої з думок, звичаїв, забобонів, авторитарностей, ідеологій, виявів неучтва. Наративи постають як небилиці (вигади), міфи, легенди, призначені лише для дітей і жінок»⁴³.

Терміни «науковий», «істинний», «ненауковий» (неправдивий) і «наративний» часто-густо застосовуються як синоніми. Наука декларується як єдина система достовірної істини і як така вона не може зазнати криз і катастроф (за винятком, мабуть, заміни даної наукової теорії універсальнішою). Наука не поступиться своїм привілейованим становищем у культурі будь-якому типу ментальності. Безмежно розвиваючись, вона й надалі пануватиме в культурі, бо на сучасному ступені культурно-історичного прогресу аж ніяк неможливий зворотний рух від науки до наративу, від істини до сфери думок, від сфери строго аргументованих доведень до галузі переказів, сказань, притч тощо. Апологет такої привілеїзації науки, якщо й вшанує цю сферу «наративного обскурантизму», то лише для того, щоб цивілізувати, просвітити, довести цю ментальність до зрілості наукової ментальності.

Таке неоднакове ставлення до різних типів ментальності є наслідком тих правил, які специфікують кожен мовну гру. Прикладами такого ставлення багата вся історія культурного імперіалізму, починаючи з зародження західної цивілізації. Розкриваючи, зокрема, роль нау-

кового імперіалізму у становленні західноєвропейської ментальності, П. Сорокін писав: «Якщо б усі художні, релігійні, філософські й етичні цінності було знищено, а всі наші знання було б зведено до наукових відкриттів», сформульованих у сухих твердженнях, то хоч би яким великим було наше знання про світ і реальність, воно було б збіднено і принижено! З мільйонерів ми б перетворилися на жебраків!»⁴⁴

Безперечно, заслуга Ліотара полягає в тому, що він показав: по-перше, що глибинне коріння будь-якого імперіалізму (економічного, наукового, соціального, естетичного та іншого) лежить у принципі легітимації; по-друге, що немає і не може бути універсального загальнообов'язкового метадискурсу (метапрескриптиву), як немає і не може бути універсально-загальної раціональності; по-третє, що є лише розмаїття мовних ігор, яке спонтанно розширюється. Якщо ж метапрескриптиви все ж виникають у мові, то їх джерело варто шукати не в абстрактно-логічній, а в соціально-історичній сфері, не в синтаксисі й семантиці мови, а в прагматиці. Ліотарівська «соціальна прагматика» розкриває найскладніше переплетіння гетерогенних мовних практик, переконуючи нас у тому, що ніякої «єдино законної» метапрескрипції, загальнообов'язкової для всіх мовних ігор, установити не можна у принципі. Волюнтаристські спроби заснувати такі метапрескрипції неминуче призводять до небезпеки насильства, репресій, терору. Осмислюючи загалом ліотарівське «прощання з філософією Модерну» як оригінальну спробу наративістського переосмислення шляхів і долі західноєвропейської ментальності, не можна не визнати його як важливий голос в багатоголошому постмодерністському дискурсі про майбутні трансформації філософії. У цьому голосі виразно звучить не лише постмодерністський критицизм, якому розум, раціональність, наука піддавалися від Ніцше до Дерріда, а й новаторські ідеї постемпірицизму, високої естетики модерну, постутопічного політичного лібералізму. У ньому містяться заклики до осмислення всього «неструктурованого» у структурі, до вияву апорій, парадоксів, антиномій, які виникають у процесі об'єктивного пізнання людського буття у світі завдяки різноманітним типам мовних структур, до подолання обмеженостей структуралістського історизму, лінгвістичного редукціонізму. Голос закликає до інтенсифікації пошуків нових моделей смислоутворення, до створення нової практики відкритого читання, яка додає герменевтичні й аналітичні моделі тлумачення. Не

дивно, що голос Ліотара має відгук в останніх дослідженнях Р. Рорті, Р. Гаше, П. Фейєрабенда та інших сучасних філософів. Захищаючи від хабермасівської критики позиції Ліотара і Фуко з проблеми «кінця філософії», Р. Рорті пише: «Французькі автори, яких критикує Хабермас, розмивають опозицію між «істинним консенсусом» і «хибним консенсусом» або між «законністю» і «силою» не для того, щоб розповідати метанаративи, і не для того, щоб експлікувати поняття «істина» і «законність»⁴⁵. Кінцева мета Ліотара і Фуко, зазначає Рорті, є зречення філософії і трансформація прагматики в риторику. Ліотар не вбачає ніякої потреби в тому, щоб філософія обгрунтовувала саму себе, тобто «була дискурсом легітимації у ставленні до свого власного статусу». Проте, всупереч іншим мислителям, які пророкують неминучість «кінця філософії», Ліотар вважає, що одним із важливих завдань постмодерністського мислення є пошук нових ідеалів справедливості й істини, вільних від хибних метанаративів емансипації і консенсусу.

Глава II

КОЛАПС ФІЛОСОФІЇ? НІ, ПЛЮРАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР РОЗВИТКУ!

Як зазначено на початку першої глави, ставлення постмодерністів до проблеми «кінець філософії — трансформація філософії» далеко не однозначне. Аж ніяк не всі вони згодні із викладеними вище позиціями з даної проблеми. Серед тих, хто належить до опонентів згаданих позицій, варто назвати Хайдеггера, Рорті, Гадамера, Рікьора, Макінтайра, Блуменберга, Девідсона, Дамміта. За всіх відмінностей між позиціями згаданих мислителів всі вони однакові в тому, що сучасну ситуацію в філософії слід кваліфікувати не як її «завершення», а як один з таких етапів її історії, на яких сама філософія ставить себе під знак питання, ревізує не тільки свій понятійний апарат, свої категоріальні основи, свої саморепрезентативи, а й форму свого сучасного стану, вкидаючи, таким чином, себе в період незвичайної філософської творчості. В такі періоди філософія не завершується, а піддаючи глибоким багатоплановим трансформаціям ті форми свого існування, які виникли на попередніх етапах, породжує якісно нові форми свого історичного продовження.

В епоху Постмодерну на роль можливого продовження теоретичної філософії претендує не одна єдина, а великий спектр альтернативних форм: «фундаментальна онтологія» (М. Хайдеггер), «нередуктивний фізикалізм» (Р. Рорті), «теорія комунікативної поведінки» (Ю. Хабермас), «філософська герменевтика» (Г. Гадамер, П. Рікьор), «раціовіталізм» (Х. Ортега-і-Гассет), «трансцендентальна прагматика комунікації» (К.-О. Апель), «філософська історіографія» (А. Макінтайр, Г. Блуменберг), «єдина теорія мови і дії» (Д. Девідсон) та ін.

1. Хайдеггерівська програма деструкції метафізики

Мартін Хайдеггер — це філософ, захоплений ідеєю радикальних оновлень екзистенції і мислення, звертання європейської цивілізації до її глибоких і найпотаємніших джерел, ресурсів, невикористаних можливостей. Стратегічне завдання його творчості — пошук шляху до нового порядку, до того, що він іменував «новим початком відліку». Протягом свого життя Хайдеггер сповідував віру в плідність стратегії поворотів, переворотів, деструкції-і-сходження-до-джерел, схованих в надрах світу, який деградує.

У свідомості постмодерністів особистість Хайдеггера — це попередження західній цивілізації про небезпеку згубної самовпевненості в абсолютній моральній бездоганності метафізики, про необхідність поставити її на відповідне місце. Як людина і мислитель Хайдеггер завжди виступав в ролі «іншого філософії», який мужньо кидає виклик сталим нормам метафізики.

Особливість Хайдеггера, його багатюща ідейна спадщина глибоко позначилися на долі західної метафізики, на західноєвропейському розумінні життєвої стратегії людства у Всесвіті—розумінні, настільки відданому метафізиці Модерну, що підірвати довіру до нього спромоглися лише загальновідомі тепер глобально-катастрофічні події ХХ ст. (холокаст, нуклеаризм, екоцид тощо). В усвідомленні того, що ця життєва стратегія європейської цивілізації відповідальна за виникнення згаданих катастроф, як відомо, полягає одна з причин «занепаду філософії», виникнення скепсису до «само-концепції філософії». Проте Хайдеггер говорив в своїх дослідженнях не про цей «кінець-філософії». Завдання переосмислення «кінця» він розумів як завдання прокладання шляху через уламки загибелі тих великих ідеалів, традицій,

утопій, які під маскою «благих намірів» були здатні протягом багатьох століть «водити людство за ніс», збивати його зі шляху. Переосмислення «кінця філософії» Хайдеггер вбачав не стільки в тому, щоб виявити і викрити диявольське, скільки в тому, щоб, розбираючи уламки «вічних цінностей», знайти під ними нові метафізичні джерела, виходячи з яких можна було б розпочати все з початку.

Хайдеггерівська програма подолання горизонту західноєвропейської філософії відіграла для тих постмодерністів, які намагаються продовжити «вік метафізики», приблизно таку саму роль «джерела натхнення», яку програма Ніцше — для аргументаторів неминучості «кінця метафізики». Ключовим поняттям програми Хайдеггера є поняття «деструкція», яке слугувало прототипом таким, вже згаданим вище, поняттям, як «археологія знання» у Фуко, «генеалогія» у неоніцшеанців, «деконструкція» у Дерріда тощо. Стратегічну ціль деструкції метафізики Хайдеггер вбачає в тому, щоб, з'ясовуючи основи західноєвропейської філософії, виявити можливості, які криються в ній і які були розкриті її основоположниками, а згодом опинилися захаращеними, заваленими категоріальним інструментарієм картезіансько-кантівської філософії (тобто категоріальними побудовами, які виникли на ґрунті таких понять, як «суб'єкт», «об'єкт», «пізнання», «дух», «матерія», «дійсність», «життя», «відображення», «протиріччя» тощо). Здійснюючи свою програму, Хайдеггер усуває зі свого наукового лексикону не лише всі слова, які мають будь-яке відношення до засобів масової комунікації, але навіть такі, як «техніка» і «людина». Головну причину, яка диктує необхідність їх усунення, Хайдеггер вбачає в тому, що вони позначають цілий комплекс альтернативних понять, які залежать від специфіки тих сфер спеціально-наукового знання, де вони використовуються (тобто від специфіки історичних, лінгвістичних, когнітивних, комп'ютерних та інших наук). Відповідно до своєї програми деструкції Хайдеггер конструює деривати усунених ним понять. Поняття «людина» він замінює словом *Dasein* (найвне буття, людське буття); термін «техніка» поступається місцем слову *Gestell* («постав») тощо. Визволяючи себе від традиційних для метафізики категорій і категоріальних побудов (що відповідає вимогам методу деструкції), Хайдеггер створює для себе можливість вільно і в багатьох випадках вельми довільно оперувати словосполученнями і словотворчими елементами філософської мови. У результаті такого роду деструктивних процедур виникає своєрідна хайдеггерівська

мова філософування, яку часто-густо кваліфікують як поетичну або навіть як міфо-поетичну. Ця мова відрізняється метафоричністю, великою кількістю неологізмів, етимологізуванням, милуванням потаємним коренем слова, свідомо культивованою полісемантичністю, яка породжує ту стихію, в якій багатопланово і непередбачено розгортається думка Хайдеггера.

Для М. Хайдеггера деконструкція як спосіб коректування, уточнення понять, які відповідають значенням сучасної мови, як спосіб прояснення основ метафізики, є не самоціллю, а необхідною умовою нового більш фундаментального граничного осягнення буття, забуттям якого грішила вся попередня філософія Заходу. «Метафізика, — стверджує мислитель, — це історія «карбування» буття. З точки зору Ereignis (присвоювання), вона є історія того, яким чином посилає ухилялося на користь поданих у посилках посилян діючого дозволу присутньому бути присутнім. Метафізика — це забуття буття і, таким чином, історія приховування і виходу того, що дає буття. Захід мислення в Ereignis рівнозначний в такому випадку закінченню цієї історії виходу. Забуття буттям знімає себе, збуджуючись в Ereignis»¹.

Найбільш повне здійснення програма деструкції знайшла у таких працях М. Хайдеггера, як «Буття і час», «Основні проблеми феноменології», «Кант і проблема метафізики», «Подолання метафізики», «Основні поняття метафізики. Світ — конечність — самотність» тощо.

Зовні хайдеггерівська «деструкція» (точніше, «деструкція — конструкція») нагадує описаний вище спосіб генеалогічного деконструювання сталих понять, теорій, ціннісних настанов і світоглядних орієнтацій, тобто метод звернення (вдавання) до коріння, до немислимого (das Ungedachte), до невимовного у традиційному метафізичному мисленні. Необхідність цього методу М. Хайдеггер обґрунтовує, виходячи зі свого розуміння метафізики Заходу як ekleipsis, тобто галузі в історії людської думки, яка зайшла у глухий кут. Причина, яка зумовила цей провал, за Хайдеггером, полягає в тому, що він називає «забуттям відмінності між Буттям і буттям», себто в забутті фундаментальної онтологічної різниці. Цю різницю він визначає не як просту негацію. Навпаки, вона характеризується як продуктивне, конститутивне начало в самому аутентичному сенсі цих понять. Разом із забуттям онтико-онтологічної диференціації, заявляє Хайдеггер, «історія західного світу устанавлюється на устої. Це подія

метафізики. Те, що ці устої сьогодні в тіні, «є наслідком... забуття Буття»².

Для визначення цього ekleipsis західної метафізики саме і запроваджується хайдеггерівський метод «деструкції — конструкції», двома однаково істотними боками якого стають деструкція і конструкція. Роз'яснюючи суть цього методу, Хайдеггер показує, чому і в якому саме сенсі конструювання, особливим різновидом якого з часів І. Канта було введено вважати філософське пізнання, неминуче перетворюється на процес деструкції.

У праці «Основні проблеми феноменології» Хайдеггер пише: «Три основних компоненти феноменологічного методу — редукція, конструкція, деструкція — за своїм змістом гармонують одне з одним і мають знайти загальне обґрунтування в їх взаємозв'язку. Процес конструкції в філософії з необхідністю стає процесом деструкції. Це означає, що де-конструювання традиційних понять здійснює історичний поворот до традиції»³.

Деконструкція, як бачимо, у цьому разі постає як фундаментальна тенденція філософського мислення. Синтезуючи в єдине ціле деструкцію і конструкцію як однакові істотні моменти, ця тенденція здійснює деконструкцію сталих пластів культури з метою виявлення того, що залишилося захованим, потаємним, невизначеним і немислимим на рівні метафізичного розуміння традиційного визначення буття. Основну цільову настанову своєї деконструктивної стратегії М. Хайдеггер роз'яснює наступним чином: «Ми розуміємо це завдання як таке, в якому ... ми прагнемо зруйнувати традиційний зміст стародавньої онтології доти, доки не наблизимося до первісного досвіду, в якому ми знайдемо наші первісні способи визначення природи Буття — способи, які спрямовували з тих пір наші пошуки»⁴.

Хайдеггерівська деконструкція, таким чином, є водночас деконструкцією і філософії Заходу, і його історії. Сприяючи позитивному засвоєнню традиції з її давно забутих і захованих джерел, вона здійснює те, що М. Хайдеггер іменує «справжнім подоланням філософії методом інтенсивного «діалогу» з минулим». Ця праця, яка здійснюється водночас у двох полярних напрямках «деструкція — конструкція», концентруючи увагу дослідника на тематизованих виразах традиційних онтологій, спонукає дослідника розкрити структуру і конститутивні елементи, які зробили її можливою, проте самі залишилися захованими. Зовнішнє деконструкція виявляється як насильство, бо розворушує, дестабілізує і руйнує стале,

ороговіле, змертвіле. Проте вона є різновидом насильства, яке відновлює, через те, що руйнує наявні поняття, теорії, форми свідомості лише для того, щоб розчистити територію для створення справжньої науки про буття.

Розгортаючи буття, М. Хайдеггер виходить з переконання в тому, що осягання будь-якої епохи (і Модерну зокрема) досягається лише у метафізиці. «Метафізика, — стверджує він, — обгрунтовує епоху певним тлумаченням сущого і певною концепцією істини, підводячи основу під її суттєвий образ. Цією основою просякнуті усі явища, які відрізняють епоху. І навпаки, в цих явищах за достатнього осягання мають розкриватися їх метафізичні основи. Осягання є мужня рішучість поставити під знак питання насамперед істинність прийнятих передумов і доречність поставлених цілей»⁵. Оскільки в основі епохи Модерну перебуває метафізика Р. Декарта, остільки хайдеггерівський дискурс про Модерн розпочинається з мужньої рішучості поставити під знак питання істинність передумов і доречність цілей декартівської метафізики. На думку М. Хайдеггера, світ культури епохи Модерну має корені в тому самому історичному ґрунті, в якому будь-яка історія шукає свою суттєву основу: у метафізиці, тобто в якомусь новому визначенні істини світового сущого і її суті. «Вирішальний початок, який кладе основу метафізики Нового часу (тобто Модерну. — О.С.), — стверджує М. Хайдеггер, — є метафізика Р. Декарта. Її завданням постало підведення метафізичної основи під визволення людини, підведення її до нової свободи як упевненого в самому собі самозаконодавства. Р. Декарт першим продумав цю основу в справжньому сенсі по-філософському, тобто із суттєвої необхідності, — не у значенні пророка, який передвіщує те, що потім відбувається, але саме першим продумав у тому сенсі, що продумане ним залишилося основою для наступного»⁶. Це хайдеггерівське твердження зовсім не означає, нібито вся наступна філософія — філософія епохи Модерну — є просто картезіанство. Воно означає лише те, що Р. Декарт заклав таку метафізичну основу для свободи Модерну, яка дає змогу індивідові забезпечити себе тим, що гарантувало б успішний розвиток будь-якому людському уявленню і починанню. Індивід здобув можливість на цій основі упевнитися у самому собі, тобто забезпечити себе можливостями здійснення своїх ініціатив і уявлень. Причому віднайдена основа не могла бути нічим іншим, як самою людиною, тому що сенсу її нової свободи суперечило будь-яке обмеження себе якими б то не було зобов'язан-

нями, що не визначалися наперед її власними покладаннями, які виходять лише від неї самої. В основі свободи людини епохи Модерну мало було перебувати щось таке надійне і гарантоване, що воно, володіючи само по собі внутрішньою ясністю, задовольнило б усім принципам, за допомогою яких Хайдеггер характеризує суттєві риси метафізичної настанови як такої. Інакше кажучи, те, що мало бути покладено в основу нової свободи, повинно зумовлювати: 1) характер і спосіб, яким людина як людина є сама собою, знаючи при тому саму себе; 2) суттєве тлумачення буття суцього; 3) проект сутності істини; 3) сенс, в якому людина там і тут виявляється мірою.

В чому саме вбачав Р. Декарт цю достовірність, яка відіграє роль основи нової свободи? Як вважав М. Хайдеггер, у тезі *ego cogito ergo sum*. Саме цю тезу Р. Декарт пропонує як ясну і виразну, яка не піддається сумніву, тобто першу за рангом істину, на якій ґрунтується кожна істина взагалі. Піддаючи критичному переосмисленню зміст наведеної вище тези Р. Декарта, М. Хайдеггер показує, що в цю тезу слово *ergo* проникло неправомірно, бо з факту *cogito* в жодному випадку ще не надходить існування повноцінної людини.

Аналіз більш пізніх пояснень Р. Декартом згаданої тези засвідчує про те, що її автор також не гіпотезував акт *cogito* і виразно усвідомлював, що цей акт доводить лише існування самого себе, тобто «того, що гадає», а не людської особистості, яка відповідає на питання: «Хто?». Із врахуванням охарактеризованого статусу слова *ergo* в тезі Р. Декарта стає зрозумілим, чому М. Хайдеггер перетворив цю тезу на рівняння: *cogito=sum*. Суб'єкт, який спирається на цю метафізичну основу, заявляє про себе лише те, що він звільнив себе від всього людського і ідентифікував себе тільки з діяльністю *cogito*, тобто з невинним оперуванням опредмеченими даними. Саме на цій дуже вузькій, але достовірній основі змогла піднятися наука епохи Модерну, яка стала попередньою, не цілком досконалою формою того, що М. Хайдеггер позначає терміном «постав», який означає технічне оволодіння дійсністю, що експоненціально зростає. Передбачення неминущої трансформації науки Нового часу в сучасний «постав» М. Хайдеггер вбачає в шостій частині декартівських «Міркувань про метод», де новий прийом формування понять, який спирається на *cogito-sum*, розкриває модерн — перспективу, наслідки якої з повною метафізичною розважливістю відчуває лише сучасна людина. Саме в цій частині «Міркувань про метод» Р. Де-

карт заявляє, що поняття, які визначають на основі cogito-sum новий метафізичний проект сутності природи, відкрили перед його поглядом «види на те, що можливо досягти знань, які дуже корисні для життя, і що можливо замість шкільної філософії, яка лише заднім числом понятійно розчленовує наперед дану істину, знайти таку, яка безпосередньо приступає до суцього і наступає на нього, з тим, щоб ми здобули знання про силу і дію вогню, води, повітря, зірок, небосхилу і всіх інших оточуючих нас тіл; причому це знання (елементів, стихій) буде таким самим точним, як наше знання різноманітних видів діяльності наших ремісників. Потім ми таким самим шляхом зможемо реалізувати і застосувати ці знання для всіх цілей, для яких вони придатні і, таким чином, ці знання зроблять нас господарями і володарями природи»⁷.

М. Хайдеггер не припускає гуманістичний пафос, який міститься у цих медитаціях Р. Декарта і інспірований наївною вірою у всевладдя людського розуму, в безмежну могутність науково-технічного прогресу, — пафос, який пронизує всю епоху Модерну. М. Хайдеггер переконаний, що цей модерністський пафос спровокований тим неадекватним осягненням ставлення людини до буття і його істини, яке властиве для метафізики загалом.

На думку М. Хайдеггера, «в основі кожного саморозуміння і самоствердження людини залягає її вихідне, рідко свідоме ставлення до буття і його істини»⁸. Те саморозуміння і самоствердження людини, яке притаманне для мислителів епохи Модерну, ініційоване неадекватним осяганням, досягнутим в новоевропейській метафізиці, яка кульмінувала у ніцшеанській метафізиці нігілістичного суб'єкта.

М. Хайдеггер із самого початку свого інтелектуального шляху цікавився проблемою сенсу буття — «die Frage nach dem Sinn von Sein». Він бачив, що існує глибинна двозначність у метафізичних твердженнях; в них постійно постулюється буття, маючи на увазі, що таким способом здійснюється трактовка буття. Проте буття, яке не є буттям, залишалося, на думку М. Хайдеггера, забутих протягом всієї тривалої історії. Внаслідок цього М. Хайдеггер стверджує про необхідність подолання метафізики, яка забула про буття (*Überwindung der Metaphysic*). Мислення має повернутися до основ, з яких метафізика виросла. Воно повинно бути мисленням про буття в його справжньому розумінні, яке бере участь у створенні онтологічної різниці.

Західна ж метафізика фактично розвилася в теоретичну науку, в якій «теоретичне» сходить до грецького слова *theoein* (дивитися на щось, утримувати в полі зору). Таке розуміння має своїм початком погляд Платона, згідно з яким істина, *Aletheia*, трансформується в щось таке, на яке дивляться, *idea*. Надалі цей погляд розвивається у системі Аристотеля, в межах якої філософія осягається як *episteme*. Це останнє поняття філософії знайде своє завершення у мисленні Гегеля, де філософія стає наукою.

На противагу мислителям епохи Модерну, які зображали людину не лише в образі суб'єкта, що пізнає і творить, а й в образі здійснювача, розпорядника, володаря і носія суб'єктивності, М. Хайдеггер виходить з того, що людина завжди була, є і буде тим, хто лише відповідає за нечутний виклик Буття. Світ в цілому неспостережний: все, що ми бачимо, знаходиться в світі, а де ж сам світ? На думку М. Хайдеггера, він розкривається тільки зсередини наявного буття як коло його буттєвих можливостей. Коло можливостей буття наперед охоплює все реальне і мислиме суще. Людина за своєю «природою» споконвічно втягнута у відмінність між буттям і сущим, опиняючись водночас і першим і другим. Людина сама в собі є ця «онтологічна різниця». Будь-яке осягання ставлення людини до буття і його істини живиться енергією цієї різниці і в неї прагне знайти виправдання свого права говорити і судити про суть суцього.

Визнаючи законність цього способу виправдання права філософії судити про суть суцього, М. Хайдеггер показує, що метафізика ніде і ніколи не обґрунтувала таким способом своє право на глобальне осягання буття. На його думку, «всередині метафізики питання про те, звідки у неї право на глобальний підхід до світу, завжди збивається на питання про те, як повніше і результативніше використати це право. Інакше кажучи, метафізика цілком і повністю ґрунтується на загадковому внутрішньому розриві людської істоти — між сущим і чимось, до чого людина належала, але що ніколи не можна уявити у вигляді суцього, — однак оперує цією безоднею, немов позитивною основою, надійною заставою спочатку пізнання, а потім і підкорення світу»⁹.

М. Хайдеггер не твердить, що спосіб, яким людина розуміє сама себе і своє ставлення до буття і його істини, вічний і незмінний. Він стверджує інше: те самоосягання людини, яке нав'язує їй новоєвропейська метафізика, не зумовлене реальними змінами справжнього ставлення, яке пов'язує людину епохи Модерну з буттям.

«Ніцшеанська метафізика нігілістичного суб'єкта є останнє завершення новоєвропейської метафізики. Рух цієї метафізики зовсім не впливає з якихось змін в тому способі, яким людина розуміє себе»¹⁰.

Проте, відкидаючи (зі згаданих мотивів) ніцшевську метафізику, М. Хайдеггер разом з тим високо оцінює внесок Ф. Ніцше у викривання «філософської наївності» метафізики як способу осягання ставлення людини до буття і його істини. Заслугу Ф. Ніцше М. Хайдеггер вбачає насамперед в тому, що він показав за великими позитивами метафізики — єдністю, благом, істиною, Богом, монадою, суб'єктом — інтерес цивілізації епохи Модерну до забезпечення собі максимально вільного, глобалістського підходу до всього суцього, який активно перетворює.

Чи означає це, що Ф. Ніцше подолав світоглядну настанову метафізики Р. Декарта і всієї культури Модерну? Зовсім ні... «Ніцшевська воля до влади, — констатує М. Хайдеггер, — всього лише узаконює те, чим метафізика завжди несвідомо була»¹¹.

Глобалістську настанову метафізики епохи Модерну не подолали навіть сучасні М. Хайдеггерові ідеології і світогляди. «Сучасні світогляди та ідеології, — постулює він, — кінчили не тільки з «чистим буттям» і платонівськими першоідеями, а й з «волею до влади», — і все ж таки і вони виносять загальні судження про світ ще «категоричніше», ніж відкинута ними метафізика, хоч не можуть вже не тільки визначити джерело свого апіорного знання, але навіть просто помітити, що користуються ним»¹².

Аргументуючи істинність однієї з центральних тез свого осягання ставлення людини до буття і його істини, згідно з якою людина — це той, хто всього лише відповідає на нечутний виклик буття, М. Хайдеггер показує, що навіть ігнорування цієї тези, властиве для метафізиків минулих епох, є індикатором її справедливості. «З того часу, — пише він, — коли Платон витлумачив буття суцього як ідею, аж до епохи, коли Ф. Ніцше визначив буття як цінність, буття надійно і не викликаючи питань слугує гарантом всієї історії метафізики. Останнє слово метафізики, глобальний план вольового оволодіння буттям, є також подією найпотаємнішої історії буття — найпотаємнішої, оскільки за неподільним торжеством суб'єкта всього трудніше помітити, що і в новому і небувалому розмахові своєї діяльності сучасна людина також всього лише відповідає на нечутний виклик буття»¹³. На думку М. Хайдеггера, не метафізика Ф. Ніцше заразила

світ волею до влади, а швидше навпаки, ця ніцшеанська думка неминуче мала була виникнути у метафізиці тому, що буття явило власне існування як волю до влади. З цієї самої причини не абсолютна суб'єктивність, яка охопила своїми безмежними розрахунками все суще, підвела до метафізичного тлумачення буття як волі до влади, а швидше навпаки, проект буття як волі до влади здалека ніс з собою спочатку панування суб'єкта, а згодом вперше дозволив абсолютній суб'єктивності «тіла» розгорнути всю дієвість своєї дійсності»¹⁴.

Кризове становище буржуазної цивілізації, в якому вона опинилася у ХХ ст., переконливо засвідчує те, що той шлях «європейського нігілізму», по якому західна культура рухалася в епоху Модерну, є хибкий шлях. Всупереч метафізикам епохи Модерну, М. Хайдеггер заявляє: «Людина не володар сущого. Людина — пастух буття»¹⁵. Захищати це переконання, яке суперечить гуманістичному пафосу епохи Модерну — значить встановлювати гуманізм в більш високому сенсі, ніж по-модерністському зрозумілий гуманізм. Гуманізм, який захищає М. Хайдеггер, «це гуманізм, який мислить людяність людини з близькості до буття. Проте це разом з тим і гуманізм, в якому найважливішим визнається не людина, а історична суть людини з її джерелом в істині буття»¹⁶. Екзистенція людини, її історія цілком і повністю ґрунтуються на істині буття. Хайдеггерівська екзистенція — це не панування, влада, підкорення, а «пастушество, сторожа, піклування про буття»¹⁷.

На питання про те, чому ця проста думка не прийнятна для філософії епохи Модерну, М. Хайдеггер відповідає: «Оскільки цією думкою продумується щось просте, вона так важко дається тому уявленню, яким традиційно вважається філософія. Тільки важкість у цьому сенсі полягає не в тому, щоб тонути в особливій глибокодумності і конструювати плутані поняття: вона полягає в тому кроці назад, який примушує думку опуститися до дослідницького запитування і відкинути завчені філософські думки»¹⁸.

Модерністське уявлення про прогрес у філософії, яке трактує його як «крокування вперед», глибоко чуже для М. Хайдеггера. Якщо філософія, стверджує він, «не випускає з уваги свою суть, вона взагалі не робить кроків вперед. Філософія крокує на місці, осмислюючи завжди те саме. Крокування вперед, тобто геть від цього її місця, є помилка, яка переслідує думку як тінь, яку вона сама ж кидає»¹⁹.

Про буття, яке ще не продумане, не уявлене в думці, можна говорити лише, що «воно мається». Це «мається» М. Хайдеггер розуміє як долю буття, історія якого знаходить слово в мові справжніх мислителів. Власне тому «думка, яка осмислює істину буття, як думка є історичною. Немає ніякої «систематичної» думки і поряд з нею; вона не існує і для ілюстрації історіографії минулих думок. Але є щось більше, ніж гегелівська систематика, яка нібито здатна зробити закон своєї думки законом історії і врешті-решт підняти цю останню до системи. Є в більш первісному осмисленні історія буття, якій належить думка як пам'ять цієї історії, самою історією здійснена. Така пам'ять в корені відрізняється від фіксації історії, яка підсумовує, у значенні чогось, що сталося і що минуло»²⁰.

Загальний підсумок хайдеггерівського дискурсу про Модерн гранично коротко, а тому схематично, можна резюмувати такими положеннями. Епоха Модерну (епоха «європейського нігілізму») вичерпала себе. Цивілізація вступає в нову епоху — «епоху наступальних світоглядів», яку Ф. Ніцше передбачив у створеному ним образі надлюдина, за яким стоїть насамперед нігілістично-історична істота, яка мислить себе по-новому, а саме — як людство, що волисть себе. Ця надлюдина долає пасивно-споглядальний ідеалізм, концентруючи свою пристрасну волю, ставить не лише світ, а і себе на службу їй. «Нігілізм, — пише М. Хайдеггер, — розуміє мислення (розум) як розрахунок, що належить волі до влади, на зміцнення свого стану. Нігілістичне заперечення розуму не виключає розуму (ratio), але ставить його на службу до своєї пристрасно-життєвої природи (animalitas). В епоху наступальних світоглядів всі відносини до світу зводяться до суду над ним. Завершена суб'єктивність забороняє будь-чому перебувати поза нею самою. Не має права на буття ніщо, що не перебуває у сфері її влади»²¹.

Осмилюючи європейський нігілізм як неминучий наслідок забуття онтологічної відмінності між людським буттям (Dasein) і буттям, забуття, яке призводить до бездумного підкорення природи у боротьбі за світове панування і врешті-решт — до спустошення нашої планети, М. Хайдеггер показує, що сам європейський нігілізм є лише здійсненням метафізики. На питання про те, чи означає епоха планетарної техніки кінець метафізики, він відповів: «Ні. Вона є лише її здійснення (справдження)». Без Р. Декарта сучасний світ був би неможливим»²².

Викладене, проте, не означає, що М. Хайдеггер вірив у фатальну зумовленість історії. Для нього «немає нічого фатального. Історія не підпорядковується детермінізмові типу марксистського. Не більш, ніж філософія, або політика»²³. Не зважаючи на це, атомна бомба, на думку М. Хайдеггера, вибухнула вже в поемі Парменіда — в цьому джерелі всієї західноєвропейської метафізики, науки, техніки, які ховають в собі водночас і головну небезпеку для людського буття, і його врятування.

Усвідомлення цієї думки є рубіж західної метафізики, за яким настають часи нового філософування про буття, людину, шляхи і долі науки, техніки, культури. Першим, хто усвідомив це, — був Ф. Ніцше, і саме тому М. Хайдеггер вважав його останнім великим мислителем західної метафізики. «Ф. Ніцше, — зазначає М. Хайдеггер, — поставив основне питання сучасної епохи, запитуючи про Надлюдину. Він роздивився прихід часів, коли людина готується поширити своє панування по всій землі, і він запитував себе, чи гідна людина такої місії, і чи не повинна сама її суть бути перетвореною. На це питання Ф. Ніцше відповів: «Людина має перебороти себе, стати Надлюдиною»²⁴.

Ніцшеанська надлюдина — це не надчуттєвий ідеал, він є ніщо інше, як людська маса, яка карбує не лише індивідів, а й саму себе за типом, визначеним її світоглядом. «Простим і суворим карбуванням, — стверджує М. Хайдеггер, — за яким будується і вивіряється новий тип, постає ясне завдання абсолютного панування над землею»²⁵. Найважливішою і найнеобхіднішою передумовою такого панування є «машинізація» і «виховання» індивіда. З цієї причини сучасна наука створюється за типом, який нав'язаний їй машинним виробництвом. Епоха Модерну сягає кульмінації у той період, коли воля до влади, втілена в образі ніцшеанської надлюдини, стає волею людської маси, яка встановлюється у пануванні над сущим тією мірою, якою виховує і дисциплінує себе. У цей період соціальний статус і гідність не лише індивіда, а й людських товариств, характер їх взаємовідносин, ранг, специфіка міжнародних взаємозв'язків — все це визначається залежно від ступеня і спрямованості тієї панівної сили, з якою вони ставлять себе на службу здійснення беззастережного панування людини над самою собою. Резюмуючи цю тенденцію, М. Хайдеггер констатує: «Надлюдина є тип того людства, яке вперше волисть себе як тип і само себе за цим типом карбує»²⁶.

Закономірним наслідком описаного розвою буржуазної цивілізації в епоху Модерну виявляється напропорочена Ф. Ніцше боротьба народів за світове панування. За цих умов істотно змінюється доля філософських учень. Витонченість змісту філософських учень «у вік світоглядів нікого по-справжньому вже не цікавить. Сила «філософського вчення» сьогодні полягає у тому, що воно як таке забезпечує для нового людства необхідну метафізичну компетентність, санкцію на охоплення світового цілого»²⁷.

Філософські медитації, які відштовхуються від буття, запитують про істину буття і прагнуть до категоріального осягання сущого у всьому його розмаїтті, — такі медитації стають непотрібними епосі наступальних світоглядів. Останній необхідні «філософські вчення», які відштовхуються від ідей і цінностей, що забезпечують цивілізацію санкцією на оволодіння світовим цілим і слугують дійовою силою у процесі такого оволодіння. Такі філософські вчення, на думку М. Хайдеггера, «висловлюють суть тієї метафізики, що завершується, яка в своїй основоположній рисі, тобто як вчення про буття в цілому, несе на собі західну історію, формує її як новоєвропейську і визначає її наперед для світового панування»²⁸.

Висловлюючи сумнів у тому, що такого роду філософські вчення дійсно спроможні гарантувати будь-якій європейській нації панування над світовим цілим, М. Хайдеггер іронічно зазначає, що домінування в сучасній культурі Заходу таких вчень означає лише те, що «новій людині епохи ідеологій нічого більш робити на землі крім як зміцнювати і увічнювати своє абсолютне панування над нею — або поставити під знак питання свою власну метафізичну суть»²⁹.

Цей висновок, яким М. Хайдеггер завершує свої медитації про «європейський нігілізм», виразно розкриває фінальну мету його філософського дискурсу про Модерн — мету, яку він вбачає у досягненні нового осягання ставлення людини до буття і його істини, в пошуках виходу з сучасної безвиході, в яку завела людство метафізика Модерну, у звертанні погляду до минулого, до доплатонівської мудрості заради прориву до того осягання майбутніх доль буржуазної цивілізації, яке сьогодні зветься постмодерністським.

Усвідомивши, що використаний в «Бутті і часі» феноменологічний метод, який виявляє з розмаїття досвіду людини онтологічні структури, хоч і розкрив темпоральний характер людського буття, проте не дає змоги перей-

ти власне до буття. М. Хайдеггер доходить висновку про те, що онтологічні структури все ж залишилися суб'єктивними (хай не лише гносеологічними, а й екзистенціальними) структурами людського досвіду. Ці структури, визначаючи межі людської волі і зумовлену нею темпоральність людського буття, як і раніше, передавали лише людську точку зору. Для М. Хайдеггера все це означало невдачу його «гігантського експерименту», яку він резюмував наступним чином: «Мислення не досягло своєї мети за допомогою мови метафізики»³⁰.

З визначенням цієї невдачі М. Хайдеггер дещо пом'якшує свої юнацькі заклики до подолання метафізики, пропонує «вийти з-під влади метафізики, полишивши її»³¹. Відмова від тупикового шляху метафізики тепер для М. Хайдеггера означає головним чином ігнорування загальноприйнятої серед академічних філософів категоріальної мови метафізики і створення своєї власної мови.

Здійснюючи цей поворот, М. Хайдеггер різко змінює стиль філософування, залишає неплодний ґрунт метафізичного дослідження і починає запитувати поетів: Гердельріна, Меріке, Геббеля, Рильке і особливо Тракля. Увага мислителя дедалі більше зосереджується на осягненні волі, якій відкриває себе людська істота і з якою суще вперше розкривається у своїй суті.

Звертаючись до поезії і мистецтва як до «хранителів буття» і співрозмовників філософії, М. Хайдеггер переосмислює історичну і художню подію як своєрідний вузол, в якому буття в своїй істині являє себе як можливість, що зве людину до здійснення цієї можливості і тим самим до самореалізації людини в її суті. Причому істина, на думку М. Хайдеггера, — це не результат порівняння уявлень і не відповідність уявлення реальній речі; не є істина і рівністю пізнання і предмета, одного сущого (суб'єкта) другому сущому (об'єкту). Істина у М. Хайдеггера розуміється як істинне буття, тобто як буття, що відкриває себе. Саме тому істина укорінена у способі буття людини, якому притаманна розкритість. Саме ж людське буття може і перебувати, і не перебувати в істині; істина має бути викраденою, вирваною у сущого.

У пізнього М. Хайдеггера істина — це неприхованість сущого (алетейя); істина як правильність уявлення вповні залежить від істини як алетейї. Хранителькою її є поезія, яка є суттю мистецтва. Власне тому та філософія, яка виникає під час здійснення хайдеггерівської програми «деструкції метафізики», неминуче зближається з галуззю наративних дискурсів. Мислителі і поети, належачи

істині буття і оберігаючи її, залишають непомітний слід в мові, який не можна стерти. Звідси і хайдеггерівська відповідь на питання про відносини між філософією і поезією: «Філософія і поезія стоять на протилежних вершинах, але говорять те саме»³².

Епоха Постмодерну — це час, коли люди відучуються гіпертрофувати провідницьку роль філософії і ставити до неї завищені вимоги. На питання про те, що потрібно у сучасній світовій скруті, М. Хайдеггер відповідає: менше філософії, а більше дискурсу, більше уваги приділяти думці. «Майбутня думка, — стверджує він, — вже не філософія, тому, що вона мислить ближче до джерел, ніж метафізика, чие ім'я означає те саме. Майбутня думка разом з тим не зможе вже, як вимагав Гегель, відкинути назву «любові до мудрості» і стати самою мудрістю в образі абсолютного знання. Думка виходить до злиденності своєї суті, яка випереджує. Думка збирає мову в просте казання. Мова є мова буття так само, як хмара — хмара в небі. Думка прокладає своїм казанням непомітні борозни у мові. Вони ще більш непомітні, ніж борозни, які селянин повільним кроком проводить по полю»³³.

У цій хайдеггерівській концепції мови і мовлення мова думки і мова поезії, яка заступається традиційним уявленням про знак як про ярлик предмета, починаються з поклику світу, що чекає в своїй смисловій повноті, щоб людина надала йому слово, «висловила» його. Реальна історія думки при цьому досягається як одна з можливостей людського існування, яке набуває свого власного смислу в своєму конкретному часі. Ця історія думки включається в ту подію в світі, яким є Dasein (людське буття), і стає невідокремленою від онтологічного розуміння. Ясперівському екзистенціалістському захопленню людиною М. Хайдеггер протиставляє свою увагу до онтологічного виміру («виміру буття»), в світлі якого людина вперше тільки і усвідомлює себе не володарем сущого, покорителем природи, а сусідом, пастирем буття. Світ для нього не об'єкт тотального панування, а чиста трансценденція, тобто постійне подолання будь-яких форм предметно-сущого, «пересиливання» будь-яких меж, яке досягається в екстатичному виборі і пориванні. Онтологічною основою трансценденції у М. Хайдеггера постає «ніщо», в якому він вбачає гарант будь-якого буття і саме буття. У контексті такого самоусвідомлення людське буття в світі означає, що горизонтом діяльності людини постає істина буття, а найбільш дійова справа — це думка, яка згадує про світ як про первісний вимір буття.

2. Жак Дерріда. Деконструкція метафізики

Стратегія подолання метафізики, що має у сучасній літературі назву «деконструкція метафізики», є ще одним оригінальним розвитком ніцшеанської програми «переоцінювання цінностей». Ключові настанови своєї стратегії Ж. Дерріда сформулював у 60-х роках у трьох книгах: «Про граматологію», «Річ і феномен» і «Письмо та відмінність». Безкомпромісна критика західноєвропейської філософії, що міститься у цих працях, згодом стала звичайною темою найновіших інтелектуальних дискусій.

На відміну від хайдеггерівської деструкції картезіанського репрезентаціонізму, деррідівська деконструкція спрямована проти таких «репрезентативів» традиційної метафізики, як фоноцентризм, логоцентризм, теоцентризм, міметологізм, онтоцентризм. Деконструкція не прагне (як це притаманно для хайдеггерівської деструкції) досягти генетичних джерел метафізики, покласти початок епосі розмірковування про Буття, зробити фундаментальну реставрацію метафізики.

Філософський дискурс Ж. Дерріда — це дискурс про темпоральний, стохастичний світ, в якому межа, що відокремлює знання від світу, не визначена, розмита і небажана. Процес розмивання цієї межі елімінує всі соціальні межі «платонічного дискурсу»: між суб'єктом і об'єктом, доксою і епістемою, смислом і безглуздям, істиною і помилкою, розумом і безумством, детерміністичністю і випадковістю тощо. Зникає навіть межа, яка відокремлює текст від його інтерпретації. Внаслідок цього інтерпретація у цьому сенсі виявляється всього лише продовженням тексту. Вростаючи в текст, кожна інтерпретація прагне стати щодо нього в особливу позицію. Філософія деконструкціонізму утверджує неминучість багатосмисленності і нескінченності процесу інтерпретації зовсім не через безпорадність розуму, що пізнає, а з таких двох причин: по-перше, через здатність пізнання регенерувати текст, яким воно прагне оволодіти, остаточно зрозуміти, зупинити, приборкати, а по-друге, через здатність розуму, що пізнає, розширювати світ, який він намагається обмежити, замкнути, закрити. Замість метафорної підміни, на яку спрямована інтерпретація, деконструкція ініціює метонімічні доповнення.

Хоча Ж. Дерріда погоджується з М. Хайдеггером у тому, що розмаїті теми, вчення, теорії філософії становлять лише різні версії єдиної системи, проте реакція цих

двох мислителів на західну філософську традицію Модерну, їхні інтерпретації цієї традиції істотно відрізняються. Якщо М. Хайдеггер розуміє метафізику рефлексії як відступ від того, що він називає «присутнім в його наявності», репрезентованим у «термінах його непорушної основи», то Ж. Дерріда інтерпретує історію метафізики як історію «філософії структуральностей», як багаторазове, повторне відтворення «ілюзії обґрунтованості наявного «буття» як присутності.

Основну увагу Ж. Дерріда сконцентровано на розхитуванні опозиції «логос-письмо», в якій «логос» розуміється водночас і як мова, і як думка, а «Письмо» — як «слід мови, живого голосу мислення. У межах згаданої опозиції письмовий слід («грама») розуміється як подавання, репрезентація якогось існуючого наперед змісту, а означуване, яке викликається означаючим слідом, тлумачиться як «присутність». Пояснюючи зміст цього поняття, Ж. Дерріда зазначає, що у різних контекстах воно може мати на увазі і «присутність речі як ейдосу, і присутність як субстанція, сутність, існування (усія), і присутність часова як точка (стігме) сучасного або мить ... і самоприсутність когіто, свідомість, суб'єктивність, співприсутність іншого або самості, інтерсуб'єктивність як інтенціональний феномен его»³⁴.

Неологізми «логоцентризм», «фоноцентризм» у Ж. Дерріда означають те саме: метафізичне припущення того, що присутність буття розкривається у безпосередній близькості від «голосу» («фоне»). Оскільки слова не виводяться на зриму дистанцію від голосу, «плоть» означаючого нібито стирається, і крізь неї просвічує, являючи свою безпосередню присутність, означуване. Створюється ілюзія, що означуване не потребує означаючого, «плоті». «Абсолютна близькість голосу і буття, голосу і смислу буття, голосу і ідеального смислу»³⁵ — ось що, на думку Ж. Дерріда, розуміється під словом «фоноцентризм».

Як вважає Ж. Дерріда, та єдина всеохоплююча система, в якій шукають остаточну основу, запобігає своїй катастрофі через заснування ієрархії філософії структуральностей, кожна з яких центрована на понятті «присутності». Ця тотальна ієрархічна структура метафізики «є визначенням буття як присутності в усіх можливих значеннях цього слова»³⁶. Піддаючи його критичному аналізу, Ж. Дерріда показує, що саме це центральне поняття, а також усі поняття, за допомогою яких виражено як згадану ієрархічну структуру, так і її фундаційні принципи, «завжди позначають певну константу присут-

ності — eidos, telos, arche, energia, ousia (сутність, екзистенція, субстанція, суб'єкт), aletheia, трансцендентальність, свідомість, совість, Бог, людина тощо»³⁷.

У процесі такого переосмислення філософії структуральностей Ж. Дерріда і доходить до ідеї тлумачення історії філософії (метафізики) як генеалогії згаданих вище константних, стабілізуючих центрів або благочестивих, «трансцендентальних означувальних». Цю генеалогію він визначає як історію «метафізики присутності» (або історію «логоцентризму»), а своє основне завдання вбачає у деконструкції «метафізики присутності» і «логоцентризму», тобто всієї філософії епохи Модерну. «Деконструювати філософію, — роз'яснює Ж. Дерріда, — означає осмислювати (найправильнішим, внутрішнім засобом) генеалогію понять філософії структуральностей, але водночас виявляти немовби ззовні те, що вважається в філософії не вартим згадування... У процесі цієї циркуляції поміж внутрішньою і зовнішньою сторонами західної філософії, що є так само відкритою, як і необхідною, здійснюється певна текстуальна праця, що викликає величезне задоволення»³⁸.

Протиставляючи свою позицію домінуючій традиції філософії модерну, Ж. Дерріда наполягає, що суб'єкт, який пізнає, у процесі пізнання не має бути обмеженим жодними апіорними, вічними основоположеннями, принципами, настановами, які не підлягають критиці. З цієї причини він на будь-якому етапі пізнавального процесу може зійти з будь-якого «шляху істини», нав'язаного йому традицією. У процесі конструювання теорій мислитель абсолютно вільний у виборі настанов, перспектив, орієнтацій своїх пізнавальних дій. Він має чітко усвідомлювати, що немає і не може бути якоїсь єдино законної настанови. Жодна критика не в змозі перетворити її на обов'язкову, вічну, непохитну. Отже, деконструктивістові недостатньо критики наявних настанов пізнання, йому потрібні радикальні перетворення, зміни, злами настанов. Цей процес зміни настанов, який ніколи не припиняється, саме і покликана здійснювати деконструкція метафізики.

Як і М. Фуко, Ж. Дерріда піддає сумніву пізнавальний потенціал розуму в тих його формах, в яких він фігурував у провідних напрямках західної філософії епохи Модерну. Згодний він з М. Фуко і в тому, що погляд на світ, на людину, на її становище і долю у Всесвіті формується за допомогою категорій, які породжуються не самим світом, а людською свідомістю, що історично

змінюється. Ці універсально-загальні категорії і категоріальні дистинкції, опозиції, дихотомії є умовними, історичними, минушими.

Критичне оцінювання ключових понять метафізики (картезіанське раціональне «Я», кантівська «трансцендентальна суб'єктивність» тощо) цілком узгоджується у Ж. Дерріда з тим, що було схарактеризоване Ф. Ніцше, М. Хайдеггером, М. Фуко. Разом з Фуко Дерріда вважає, що у нас немає доступу до «речей у собі», бо мати до них доступ на жаргоні Дерріда означає «погодитися з логоцентризмом і метафізикою присутності». Він поділяє думку свого попередника і в тому, що чуттєві факти нам ніколи не дано в «чистому», тобто не перекрученому категоріями, вигляді, що для нас не існує нічого такого, про яке ми могли б сказати, що воно відкриває нам свою сутність прямо й безпосередньо.

Розходяться Ж. Дерріда й Ф. Ніцше у тих ситуаціях, коли останній категорично стверджує, що категорії і категоріальні дихотомії суть продукти хворого фантастичного уявлення. На думку Ж. Дерріда, філософ, що обстоює такі категоричні твердження, саме цим висловлює претензію на остаточне розкриття єдино правильного походження категорій і категоріальних структур. А це є не що інше, як той поворот до логоцентризму, що його засуджує сам Ф. Ніцше. «Ті, хто, подібно до Ніцше й Хайдеггера, прагнуть зруйнувати метафізику, — зауважує Дерріда, — потрапляють в замкнуте коло, що описує форму відношення між історією метафізики та історією зруйнування метафізики»³⁹. У дихотомії між бажанням зруйнувати метафізику і прагненням «деконструювати» її Ж. Дерріда вбачає призначення або, щонайменше, запозичення з тих самих джерел, які намагаються зруйнувати метафізику. Відводячи філософії привілейоване місце як «найвпливовішому дискурсивному утворенню нашої культури»⁴⁰, Ж. Дерріда стає більш послідовний у переосмисленні фундаментних основ метафізики, ніж попередники постмодернізму, яких він критикує.

Стратегічна мета його дослідницького проекту полягає в деконструюванні західноєвропейської метафізики з типовими для неї ієрархізуючими опозиціями: «логос — міф», «інтелігібельність — сенсibilität», «логіка — риторика», «мова — письмо», «інтуїція — сигніфікація». Основними об'єктами критичного переосмислення є тексти західноєвропейської філософії, в яких долаються їх логоцентрованість, прихильність до штучної антитетики, всілякі абсолютистські дихотомії, опозиції тощо. Усі ці

логоцентризми, антитези, дистинкції, опозиції, дихотомії тощо не існують у природі речей. До природи речей їх примислює людська свідомість. Виникають же вони в ній завдяки тому, що людська свідомість, дихотомічно розчленовуючи предмет, який розглядається (процес, явище тощо), на полюси, спочатку перетворює його на дихотомічне відношення полюсів, а потім одному з полюсів штучно надає привілейованого становища порівняно до становища решти полюсів, які нібито відсторонюються на смислову, ціннісну, естетичну периферію. Цілісне уявлення про дійсність, що при цьому виникає, складається навколо привілейованого аспекту як навколо центру, тобто центрується, конструюється, ієрархізується.

З часом, коли історично конкретні умови появи згаданої привілейованості кожної такої ізольованої сторони забуваються, вона починає здаватися існуючою «сама по собі», незалежно від людини, що вигадала її, тобто онтологічною сутністю, що нагадує ті сутності, з яких складається платонівське «царство ідей» або трансцендентний світ ноуменів західноєвропейської метафізики.

Категорія (поняття, термін), що передає привілейований аспект, є при цьому «константою», яка домінує над іншими категоріями (в аксіологічному, естетичному, логічному або ще в будь-якому іншому значенні) і посідає владну, центральну, ключову позицію. Таку концептуальну організацію «тексту», тобто цілісного уявлення про предметну галузь, що вивчається, Ж. Дерріда і позначає як «логоцентристську». Західноєвропейську метафізику буквально переобтяжено прикладами логоцентрованих текстів. Хоч би яку її філософську систему, вчення, теорію взяти, вона обов'язково є організованою відповідно до таких категоріальних опозицій, як «істина — неправда», «реальний — вигаданий», «об'єктивний — суб'єктивний», «такий, що спостерігають, — теоретичний» тощо. У кожній з цих антитетичних структур перше слово означає щось ключове, привілейоване, пріоритетне, владне порівняно до того, що позначено другим словом. Метафізика як спосіб осмислення дійсності через логоцентровані тексти привчила нас приписувати статус домінанти в кожній такій опозиції тому слову, яке йменує присутність, наявність якості (властивості, цінності тощо), а не слову, що позначає його відсутність. Саме тому й прийнято вважати, що логоцентризм західноєвропейської філософії ґрунтується на метафізиці присутності.

Як ми зазначали, спосіб, за допомогою якого здійснюється подолання логоцентризму, Ж. Дерріда позначив полісемантичним словом «деконструкція». Вихідне філософське значення цього слова він виводить з того, що жорсткі опозиції, дистинкції, дихотомії та інші концептуальні ієрархізації не існують у природі речей. Ці ієрархізації суть похідні продукти рефлексивних стратегій тих привілеїзацій і репресій, які філософські системи спроможні підтримувати в середині себе лише завдяки появі в них внутрішніх антиномій і прихованих парадоксів. «Завдання деконструкції філософської системи, — роз'яснює Ж. Дерріда, — полягає не так у тому, щоб усунути згадані антиномії і парадокси, як у тому, щоб зробити їх неприхованими і за допомогою цього виявлення віднайти способи заперечення ключових понять метафізики, і насамперед таких, як наявність предмета, що споглядається як *eidos*, наявність як субстанцій-сутності-існування (*ousia*), часова наявність моменту як точки теперішнього часу, самоприсутні *cogito* свідомості, суб'єктивності, «спів-присутність самості та її іншого, інтерсуб'єктивність як інтенціональний феномен *ego* та *ін*»⁴¹.

Отже, центральний об'єкт деконструкції — це «метафізика в тексті», що виникає в ньому завдяки принципу «центрування», відповідно до якого один з аспектів предмета, процесу, відношення, що вивчаються, підноситься до статусу центрального, панівного, а всі інші відсуваються на задній план. Проте деконструкція тексту — це не стільки метод критики й інтерпретації його, скільки протидія його метафізичній організації, яка ініціюється на його ж поле і його власними засобами. Під час деконструювання метафізичний дискурс переборюється як дискурс присутності, тотожності, безперервності. Деконструкція розхитує уявну непорушність метафізичних понять, принципів, настанов, виявляючи не-присутність «розрізнення», «розриви» там, де західно-європейська традиція припускала абсолютну повноту значення, «присутність трансцендентального означуваного».

Деконструктор метафізики, властивий певному тексту, починає з виявлення в ньому маргінальних придушуваних мотивів, зорієнтованих у напрямі, полярному панівному. Виявлення у тексті таких маргінальних мотивів дає змогу осмислити його не як мирну, гомогенно організовану єдність, а як простір «суперництва», «конкуренції», «репресії». Деконструкція тексту — це, насамперед, активізація «центрів опору», які містяться в середині тексту, панівному логоцентризмові тексту.

У межах такого підходу текст сприймається як втілення гетерономності, різнозаконня, відсутності диктату будь-якого єдиного організуючого і спрямовуючого принципу. Він постає як багатомірне смислоутворення, на тілі якого можна побачити «сліди» різноманітних «щеплень», індикатори включення в цей текст інших текстів, що не зводяться до будь-якого несуперечливого синтезу. Як приклад таких «слідів» Ж. Дерріда наводить слова-мітки, що вказують на місце розривів у текстах. Так, у текстах Платона, наприклад, — це слово «фармакон», що означає водночас і благо, і зло, й отруту, і ліки. У текстах Руссо це «заміщення-доповнення», що є так само і погрозою вторгнення культури в єство природи, і тим, без чого неможлива ніяка природа. У грі таких взаємододаткових значень має ткатися тканина тексту. У діалогах Платона, наприклад, Сократ фігурує як «фармакевс» (чарівник, *mag*), смерть якого від «фармакону» (отрути) зробила його «фармакосом» (козлом відпущення). Деконструктивні процедури, притаманні для художньої творчості, Ж. Дерріда перетворює на філософський спосіб подолання логоцентризму.

На семіотичному рівні логоцентризм є штучним вириванням із знакової сітки, яка складається із взаємовказівних знаків якогось особливо привілейованого знаку. Цей знак сам перестає означати, що б там не було, проте означається всіма іншими знаками, що входять до семіотичної сітки. Завдяки цьому привілейований знак перетворюється на «трансцендентне означувальне», якому властиві особливі, несеміологічні якості самовиявлення в інтелектуальній інтуїції, у безпосередньому знанні, у відкритті. «Трансцендентне означуване» у цьому сенсі начебто дістає змогу бути тим, що його аналізують, незалежно від знаків, що його позначають. Саме цю можливість і має усунути деконструктор. Розвиваючи свою стратегію, він відкидає саму ідею можливості дослідження означуваних, уникаючи аналізу знаків, які їх означають. Основну увагу деконструктора зосереджено на дослідженні означаючих, а не означуваних.

У межах деконструктивістської програми Ж. Дерріда мова відіграє роль принципової умови можливості будь-якого дискурсу, теоретизування, філософствування. У цьому разі йдеться не лише про джерела засобів передавання відчущань, переживань, думок, а й про найважливішу й неодмінну передумову людського буття, наявність якої забезпечує можливість людської історії, отже, й процесу трансформації минулого у сучасне, а останньо-

го — у майбутнє. У цьому випадку йдеться не тільки про об'єкт у наших руках, а й про резервуар традицій і медіум, за допомогою якого ми існуємо і досягаємо наш світ.

Фігуруючи водночас у кількох іпостасях (і як об'єкт пізнання, і як умова можливості знання, і як знаряддя пізнавальної діяльності), мова у даному разі розглядається як така, що передує тим суб'єкт-об'єктним розмежуванням, що їх сьогодні трактують як вторинні, які виникають у середині дискурсивного поля як його «зміщення», «згущення», «вузлові точки» тощо.

Такий стан мови в історично змінюваній життєдіяльності людства змушує дослідників визнати, що та галузь філософії, яка вивчає мову, має міститися в основі всіх інших наук про світ, людину, суспільство, а схема обґрунтування знання через мову неминуче має посісти місце схеми трансцендентної суб'єктивності, що обґрунтовує знання через свідомість. Природно, що наслідком такого розуміння статусу мови є висновок про те, що панівна сьогодні спільна концепція мови нав'язує наявним за наших часів способом дискурсу — теоретизування, філософствування — певні ознаки, риси, особливості, що не завжди чітко усвідомлюються.

Однак і згадана філософія «мови-медіуму» не є чимось цілком безпередумовним. В її основах завжди перебуває певна гіпотеза (постулат, припущення) про те, що таке знак (сема). З усвідомлення того, що на питання про природу знака можливим є не одна єдина, а ціла низка зовсім різних відповідей, дослідження цього об'єкта перетворилося на особливу галузь філософії, більш фундаментальну, ніж лінгвістика. Сьогодні ця галузь іменується різними термінами — «семіотика», «семіологія», «семаналіз», «граматологія».

Розвивається вона не як поодинокі галузь методології формальної логіки разом, скажімо, з по-позитивістськи зорієнтованими «семантикою», «синтактикою», «прагматикою». Охоплюючи різноманітні теорії, що пропонують часом протилежні відповіді на питання про те, якою є природа знаку, семіологія (семаналіз, семіотика) здійснює дедалі більший вплив на сучасний розвиток науки про мову, а через цю науку і на еволюцію філософського мислення загалом.

Відповідно до загальної теорії «Письма», яку розвиває Жак Дерріда, мова засновує людський світ, а людський світ — увесь світ. Згідно з тією самою логікою, яка веде від лінгвістики Сосюра до загальної семіотики, Дерріда

поширює свою теорію мови й на філософію світу як мови. Мова й світ у цьому разі осягаються більше в термінах «Письма», ніж з погляду «лінгви». Ж. Дерріда позбавляє об'єктивні предмети і суб'єктивні ідеї статусу традиційних пріоритетів і підпорядковує їх «Письму». Монізм, який виникає, істотно відрізняється від монізму структуралістів і семіотиків. Бо коли «лінгва» стає на чолі об'єктивних речей і суб'єктивних ідей, то це інспірує ідеалістичну ілюзію привнесення у зовнішній світ ейдосів: ейдос «кінь» витискує реальність коня, ідея «вино» витискує реальність вина тощо. Коли ж, як це робить Ж. Дерріда, «Письмо» хочуть поставити над об'єктивними речами і об'єктивними ідеями, тоді виникає матеріалістичне уявлення про привнесення поняття «річності» у внутрішній світ.

Застосовуючи поняття «Письмо» як засіб дискредитації поняття «розуму-душі-духу», Ж. Дерріда, однак, стверджує, що несвідоме лежить в основі розуму, який самоусвідомлює себе, і що несвідоме існує у формі «Письма», точніше, у формі «археписьма» як фундаційного рукописного шрифту або розмаїття ієрогліфів, закодованих у речовині мозку. На думку Ж. Дерріда, такий шрифт передує будь-якому «Письму» на сторінці, а через це також — будь-якій мові — навіть в історії людської раси або розвитку дитини, що росте.

Зважаючи на це гранично широке уявлення про «семіологію» як фундаментальну передумову філософії мови, а звідси й усіх тих типів дискурсу, теоретизування, філософствування, які відбуваються в мові, семіологічну версію деконструкції можна схарактеризувати наступним чином.

Ідея семіологічної деконструкції усієї західноєвропейської метафізики виникла у філософії мови, точніше, у дослідженнях основ самої цієї філософії мови. Ця ідея зорієнтовує перетворювачів метафізики на пошук у культурі Заходу таких її глибинних пластів, які були розміщено на інших рівнях індивідуального й колективного організму, ніж раціональне мислення в його традиційних для епохи Модерну інтерпретаціях.

Стратегічний задум деконструктивістської програми полягає у тому, щоб виявити передумови, які не формулюються експліцитно, але мають на думці і містяться в основах деконструйованої метафізики. Як вважає Ж. Дерріда, всі наявні сьогодні типи західноєвропейського філософування разом навіть з такими, як екзистенціалізм, герменевтика, структуралізм, є розвинутими

у межах такої філософії мови, яка ґрунтується на неадекватному розумінні природи мовного знаку (семи), тобто на сумнівній версії семіології, яка ініціювала меншовартісну концепцію «Письма», названу самим Ж. Дерріда «фонетичним Письмом». У межах цієї концепції «Письмо»-знак розуміється як непереборено дуальна сутність, як двоєдність літери й звуку, внутрішнього й зовнішнього, тілесного й духовного, означуваного і означаючого, вербального і понятійного.

У такій концепції мови деконструктивіст не враховує насамперед дуальну розщепленість поняття «знак» на його фонетичну і нефонетичну складові. Дуальна розщепленість знака на дві складові є для деконструктивіста меншовартісною тим, що вона залишає філософу можливість уявляти означуване як щось таке, що існує самостійно, незалежно від мовного оформлення, тобто як даність думки самої по собі. Саме цю можливість, на думку Ж. Дерріда, незаконно використала західноєвропейська метафізика, яка гіпостазувала трансцендентальне означуване, завдяки чому воно постало як до, поза і незалежно від будь-якої субстанції, що відбиває його (чи втілює його).

Щоб адекватно розуміти особливості семіологічної деконструктивної стратегії, важливо взяти до уваги, що метафізичність західноєвропейської культури її ініціатори тлумачили зовсім не так, як М. Хайдеггер і Е. Гуссерль. Як відомо, метафізичність мислення М. Хайдеггер вбачав в його дискурсивності, що відриває людину від буття. У Е. Гуссерля ж цій метафізичності були притаманні дві риси: по-перше, встановлення привілею сучасного порівняно до минулого і майбутнього, а по-друге, перевага звукової мови над писемною.

Узагальнюючи ці два погляди на метафізичність західноєвропейського мислення, Ж. Дерріда пропонує своє бачення, згідно з яким справжнім джерелом цієї метафізичності є факт панування в культурі Закону згаданого фонетичного «Письма», яке містить у собі найскладніший комплекс метафізичних проблем співвідношення звуку й букви, тілесного і духовного, внутрішнього і зовнішнього, означаючого і означуваного тощо. Визнання цього пріоритету у західноєвропейській метафізиці виявляється насамперед у домінуванні в ній переконання, що представником інтуїтивного, абсолютно істинного знання, яке не потребує знакового опосередкування, є голос. Саме тому принципом метафізичного тексту є вслуховування до голосу (Бога, буття, речей самих по собі).

«Фонетичне Письмо», — стверджує Ж. Дерріда, — це арена великих метафізичних, наукових, технічних і економічних подій Заходу»⁴².

Зворотньою стороною принципу фоноцентризму є ігнорування матеріально-знакового боку тексту як чогось другорядного щодо його змісту. В ім'я примату живої мови, яка у межах західноєвропейської традиції визнається як така, що має більш безпосередній зв'язок з буттям, ніж «Письмо», в ім'я визнання пріоритету вимовленого слова, в якому думка сприймається більш безпосередньо і вочевидь, ніж у написаному слові, метафізики з підозрою ставляться до двічі зміщених «знаків знаків», тобто до всіх лінгвістичних семіотичних утворень.

Платон, наприклад, називає «Письмо» «бастардом» (незаконнонародженим), мову ж він вважає законною дитиною логосу. Руссо розглядає «Письмо» як небезпечний, хоч і неодмінний додаток до мови. Соссюр намагався виключити «Письмо» з лінгвістики як загального вчення про мову з тієї причини, що воно, мовляв, узурпувало «природну межу» між фонічним означальним і тим, що означають (концептом, значенням).

Відштовхуючись від тези Соссюра про виключно відносну природу знака, Дерріда стверджує, що характеристики, пов'язані з «Письмом», є не більш ніж «слідами» мови як такої. Значення не є безпосередньо наявним або самонаявним предметом. Воно завжди є такою структурою мови, яка диференціюється і виходить за межі будь-якої даності, значення є системою контрастів і відмінностей, що як такі не є даними нам прямо і неопосередковано.

Згідно з «граматологією» Ж. Дерріда, знаки вимовлені є не менш відносними, ніж знаки написані. Більше того, та «небезпека» написаних знакосполучень, яка виникає з відособленості тексту від його контексту (тобто від свого автора та аудиторії, від свого об'єкта і обставин), присутня і в розмовній мові як такій тією мірою, якою вона відтворюється, цитується, висловлюється словами поза специфічним контекстом.

Панування фонетичного «Письма» у культурі Заходу, на думку Ж. Дерріда, має різні форми. У теології воно розуміється у двох іпостасях Бога («нескінченна творча суб'єктивність» і «трансцендентальне означуване»). Творець граматології переконаний, що «знак» і «божественне» мають одне й те саме місце і час походження. Як вважає Ж. Дерріда, західноєвропейська традиція завжди оцінювала «Письмо», букву, писемне джерело як тіло й

матерію, тобто як щось зовнішнє щодо духу, дихання, глаголу й логосу. Що ж до проблеми душі й тіла, то вона пізнішого походження, ніж проблема «Письма». Крім того, проблема душі й тіла похідна від проблеми «Письма», яке, власне, й наділило проблему душі й тіла своїми метафорами.

Навіть у межах атеїстичних філософій, гадає Ж. Дерріда, проблема «Письма» зберігає своє фундаційне значення. Бо й у цьому разі будь-яке написане слово (як і текст загалом) потребує співвіднесення його з таким, що є трансцендентально означуваним, тобто з таким, що перебуває за межами цього слова (тексту). Підкреслюючи, що у декартівському понятті про свідомість і гегелівській концепції духу продовжує панувати грецька субстанціальна онтологія, яка тлумачить буття як присутність і наявність, Ж. Дерріда відмовляється розрізняти логоцентризм і метафізику присутності, розглядає їх як могутній, імперативний систематичний непереможний поклик трансцендентально означуваного. На його погляд, логоцентризм за епохи Модерну відіграє роль основи не лише для релігійної філософії (тео-Логія), а й різноманітних теорій про буття (онто-Логія), і, врешті-решт, виконує функції підвалин європейського етноцентризму.

Визнання філософської неспроможності логоцентризму надає проблемі семіологічної (граматологічної) деконструкції усієї духовної культури Заходу справжньої гостроти. На думку Ж. Дерріда, не тільки Р. Декарт, І. Кант, а й Г. Гегель (незважаючи на його сувору критику метафізики) стоять на ґрунті логоцентризму і несвідомо поділяють його забобони. У своїй першій великій праці «Про граматологію» Ж. Дерріда, визнавши особливу значущість філософії Г. Гегеля, пропонує ідею її подвійного прочитання. Ця ідея наскрізь просякає практично всі його подальші праці: «Горизонт абсолютного знання, — писав Ж. Дерріда, — являє собою згладжування письма у логосі, поновлювання сліду в *ragausia*, розкриття відмінності, досягнення того, що я назвав метафізикою присутності. Вся гегелівська думка всередині цього горизонту, за винятком есхатології, може бути прочитаною по-новому як медитація над письмом. Але Гегель є також мислителем нездоланного розрізнення... останнім філософом тексту і першим мислителем Письма»⁴³.

Проте не лише цим зумовлений особливий інтерес до нового прочитання філософської спадщини Гегеля. Протягом 50 років Гегель викликав дискусії серед більшості творчих філософів і критиків не тільки у Франції —

батьківщині деконструктивізму, а й в інших країнах. Мерло-Понті неодноразово зазначав, що «всі великі філософії минулого століття — філософії Маркса і Ніцше, феноменологія, німецький екзистенціалізм і психоаналіз — беруть свій початок у Гегеля. Саме останній поставив завдання дослідження раціонального і його інтегрування в розум, що розвивається, — завдання, яке залишилося нерозв'язаним і в нашому столітті»⁴⁴.

Характеризуючи програму семіологічної деконструкції метафізики як таку, що пододала обмеженість не лише філософії Гегеля, а й таких впливових течій західноєвропейської суспільствознавчої думки, як: феноменологія, екзистенціалізм, герменевтика, деконструктивісти стверджують, що джерело їхньої переваги — у радикально новому (не-соссюрівському) розумінні природи знака. Оскільки у не-соссюрівському розумінні знаки відсилають нас до великої кількості інших знаків системи, остільки нове розуміння природи знака переборює соссюрівське розуміння (що йменується «метафізикою референта») як одну зі своїх редуцій.

Піддаючи деструкції логоцентризм західноєвропейської культури, поглиблюючи хайдеггерівську критику метафізики, роз'яснюючи загадковість і утаємниченість того, що розуміється під безпосередністю, наявністю, присутністю, Ж. Дерріда водночас прагне зруйнувати підвалини західноєвропейського етноцентризму через реабілітацію дофонетичної мови, концепція якої викладається в його «Грамотології».

Важливо підкреслити, що властива для Ж. Дерріда привілеїзація «Письма» не означає простого перекидання традиційної для західноєвропейської метафізики ієрархії «мова — Письмо». Вона означає лише проблематизацію цієї ієрархії. До того ж «Письмо», про яке йдеться у Ж. Дерріда, не є ідентичним тому «Письму», про яке констатується у традиційній лінгвістиці і яке в його «грамотології» позначене словом «писемність». Терміном «Письмо» Ж. Дерріда номінує «археписьмо», яке міститься, на його думку, в основах як мови, так і «писемності».

З метою радикалізації концепції Соссюра Дерріда вводить неографізм *différance*, утворений від дієслова *differer*, який позначає водночас і «розрізняти» і «відкладати». Сам «неографізм» перекладається як «розрізнення» і застосовується як ім'я експлікату, який уточнює сигніфікуючу здатність «археписьма», а також виражає гру відмінностей, всілякі порушення структурності, безперервності, системності.

Деконструктивісти особливо вирізняють зміст цього стрижневого для їхньої філософії слова. «Розрізняти» означає темпоралізувати, пересортувати, свідомо або несвідомо тимчасово обходити перепони, які постають на шляху до здійснення «бажання» або «волі», або ж задовольняти бажання або волю способом, який анулює чи зменшує їх ефект. Differer в другому його застосуванні виражає зміст «небуття ідентичності», «буття інакшого», «буття розрізняваного» тощо.

Ж. Дерріда особливо наголошує на тому, що існують певні «ефекти *différance*», вбудовані у прагматику мови. Ці ефекти постійно і неминуче породжують типи ілюзій, які призводять до логоцентризму. Наприклад, поняття мови як «експресивної репрезентації, переводу в зовнішнє того, що встановлено в середині», — ця ґрунтовна концепція для західного логоцентризму — є не випадковою забобою, а швидше видом структуралістської спокуси. Цей вид спокуси, як відомо, І. Кант називав трансцендентальною ілюзією, яка модифікується відповідно до мови, епохи, культури. Західна метафізика, стверджує Ж. Дерріда, є «могутньою систематизацією ілюзій»⁴⁵. Ж. Дерріда повсюдно намагається наголошувати на тому, що здійснення або «повнота», істина, класична логіка бінарної опозиції та ідеалізація, властива концентуалізація — все це суть «трансцендентальні ілюзії» цього ґатунку. Таким чином, Ж. Дерріда подібно до І. Канта дійшов висновку, що «ідеї розуму», вбудовані в мислення і мову, неминуче породжують ілюзії, які ми можемо ледве виявити, але ніколи не можемо розвіяти.

Такі самі псевдофілософські ілюзії, посилені і систематизовані мислителями Модерну, тримають в своїх обіймах західну метафізику. «Логоцентристська філософія, — стверджує Ж. Дерріда, — є специфічно західною відповіддю на детерміністичність, необхідність, які дедалі зростають і захоплюють також східну та інші культури»⁴⁶.

Ж. Дерріда згадує кілька джерел, розколів у західній культурі, які постають точками щеплення для деконструкції. Це, по-перше, вплив неєвропейських культур на Захід і завжди недосконалі, часткові спроби абсорбувати їх. По-друге, це гетерогенні елементи іудаїзму і християнства, які ніколи повністю не асимілюються або викорінюються. І, насамкінець, по-третє, — це сліди внутрішньої переробки грецької культури, яку філософія Модерну не спромоглася повністю приручити⁴⁷. Він нагадує, зокрема, що деконструкція — це не просто руйнування (розбирання, знищення), а завжди дія в середині

контексту установлених (авторитетних) концептуальностей.

Для граматолога кожне означуване перебуває також у стані означаючого і, отже, не закріплене жорстко за будь-якою екстра-лінгвістичною реальністю. Власне тому ми не можемо пояснити, що означає будь-який знак чи текст, не продукуючи за цих умов інший текст, тобто паралельну систему означаючих. Знаки відрізняються не тільки один від одного, а також від самих себе, і їх природа полягає ні у сутності, ні у відносній відмінності, а в зміщенні або сліді, тобто в сліді, що його залишив нескінченний ланцюг ресигніфікацій.

Застосовуючи поняття «слід» як концептуальне знаряддя подолання «метафізики присутності», Ж. Дерріда підкреслює, що *différance* не є ні субстанцією, ні першо-основою, ні вихідним абсолютом, який міститься в основі всього сущого та існуючого. Цю інакшість неправомірно тлумачити як певну залишену в собі сутність, яка перебуває в спокої, тобто у формі даності, наявності, присутності, її не варто уявляти також у вигляді образу, репрезентації, зображення якогось даного, присутнього. Тлумачачи *différance* як спроможність чогось довільного бути інакшим, відмінним, іншим, деконструктивісти передають його просторово-часову закріпленість поняттям «слід».

На думку Ж. Дерріда, час і простір *différance* віднаходяться у відкритті інтервалу, зміст якого граматолог пояснює наступним чином: «Конститууючи самого себе, динамічно поділяючи самого себе, цей інтервал є тим, що може бути названим «залишенням проміжків» (*spacing*) або наданням часу просторових ознак — опросторуванням часу, або темпоралізацією простору»⁴⁸.

Цей процес заснування сучасного як вихідного (але аж ніяк не первісного в абсолютному змісті), «нездоланно прихованого» Ж. Дерріда називає «протописьмом», протослідом або *différance*. Останнє, зазначає він, «є залишенням проміжків (*spacing*) і темпоралізацією»⁴⁹. Саме ж поняття «слід» є поняттям про те, що завжди містить у собі і закріплює артикульованість, тобто співвіднесеність і розрізняваність поля сущого і поля метафізики. Завдяки цьому поняття «слід» лише створює насамкінець можливість тієї дофонетичної мови й письма, про яке йдеться в «Граматології», а також дає змогу розкрити неадекватність мови феноменології і трансцендентальної філософії. «Слід, який може бути накресленим, але не промовленим у звуці «А», який не вимовляється в слові *différance* («розрізнення»), — пише М. Тейлор, — показує

неадекватність феноменологічної і трансценденталістської мови, в якій замикається філософія. З самого початку філософія Заходу вказує на конструюючого суб'єкта, який споконвіку переробляє світ у своєму власному уявленні»⁵⁰.

Протиставляючи дофонетичне «Письмо» письму у звичному для нас значенні як писемність, семіологічні деконструктивісти вважають останнє другорядним і похідним щодо «Письма» у граматологічному розумінні, якому притаманне «археписьмо», що утворюється як продукт пересічення слідів відмінностей та відмінностей слідів, що становлять вихідну сітку розрізнення. Археписьмо (першописьмо) створює можливість не лише для писемності, а й для «графії» як такої, тобто будь-якого запису в просторі й часі — звукового, власне графічного, кінематографічного, хореографічного тощо. «Письмо» в граматологічному розумінні є вельми багатозначним. Воно є первісною передумовою можливості будь-якого тексту і як таке не може визначатися конкретно-історичними подіями. Останніми може визначатися лише «вторинне» письмо, тобто «Письмо» як писемність.

Ж. Дерріда особливо підкреслює, що це «Письмо» не можна осягати у термінах комунікації, якщо його розуміють у вузькому значенні як переказування змісту. Навпаки, саме у загальному полі «Письма» ефекти семантичної комунікації можна визначати як ефекти окремішні, локальні, другорядні, вписані, додаткові. Власне тому граматологічному «Письму» притаманна «двозначна присутність — відсутність сліду», як *différance*, як темпоралізація і опросторування, як «вихідна можливість» усіх тих альтернативних відмінностей і дихотомічних розмежувань, які попередня «онто-тео-телео-логоцентристська» епоха вважала за первісні й самоочевидні»⁵¹.

Відсутністю за епохи Модерну граматологічного поняття «слід» пояснюється не лише той факт, що ця епоха замовчувала проблематику «Письма» у широкому семіологічному розумінні, а й її відмова від визнання себе обмеженою у будь-якому значенні. З виникненням же граматологічного розуміння «Письма» ситуація різко змінюється, бо «Письмо» тепер «позначає межу метафізичної епохи і в певному парадоксальному розумінні умову її можливості, і отже, і її неабсолютний, неуніверсальний характер. Принижуючи «Письмо», метафізична епоха привілеює мову, слово, логос, які розуміються тепер як присутня в собі і для себе повнота, як наявність»⁵².

Ж. Дерріда — постструктураліст. А це означає, що він проблематизує не лише стрижневі поняття метафізики, а й такі спірні поняття структуралізму, як «структура». Осмислюючи структуралізм як завершальний етап у розвитку різних типів філософії структуральностей, Ж. Дерріда показує, що він (структуралізм) набуває такого стану, за якого є здатним «нейтралізувати», «деконструювати», «перевищити», «зняти» самого себе через віднесення своєї власної структури до точки присутності, до фіксованого початку, до центру. Функції цього центру полягають не лише в тому, щоб підтримувати баланс і зорганізовувати структуру (бо неорганізована структура є нонсенс), а й у тому, щоб викликати впевненість, що організуючий принцип структури обмежуватиме те, що Ж. Дерріда називає «грою структури».

Виконуючи ці функції, центр структури припускає можливість гри її елементів лише в середині певної тотальної форми. «Навіть сьогодні, — зазначає Ж. Дерріда, — поняття структури, якої не вистачає центрові, є неуявною фікцією»⁵³.

Аргументуючи важливість згаданої вище здатності «археписьма», Ж. Дерріда доходить висновку, що структура (як об'єкт структуралістських досліджень) або зовсім не існує, або вона існує, але не діє, або, зрештою, діє, але у перекрученому вигляді. Саме тому «злам», а не «правильне» функціонування структури стає «нормою». Деструктуруючись, система (структура) немовби розмикається і «входить до контексту», набуваючи завдяки цьому того «зовнішнього» виміру, що його європейська традиція віддавала на користь внутрішньої граматики взаємопов'язаних елементів. Це відбувається внаслідок того, що контекст можна безмежно розширювати, а зміст, який залежить від нього, не є однозначним. Під впливом контексту, який розширюється, у заглибленого в нього тексту розмиваються межі «зовнішнього» і «внутрішнього». Це дає змогу деконструкторам провадити різноманітні розумові експерименти з простором, під час яких з'являються всілякі «складки», «опуклості-угнутості», вивернуті навиворіт порожнини тощо.

Отже, *différance* не є ані продуктом картезіансько-кантівського суб'єкта, ані трансцендентним означуванням. У Ж. Дерріда воно водночас є і причиною, і результатом, тобто і активним, і пасивним початком. Поза деконструйованим текстом існують лише інші тексти й сліди текстів: зовнішня референція, себто співвіднесення цьо-

го тексту з чимось іншим, може бути питанням лише інтертекстеальності.

Піддаючи аналізу передумови, можливості нелого-центрованої філософії, яка заперечує як трансцендентальний кантівський суб'єкт, так і цілі (*telos*), в світлі яких людські проекти і різні типи практик набувають свого значення, Ж. Дерріда в праці «Цілі людини» ставить важливі питання. Серед них наступне: Чому гуманістичні (тобто властиві для епохи Модерну) тлумачення текстів Г. Гегеля, Е. Гуссерля і М. Хайдеггера так довго домінували на інтелектуальній сцені післявоєнної Франції, незважаючи на те, що кожний із названих авторів висував власну дослідницьку програму як опозицію до «антропологізму» й «метафізичного гуманізму»? Застосовуючи свій метод деконструкції до розв'язання цього питання, Ж. Дерріда показує, що згадані «неадекватні» тлумачення текстів Г. Гегеля, Е. Гуссерля, М. Хайдеггера були інструктивними для поцінування більш ранніх дослідницьких стратегій. На думку деконструктора метафізики, поняття «ми», що фігурує у феноменології Гегеля, гуссерліанська редукція до само-очевидного значення і навіть хайдеггерівський підхід до розуміння буття через аналіз *Dasein* — засвідчують про панування логотризму в західноєвропейському філософському мисленні. Усі ці факти говорять про те, що ми (а Ж. Дерріда окремо акцентує питання: «Хто ми»?) все ще не відмовились від пошуків первісного «трансцендентного позначуваного», що ми поки що не розуміємо заклику ніцшеанського Заратустри, тобто того, хто захоплено танцює по той бік буття.

Для самого ж Ж. Дерріда М. Хайдеггер відіграє роль сприятливого вихідного пункту. Однак питання про те, чи справді деррідівська програма «деконструкції західноєвропейської метафізики» виходить за межі хайдеггерівської «деструкції метафізики» і «європейського нігілізму», сьогодні залишається відкритим. Не викликає сумніву лише те, що, по-перше, Ж. Дерріда не розуміє потреби в будь-якому трансцендентальному означуваному, яке виникає і є наявним у мові лише для того, щоб обґрунтувати її; по-друге, що Ж. Дерріда не припускає хайдеггерівської ідеї таємної «істини буття» і, нарешті, по-третє, що він відмовляється від хайдеггерівської метафізики, «близькості буття», а також від усіх асоційованих з цією метафізикою хіліастичних сподівань, тобто від надій, які ініціюються містичною вірою в тися-

чолітне земне «царство Христа», яке нібито настане після другого пришествя Христа наприкінці світу.

Ця «надзвичайно складна, критична і винятково плідна стратегія сьогодні впроваджується багатьма шляхами»⁵⁴. Проте незалежно від специфіки кожного такого шляху деконструктивісти принципово відкидають ідею завершуваності насамперед тому, що будь-яка завершуваність зорієнтована на мету (*telos*), істину (*aletheia*) і сутність (*ousia*), тобто на сукупність тих цінностей, якими метафізика епохи Модерну характеризувала поняття «смысл». Обгрунтовуючи необхідність зрушення (по-трясіння) всіх сфер європейської культури, сполучаючи її із зовнішніми для неї самої культурними (мовними) утвореннями, деконструктивісти прагнуть створити нову підвалину філософствування за допомогою мовної практики, як це роблять сучасні авангардисти у Франції. Ця програма закликає розмовляти водночас багатьма мовами, продукувати велику кількість текстів, долати гомогенність стилю, реалізувати багатостильність. Проте багатоманітність у цьому сенсі тлумачиться не як поліглоцтво, а як синтез різнорідних «мовних практик»⁵⁵.

Мета деконструювання як «деконструкціоністської» практики полягає в тому, щоб показати, як даний текст породжує сумнів у власній претензії на статус істинно цінного й логічно послідовного відбиття дійсності. Деконструктивне читання метафізичного тексту розкриває не лише те, що його стрижневі поняття не є виразними, очевидними, семантично точними гомогенними ідеальностями, якими їх сприймає метафізик, а й те, що вони є фактично замаскованими, явно узвичаєними метафорами, риторичними тропами й топосами. Деконструкція робить очевидними концептуальні мертві точки в тексті, який може перетворитися на репрезентацію уявної реальності. Розвиваючи цю стратегію граматилогічної деконструкції метафізики — про первинність писемної мови щодо звукової, Ж. Дерріда показує, що прийняття її дає змогу, не залишаючи джерела хайдеггерівської критики західноєвропейської метафізики, відкинути, по-перше, поняття про трансцендентальне, яке застосовує сам М. Хайдеггер, по-друге, уявлення про ту позначку, яка встановлює межу між буттям і сущим, онтологічним і онтичним. Встановлення цієї межі, як вважав Ж. Дерріда, є не що інше, як одна з форм процесу розуміння (*différance*), тобто процесу переходу від певного «дещо» до «його іншого». Як ми вже зауважували, для граматолога поняття *différance* значно первинніше, ніж хайдеггерівське поняття про про-

тилежність буття й сущого. Незважаючи на цю його первинність, *différance* не можна називати ані «джерелом», ані «основою», бо обидва ці поняття належать до історії онто-телеології, що критикується. Для Ж. Дерріда поняття *différance* є більш давнішим, ніж поняття «буття», і не має назви у фонетичній мові.

Отже, граматологічна деконструкція метафізики Модерну ґрунтується не на уламках метафізики цієї епохи, а на першоджерелах метафонетичного «Письма», що їх розкривають деконструктивісти. Ці основи виявляються у багатоплановій критиці дуалістичного розуміння природи знаку, яке в працях деконструктивістів позначається такими термінами, як «фоноцентризм», «логоцентризм», «онто-тео-телеологія».

Мета цієї критики подвійна: спочатку згадане дуалістичне розуміння піддати деструкції, а потім замінити новою версією семіології. Практичне виконання цих двох завдань становить зміст деррідівської програми деконструкції усієї метафізики Заходу.

Ж. Дерріда переконаний у тому, що метафізичність західноєвропейської філософії можна подолати лише через її семіологічну деконструкцію, тобто у процесі аналітичного розкладання «слів-понять», які становлять основи онтології, і насамперед поняття «Буття». У процесі семіологічної деконструкції таких «слів-понять» дослідник, на думку Ж. Дерріда, має завжди виходити із визнання у кожному виразі примату його писемної субстанції перед звуковою. У межах граматологічного підходу будь-яке означуване завжди вже є означуючим, тобто таке «означуюче означуючого», яке постає гнучким структуруючим механізмом, здатним бути водночас і як таким, що самопороджується, і як таким, що самотирається. На відміну від логоцентристського розуміння знака як роздвоєності означуваного і означуючого, граматологічне розуміння ідентифікує його як дискурсивно розчленований і розподілений простір, іменований словом «текст». Цей «текст» виникає внаслідок взаємодії означуючих і сигніфікує вже не дуалістично розщеплені субстанції, а розмаїття складнопереплетених відношень, у тканині яких нівелюються межі не лише між самими «одиночностями» і «загальностями», а й між першими і останніми.

Для семіологічного деконструктивіста, який відкидає соссюрівське розуміння природи знаку, текст — це лише багатомірний ланцюг або тканина, яку сплітають із знаків. У самого Ж. Дерріда метафора «тканина знаків»

найчастіше функціонує приблизно в тому самому значенні, в якому й метафора «тканина переконань, думок, вірувань». Ця метафора не припускає наявності доступу до сутності, до такого предмета, який вона репрезентує, до трансцендентального означуваного. Знаки «тканини» співвідносяться тільки з іншими її знаками. У цьому значенні Ж. Дерріда й використовує тезу Пірса про те, що «ми мислимо лише в знаках».

Концепція «тексту» у деконструктивістів відіграє роль своєрідного узагальнення герменевтичного поняття «твір». Що ж до герменевтичного поняття «традиція», то воно у граматологів узагальнюється у концепції «інтертекстуальність». Акцентуючи увагу на цьому взаємозв'язку герменевтичного і граматологічного підходів до осмислення духовного життя, Д. К. Хой зазначає: «Подібно до будь-якої мови, текст є внутрішньо фрагментованим. Водночас він є самим собою і вплетений у тканину текстів, у систему систем, яка зараз зветься інтертекстуальністю»⁵⁶.

Саме заміна стрижневих герменевтичних понять «твір» і «традиція» на поняття «текст» і «інтертекстуальність» дає змогу граматологам узагальнити уявлення про інтерпретацію твору в поняття «деконструкція» (або «розсіювання»), яке означає не пошук захованої інтенціональної єдності тексту, а прагнення розширити таку єдність, розкрити напруженості, опозиції і навіть незв'язності, незавершеності, що містяться в тексті і завдяки чому текст трансформується в «Письмо». «Письмо, — твердить С. Уїлмор, — є нескінченним зміщенням смислу, який не лише керує мовою, а й занурює її в стан, далекий від стану стабільного, само-посвідченого знання...» Мова є завжди накресленою у схемі різних реле і «слідів», які ніколи не можуть бути схопленими тими, «хто індивідуально говорить... Письмо є тим, що переборює себе і має силу (владу) позбавляти всі традиційні повчання західного ставлення до мислення й мови»⁵⁷.

Зхарактеризоване вище граматологічне переборення обмеженостей герменевтичної стратегії призводить до того, що традиційні метафізичні питання про те, чому належить віддавати перевагу — «означуючому» чи «означуваному», яку з цих субстанцій вважати за трансцендентну сутність, в межах граматологічної програми є безглуздими; бо «текст» постає як первинність означаючого, що само-стирається і вже не є чимось наявно присутнім, першопричинним, трансцендентним.

Отже, семіологічна версія деконструкції, подібно до структурно-функціоналістської і генеалогічної, є різновидом постмодернізму у суспільствознавчій думці Заходу. Як і дві останні, вона претендує на критичне подолання метафізичності всіх форм західноєвропейської свідомості і культури, пов'язаних з «метафізикою буття як присутності». Відмітні особливості всіх сфер культури епохи Модерну — релігії, філософії, соціально-моралістських учень, науки тощо — деконструктивісти вбачають у зумовленості цих сфер «логоцентристськими» настановами, тобто тим, що вони привілеїзують слово, яке звучить («голос-логос»), а також фонетичне «Письмо» з властивою йому роз'єднаністю знакової форми і змісту («трансцендентального позначуваного»).

Найважливішою умовою подолання метафізичності західноєвропейської культури семіологічні деконструктивісти вбачають у віднайденні її історично первісних джерел за допомогою аналітичного розчленування найрізноманітніших текстів цієї культури і у виявленні під час такого розчленування окремих понять і метафор, в яких відбито сліди попередніх культурних епох. Саме цю деконструктивістську стратегію семіології її ініціатори і подають як стратегію майбутнього розвитку філософії, у процесі якого остання трансформується в постметафізику.

У межах програми деконструкціонізму місце метафізики буття посідає критико-аналітична діяльність із знаками, мовами, текстами. Її кінцева мета — виявлення в тому, що здається безпосередньо даним і самоочевидним, «Письма», «писемності». Однак, зважаючи на те, що «Письмо» (у семіологічному значенні) не підпорядковується «метафізиці буття як присутності», але втілює в собі принцип «інакшості», «розпорошування», суть цього «Письма» не може бути висловленою точними і однозначними поняттями.

Отже, деконструктивний спосіб переосмислювання філософських текстів не припускає, щоб філософ, який переосмислює текст, перебував у якійсь привілейованій позиції. Таке переосмислювання є швидше формою внутрішнього критицизму власних ідей і настанов філософа навіть у тому випадку, коли такий критицизм здійснюється лише на «граничних межах філософії», тобто щодо найнезрозуміліших (прихованих) текстів або підрядкових приміток. Як вважає Ж. Дерріда, деконструктор — це *bricoleur*, тобто майстер на всі руки, який, піддаючи критиці знаряддя, матеріали, стратегії, побудови інших дослідників, не прагне конструювати власну

споруду. Деконструктивне прочитання віднаходить у тексті «напруження між текстом і заявою», тобто способи, за допомогою яких сам текст проблематизує свої настанови, погляди, орієнтації. Завдяки цьому деконструктивне прочитання тексту більш глибоко (ніж недеконструктивне) показує, як згадане напруження наскрізь просякає предмет, що осмислюється. Після такого прочитання те, що було висловлено у тексті як несуттєве, периферійне і пригнічене, постає зовсім інакше щодо того, що в ньому подано як центральне, панівне, привілейоване, як важливе, котре притаманне новим фундаментальним, принципним особливостям предмета, який досліджується.

Логіка деконструктивного прочитання текстів нагадує логіку доповняльності Н. Бора. Завдяки їй Ж. Дерріда має змогу показати, що такі, здавалося б, несуттєві моменти філософських текстів, як: риторика, сенсильність, «Письмо», неприсутність тощо, знаходять у цих текстах щось глибинне, фундаційно важливе щодо природи таких привілейованих моментів, як «розум», «річ», «інтелігібельність», «буття як присутність». На думку Ж. Дерріда, усунути з філософії цю парадоксальну «логіку доповняльності» неможливо тому, що ми ніколи не буваємо абсолютними господарями мови, яка створена не нами і якою ми користуємося. Феномен мови неминуче виходить за межі того, що ми здатні контролювати.

Отже, деконструктивне прочитання текстів розуміється не як різновид діалектичного процесу їх очищення, результати якого немовби викристалізуються у категоріях і категоріальних структурах «чистого розуму». Не розуміється воно і як герменевтична стратегія, яка нібито може неминуче привести нас до «автентичного значення» філософського тексту, який читається, або ж до «істини предмета», який обговорюється у тексті.

Головна інтенція деконструктивного прочитання полягає швидше у «розпорошуванні», ніж в інтеграції, у багатоваріантності («проліферації») тлумачень, прочитань, переосмислень, яка стає можливою завдяки полісемантичності, алегоричності, метафоричності, невизначеності, нерозкладності смислів, що виникають. Деконструктивне прочитання текстів зорієнтовано не на породження універсально-загальних теорій, а на таке активне розхищення диктату одержаних нами в спадщину метафізичних ідолів (категорій, понять, настанов), яке ніколи не припиняється. Подібно до негативної діалектики Адорно і генеалогії Фуко, деконструктивне прочитання філософії сприяє поглибленню розуміння

природі сучасного філософського дискурсу, розширенню горизонтів нашого бачення альтернативних напрямів його можливого продовження. Проте воно ніколи не перенесе філософа за межі метафізики присутності і не надасть йому привілейованого становища, про яке мріють метафізики всіх епох.

Отже, у контексті деконструктивної стратегії Ж. Дерріда теза про «кінець метафізики» означає радикалізацію деконструювання таких спроб філософів досягти граничної «самодостатньої інтелігібельності», «повної присутності», «трансцендентального позначуваного», які постійно відновлюються. Зорганізовуючи і здійснюючи дедалі масштабніші деконструкції згаданих спроб встановлення диктату метафізичних понять, ідеалів, настанов над сучасним філософським дискурсом, Ж. Дерріда, проте, має сумнів у тому, що будь-яка з них здатна раз і назавжди паралізувати вплив метафізики на майбутній розвиток філософської думки.

Деконструктивна програма відхиляється від ніцшеанської стратегії нігілістичного подолання метафізики, визнаючи утопічність написання абсолютно деконструктивного тексту, який цілком очищено від усіх слідів метафізики. «Я, — зазначає Ж. Дерріда, — не серед тих, хто стверджує, що філософія закінчилася. Навіть коли я говорю про закриття логоцентризму і завершення метафізики, я розрізняю завершення, замикання і кінець. Я гадаю, що висновок про те, що філософія досягла свого завершення, дійшла до свого кінця, дуже небезпечний, і я заперечую такий висновок. Я гадаю, що філософія має, повинна мати майбутнє, але в даний момент вона повинна передати своє завершення тому, що оточує (огороджує) її, тобто системі фінітних можливостей»⁵⁸. На питання про те, в чому саме полягає ця обмеженість, що є цими фінітними елементами в філософії, Ж. Дерріда відповідає: «У нас є почуття, що філософський дискурс вичерпаний (виснажений), що він може лише репродукувати себе в різних формах, в різних комбінаціях... Це сприятлива можливість для мислення; у цьому сенсі немає нічого, схожого на смерть або кінець, а виявляється лише сприятлива можливість. І якщо це викликано філософією, тоді, на мою думку, філософія не просто має майбутнє, але майбутнє існує тільки тоді, коли попереду очікують непередбачені події... Це те, що збуджує мислення. І це те, що стимулює філософію»⁵⁹. Проте ця програма обстоює можливість такого тексту, який, хоч і припускає ті чи інші «релікти» метафізики, однак іронічно (тобто критич-

но, але без ненависті) вирізняє, проблематизує репресовані у метафізиці імпульси, її спонтанну «самодеконструктивність».

Оцінюючи загалом дерріданіанську стратегію деконструкції метафізики, важливо акцентувати увагу на могутньому антиметафізичному, емансипаторському потенціалі, що міститься в ній і ініціює сьогодні описану вище постмодерністську хвилю у філософській думці Заходу. Мисленню прихильників цієї стратегії притаманна свідомо проблематизація всього того, що дотепер вважається узвичаєним щодо мови, досвіду і «природних» систем людської комунікації. Послідовники Ж. Дерріда відзначаються гіпертрофованою віртуозністю стилю, несамовитим прагненням проблематизувати співвідношення між мовою й мисленням. Для них властивий сумнів у тому, що мова здатна цілком повно висловлювати зміст людського мислення. Поряд з цим мислення послідовників Ж. Дерріда має й такі особливості, як надзвичайна багатозначність, метафоричність, туманність, парадоксальність. Найбільше ця парадоксальність виявляється у самому задумі семіологічної деконструкції: ідентифікуючи метафізику, а також усю західноєвропейську культуру, ініціатори деконструктивізму прагнуть подолати метафізичність західноєвропейської культури, додержуючись мови й принципів цієї культури. Як зазначає Н. С. Автономова, ті власні поняття деконструктивістів, які на методологічному рівні дослідження мали б становити собою поняття-об'єкти, у ініціаторів деконструктивізму набувають нездоланно амбівалентного статусу. Ці поняття змушені самознищуватися і самонівелюватися за вирішального моменту, щоб не гіпостазуватися і не набути метафізичного статусу⁶⁰.

Загалом деконструктивізм є експресією скептико-релятивістського світовідчуття, яке своєрідно відбиває дійсний стан людини в постіндустріальному світі. У ньому відбивається глибока недовіра сучасної людини не лише до світу, соціуму, а й до себе самої. Це світосприйняття людини, яка усвідомила, що не світ є поданим їй в її розпорядження, а сама людина віддана грі панівних над нею стихій. Світ у цьому сенсі є нескінченно-мірним простором несталості, невірноваженості, невпевненості, в якому непередбачено може трапитися все, що завгодно, причому це справедливо не тільки щодо природного світу і соціокультурного буття, а й стосовно іншої людини. Власне цим і пояснюється деконструктивістське заперечення принципів інтерсуб'єктивності, взаєморозуміння, пізнава-

ності дійсності. З цієї самої причини носій деконструктивістської свідомості відмовляється вважати себе об'єктом дії різнорідних природних і соціальних сил, ані пізнати, ані оволодіти якими він неспроможний. Усьому цьому комплексові деконструктивістських настанов, покликаних вселяти глибоку недовіру до будь-яких позитивних соціально-філософських програм і перспектив (включаючи і програму самого деконструктивізму), притаманний пафос постмодерністського руху, його стратегії подолання метафізичності західноєвропейського мислення.

3. Річард Рорті і прагматистська стратегія деструкції філософії

У кінці 70-х років хайдеггерівська стратегія деструкції західноєвропейської філософії знайшла оригінальне продовження у дослідженнях сучасного американського філософа Річарда Рорті в таких його працях, як «Філософія і дзеркало природи» (1979 р.), «Наслідки прагматизму» (1982 р.) і «Випадковість, іронія і солідарність» (1989 р.) тощо. Запропонована ним стратегія деструкції метафізики Заходу розвивається в руслі американського прагматизму, стосовно якого серед сучасних філософів існує думка, що він хоч і звернув на себе увагу на початку нашого століття, проте сьогодні спростований, перевершений, знятий. Засновники американського прагматизму Джеймс і Д'юї, якщо і зацікавили реформаторів західноєвропейської філософії, то головним чином через їх критику платоністської традиції. Але навіть ця критика сприймалася в Європі без особливого ентузіазму.

Представникам аналітичної філософії вона здавалася недостатньо строгою, а опонентам цієї філософії — недостатньо радикальною. Перші вимагали, щоб атаки прагматистів на «трансцендентальну», квазі-платоністську філософію, яку Річард Рорті з метою відрізнити її від емпірико-позитивістської, тобто від «філософії з маленької літери», позначає словом «Філософія», були загострені під час більш витонченого і детального аналізу таких понять, як: «сенсація» і «істина». Другі, тобто прихильники тієї традиції в сучасному французькому і німецькому мисленні, яка веде свій початок від ніцшеанського критицизму як трансцендентального, так і емпірико-позитивістського мислення, наполягали, щоб американські прагматисти більш чітко дистанціювали свою позицію від позиції позитивістів, якщо вони дійсно бажають порвати зв'язок з «Філософією».

Відхиляючи як неадекватні обидва ці оцінювання позиції прагматистів, Р. Рорті вважає, що прагматизм — це філософія майбутнього. Вона цілком співзвучна сучасній «континентальній» філософії, під якою Р. Рорті розуміє «пост-філософію», яка сходить до Ніцше, Хайдеггера, Джеймса. Більше того, Рорті переконаний, що та версія «пост-філософії», яку запропонував Джеймс, є найкращою з двох причин: по-перше, тому що вона елімінує «метафізичні» елементи у Ф. Ніцше, які критикує М. Хайдеггер; по-друге, тому що переборює ті «метафізичні» елементи у М. Хайдеггера, які сьогодні піддає критиці Ж. Дерріда. «З моєї точки зору, — стверджує Р. Рорті, — Джеймс і Д'юї чекають нас в кінці не тільки того діалектичного шляху, по якому рухається сьогодні аналітична філософія, а й того шляху, по якому лише збираються йти Фуко і Делез»⁶¹.

Симбіоз стратегій деструкції і прагматизму, таким чином, аж ніяк не випадковий: прагматизм деструктивний за природою. З моменту свого виникнення (початок 70-х років XIX ст.) прагматизм принципово відкинув певну кількість стрижневих ідей західноєвропейської метафізики і запропонував якісно новий тип філософського мислення, яке спирається на своєрідне розуміння людської дії, що стала тією віссю, навколо якої і досі обертаються всі філософсько-прагматистські поняття і концепції.

Відповідно до цього розуміння, людська дія — це основна форма життя (життєдіяльності індивіду). Ця дія має переважно не інстинктивний, рефлексорний, а свідомий доцільний характер. Внаслідок цього питання про механізми свідомості, про мислительні структури, які забезпечують продуктивну дію, набуває особливої ваги.

Прагматисти відмовляються розглядати пізнавальну діяльність стосовно об'єктивної (тобто зовнішньої щодо людської психіки) реальності. Основну увагу вони переносять на суто внутрішні, переважно психологічні, процеси. Власне тому прагматисти визнають за краще говорити не про знання, а про переконання, вірування, звички діяти тим чи іншим способом.

Прагматизм відкидає кореспондентну теорію істини, яка сходить до Аристотеля, тобто розуміння істини як відповідності висловлювання або теорії об'єктивному стану справ. Його основний аргумент проти цієї теорії істини полягає в тому, що багатовікові зусилля експлікувати значення поняття «відповідність» зазнали провалу. Р. Рорті вважає, що мораль цієї історії (яка полягає у де-

кларації — «істинні твердження працюють, тому що вони відповідають тому способу, завдяки якому предмети «існують») прояснює поняття «відповідність» не більше, ніж сентенція: «це правильно тому, що це задовольняє моральний закон». «Обидва твердження, — іронізує Р. Рорті, — в очах прагматиста є пустими метафізичними люб'язностями — безневинними як риторичне поплескування по плечу; але вони непокоять, якщо приймати їх серйозно і робити їх експлікуваннями по-«філософському»⁶².

Тлумачачи істину як успішність, плідність, прийнятність, працездатність ідеї, як її корисність для досягнення тієї чи іншої мети, яку ставить людина і здійснення якої вона домагається, прагматисти підкреслюють, що успішне функціонування істини або ідеї потребує практичних випробувань і перевірок. Тому можливість перевірки, на їхню думку, має входити у визначення істини.

У світоглядному плані прагматисти часто-густо ідентифікують свою позицію як «радикальний емпіризм», тобто як вчення про універсальний досвід, який розуміється або як «потік свідомості», або як «плюралістичний Всесвіт». Найчастіше останній тлумачиться як стохастичний, незавершений, відкритий спонтанним змінам, флуктуаціям, катастрофам, біфуркаціям. Людині у такому Всесвіті відкривається безмежний простір можливостей для виявлення своєї волі, поривань до нового; у цьому разі вона постає як суб'єкт нічим не лімітованої творчості і експериментування.

Радикальний емпіризм має передумовою не лише вільне експериментування, а й правомірність будь-яких різновидів магії, релігійного і містичного досвіду. Прагматистська теорія визнає кожний такий досвід істинним тією мірою, в якій він може істотно вплинути на життя людини.

Реальність, з точки зору прагматистів, має значення лише тією мірою, в якій вона примушує нас рахуватися з собою. Ця реальність формується з відчуттів (які виникають у нас за невідомими нам законами), з відносин між відчуттями, виявленими у досвіді, і із старими істинами, які встигли до цього часу знайти визнання в співтоваристві. Незавершеність «плюралістичного Всесвіту», який включає в себе і світ соціально-культурного досвіду, відкриває можливість безмежних інноваційних змін цього світу.

Філософія, на погляд прагматистів, виникає не з подиву перед світом, як гадали давні мислителі; вона вини-

кає із стресів і напружень соціально-культурного життя. Власне тому аналіз і вдосконалення соціально-культурного досвіду — основне завдання філософії прагматизму. І у зв'язку з тим що досвід у цьому випадку позначає все, що переживається людиною, тобто світ подій, осіб, розмаїтих видів практик, мистецтво, літературу, релігію, магію, науку тощо, то таке розуміння досвіду виключає можливість і необхідність пошуку для нього непохитних метафізичних основ.

Прагматизм, таким чином, відкидає фундаменталізм, тобто притаманне для всієї філософії Модерну переконання в тому, що абсолютно всі явища людського життя (в тому числі і духовні) повинні мати під собою якісь незламні основи. Ця особливість прагматизму саме і наближує його до деконструктивізму постмодерністів.

Розвиваючи і поглиблюючи цю особливість прагматизму, Річард Рорті запропонував оригінальний проект нехайдеггерівської деструкції філософії епохи Модерну (тобто філософії, що стала втіленням картезіанського репрезентаціонізму, трансценденталізму, фундаменталізму; філософії, яка спричинила «онтологічні бреші» у світосприйнятті людини і перекрутила її «само-образ» як істоти творчої, яка не відчуває потреби в тих абсолютах, проти яких так несамовито повстав Ф. Ніцше).

Вихідні настанови своєї програми деструкції метафізики Заходу Р. Рорті сформулював у монографії «Філософія і дзеркало природи», в якій під знак питання була поставлена вся багатовікова епістемологічна традиція від Декарта, через Локка і Канта і продовжена різними спадкоємними рухами XIX — XX ст. У цій монографії Р. Рорті показує, що протягом кількох століть європейська філософія, мистецтво, культура були зачаровані, збавлені, засліплені метафорою, відповідно до якої розум (дух, свідомість) — це дзеркало, яке відбиває світ. Ця метафора навіяла творцям філософії, що остання лише тоді є справжньою, коли виходить з переконання, що знання — це продукт суворо дисциплінованого, регулярного і систематичного мислення. Філософія має будуватися на абсолютно бездоганних і непохитних основах, установлених «чистим» (тобто незабрудненим будь-яким зв'язком з емпірією) розумом, і являти собою «пильного стража раціональності», своєрідний трибунал «чистого розуму». Метафізика Р. Декарта, метафізика І. Канта, філософія логічного позитивізму — найбільш показові зразки цієї тривалої філософської традиції.

Ставши домінуючою, метафора — «розум — це дзеркало природи» — інспірувала уявлення про філософів як про таких, хто досліджує категоріальні структури розуму, а звідси і умови можливості знання, науки, раціональності. Філософи, які перебувають у такому привілейованому статусі, постали як якісь верховні судді, що непогрішно оцінюють не лише точність і адекватність окремих понять, принципів, критеріїв, але і таких видів тотальних репрезентативів, як наука, релігія, мистецтво тощо. Справою філософів, отже, стало не тільки з'ясування того, істинні чи помилкові теорії, які виникли в наукових, моральних, політичних і естетичних дискурсах, а й установлення «належних» відносин субординації між дискурсами про Істину, Добро, Красу.

Згадана фундаментальна метафора породила ілюзію про те, що в серці старої епістемології нібито зберігається найвища цінність науки — віра у фундаменталізм, без якого всі позитивні науки опиняються, мовляв, під знаком питання. Без такої віри можливість суворих аргументацій (а звідси і суворої дисципліни наукового розуму) здавалася сумнівною. Проблематичними виглядали і будь-які спроби перевірити мандати всіх істинних тверджень. Здавалося, що проблематична наука лише у тому випадку могла б здобути законність, якщо одержані в ній знання успішно витримали б епістемологічний тест. Таким чином, тільки через некритичне ставлення філософів до метафори — «розум — це дзеркало природи» — епістемологія могла зберегти свої претензії на остаточне з'ясування тих критеріїв істинності, достовірності, надійності, які могли б гарантувати остаточну законність науки.

Піддаючи критичному аналізу епістемологічну роль панівної в метафізиці метафори — «дзеркало природи», — Р. Рорті показує, що, незважаючи на численні спроби Ніцше, Хайдеггера, Фуко, Дерріда елімінувати її з західноєвропейського менталітету, вона і досі продовжує перебувати в засадничих основах не лише «трансцендентальної філософії» від Канта до Апеля, а й у підвалинах таких галузей знання, якими є «раціональна психологія» від Декарта до Фодора і «натуралістична епістемологія» від Юма до Куайна.

Представники згаданих галузей знання, залишаючись вірними цій метафорі, не перестають вигадувати розмаїті способи, які дають змогу, на їхню думку, встановити загальнообов'язкові інваріантні правила, які керують будь-яким загальновизнаним в науці дискурсом (так званим

«нормальним дискурсом»). Часто-густо такого роду «нормальні дискурси» встановлюються шляхом виділення, привілеїзації однієї з форм дискурсу (скажімо, фізики) як парадигмальної (загальнообов'язкової) форми для всіх інших. Додержуючись цього шляху, його прихильники сподіваються зберегти і на майбутнє ті конвенції, які визначають «нормальний дискурс», а звідси і «раціональність». Як зазначає Р. Рорті, всі вони поділяють переконання розглядати соціально-культурні практики легітимації як щось більше, ніж саме такі практики.

Неприйняття Річардом Рорті філософії Модерну, яка ґрунтується на метафорі «дзеркало природи», мотивується не лише тим, що вона сама не спроможна задовольнити своїм же вимогам, а й тим, що вона містить в собі небезпечне прагнення під час розв'язання соціально-філософських проблем керуватися заздалегідь установленими кінцевими цілями, критеріями та ідеалами, які визначають нашу поведінку.

Як вважав Р. Рорті, жодне запропоноване рішення не повинно виходити з якихось завідомо прийнятих як незаперечні рецепти і перетворитися на догму. Воно має цілком визначитися особливим характером даної специфічної ситуації і бути відкритим для коректування. Всім цим і зумовлюється намагання Р. Рорті створити нову філософію, вільну від згаданої вище метафори і узгоджену з традиціями «прагматизму», «герменевтики», «деконструктивізму», «нарративізму», «антисцієнтизму».

Як і М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Ліотар, Р. Рорті уникає створення всеосяжної світоглядної системи. Системність, замкненість, завершеність — це характеристики метафізичного мислення. Як і представники аналітичної філософії, він пояснює виникнення дуалістичних картин світу як процес, зумовлений специфікою «словників», мов, конкретно-історичних звичаїв слововикористання. Філософію прагматизму, яка виникає під час реалізації його програми деструкції метафізики, Р. Рорті протиставляє всій сучасній філософії як незавершене, але найбільш реалістичне, відкрите і творче світорозуміння, а всю історію філософії інтерпретує як багатовікову суперечку прагматизма з репрезентативізмом, або епістемологією, яку він кваліфікує не інакше, як квінтесенцію дуалістичного мислення. Історія філософії, в інтерпретації Р. Рорті, постає як неозора низка геніальних утворів людини — «словників» (мов), які збагачують її «само-образ» і зовсім не обов'язково належать сфері філософії в її традиційному розумінні.

Розгортаючи прагматистську програму деструкції, Р. Рорті переосмислює шляхи і долі аналітичної філософії в культурі Заходу. На його думку, ця філософія досягає своєї кульмінаційної точки розвитку в дослідженнях Куайна, пізнього Вітгенштейна, Селларса, Девідсона. Суть цієї кульмінації аналітичної філософії полягає в трансцендуванні (перевершенні, переборенні) нею самої себе, яке стало можливим через те, що згадані мислителі успішно і цілком правомірно розмили догматизовані позитивізмом опозиції: «семантика — прагматика», «аналітика — синтетика», «лінгвістика — емпірика», «теорія — спостереження» тощо. «Атака Девідсона на опозицію «схема — зміст», — стверджує Р. Рорті, — підсумовує і синтезує пародію Вітгенштейна на його власний «Трактат», а також — куайнівську критику Карнапа, так само, як і атаку Селларса на емпірицистський «Міф Данного». Девідсонівський холізм і когерентизм показує, яким чином, по-новому розглядаючи мову, ми можемо звільнити себе від основного припущення філософії, згідно з яким все розмаїття істинних тверджень природно поділяється на вищі і нижчі, тобто на твердження, які істинні в тому сенсі, що вони відповідають чомусь в дійсності, і ті твердження, які є «істинними» тому, що задовольняють певним умовам, критеріям, «правилам».

Для рортієвської стратегії деструкції метафізики це девідсонівське розуміння мови цінне насамперед тим, що створює можливість позбавитися «мови гіпостаз», на якій ґрунтувалася вся картезіанська епістемологічна традиція І. Канта, яка гіпостазувала мислення. Девідсонівське розуміння мови дозволило Р. Рорті досягнути мову не як щось третє між суб'єктом і об'єктом, а як галузь людської поведінки, мовних практик, дискурсів. У контексті такого досягнення дійова сила запропонованих стратегій, охарактеризованих словесно, є ефективністю тих матеріальних знарядь, які люди створюють для того, щоб вивільнитися від свого оточення. При цьому зовсім не обов'язково припускати, що мова як знаряддя оволодіння навколишнім світом може бути відокремленою, ізольованою, дистанційованою від людини, яка її використовує. Для прагматистської деструкції філософії Заходу принципово важливим є те, що не існує іншого способу мислити про світ, про наші цілі і положення в ньому, крім як використовуючи нашу мову. У процесі критики і вдосконалення мови ми можемо використовувати її в тому самому значенні, в якому ми використовуємо своє тіло, коли прагнемо розвинути і зміцнити його. Проте ми не можемо бачити мову

як ціле стосовно до чогось, тобто до того, до чого вона використовується. «Мистецтво разом з науками, а також філософія як їх саморефлексія і інтеграція установлюють саме такий процес посилення і розширення мови»⁶³.

Основна інтенція прагматистської деструкції західно-європейської філософії полягає не стільки у намаганні реконструювати її транскультурні надісторичні правила, які дають змогу досягти раціонального консенсусу, скільки у сприянні проліферації нових форм дискурсу. Саме цим пояснюється той факт, що Р. Рорті вважає за краще говорити не про «точні репрезентації», а про ефективні, плідні дискурси; замість непогрішного професійного «філософа-царя» він пропонує «інформованого дилетанта»; замість пошуку шляхів до абсолютної істини він здійснює пошук нових форм «само-образу» і вважає цей пошук найважливішим завданням прагматистської деструкції філософії Модерну.

Як тільки у рортівській програмі деструкції дискурс замінює картезіанську конфронтацію «об'єкт — суб'єкт», поняття свідомості як дзеркала природи стає непотрібним і відкидається. З цієї самої причини «поняття про філософію як про дисципліну, яка шукає привілейованих репрезентацій серед тих, які виникають у дзеркалі, стає нерозумним»⁶⁴. У контексті розглядання процесу пізнання переважно як справи дискурсу і соціальної практики, а не як відбиття свідомістю природи, зазначає Р. Рорті, ми природно доходимо до поняття про філософію, якій немає справи до пошуку достовірності. Розвиваючи філософію цього типу, пояснює Р. Рорті, «ми більше не гадаємо про будь-який вид тверджень, який має привілейований епістемологічний статус. Ми гадаємо про всі твердження як такі, які працюють на благо людського роду... Чому одиницею емпіричного дослідження не могла бути швидше вся культура (включаючи науку про природу і науки про культуру), ніж тільки вся фізична наука?»⁶⁵.

На думку Р. Рорті, ті, хто вважає, що епістемологія необхідна нашій культурі, змішує дві можливі функції філософа. Перша — це функція «сократичного медіатора між розмаїтими дискурсами». У салоні такого медіатора розбіжності між дисциплінами і дискурсами примиряються і переборюються у процесі розгортання дискурсу. Друга функція — це функція «платонівського філософа-царя, який знає про все, що роблять всі інші... тому що йому відомий останній контекст (форма, свідомість, мова), в якому вони діють»⁶⁶. Ця функція належить

епістемології, тоді як перша — герменевтиці. На погляд Р. Рорті, герменевтика більш адекватно відповідає потребам наук про людину, культуру, дух, тоді як епістемологія відповідає потребам «позитивних», таких що «об'єктивують», наук про природу. «Якщо ми проведемо межу між герменевтикою і епістемологією так, як і проводжу я, — пояснює Р. Рорті, — тобто як межу в розмові про нормальний і аномальний дискурс, то тоді буде очевидним, що вони не конкурують між собою, а допомагають одна одній»⁶⁷. У цьому випадку герменевтика постає як галузь вивчення незнайомого, а епістемологія — як опис знайомого. І у зв'язку з тим, що природу ми знаємо краще, ніж дух, то, резюмує свою позицію Р. Рорті, — «я можу тепер погодитися з традиційним поглядом, відповідно до якого герменевтика описує наш дослідження духу, тимчасом як епістемологія — наш дослідження природи. Але я вважаю, що розумніше взагалі відкинути опозицію дух — природа»⁶⁸. Герменевтика, отже, має справу з різними дискурсами, з розмовою яка «не припускає ніякої дисциплінарної матриці, яка поєднує учасників дискурсу, але в якій надія на згоду не зникає доти, доки розмова продовжується»⁶⁹. Таке розуміння природи герменевтики цілком співзвучно з розумінням культури швидше як мовного спілкування, ніж як єдиної структури, спорудженої на деякому непохитному фундаменті.

Герменевтика, ідентична рортієвському розумінню постмодерністського дискурсу, відмовляється від традиції самовпевненості, дистанціюється від передумов розуму, які визначаються цією традицією, не впадаючи при цьому у безумство, незрозумілість, ірраціоналізм. Герменевтика відхиляє звинувачення у цілковитій суперечливості (типу «те, що ти твердиш, заперечує те, що ти твердиш») з боку своїх супротивників. Для неї такі звинувачення суте давні теми архаїчного філософського дискурсу. У постмодернізмі такого роду суперечності, парадокси, антиномії розглядаються як своєрідні самовпливи («віддачі») твердження на самого себе. У цьому сенсі вони не викликають безмовної розгубленості; сприймаються не пасивно. Активно освоюючись, згадані самовпливи перебудовують постмодерністський дискурс з врахуванням його нестабільності.

Отже, герменевтична діяльність постмодерніста поглинається творчою текстовою діяльністю і розширює поле завдань, які стоять перед нею. Ця здатність саморозширення, притаманна для всієї герменевтичної роботи,

виявляється у нерозв'язаності, незавершеності, численності інтерпретацій; а сама ця численність перестає бути небажаною і стає конститутивною ознакою, властивістю постмодерністської філософії. Інакше кажучи, у межах постмодерністського філософування людина нібито примирється з внутрішньо плюралістичною природою світу і її неминучим наслідком — незумовленістю, незаданістю наперед, амбівалентністю людського існування. Таке примирення людини з стохастичною, темпоральною, індетерміністичною природою світу і всього знання не є для постмодерніста ознакою меншовартості, слабкості і капітуляції (так воно оцінювалося лише модерністами). Власне тому постмодерністи і відхиляють звинувачення у релятивізмі, оцінюючи їх як несерйозні. Пояснюючи постмодерністську позицію з цього питання, Р. Рорті зазначає: «Тільки модерністське розуміння філософії як дисципліни, яка привілеює фіксований набір наукових або моральних поглядів як більш «раціональних» ніж будь-які інші... дає можливість вважати, що такий релятивізм має автоматично виключати узгодженість інтелектуальних і практичних обґрунтувань»⁷⁰. Проте, якщо згадану привілеїзацію відкинути, то модерн-філософія постане проблематичною. «Одна з причин, з якої професійні філософи Модерну ухиляються від ідеї, що знання не може мати основ, а права і обов'язки людини не можуть мати онтологічного базису, полягає в тому, що біхевіоризм, який заперечує основи, перебуває на правильному шляху до заперечення філософії»⁷¹.

Отже, відкидаючи уявлення про філософію як грандіозну споруду, збудовану чистим розумом на непохитних категоріальних основах, яке домінувало за епохи Модерну, Р. Рорті пропонує своє уявлення про неї, яке багато в чому (хоч далеко не в усьому) нагадує ніцшеанське, дерріданіанське, ліотарівське. Роз'яснюючи його, Р. Рорті пише: «Філософія... є деякий культурний жанр, деякий «голос» у розмові людства», який концентрується швидше на одній темі, ніж на другій, не через діалектичну необхідність, а в результаті різноманітних подій, які відбуваються десь у розмові (нова наука, французька революція, сучасний роман), або ж внаслідок того, що окремі геніальні люди починають думати про щось нове... або, може бути, внаслідок дії кількох таких сил. Цікава зміна в філософії відбувається не тоді, коли знаходять новий спосіб поводитися з старою проблемою, а коли з'являється новий набір проблем, а старі починають відмирати»⁷².

Це уявлення про філософію зображує її як сферу творчої діяльності, суб'єкти якої відкидають апеляцію до абсолютного знання і намагаються викрити, продемонструвати різноманітними способами ілюзії самовпевненого «чистого розуму», системного методу, сцієнтизму. Ця сфера творчої діяльності охоплює весь комплекс тих опорних уявлень про світ, положення людини в ньому, за посередництвом яких мислителі кожної історичної епохи переробляють в упорядковану картину світу хаотичний і різнорідний потік сприйняття, вражень, ідей. Сам цей комплекс, безумовно, не залишається незмінним в перебігу історії, а видозмінюється, перебудовується разом з соціально-культурною структурою суспільства. Прихильникам такого уявлення про філософію притаманні свідомо віртуозність стилю, постійне звертання до парадоксу, прагнення проблематизувати відношення між мовою і мисленням. Всі ці особливості з наміром протиставляються адептам традиційного уявлення про філософію, для яких властиво: а) зневажання стилю, якщо він не слугує продуктивній комунікації; б) недовіра до парадоксу, якщо його не можна усунути з доказової теорії; в) віра в те, що мова може і повинна без перекручень відбивати процес мислення.

Хайдеггерівська деструкція, як показано вище, зорієнтована на повернення мислення до первісних, але нереалізованих можливостей європейської культури — до тієї «досократівської» і «допарменідівської» Греції, яка ще жила в «істині буття». Таке повернення М. Хайдеггер вважав за можливе тому, що буття (хоч і «забуте») все ще живе в найінтимнішому лоні цієї культури — в мові: «Мова — це дім буття»⁷³.

У контексті ж прагматизму мова — це не дім буття, а знаряддя людини, яке часто-густо ототожнюється з частиною людського тіла. Мова у цьому сенсі технізується, постає засобом передачі інформації і вмирає як справжнє мовлення, речення, сказання. Всім цим і пояснюється основна відміна рортівської деструкції від хайдеггерівської. На противагу останній, перша намагається прагматизувати, а не трансцендувати випадковість і обмеженість конвенцій, які містяться в основах метафізики. Рортівська деструкція не намагається здійснити прорив до більш автентичної «природної первісної точки» мислення, яка нібито передувє всім культурним традиціям. На погляд Р. Рорті, будь-які програми такої трансценденції, включаючи і ті, які використовують спроби зведення мови до чогось такого, що могло б «обґрунтувати» її, або до того, що

вона «висловлює», так само, як і до того, чому вона має надію «стати адекватним», приречені на провал. Він переконаний, що повсюдність мови є тією її якістю, завдяки якій мова здатна заповнити онтологічну бреш, яка залишилася після краху всіляких претензій на статус «природних первісних точок» мислення⁷⁴, вихідних моментів часу, які передують і не залежать від способу, яким розмовляють або колись розмовляли ті чи інші культури.

Підтвердження цього філософського висновку Р. Рорті вбачає у поступальному процесі прагматизації всієї попередньої філософії. Характеризуючи цей процес, він посиляється, зокрема, на те, що вже Пірс, Селларс, Вітгенштейн заявили, що регрес інтерпретації не може бути перерваний, завершений за допомогою якогось виняткового типу «інтуїції», яку картезіанська епістемологія вважає само собою зрозумілою. Гадамер і Дерріда стверджували про те, що наша культура домінувала завдяки поняттю «трансцендентальне означуване», яке, перериваючи згаданий регрес, видобуває нас зі сфери випадкового і умовного і вводить у дію Істину. Фуко наполягає на тому, що ми поступово втрачаємо не лише своє право на «метафізичний комфорт», а й на те, що гарантувала філософська традиція, а саме — на її картину Людини як такої, що має «двійника» (душу, ноуменальну самість), який нібито використовує швидше мову Реальності, ніж словник місця і часу. Насамкінець, М. Хайдеггер застеріг нас від того, що, коли ми спробуємо перетворити мову на нову тему філософського дослідження, то ми просто реанімуємо безнадійно застарілу карколомку з метою постановки питання про Буття і Мислення.

Оцінюючи значення цього процесу прагматистської деструкції західноєвропейської філософії, Р. Рорті кваліфікує його як «лінгвістичний поворот», проте, зрозумілий абсолютно не так, як це притаманно для логічних позитивістів і представників аналітичної філософії. «Прагматизація аналітичної філософії, — констатує Р. Рорті, — здійснила надії логічних позитивістів, але зовсім не в тій формі, на яку вони сподівалися. Вона не відкрила шлях, йдучи яким філософія змогла б стати «науковою»; швидше, вона виявила шлях редукції філософії до одного з її боків»⁷⁵. Цей постпозитивістський тип аналітичної філософії, отже, спочатку солідаризується з традицією Ф. Ніцше — М. Хайдеггера — Ж. Дерріда, а врешті-решт і з критикою філософії як такої. Обидві традиції, на його думку, сьогодні «переживають період сумнівів стосовно їх власного статусу. Обидві живуть між відкинутим мину-

лим і пост-філософським майбутнім, яке невиразно проглядається»⁷⁶.

Р. Рорті не згодний з тим, що основна тема проекту Ж. Дерріда — це «проліферація по-філософському дискурсивних текстів». Оспорюючи таку інтерпретацію, запропоновану Гаше, він визнає за краще стверджувати про відмінність між раннім і пізнім Ж. Дерріда. На думку Р. Рорті, Ж. Дерріда — це мислитель, який виходить за межі модерн-філософії не шляхом винаходу нових методів або технік, а шляхом експериментування з новими стилями. У своїх пізніх працях, зазначає Р. Рорті, деррідівський стиль постає «більш ексцентричним, особистісним і оригінальним». Він покладається, швидше, на окремі «фантазії», «ідіосинкразії» і «асоціації», ніж на загальнозначущі «топоси» і «аргументи».

Солідаризуючись з деррідівською стратегією деконструкції, в межах якої мова і знання — це допоміжні знаряддя, засоби, інструменти висловлення, імітації, копіювання реальності, а категорії, принципи, критерії завжди релятивні цілям і інтересам людських товариств, які використовують їх, рортівська деструкція метафізики здійснює особливий вид соціально-культурного критицизму, під час якого відбуваються такі пізнавальні процедури, як зіставлення, протиставлення, осягнення і інтегрування різноманітних словників різних історичних епох, культур і практик у процесі пошуків якісно нових, дедалі більш ефективних способів і продовження багатоголосого соціально-філософського дискурсу. Вона акцентує увагу на тому, що платонівська традиція у культурі Заходу давно «зжила свою корисність», що ніяка апеляція до картезіанської інтуїції або аристотелевської референції не в змозі врятувати західноєвропейську культуру від «літературно-історико-антрополого-політичної каруселі».

Р. Рорті переконаний, що будь-який новий словник, мова, звичай слововикористання, який може виникнути під час здійснення стратегії прагматичної деструкції філософії Заходу, не може стати остаточним підсумком абсолютно строгих аргументацій, бо немає і не може бути універсально-загального, інваріантного, надісторичного критерію, відповідно до якого могли б здійснитися такі абсолютно суворі аргументації. Будь-які критерії такого роду Р. Рорті оцінює як «тимчасові місця перепочинку, сконструйовані для досягнення утилітарних цілей»⁷⁸.

У межах прагматистської програми деструкції метафізики філософи осягаються вже не як представники

секуляризованого духівництва або товариства супервчених. Здійснюючи свою діяльність у таких сферах ментальності, в яких нейтральний словник відсутній, а конвенції стосовно загальнозначущого критерію істинності, які гарантують наукову аргументацію, неможливі, де переважають швидше рефлексивні, ніж дедуктивні міркування, прагматистські деструктивісти самоусвідомлюють себе в образі літературних інтелектуалів, які прагнуть досягти не однодумства, згоди і одностайності у процесі спілкування, а створення нових словників, мов, мовленевих практик, необхідних для багатопланового продовження соціально-філософського дискурсу. Цей рортівський образ філософа цілком узгоджується з його ідеєю про «повсюдність мови» як всеосяжної форми людського досвіду, а також з його уявленням про людину як істоту творчу (тобто таку, що створює а не відкриває істину), яка реалізує себе в мові і самотворить себе як своєрідний «текст».

У переосмисленні фундаментальних категорій західноєвропейської філософії суть по-справжньому гуманітарного мислення ідентифікується з суттю не метафізики, а «літературної критики». У межах цієї критики традиційному фундаменталізму протиставляється історизм такого мислення про людину, вихідним пунктом якого виявляється «випадкова діалектико-історична ситуація» особистісного буття.

«Постфілософська культура», яка виникає під час здійснення програми Р. Рорті, являє собою одну з галузей творчих досліджень, вільних від метафізичної віри у можливість досягнення первісних непохитних основ, а звідси, і остаточних догматичних суджень. Ця «постфілософська культура» розгортається як багатовікова відкрита, багатоголоса «розмова» людства, яка ніколи не завершується і з якої ніхто не виключений, і в якій ніхто (і особливо філософ) не посідає привілейоване становище.

У контексті цієї «розмови» немає ніяких раціональних основ для остаточного вибору не тільки між різними науковими теоріями, але і в тому випадку, коли стикаються наукові, політичні, філософські і теологічні доктрини. «Ми, — заявляє Р. Рорті, — спадкоємці трьох віків риторики (!) навколо важливості категоричних опозицій між наукою і релігією, наукою і політикою, наукою і мистецтвом, наукою і філософією тощо. Ця риторика сформувала культуру Європи. Вона зробила нас тим, що ми є сьогодні... Проте заявити про нашу лояльність до прийнятих нами опозицій не означає стверджувати, що маються

«об'єктивні» і «раціональні» стандарти для їх прийняття»⁷⁹. Основною метою такої культури постає не досягнення абсолютної істини, абсолютних критеріїв добра, краси, справедливості, а підтримка і розгортання існуючої розмови в як найбільш розмаїтих напрямках або, як висловлюється сам Р. Рорті, «дати змогу цвісти сотні квітів».

Оглядаючи загалом прагматистську програму де-струкції філософії Заходу, важливо підкреслити, що вона хоч і зорієнтована проти перетворення наукового пізнання на панівну парадигму західноєвропейської культури, проте дуже далека від програми тих «антивчених» — діонісійців, які зображують науку як основне джерело тотальних загроз культурі, духовності, людському існуванню. Програма Р. Рорті — це пошук ясного конструктивного шляху до альтернативного світорозуміння, у межах якого виникає можливість постмодерністської науки, яка якісно відрізняється від тієї, яка відома сьогодні.

Р. Рорті прагне не елімінувати науку як таку, а розвінчати претензії класичної західної науки на привілейований статус у культурі. У межах його програми прагматистській де-струкції піддаються не лише онтологічні і гносеологічні основи науки, а й її експансіоністські амбіції визначати і вказувати сенс і напрям соціокультурного прогресу людського суспільства. У цій програмі відроджується багатовікове, стійке, непоступливе внутрішньокультурне протистояння, на послаблення якого навряд чи можна очікувати у близькому майбутньому. «Прагматизм, — зазначає Р. Рорті, — не зводить науку в ранг ідола, який посідає місце Бога. Прагматизм розглядає науку як один з жанрів літератури, так само, як літературу і мистецтво він розуміє як особливі види дослідження, які існують поряд з іншими типами досліджень»⁸⁰. З цієї причини навіть етику прагматизм не вважає більш «релятивістською», «суб'єктивною», ніж наукова теорія. На думку Р. Рорті, фізика — це спосіб опанування різноманітними галузями універсуму; етика — спосіб оволодіння іншими галузями. І так само, як математика допомагає фізиці провадити свою роботу, література і мистецтво сприяють етиці у виконанні її роботи. Деякі з цих досліджень провадяться за допомогою доказових аргументацій, інші — за допомогою наративів, треті — за допомогою творів живопису. Відповідь на питання про те, які твердження належить доводити, на які картини дивитися, які наративи слухати,

коментувати і переказувати, залежить від того, які з них допоможуть нам досягти того, чого ми бажано (або того, чого ми могли б бажати). «Питання про те, чи є прагматистський погляд на істину сам по собі істиною, — це питання про те, чи є пост-філософська культура настільки бажаною, щоб прагнути її досягти»⁸¹.

Кінцева мета програми прагматистської деструкції західноєвропейської метафізики — не аргументація неминущості «кінця філософії». Завершення може досягти лише Філософія, але зовсім не пост-філософська культура, не філософія як голос в багатовіковій розмові людства. Ініціатор цієї програми не має сумніву в тому, що наступні покоління будуть по-новому переосмислювати Платона, Аристотеля, Декарта, Канта, Гегеля, Вітгенштейна, Ніцше і Хайдеггера. Проте він не бере на себе сміливість і відповідальність пророкувати, яку роль голоси цих мислителів будуть відігравати у розмові філософів наступних епох. Такого роду пророкування він вважає марними спекуляціями. «Єдиний пункт, на якому я б наполягав, — зазначає Р. Рорті, — полягає в тому, що моральною турботою філософів має бути швидше продовження розмови на Заході, ніж вимагання надати у цій розмові привілейованого місця для традиційних проблем філософії Нового часу»⁸². За суттю і джерелами ця позиція виявляється співзвучною ренесансному гуманізмові з його толерантністю до невизначеності, полісемантичності, різноманітного розмаїття, з властивою зневагою до суворості, точності, доказовості, з його прихильністю до скептицизму монтенівського типу. Позиція Р. Рорті зорієнтована на переборення розриву між людиною і природою, на відновлення поважливого ставлення до еросу і емоцій, на утвердження плюралізму в науці, на розвінчання і заперечення філософського фундаменталізму з його імперативним «пошуком достовірності», на досягнення найголовніших проблем, які обсідають людство у постмодерністському світі.

4. Хабермасівський проект «продовження віку філософії»

Модерн — це епоха великої традиції філософського мислення, інспірованої безмежною вірою у можливість всеосяжної систематизації, енциклопедичного синтезу, тотальної уніфікації різноманітних знань про природу, культуру, суспільство, історію, людину. Гегель, як відомо, виявився останнім видатним представником цієї традиції

культурного синтезу. Усвідомлення того, що за всієї важливості цієї традиції філософія зовсім не зводиться до неї, що завершення її не є «занепад філософії», поставило завдання пошуку альтернативних традицій, відмінних від «традиції гегелівського культурного синтезу» і які дають змогу філософській думці продовжувати свій історичний рух і після Гегеля. Мислителі, які визнають актуальність цього завдання, вельми скептично ставляться до винахідників аргументацій до тези про «кінець філософії». Вони зорієнтовані на іншу ціль: продовження віку Філософії в її основній функції — гаранта розуму і раціональності. Найбільш відомим зараз мислителем цього типу є німецький філософ і соціолог Юрген Хабермас.

Погоджуючись з М. Хайдеггером в тому, що філософія Модерну стала не більш, ніж «Holzweg», тобто підступною, ледве позначеною стежкою, яка губиться десь у глибині дрімучого лісу, Ю. Хабермас акцентує увагу на проблемах, породжених найновішими змінами у стані філософії в культурі постіндустріальної цивілізації. «Аж до гуссерлівської «Кризи європейських наук», — нагадує він, — філософія, узурпувавши статус зверхнього арбітра, виконувала роль «управительки справжніх законів»... Що стане з нею тоді, коли вона поступиться роллю не тільки в сфері науки, але і культури? Чи буде це значити, що її зв'язок з тотальністю уривається, що філософія більш не може бути гарантом раціональності»⁸³.

Далі. Чи знайшло ХХ ст. вихід з кута хайдеггерівської «Holzweg»?

Чи можливо вважати такими виходами ті стратегії філософського мислення, які наведені програмами Ф. Ніцше, М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Ліотара, М. Хайдеггера, Р. Рорті?

Чи можемо ми змиритися з тим, що у сучасному світі авторитет І. Канта затьмарюється репутацією Ф. Ніцше, яка дедалі більш зростає?

Відповіді Ю. Хабермаса на такого роду питання утворюють нібито «опорні ребра» концептуального каркасу програми трансформації філософії Модерну, яку він розвиває. Забігаючи вперед, кредо, висловлене в хабермасівській програмі, гранично узагальнено можна сформулювати наступним чином: філософія, незважаючи на наполегливі рекомендації деструктивістів, деконструктивістів, наративістів, радикальних герменевтів і прагматистів відмовитися від набутих нею за епохи Модерну

функцій «штатгальтера» (правителя) і верховного судді, може і має зберегти свої претензії на розум для того, щоб і надалі бути фактором зміцнення, опосередкування та інтерпретації дедалі більш складного взаємозв'язку між розмаїтими сферами культури, менталітету, життєвого світу.

Хай у постметафізичних, хай у постгегельянських формах, наполягає Ю. Хабермас, але філософське мислення повинно мати свої джерела у рефлексії над розумом, який здійснює себе у пізнанні, в мові, у дії, зберігаючи при цьому свою основну роль «гаранта розуму». Сучасну проблему Ю. Хабермас вбачає у тому, щоб досягнути ті моменти істини, які можливі у радикальній герменевтиці і пізньому прагматизмі, тобто пояснити, як можливі складнопереплетені зв'язки, які охоплюють нас, зв'язки розуму з мовою і дією, з тканиною повсякденної комунікації в надрах розмаїття культурно-історичних форм життя, що самоускладнюються.

Це кредо Ю. Хабермаса визначає амбівалентність його ставлення до прагматистської програми деструкції філософії. «Незважаючи на те, що я згодний багато з чим з того, про що говорить Р. Рорті, — визнає Ю. Хабермас, — я ледве сприймаю його висновок про те, що, коли філософія зречеться двох ролей — штатгальтера і верховного судді, — то вона буде змушена відмовитися і від функцій «гаранта раціональності». Якщо я розумію Р. Рорті, то він говорить про те, що нове призначення філософії запроваджує в себе відмову від будь-якої претензії на розум, тобто від тієї претензії, яка притаманна для філософського мислення з моменту його виникнення»⁸⁴.

Така відмова неможлива для Ю. Хабермаса. Він не сприймає також і те, що Р. Рорті не лише виключає можливість завершення філософії, а й не вірить, що найнеобхіднішою передумовою людської форми колективного життя є ідеї, подібні до ідеї істини з властивою їй нездоланною міццю, яка трансцендує⁸⁵.

Принципові особливості хабермасівської програми трансформації філософії Заходу стають більш прозорими, якщо врахувати ставлення Ю. Хабермаса до младогегельянців. Останні, як відомо, заявляли, що філософська традиція епохи Модерну досягла свого вищого розвою у філософській системі Гегеля. Загальновідомо висловлювання Г. Гейне про те, що після Гегеля філософська революція завершила свій величний цикл. Для младогегельянців це висловлювання означало, що не існує будь-якої іншої філософії, яка змогла б подолати філософію

Гегеля. Якщо в культурі Заходу все ще існують такі проблеми, які неможливо розв'язати засобами філософії Гегеля, то вони залишаться нерозв'язаними і для будь-яких інших філософських вчень, які з'являться в майбутньому.

Ю. Хабермас відкидає таке оцінювання філософії Гегеля, вважає її неадекватним продовженням критичної філософії І. Канта і вимагає повернутися до спадщини основоположника класичної німецької філософії з метою її нового прочитання — прочитання на більш високому рівні, ніж той, який був досягнутий Гегелем та його послідовниками.

Розпочата І. Кантом коперниканська революція у філософії, стверджує Ю. Хабермас, все ще не завершена. Завершити її не вдалося ні Рейнольдсу, ні Фіхте, ні Шеллінгу, ні Гегелю, ні будь-якому іншому посткантіанському мислителю. Справжнє завершення цієї революції він вбачає у повороті від філософії Гегеля до теорії комунікативної дії.

Основна ціль програми Ю. Хабермаса полягає не в тому, щоб слідом за деконструктивістами зректися всієї західної метафізики. Помилки метафізиків епохи Модерну він не бере за абсолютно неправильний шлях всієї культури. На відміну від М. Хайдеггера, він не закликає сучасних мислителів повернутися до доплатонівської мудрості для того, щоб, оглядаючи звідти багатовіковий процес становлення метафізики, тобто всю раціоналістську традицію, як вона історично сформувалася після Платона, усвідомити її як хибний шлях, який підлягає подоланню. У своїй інтелектуальній автобіографії Ю. Хабермас зазначає: «...Моєю проблемою була теорія модерну, теорія патології модерну, з точки зору здійснення — деформованого здійснення — розуму в історії»⁸⁶.

Розглядаючи філософію Модерну в широкому і спеціальному значенні цього слова (тобто, з одного боку, як філософську думку періоду з XV ст. і до наших часів, а з другого, — як філософський дискурс, який зародився за епохи Просвітництва і кульмінував у філософії Гегеля), Ю. Хабермас не згодний з М. Хайдеггером у тому, що ХХ ст. — століття занепаду Модерну. Для нього філософський проект Модерну є ще далеким від свого завершення.

Хабермасівська програма трансформації метафізики становить найскладніший продукт, який виник у процесі критичного перетворення, узагальнення і нетривіального

синтезу кантівського уявлення про розум, хайдеггерівських ідей про природу метафізики і веберівської концепції культури Модерну як епіфеномену фрагментації так званого субстантивного розуму. Протиставляючи свою інтерпретацію гегелівській, Ю. Хабермас проте проголошує Гегеля першим мислителем, для якого епоха Модерну стала філософською проблемою. Осягненню місця, ролі і значення гегелівського філософського дискурсу про модерн в пост-кантіанській філософії Ю. Хабермас присвячує багато фрагментів таких своїх праць, як «Модерн. Незавершений проект» (1980 р.), «Теорія комунікативної дії» (1981 р.), «Моральна свідомість та комунікативна дія» (1983 р.), «Попередні зауваження та заключення до теорії комунікативної дії» (1984 р.), «Філософський дискурс про модерн. Дванадцять лекцій» (1985 р.) тощо.

Однією з центральних тез цих праць є теза про те, що філософський проект Модерну не лише може, а й має розглядатися як незавершений проект, який сягає своїми джерелами в культуру Просвітництва і мобілізує зусилля мислителів на розробку справжньої об'єктивної науки, універсально-загальної моралі, на обґрунтування права та розвитку вільного мистецтва. Соціально-філософська модернізація цього все ще життєздатного проекту, який вбирає в себе дорогоцінну спадщину західної культури, може і повинна допомогти йому набутися «другого дихання». Свою спробу подолання обмеженості німецького ідеалізму за допомогою повороту до нової філософської парадигми Ю. Хабермас розглядає як органічну частину згаданої модернізації.

Мотиви, які спонукають Ю. Хабермаса до здійснення парадигмального повороту, ті самі, що і у К.-О. Аппеля. Його спонукає до цього усвідомлення того, що притаманний Модерну ідеалізм «філософії свідомості» неспроможний і потребує подолання за допомогою нової соціально-філософської теорії. На думку Ю. Хабермаса, сучасна самосвідомість буржуазної цивілізації має вийти за горизонт ідеалістичної «філософії свідомості» і на місце індивідуального суб'єкта пізнання, якому протистоїть від нього незалежний предмет, який пізнають, поставити колективного суб'єкта (співтовариство), який здатний робити предметом своєї рефлексії все, що він бажає.

Хабермасівська стратегія зорієнтовує реформаторів не на схилення перед традицією (як це властиво, наприклад, для Гадамера) і не на гіпертрофування ролі розуму, а на переосмислення всієї культури Модерну на підвалинах комунікативної філософії інтеракції. Ця філософія, яка переборює, на думку її ініціаторів, методологічний соліпсизм метафізики епохи Модерну, пропонується сьогодні як найвища і найавторитетніша інстанція, яка гарантує досягнення єдності, взаєморозуміння у вільному демократичному дискурсі. Сама ж комунікативна інтеракція проголошується «домівкою інтерсуб'єктивності» або, за висловом самого Ю. Хабермаса, «життєвим світом» людини.

Суть хабермасівської програми, таким чином, полягає у повороті від ідеалістичної «філософії свідомості», яку переборюють, до «філософії комунікативної інтеракції», яку він пропагує. У перебігу цього радикального повороту колишня «онтологія свідомості» раціоналістичної метафізики Модерну поступається місцем новій онтології — «онтології символічно опосередкованої комунікативної інтеракції». Соціальна теорія, яка використовує як свій базис «філософію комунікативної інтеракції», має, як вважає Ю. Хабермас, змогу не лише подолати обмеженість колишнього методологічного індивідуалізму, який ґрунтувався на теорії соціальної дії, а й вийти за горизонт методологічного соціологізму. Хабермасівська програма трансформації філософії Модерну, таким чином, претендує на статус всеохоплюючого, філософсько-світоглядного і методологічного вчення, яке протиставляється не тільки Гегелівській, Марксовій, а й всім більш пізнім (включаючи і ніцшеанську) версіям розуміння природи розуму, раціональності, культури.

Суть хабермасівського критицизму схематично можна резюмувати наступним чином. Гегелівська концепція Розуму і полярна їй ніцшеанська концепція неспроможні в тому сенсі, що обидві вони залишаються вірними *bewusstseins philosophie*, тобто філософії свідомості, яка віджила свій вік. В цьому самому сенсі неспроможними стають і більш сучасні спроби (Гадамер, Парсонс, Луман) реанімації догматично-нормативних (інституціональних і таких, що соціально зобов'язують) вчень про шляхи досягнення взаєморозуміння за допомогою традицій, як вони функціювали не в культурі Європи за епохи Модерну, а в неєвропейських культурах. За наших часів, у ХХ ст., на думку Ю. Хабермаса, такі реанімаційні спроби безуспішні. «Парадигмальний поворот до Гегеля, — стверд-

жує Ю. Хабермас, — неможливий за допомогою розвитку контекстуалізму та історизму, до яких апелюють ініціатори прагматистського і герменевтичного підходів»⁸⁷.

Правильний напрям виходу з кризової ситуації, яка склалася, Ю. Хабермас вбачає у культурологічних дослідженнях З. Фрейда, які присвячено проблемі комунікації, що систематично перекручується. У цих фрейдівських дослідженнях ініціатор комунікативізму вбачає наріжне каміння нового вчення — «метапсихології» («метагерменевтики»), яка дасть змогу суспільствознавцям Заходу науково зрозуміти причини прихованих патологій соціальної системи загалом. Всебічний розвиток вчення, на думку Ю. Хабермаса, здатний закласти надійні підвалини ефективних соціально-практичних програм визволення індивіда, угруповань, націй від «ідеологічної сліпоти», підвищення їх компетентності у формуванні загальноприйнятих норм і цінностей соціокультурного розвою. Здійснюючи ці функції, хабермасівська «метапсихологія» претендує на статус спадкоємця і продовжувача кантівського критицизму, на роль надійних підвалин сучасної критичної соціальної теорії, здатної не лише руйнувати поширені тепер ідеології, а й ефективно здійснювати «емансипаторську функцію».

Виходячи з цього, стає дедалі більш зрозумілим співвідношення хайдеггерівської і хабермасівської стратегій трансформації філософії Модерну. Справді, подібно до того, як М. Хайдеггер обґрунтував необхідність переосмислення всієї метафізики на тлі доплатонівської мудрості, Ю. Хабермас наполягає на необхідності перегляду всіх рішень проблеми розуму, які з'явилися після І. Канта. Проте, на відміну від М. Хайдеггера, Ю. Хабермас вважає, що західноєвропейське мислення збилося з пуття не з часів Платона, а значно пізніше — в післякантіанську епоху. Власне тому хабермасівська програма трансформації філософії Заходу охоплює значно більш короткий історичний період, ніж хайдеггерівська.

Досить явна паралель між хайдеггерівською і хабермасівською програмами відчувається і під час зіставлення їхнього ставлення до онтології. Ю. Хабермас далеко не безсторонньо переборює всю посткантіанську філософію. Таке переборення він використовує як засіб здійснення запропонованого ним парадигмального зрушення філософії у напрямі до згаданої вище теорії комунікативної дії, яка розвивається протягом двох останніх десятиліть. Первісну версію цієї теорії Ю. Хабер-

мас розвинув у своїй великій праці «Теорія комунікативної дії», спрямований проти матеріалістичного розуміння історії, яке оцінюється ним як нежиттєздатна альтернатива гегелівській інтерпретації історії. Ціль, заради якої Ю. Хабермас здійснює свій «коперніканський поворот», полягає в тому, щоб виробити цілісне уявлення про розум, яке стало б ефективним у розв'язанні не лише епістемологічних, а й соціокультурних проблем.

Можна без перебільшення констатувати, що починаючи з праці «Знання та людські інтереси» і аж до «Теорії комунікативної дії» головне теоретичне прагнення Ю. Хабермаса полягає у тому, щоб розвинути власну стратегію — більш помірковану (ніж кантіанська), фалібілістську і проте таку, яка по-універсалістському розглядає проблематику розуму, раціональності і раціоналізації.

Погоджуючись з деконструктивістами у тому, що філософія Модерну («філософія свідомості») нездатна встановити «остаточні основи» так само, як і створити «першу філософію», Ю. Хабермас відмовляється прийняти їхні історичистські, релятивістські, скептицистські аргументації неминучості «кінця філософії». Він переконаний, що під агломератом розмаїтих версій «філософії свідомості» може бути відкритий шлях до якісно нових констеляцій у відносинах філософії і наук про природу, людину, суспільство, культуру, історію.

Як вважає Ю. Хабермас, посткантіанська філософська традиція може досягти свого найвищого розвою у процесі сучасного зіткнення логоцентризму Гегеля з ніцшеанським релятивізмом, який розколовся нещодавно на два напрями: 1) всеруйнівний скептицизм Батая, Лакана, Фуко; 2) глобальну критику метафізики, яка здійснюється в дусі М. Хайдеггера і Ж. Дерріда. Розмаїття програм «прощання з метафізикою», яке виникає у процесі цього зіткнення, тобто програм її подолання, зняття, перетворення, Ю. Хабермас розподіляє на три типи: «терапевтичний», «героїчний», «рятувальний».

Найбільш яскравим ініціатором терапевтичних програм «прощання з метафізикою» є Вітгенштейн. В його «Філософських дослідженнях» філософія трактується не як «штатгалтер», не як «верховний арбітр», а як творча активність, спрямована на з'ясування мовних висловлювань. Основне завдання філософа — терапевтичне. Філософія — це мистецтво самоцілення, яке наступає в процесі усунення шляхом аналізу природної мови всіляких філософських та інших узагальнень, які оцінюються як своєрідні захворювання мови. Філософ не

повинен намагатися виявляти єдність, суть, «метафізику» мови. Йому достатньо описувати і розмежовувати різні «мовні ігри».

Розвиваючи критику «менталізму», а також традиційного уявлення про розуміння як про духовний процес, Вітгенштейн вірив, що терапевтичне дослідження мовних ігор робить лінгвістичні зв'язки відкритими, а приховані в них нісенітниці — явними. Завдяки цьому філософські проблеми, які трактуються як «захворювання», щезнуть самі по собі.

На погляд Ю. Хабермаса, слабкість вітгенштейнівської терапевтичної програми «прощання з метафізикою» полягає в тому, що вона залишає життєвий світ таким, який він є; бо стандарти, за допомогою яких критикується метафізика, переймаються не з яких би то не було інтелектуальних сфер, а безпосередньо з самодостатніх рутинізованих форм життя. Що ж стосується можливих спадкоємців філософії, то Ю. Хабермас не без іронії зазначає: «Польові дослідження у культурній антропології намагаються бути найголовнішим кандидатом в наступники філософії після її кончини. Безсумнівно, історія філософії з цього моменту буде інтерпретуватися як сфера неінтелегібельних дій племені, яке сьогодні на щастя вимерло»⁸⁸.

Терапевтичне прощання з метафізикою має вигляд тихого, м'якого, спокійного, порівняно до її руйнування (подолання, деконструкції), яке здійснюється кимось подібним до Батая, Хайдеггера, Фуко, Ліотара. Їхнє прощання з філософією Ю. Хабермас називає «героїчним». Його ініціатори також переконані у тому, що помилкові звичаї життя і мислення замасковані у піднесених формах філософської рефлексії. Проте їхня програма деконструкції метафізики та подолання репресивного мислення претендує на більш епохальне значення, ніж вітгенштейнівське викривання філософії за її категоріальні помилки і деструкції повсякденного життя, які зумовлені ними.

Героїчне прощання з філософією не обіцяє зцілення мови, культури, життя. Воно зображується більш драматично: в дусі геллерлінівської ідеї про рятувальну надію *in externus*. Оцінюючи героїчне прощання з філософією, Ю. Хабермас зазначає: «Дискредитована і знецінена філософська традиція у цьому сенсі не стільки заміщується чимось ще менш корисним, ніж вона сама, скільки поступається шляхом відмінному від неї способу

думки, яка здійснює поворот до незапам'ятного — до «суперечності» Батая або хайдеггерівського Буття»⁸⁹.

На відміну від «героїчного», «рятувальний» тип прощання з філософією має вигляд найбільш завуальований. Сучасні неоаристотеліанці, які надихаються герменевтикою, можуть слугувати прикладом прихильників цього типу прощання. Як вважає Ю. Хабермас, воно є найбільш нещирим: «Не зважаючи на те, що рятувальник проголошує заклики про необхідність збереження філософії, він заперечує її систематизаторські претензії». Ю. Хабермас не прагне зробити античних мислителів релевантними дискусії про суб'єкт, про матерію, не зображує спадщину класиків як культурну скарбницю, підготовлену філософією і історією. Те, що філософ робить, це є «засвоєнням за допомогою асиміляції текстів, які одного разу були досягнуті як втілення знання, а сьогодні трактуються як джерело натхнення і повчання»⁹⁰.

Протиставляючи змальованим вище програмам трансформації свою, Ю. Хабермас прагне зберегти за філософією не лише роль фактора, який іманентно сприяє становленню спеціалізованих галузей дослідження, а й роль медіатора, який забезпечує взаємозв'язок між розмаїтими культурами експертів та життєвим світом. Виконуючи обидві ці ролі, філософія зберігає свій зв'язок з розумом в емпатичному сенсі, тобто з розглядом універсально значущих тверджень, від яких можна звільнитися тільки під тиском більш переконливих аргументів.

Джерела своєї програми Ю. Хабермас вбачає у саморефлексії наук про людину, суспільство, культуру, історію. Він переконаний у тому, що за допомогою такої саморефлексії, яка рятує раціональний зміст метафізичної традиції модерну, філософія може дещо зберегти від свого давнього титулу «штатгальтера» (правителя), чією функцією є, крім усього іншого, підтримувати питання «єдності і універсальності» в стані, відкритому для обговорення, бо без такої підтримки вони можуть або опинитися закритими, або бути проголошеними як такі, що входять до компетенції емпіричних наукових досліджень.

Після того, як філософія втрачає функцію управителя, який вказує від імені вищого суду «чистого розуму» належне місце кожній сфері науки, мистецтва, культури, ця функція переходить до компетенції «гібридних дискурсів», тобто таких дискурсів, в контексті яких філософія з рівними правами бере участь разом з усіма

науками про людину. Прообразами «гібридних дискурсів» є такі, наприклад, типи співбуттєвості (тобто сумісного буття чи кооперації), як співбуттєвість філософії та історії науки, співбуттєвість моральної філософії та моральної психології, співбуттєвість мови та емпіричної лінгвістики. Як зазначає Ю. Хабермас, сьогодні гібридні дискурси формуються на основі кооперації «між філософією науки та історією науки; між теорією мовної дії та емпіричними підходами до прагматики мови; між теорією неформальної аргументації та емпіричними підходами до природної аргументації; між когнітивною етикою та психологією морального розвитку; між філософськими теоріями дії та онтогенетичними дослідженнями компетенцій дії»⁹¹.

Спосіб продовження віку філософії за допомогою культивування згаданих вище «гібридних дискурсів» досить виразно розкривається у таких мислителів, як Маркс, Фрейд, Вебер, Дюркгейм, Мід, Піаже, а також у програмних положеннях ранньої франкфуртської школи (Харкхаймер, Адорно, Фром, Маркузе). На відміну від всієї попередньої метафізики, яка вважає благом «абсолютне», «тотожне», «розв'язане», «замкнуте», цей постметафізичний погляд висуває іншу тезу: благом може бути «негативне», «нетотожне», «нерозв'язане». Заперечуючи замкненість, воно виявляється водночас і практикою, бо розхитує основи тотожності. Мислення, яке заперечує привілейованість ідеї тотожності, має на меті, по-перше, врятувати верстви досвіду (сферу міметичного безпосереднього, в якому відбивається людське страждання і біль), які раніше придушувалися, і, по-друге, зберегти раціональне.

Філософія, яка виникає у процесі такої трансформації, покликана висловити страждання на мові категорій, зрозуміти незрозуміле, висловити невисловлене. Ця філософія («сізіфова праця») є діалектикою, проте, дуже далекою від традиційної діалектики попереднього типу раціональності. Вона являє собою своєрідну співбуттєвість мімезису і рацію, безпосереднього, природного і раціонального, понятійного. Філософські категорії такої діалектики амбівалентні. Заперечуючи системність, ця діалектика прагне залишитися теорією. Протестуючи проти методу, вона демонструє його «в ансамблі модельних аналізів».

Хабермасівська програма трансформації філософії передбачає інший тип раціональності. На думку Хабермаса, критична теорія Адорно і Маркузе вичерпала всі можливості попередньої парадигми «цілераціональної дії». Тому її подальший розвиток вимагає переходу до виміру

інтерсуб'єктивного взаєморозуміння, а вектор раціональності має змінити свою зорієнтованість: ставлення до природи повинно поступитися місцем взаєминам між людьми. У комунікативному дискурсі всі пізнавальні акти, починаючи з визнання об'єктивності світу, не лише є опосередковані взаєморозумінням, а й корегують приватні інтереси, бажання, потяги. Члену визначеного життєвого світу далеко не всі акції, раціональні з точки зору успіху, дозволено, але лише ті, які виявляються ціннісно витриманими з точки зору учасників комунікативного дискурсу.

Здійснюючи свою програму, Ю. Хабермас акцентує увагу на так званих «реконструктивних науках», метою яких є концептуалізація (тобто теоретично експліцитний вираз) інтуїтивного, претеоретичного «ноу-хау», яке перебуває в основі таких основних людських компетенцій, як: говоріння, розуміння, судження, дія. Науки цього роду, на відміну від кантівського трансцендентального аналізу умов можливості раціональності, продукують знання, яке є не апіорним, аподиктичним, а апостеріорним, імовірним, фалібілістичним. Незважаючи на це, реконструктивні науки зорієнтовані на універсальні структури, універсальні умови можливості мислення, говоріння, розуміння; вони висувають загальнозначущі (хоч і не захищені від перегляду, ревізії, скасування) критерії обґрунтованості. У сфері реконструктивних наук філософські типи аналізу не стільки скасовуються, скільки абсорбуються, тобто визнаються іманентно властивими цим наукам.

Завдяки цій абсорбції виникають згадані вище «гібридні дискурси», які дають змогу інтегрувати філософські ідеї у контекст емпіричного дослідження, яке Ю. Хабермас протиставляє, з одного боку, традиційним тлумаченням філософії як верховного суду «чистого розуму», а з другого, — розмаїтим програмам «прощання з філософією»: деконструктивістським, деструктивістським, наративістським тощо. Коментуючи рортівську програму трансформації філософії, Ю. Хабермас пише: «Я згодний, що не справа філософії грати роль найвищого арбітра у сфері науки і культури. Проте я знаходжу аргументи Р. Рорті непереконаливими тому, що навіть після великого поширення прагматизму та герменевтики, які своїми дослідженнями різко звузили межі філософії, остання, опинившись редукованою до повчального дискурсу, ніколи не може знайти нішу поза науками. Філософський дискурс не може не тяжіти до аргументації та диспуту, який обґрунтовує. Цьому немає альтернативи»⁹².

На погляд Ю. Хабермаса, філософія, яка вступає в ту чи іншу форму співбуттєвості з науками про людину, набуває можливості функціонування у вигляді своєрідного генератора ідей, які набувають пізніше форми емпіричних гіпотез. Виконуючи цю роль тимчасового деривату емпіричних теорій з завищеними універсалістськими претензіями, філософія проте не може продукувати достовірні знання в ізоляції від емпіричних наук про людину. «Приклад успішної кооперативної інтеграції філософії і науки, — зазначає Ю. Хабермас, — можна бачити в розвитку теорії раціональності. Вона є тією галуззю, де філософи працюють як постачальники ідей без висування фундаменталістських або абсолютистських претензій в дусі Канта або Гегеля. Фалібілістичні за орієнтацією, вони заперечують віру в здатність філософії вершити справи без допомоги спеціалістів в конкретних науках; замість цього вони сподіваються на те, що успіх, який так довго обминав філософію, може, нарешті, прийти з сприятливих сполучень різних теоретичних галузей»⁹³.

Крім згаданих вище ролей, філософія, яка виникає в процесі реалізації хабермасівської трансформації метафізики, виявляється здатною виконувати ще одну фундаментально важливу роль. Ця роль органічно пов'язана з процесом, який позначений Вебером як диференціація культурно-ціннісних сфер науки та технології, мистецтва та критицизму, права та моралі з їх специфічними логіками у розв'язанні проблем істини, справедливості, стилю, а також з їх витонченими «експертними культурами», які дедалі більше і більше дистанціюються від комунікативної практики повсякденного життя. «З початку модерніти, — пише Ю. Хабермас, — культура породила також структури раціональності, які Макс Вебер та Еміль Леск концептуалізували як культурні цінності сфери. Існування таких сфер має потребу в дескрипції та аналізі, але не в філософському обґрунтуванні»⁹⁴.

Згаданий процес диференціації має три аспекти: а) модерністська наука; б) позитивне право та посттрадиційна етика; в) автономне мистецтво та інституціалізований художній критицизм.

Осягаючи цей процес диференціації, філософія замало приділяла уваги упорядкуванню розмаїття згаданих сфер. «Сини та дочки модерніти, — зазначає Ю. Хабермас, — прогресивно навчалися диференціювати культурну спадщину з точки зору трьох згаданих аспектів раціональності так, що спірні питання істинності, спра-

ведливості, художнього завжди обговорювалися в ізоляції одне від одного, і ніколи не водночас»⁹⁵.

Поступово процес диференціації, який дедалі більш поглиблюється, породжує такі феномени: по-перше, науки дедалі більше і більше «очищають» себе від елементів релігії, відмовляючись при цьому від своєї попередньої претензії на право інтерпретантів природи та історії як єдиного цілого; по-друге, когнітивістські моральні теорії, ігноруючи проблеми гарного життя, фокусуються винятково на деонтологічних, генералізованих аспектах етики, переконуючи, що все, що є користь (благо), виявляється і справедливим. По-третє, аналогічних трансформацій зазнає і мистецтво. З поворотом до автономізації мистецтво прагне відображати лише естетичний досвід, який у дедалі більшому ступені виявляється децентрованою суб'єктивністю.

Всі ці загальновизнані тенденції до відокремлення, ізоляції, автономізації, які характеризують відмінну ознаку модерніти, твердить Ю. Хабермас, можуть чудово здійснюватися і без філософського обґрунтування. Проте вони породжують найскладніші проблеми опосередкування. По-перше, чи може розум, одного разу роз'єднаний вказаним чином, продовжувати залишатися єдиним на рівні культури? По-друге, як можуть культури експертів, які підштовхуються до рівня дедалі більш витончених, езотеричних форм, залишатися у зіткненні з повсякденною комунікацією? Пояснюючи своє розуміння цих проблем опосередкування, Ю. Хабермас пише: «В повсякденній комунікації когнітивні інтерпретації, оцінки, моральні чекання, експресії не здатні забезпечити згоду та взаємопроникнення. Досягнення взаєморозуміння у життєвому світі має передумовою культурну традицію, яка пронизує собою весь спектр його сфер, проте не так, як це роблять досягнення науки та технології. Що ж стосується філософії, то вона цілком здатна розумно оновити свій зв'язок з тотальністю, набираючи роль медіатора та інтерпретатора в інтересах життєвого світу. Виконуючи цю роль, філософія виявиться здатною привести до руху взаємодію між когнітивно-інструментальними, морально-практичними та естетико-експресивними вимірами життєвого світу, які сьогодні перетворились на клубок складно заплутаних мінливостей»⁹⁶.

За таких обставин основний парадокс несамовитого хабермасівського пошуку загальних основ для консенсусу полягає в тому, що цей пошук набуває ще більшої фрагментації, ще більшої гетерогенності. Пошук згоди,

солідарності, однастайності обертається головною перешкодою формування шуканих основ. Єдиний консенсус, який має шанси на успіх, це — згода прийняти гетерогенність відхилень.

Ю. Хабермасові важко примиритися з такою перспективою. Тому спроби відшукати надійні основи консенсусу повторюватимуться знову і знову. Ю. Хабермас має сумнів, що вони взагалі коли-небудь припиняться, оскільки кожна спроба провести чіткі межі чергового загального консенсусу (якщо вона не підкріплюється інституціональним насильством) виявляється ще одним джерелом плюралізму, який вона бажає усунути або, принаймні, якось лімітувати. У тих випадках, коли критерії істини зорієнтовані не на пошук надкомунального, родового або навіть «аподиктичного», коли вони поставлені на основи, загальноприйняті у даному локальному співтоваристві і узгоджені з такими основами, вони погано послуговуються претензіям влади на експансію. З цієї причини будь-які реліктові стратегії модерн-розуму виявляються контрпродуктивними; у цьому разі вони працюють проти його цілей. Але саме це Ю. Хабермас і випускає з уваги, пропонуючи утопічну модель неперекручених комунікацій як перспективу консенсусу з приводу істини, декларуючи свою переконаність в тому, що філософія і лише вона здатна функціонувати як опора, медіатор і інтерпретатор, який компенсує розмаїті тенденції диференціації, дистанціювання, ізоляції.

На зламі тисячоліть світова філософська думка занепокоєна проблемами, породженими входженням нашої цивілізації в нову, цілком незнайому епоху — епоху зживання тоталітаристських ідеологій, всепояснюючих утопій, метапарадигм та інших фантомів «ілюзорної свідомості». Грандіозні утопічні проекти Модерну, які зорієнтовують цивілізацію на тотальне перевлаштовування світу, оволодіння його невичерпними ресурсами, на цілезорієнтоване і дедалі більш надійно контрольоване формування «нової людини», «створення світлого майбутнього» — все це сьогодні стає об'єктом постмодерністської іронії і віддається історії так само, як багато тисячоліть тому їй були віддані віджилі свій вік атавізми рейбалістської свідомості.

Епоха Модерну, яка відходить в історію, виявилася епохою процвітання розмаїтих «софій»: теософії, космософії, історіософії, культурософії, антропософії тощо. Вона зорієнтовувала мислителів Модерну на автентичне досягнення Бога, Сенсу Історії, Фінальної Мети людства, на апокаліптичне одкровення, тобто знімання покрыву і цілковите оволодіння «оголеною Істиною», на просвітництво і рішуче викриття шарлатанів та інших «духовних вождів», нібито здатних єдиним жестом зірвати «покривало Ізиди» і обдарувати людство незламними принципами, непохитними основами, містичними осяяннями, прозріннями, інтуїціями.

Оскільки у випадку успішного здійснення грандіозних проектів Модерну історія Європи неминуче наблизилася б до свого завершення (апокаліпсису), остільки цілком зрозуміла постмодерністська іронічність оцінювання модерну як своєрідної версії найдавнішої апокаліптичної традиції.

Апокаліптичний тон великої метафізичної традиції модерну — традиції Декарта — Спінози — Локка — Канта — Гегеля — Маркса — являє собою чи не найприкметнішу рису всієї європейської й інтелектуальної історії. Великі представники цієї традиції демонструють дивну здатність до одночасного охоплення найрізноманітніших далекосяжних філософських імплікацій поставлених ними проблем і їх можливих рішень. Як правило, вони, з одного боку, просвіщають і викривають містагогів, а з іншого, — залякуючи і страхаючи «завершенням філософії», накидають нам власну стратегію. Роз'яснюючи цю особливість філософування ініціаторів Модерну на прикладі І. Канта, Б. Гройс констатує: «По суті І. Кант керується тим самим імпульсом, що і його опоненти: він так само хоче бачити істину оголеною, так само прагне оволодіти нею... В боротьбі проти «містагогів» і «шарлатанів» філософія повторює їхній основний хід — вона так само апелює до світла: неприхованого, як і нефілософське інтуїтивне осяяння: Апокаліпсис, який все викриває».

У статті «Про апокаліптичний тон в філософії, який нещодавно виник» Ж. Дерріда акцентує увагу на тому, що згаданий тон дуже виразно виявляє себе і в розмаїтих версіях постструктуралістської свідомості. Підкреслюючи відносність відмінностей його звучання в есхатологічних дискурсах модерну і постмодерну, Ж. Дерріда не без іронії зазначає: «Чи не мають всі ці відмінності форму прагнення до переваги в есхатологічному красномовстві, так що кожний наступний есхатолог силкується стати більш проникливим, більш пильним, нещадним, ніж його попередники»². Кожний новий есхатолог знов і знов повторює: «Істинно говорю я вам, — це не тільки кінець от цього, але також, і насамперед — того; це кінець історії, кінець класової боротьби, кінець філософії, смерть Бога, кінець релігій, кінець християнства і моралі..., кінець суб'єкта, кінець людини, кінець Заходу, кінець Едіпа, кінець світу. Апокаліпсис зараз, говорю я вам, в потопі, вогні, напалмі, який скидають на землю з вертольотів разом з повіями, і на завершення — це кінець літератури, кінець живопису, кінець мистецтва як спадщини минулого, кінець університету, кінець фаллоготризмизму або не знаю чого ще. Та й хто б втримався від того, щоб не довести все це до краю і не наголосити щось найвишуканіше, а саме: кінець кінця, кінець кінцевого, тобто того, що кінець завжди вже розпочатий..., що, бажає він того чи ні, але сам включається в загальний концерт»³.

Свідомо дистанціюючись від всього того, що можна було б назвати «системою», «теорією», «метафізикою», «метапарадигмою», «гранднарративом», філософський постмодерн заперечує віру в приреченість, визначеність наперед або кінцеву мету історії. Він не вірує в місію того чи іншого народу, нації, класу і тому іронізує над такими метафорами, як: «російська ідея», «німецька ідея», «американська мрія» або «місія пролетаріату», «місія інтелігенції» тощо. Хоч які універсально-загальні вчення про закони розвитку людства, тобто телеоцентризми типу «соціалізму», «комунізму», «фашизму», йому так само глибоко чужі.

Філософський постмодернізм відкрито наголошує, що він не спроможний продемонструвати масам єдиний і однозначний сенс історичного потоку подій. Найбільше, на що він дозволяє собі претендувати, — це вказати на плюральність значень кожної з подій, які вивчаються. У тих випадках, коли метафізики від нього вимагають відповіді на питання, «в чому сенс історії?», він заявляє про відмову від розв'язання цього завдання, відкрито визнаючи, що йому невідомо майбутнє, що він не спроможний його достовірно обчислювати наперед, прогнозувати наперед.

Чи означає це, що постмодерністи цілком заперечують будь-яку корисність «уроків історії»? — Зовсім, ні. У контексті постмодерністської свідомості будь-яка суспільна діяльність осягається як політика. Політик же, який не знає історії, безпорадний. Проте, стверджуючи це, постмодерністи застерігають проти гіпертрофування значення «знання історії». Це знання, хоч і полегшує прагматичний вибір орієнтацій нашої поведінки в життєвому світі, проте не дає змогу здійснювати однозначні, детерміністичні прогнози майбутніх станів цього світу.

Історичний потік подій життєвого світу багатомірний, індетерміністичний, темпоральний. Він не дає можливості приводити себе до «єдиного знаменника», як цього бажалося б послідовникам традицій Декарта — Локка — Канта — Гегеля — Маркса. Осягати цей процес загалом можна, лише розглядаючи його з різних і навіть полярних боків. Але саме це робить неможливим унітаризоване, однакове, одномірне, монолінійне тлумачення історії. Кожний підхід, кожний шлях веде до визначеного рубежу. Але жодний шлях не здатний вивести до цілого.

Свідомо відмовляючись від будь-якої претензії на остаточну істину, філософський постмодерн прагне продовжити, поглибити, витончити іронічну викривальну стра-

тегію модерну, стати своєрідною варіацією його апокаліптичного тону. «Ми, просвітителі Нового часу, — заявляє Ж. Дерріда, — будемо і надалі викривати удаваних апостолів, «оманливих посланців», яких ніхто не посилав, брехунів і невірних, бундючність і чванливість усіх, хто обтяжений історичною місією, яких ніхто ні про що не просив і ніхто нічим не наділяв. Продовжимо ж найкращу апокаліптичну традицію, викриваючи помилкові апокаліпсиси»⁴.

Природними наслідками реалізації такої постмодерністської трансформації філософського самоусвідомлення є наступні два. По-перше, дедалі більш значний скепсис до раніше домінантного способу ідентифікації природи філософії за допомогою фіксованої єдиної, штучно привілейованої традиції (як правило, такої, яка встигла переконливо продемонструвати у минулому свою «незбагненну плідність»). По-друге, дедалі більш широкий потік розмаїтих спроб ідентифікувати філософію в цілому як середовище вільного становлення плюралістичного стилю філософського мислення, як еволюціонуюче сімейство автономних філософських традицій, які протистоять і в яких традиція Декарта — Локка — Канта — Гегеля — Маркса є однією з багатьох і зовсім не найголовнішою. Радикальне переоцінювання статусу цієї великої класичної традиції, інтенсифікація процесу формування плюралістичного стилю мислення становлять найбільш важливі тенденції розвитку філософської думки на зламі тисячоліть.

Вступ

¹ Точку зору автора з цих питань див: *Соболь О. Н.* Постмодерністська перспектива: от метафізики рабського спокоєвства к філософії беспокойной свободи // Соціальна перспектива. — Київ: Наукова думка. — 1992; *Соболь О. М.* Постметафізика — майбутнє філософії? // Філософ. та соціол. думка. — 1993. — № 11 — 12. — С. 46 — 60; *Соболь О. М.* Постмодерн: філософські та культурні виміри // Філософ. та соціол. думка. — 1992. — № 8. — С. 48 — 63; *Соболь О. Н.* Постмодерністська волна в філософії Запада // Історія філософії и культури. — Київ: Наукова думка. — 1991; *Соболь О. М.* Постмодерністський дискурс про трансформацію сучасної філософії // Реконструкція світоглядних парадигм. — К.: Наукова думка, 1995.

² After Philosophy: End of Transformation? — Cambridge, 1987; *Ormlston G. L. and Sassower R.* From Marx's Politics to Rorty's Poetics in the Critique of Metaphysics // Man and World. — 1993. — N 26, N 1. — P. 63 — 82; *Erickson G. W.* Negative Dialectics and the End of Philosophy. — Wolfenbute, 1990; *Foti V. M.* Politics and the Limits of Metaphysics Heidegger, Ferry and Renaut, and Lyotard // Graduate Faculty Philosophy Journal. — 1991. — N 9; *Blum P.* Heidegger and Rorty on the end of philosophy // Metaphilosophy. — 1990. — N 2, N 3. — P. 223 — 238; *Churchill J.* Wittgenstein and the End of Philosophy // Metaphilosophy. — 1989. — N 20, N 2. — P. 103 — 113.

³ *Habermas J.* Post-Metaphysical Thinking: Philosophical Essays. — Cambridge, 1992; Antifundamentalism Old and New. — Philadelphia, 1992; *Lyotard J.-F.* Postmodern Condition: A Report on Knowledge. — Minneapolis, 1984; *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. — Minneapolis, 1982; *Foucault M.* Questions of Method: An Interview with Michel Foucault // After Philosophy. — P. 101 — 117.

⁴ *Derrida J.* Writing and Differance. — Chicago, 1978. — P. 79 — 80.

⁵ *Cohen A.* On Reading Postmodern Philosophy: Hilley, Redner and the End of Philosophy // Praxis Intern. — 1990. — Vol. 9. — N 4. — P. 382.

⁶ *Енгельс Ф.* Розвиток соціалізму від утопії до науки // Твори. — Т. 19. — С. 200.

⁷ *Lyotard J.-F.* La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir. — Paris, 1979. — P. 14.

Розділ І

Глава І

¹ Див: *Шпенглер О.* Захід Європи. — М., 1993. — Т. 1. — С. 128 — 200.

² *Франк С. Л.* Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 468.

³ *Шлемкевич М.* Загублена українська людина. — К., 1992. — С. 37.

⁴ *Гвардини Р.* Конец нового времени // Вопр. философии. — 1990. — № 4. — С. 128.

⁵ Там само. — С. 130.

- ⁶ Там само. — С. 134.
- ⁷ Там само.
- ⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим. — Соч.: В 2-х т. — Т. I.
- ⁹ Там само. — С. 606.
- ¹⁰ Там само. — С. 611.
- ¹¹ Там само.
- ¹² Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 468.
- ¹³ Ферраротти Ф. Zeitgeist наприкінці двадцятого століття // Філософські студії. — 1993. — № 1. — С. 73.
- ¹⁴ Франк С. Л. Духовные основы общества. — С. 442.
- ¹⁵ Там само. — С. 443.
- ¹⁶ Там само. — С. 444.
- ¹⁷ Там само. — С. 135.

Глава II

- ¹ Гвардини Р. Конец нового времени. — С. 150.
- ² Там само. — С. 137.
- ³ Там само.
- ⁴ Там само.
- ⁵ Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. — М., 1993. — С. 318 — 319.
- ⁶ Гвардини Р. Конец нового времени. — С. 140.
- ⁷ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — С. 289.
- ⁸ Гвардини Р. Конец нового времени. — С. 141.
- ⁹ Там само. — С. 142.
- ¹⁰ Герцен А. С того берега. Цит. за: Лит. газета. — 1990. — № 9 (5283). — С. 15.
- ¹¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. — С. 497.
- ¹² Там само.

Глава III

- ¹ Levin D. M. Existentialism at the End of Modernity. Questioning the I, s Iyes // Philosophy Today. — 1990. — N 34. — N 1. — P. 83.
- ² Ibid. — P. 83.
- ³ Ibid.
- ⁴ Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. — 1992. — № 1. — С. 129.
- ⁵ Там само.
- ⁶ Див.: Unterberger K. Renaissance of conservatism — aspects of the contemporary spirit of post-modernism // Social Theories in Confrontation. 3. Prague. — 1990. — P. 62.
- ⁷ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. — М., 1986. — С. 322.
- ⁸ Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. — Princeton, 1980. — P. 192.
- ⁹ Ibid.
- ¹⁰ Ibid. — P. 175 — 176.
- ¹¹ Ibid. — P. 497.

Глава IV

- ¹ Murphy J. Cultural Manifestation of Postmodernism // Philosophy Today. — 1986. — Vol. 30. — N 4/4. — P. 347.
- ² Featherstone M. In Pursuit of Postmodern: An Introduction // Theory, culture a. society. — 1988. — Vol. 5. — N 2/3. — P. 198.
- ³ Hassan J. The Culture of Postmodernism // Theory, culture a. society. — 1985. — Vol. 2. — N 3. — P. 11.
- ⁴ Ibid. — P. 121.

- ⁵ Taguieff P.-A. Notes sur le retour de la decadence: L'individualisme post-moderniste comme decor // Temps mod. — 1986. — N 41. — N 476. — P. 186.
- ⁶ Ibid. — P. 185.
- ⁷ Habermas J. // Postmodern Culture. — London, 1985. — P. 14.
- ⁸ Seld E. W. The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions // Critical Inquire. — 1978. — N 4. — P. 676 — 714.
- ⁹ Hassan I. The Culture of Postmodernism. — P. 119.
- ¹⁰ Murphy J. Cultural Manifestations of Postmodernism. — P. 346.
- ¹¹ Brodsky G. Postmodernity and Politics // Philosophy Today. — 1987. — Vol. 31. — N 4/4. — P. 292.
- ¹² Man P. de Allegories of Reading. — New Haven, 1979. — P. 119.
- ¹³ Wachterhauser R. Introduction: History a. Language in Understanding // Hermeneutics a. Modern Philosophy. — 1986. — N 9. — P. 50.
- ¹⁴ Adorno Th., Horkheimer M. Negative Dialectics. — New York, 1973. — P. 4.
- ¹⁵ March J. The Post-modern Interpretation of History: A Phenomenological — Hermeneutical Critique // The Journal of the British Soc. for Phenomenology. — 1988. — Vol. 19. — N 2. — P. 112.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Marquard O. Abschied vom Prinzipiellen. — Stuttgart, 1987. — S. 110.
- ¹⁸ Lyotard J.-F. Drifworks. — New York, 1984. — P. 35.
- ¹⁹ Murphy J. Making Sense of Postmodern Sociology // The British Journ. of Sociology. — 1988. — Vol. 39. — N 4. — P. 608.
- ²⁰ Deleuze G. «Nomad Thought» // The New Nietzsche. — New York, 1977. — P. 111.
- ²¹ Merleau-Ponty M. The Visible a. the Invisible. — Evanston, 1968. — P. 71.
- ²² Foucault M. The Order of Things. — New York. — P. 263.
- ²³ Финокьяро М. А. Эмпиризм, суждение и аргумент: к вопросу о неформальной логике науки // Вопр. философии. — 1988. — № 12. — С. 145.
- ²⁴ Murphy J. Making Sense of Postmodern Sociology. — P. 602.
- ²⁵ Guattari P. Molecular Revolution. — London, 1984. — P. 77.
- ²⁶ Murphy J. Making Sense of Postmodern Sociology. — P. 602.
- ²⁷ Harland R. Superstructuralism: the Philosophy of structuralism a. Post-structuralism. — New York, 1988. — P. 170.
- ²⁸ Ibid.
- ²⁹ Rorty R. Philosophy a. the Mirror of Nature. — Princeton, 1980. — P. 360.
- ³⁰ Ibid.
- ³¹ Ibid.
- ³² Ibid. — P. 361.
- ³³ Lyotard J.-F. The Postmodern Condition: Report on Knowledge Minneapolis, 1984. — P. XXV.
- ³⁴ Rorty R. Philosophy a. the Mirror of Nature. — P. 374.
- ³⁵ MacKinney R. Toward a Resolution of the Modernist — Post-modernist Debate // Philosophy Today. — 1986. — Vol. 30. — N 3/4. — P. 236.
- ³⁶ Brodsky G. Postmodernity a. Politics. — P. 300.
- ³⁷ Гулыга А. В. Что такое постсовременность? // Вопр. философии. — 1988. — № 12. — С. 156.
- ³⁸ Bernstein R. What is difference that makes a difference? Gadamer, Habermas a. Rorty // Hermeneutics a. Modern Philosophy. — P. 344.
- ³⁹ Гулыга А. В. Что такое постсовременность? — С. 156.
- ⁴⁰ Там само. — С. 157.

Р о з д і л ІІ

Глава І

- ¹ *Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Соч.: В 2-х т. — М., 1990. — Т. 2. — С. 563.*
- ² Там само.
- ³ Там само. — С. 564.
- ⁴ Там само. — С. 566 — 567.
- ⁵ Там само. — С. 567.
- ⁶ Там само.
- ⁷ Там само. — С. 569.
- ⁸ Там само.
- ⁹ Там само.
- ¹⁰ Там само. — С. 570.
- ¹¹ Там само.
- ¹² Там само. — С. 571.
- ¹³ Questions of Method: An Interview with Michel Foucault // After Philosophy: End or Transformation? — Cambridge, 1987. — P. 95.
- ¹⁴ *Foucault M. The Archeology of Knowledge. — New York, 1976. — P. 13.*
- ¹⁵ Questions of Method: An Interview with Michel Foucault // After Philosophy. — P. 106.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Ibid. — P. 116.
- ¹⁸ *Flynn B. Sexuality, Knowledge a. Power in the Thought of Michel Foucault // Philosophy and Social Criticism. — 1981. — N 8. — P. 333.*
- ¹⁹ *Foucault M. Power // Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. — 1980. — N 9. — P. 131.*
- ²⁰ Questions of Method: An Interview with Michel Foucault. — P. 107.
- ²¹ Ibid. — P. 109.
- ²² Ibid. — P. 110.
- ²³ *Foucault M. Power // Knowledge: Selected Interviews a. Other Writings. — P. 233.*
- ²⁴ Questions of Method: An Interview with Michel Foucault. — P. 116.
- ²⁵ *Foucault M. Power // Knowledge. — P. 133.*
- ²⁶ Questions of Method. — P. 112.
- ²⁷ Ibid.
- ²⁸ Ibid. — P. 114.
- ²⁹ Ibid.
- ³⁰ *Lyotard J.-P. Postmodern Conditions: A Report on Knowledge. — Minneapolis, 1984. — P. 47.*
- ³¹ Ibid.
- ³² Ibid. — P. 59.
- ³³ *Lyotard J.-F. What is Postmodernism? — P. 32.*
- ³⁴ *Lyotard J.-F. Postmodern Condition. — P. 115.*
- ³⁵ Ibid.
- ³⁶ *Lyotard J.-F. Peregrinations: Law, Form, Event. — Columbia, 1988. — P. 38.*
- ³⁷ Ibid.
- ³⁸ *Lyotard J.-F. Postmodern Condition. — P. 115.*
- ³⁹ Ibid. — P. 125.
- ⁴⁰ Ibid. — P. 127.
- ⁴¹ Ibid.
- ⁴² Ibid. — P. 141.

- ⁴³ Цит. за: After Philosophy: End or Transformation? — P. 94.
⁴⁴ Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. — М., 1992. — С. 475.
⁴⁵ Цит. за: Rorty R. Habermas and Lyotard on Postmodernity // Habermas and Modernity. — Cambridge, 1985. — P. 35.

Глава II

- ¹ Heidegger M. Protokoll zu einem seminar über den Vortrag «Zeit und Sein» // Zur Sache des Denkens — Tübingen, 1969. — S. 44.
- ² Heidegger M. Early Greek Thinking. — New York, 1975. — P. 51.
- ³ Heidegger M. The Basic Problems of Phenomenology. — Bloomington, 1982. — P. 23.
- ⁴ Heidegger M. Being and Time. — New York, 1972. — P. 44.
- ⁵ Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технологическая волна на Западе. — М., 1986. — С. 93.
- ⁶ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 270.
- ⁷ Декарт Р. Рассуждения о методе // Соч.: В 2-х т. — М., 1989. — Т. I. — С. 286.
- ⁸ Хайдеггер М. Европейский нигилизм. — С. 305.
- ⁹ Там само. — С. 307.
- ¹⁰ Там само. — С. 305.
- ¹¹ Там само. — С. 307.
- ¹² Там само.
- ¹³ Там само. — С. 307 — 308.
- ¹⁴ Там само. — С. 309.
- ¹⁵ Там само. — С. 309 — 310.
- ¹⁶ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. — С. 338.
- ¹⁷ Там само.
- ¹⁸ Там само.
- ¹⁹ Там само. — С. 338 — 339.
- ²⁰ Там само. — С. 332.
- ²¹ Там само.
- ²² Хайдеггер М. Европейский нигилизм. — С. 311.
- ²³ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. — М., 1991. — С. 148.
- ²⁴ Там само.
- ²⁵ Там само. — С. 149.
- ²⁶ Хайдеггер М. Европейский нигилизм. — С. 311 — 312.
- ²⁷ Там само. — С. 312.
- ²⁸ Там само. — С. 313.
- ²⁹ Там само.
- ³⁰ Там само.
- ³¹ Heidegger M. Über den Humanismus. — Frankfurt am Main, 1975. — S. 128.
- ³² Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. — С. 154.
- ³³ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. — С. 356.
- ³⁴ Derrida J. De la grammatologie. — Paris, 1972. — P. 23.
- ³⁵ Ibid.
- ³⁶ Derrida J. Writing and Difference. — Chicago, 1978. — P. 279.
- ³⁷ Derrida J. Positions. — Chicago, 1981. — P. 6 — 7.
- ³⁸ Derrida J. Writing and Difference. — P. 279 — 280.
- ³⁹ Ibid. — P. 280.
- ⁴⁰ Derrida J. An Interview // Positions. — P. 102.
- ⁴¹ Derrida J. De la grammatologie. — P. 12.
- ⁴² Ibid. — P. 21.

- ⁴³ *Derrida J. Grammatology // Deconstruction in Context: Literature and Philosophy. — Chicago, 1986. — P. 2.*
- ⁴⁴ Цит. за: *Hoy D. C. Must We Say We Mean? The Grammatological Critique of Hermeneutics // Hermeneutics and Modern philosophy. — New York, 1986. — P. 37.*
- ⁴⁵ *Derrida J. An Interview // Positions. — P. 23.*
- ⁴⁶ *Deconstruction and Other. An interview with J. Derrida // R. Kearney. Dialogues with Contemporary continental Thinkers. — Manchester. — 1984. — P. 115.*
- ⁴⁷ *Ibid. — P. 116 — 117.*
- ⁴⁸ *Derrida J. Margins of Philosophy. — Chicago, 1982. — P. 6.*
- ⁴⁹ *Ibid.*
- ⁵⁰ *Taylor M. Introduction // Deconstruction in Context. — P. 33.*
- ⁵¹ Цит. за: *Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. — М., 1977. — С. 163.*
- ⁵² Там само.
- ⁵³ *Derrida J. Writing and Difference. — P. 278 — 279.*
- ⁵⁴ *Deconstruction in Context. — P. vii.*
- ⁵⁵ *Ibid.*
- ⁵⁶ *Hoy D. C. Must we say we mean? The Grammatological Critique of Hermeneutics // Hermeneutics and Modern Philosophy. — P. 41.*
- ⁵⁷ *Norris Ch. Deconstruction: Theory and Practice. — London, 1989. — P. 28 — 29.*
- ⁵⁸ *Derrida J. // French Philosophers in Conversation. — London, 1991. — P. 106.*
- ⁵⁹ *Ibid.*
- ⁶⁰ *Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. — С. 161.*
- ⁶¹ *Rorty R. Consequences of Pragmatism. — Minneapolis, 1981. — P. XIX.*
- ⁶² *Ibid. — P. XVII.*
- ⁶³ *Ibid. — P. XIX.*
- ⁶⁴ *Ibid. — P. XX.*
- ⁶⁵ *Rorty R. Philosophy as the Mirror of Nature. — Princeton, 1980. — P. 175.*
- ⁶⁶ *Ibid. — P. 201.*
- ⁶⁷ *Ibid. — P. 318.*
- ⁶⁸ *Ibid. — P. 346.*
- ⁶⁹ *Ibid. — P. 353.*
- ⁷⁰ *Ibid. — P. 318.*
- ⁷¹ *Ibid. — P. 179.*
- ⁷² *Ibid.*
- ⁷³ *Ibid. — P. 264.*
- ⁷⁴ *Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. — Bern, 1947. — S. 61.*
- ⁷⁵ На роль такого роду «первісних точок» в епоху Модерну претендували самоочевидні ідеї, смислові дані, категорії чистого розуму, структури пре-лінгвістичної свідомості тощо.
- ⁷⁶ *Rorty R. Pragmatism as Philosophy // After philosophy. — P. 35 — 36.*
- ⁷⁷ *Rorty R. Contingency, Irony, as Solidarity. — New York, 1989. — P. 123.*
- ⁷⁸ *Rorty R. Consequences of Pragmatism. — P. XXV.*
- ⁷⁹ *Rorty R. Philosophy as the Mirror of Nature. — P. 331.*
- ⁸⁰ *Rorty R. Consequences of Pragmatism. — P. XXVII.*
- ⁸¹ *Ibid.*
- ⁸² *Rorty R. Philosophy as the Mirror of Nature. — P. 394.*

- ⁸³ *Habermas J.* Philosophy as Stand-In and Interpreter // After philosophy. — P. 311.
- ⁸⁴ *Ibid.* — P. 298.
- ⁸⁵ *Ibid.*
- ⁸⁶ *Habermas J.* The Dialectic of Rationalization: An Interview with Jurgen Habermas // *Telos*, 49. — 1981. — P. 7.
- ⁸⁷ *Habermas J.* Philosophy as Stand-In and Interpreter // After philosophy. — P. 305.
- ⁸⁸ *Ibid.* — P. 306.
- ⁸⁹ *Ibid.* — P. 307.
- ⁹⁰ *Ibid.*
- ⁹¹ *Ibid.* — P. 311.
- ⁹² *Ibid.* — P. 309.
- ⁹³ *Ibid.* — P. 311.
- ⁹⁴ *Ibid.* — P. 311 — 312.
- ⁹⁵ *Ibid.* — P. 312.
- ⁹⁶ *Ibid.* — P. 313.

Висновки

- ¹ *Гройс Б.* Да, апокалипсис, да, сейчас // *Вопр. философии.* — 1993. — № 3. — С. 29 — 30.
- ² *Derrida J.* D'un ton apocalyptique adopte naquere en philosophie. — Calice, Paris, 1983. — P. 54.
- ³ *Ibid.*
- ⁴ *Ibid.* — P. 75.

SUMMARY

At the end of our millenium the world philosophy thought is disturbed by the problems that rose under the coming our civilization in the new, entire unknown epoch — the epoch of the overcoming of totalitarist ideologies, all-explaining utopias, metaparadigms and other fantsoms of «illusive consciousness». The grand Utopian modern-projects that direct civilization to the total reorganization of the world, to the mastering of its inexhaustible resourses, to the purpose — oriented and the more controled forming of «a new man», «an up-building of a clear future» — this is becoming to-day an object of postmodern irony and leaving the historical scene. Many thousands years ago in this way the atavisms of tribalist consciousness have had its day and have gone away in the Past.

Postmodern is the epochal shift in European culture. It gives rise to a new socio-cultural totality with its own organizing principles that differs from the modern totality.

In spite of an important differences between the authors of the alternative postmodern strategies, they are identical in their ironic attitude to pretensions of modern philosophy to be the only legitimate form, in their sceptical estimation of its future.

The Modern notion about the philosophy (postmodernists put it into such combinations of words as «metaphysics of Subject», «metaphysics of Consciousness», «metaphysics of Reason» and so on) reflects not a philosophy on the whole in its becoming and development for many ages. This notion has in mind metaphysics, that is one of many possible kinds of philosophize artificially privileged in the Modern. The Postmodern enlarges the sense of word «philosophize» by introducing into it the additional meanings. The postmodern strong point is not the reflection of Subject [Consciousness, Reason, Mind], but the pre-reflective activity of an unconscious [collective or individual]. This activity includes the sphere, which the light of reason does not cast upon: desires, inclinations, instincts, intuitions, vitality, subjectivity, — in short, the life in all great variety of its potential dimensions and manifestations. Through this «philosophy as reflection» transforms into «postphilosophy». In the context of postphilosophy the activity of Consciousness presents itself as one of many

possible kinds of the Other's activity. In consequence of this the philosophy as the reflection of Consciousness as if absorbed, assimilated by postphilosophy, that unfolds as open to future temporal co-being of the variety autonomous competing discourses, speech practices, sociolects: metaphysics, hermeneutics, semiology, grammatology, psychoanalitics and so on.

The abandon from the monopol domination of the Subject of reflection results in the appearance of «anonymous discourses», «anonymous sociolects», «anonymous speech». For instance, cartesian metaphysics formula «cogito ergo sum» transforms into formula «thought thinks through the language», in which act of thinking is not already connect with any existential statement. Moreover, Foucault shows, that thought in postmodern sense does not concern subject in general, as it function is not identical to the function, that Cartesian-Kantian metaphysics imputes to thought. According to Foucault we think within the single anonymous thought, that is thought of the concrete historical epoche and the definite language. This thought and language, that corresponds to it submit to own laws of becoming, development, transformation. In «Archeology of Knowledge» Foucault develops this idea and reduces the conditions of existence to an unconscious.

The rise of postphilosophy does not mean the end of philosophy. Even not metaphysics departs into Past, but modern-prejudices about the single legitimate form of the philosophy existence. The family of competing alternatives appears in the first place and spontaneously expands: hermeneutics, psychoanalitics, narrativistics, semiology, deconstructivistics and so on. It is just, what the formula expresses: postphilosophy is not only the modern philosophy, but and its Other in all potential plurality. Transforming into postphilosophy the philosophical thought will not evolve as Modern dictates: it will not monolinear and teleonomic, but unreversible, diversible, unprognosticable resrepresenting the process of the plurality becoming, that spontaneously branch off.

CONTENTS

Introduction	5
P A R T I. THE CULTURAL CONSCIOUSNESS OF WEST:	
THREE STAGES	12
<i>Chapter I. Premodern</i>	<i>12</i>
<i>Chapter II. Modern</i>	<i>21</i>
<i>Chapter III. Postmodern</i>	<i>32</i>
<i>Chapter IV. Postmodern Pathos: from Slave Rest Metaphysics to Restless Freedom Philosophy</i>	<i>46</i>
P A R T II. THE FUTURE OF PHILOSOPHY: POSTMODERN	
DISCOURSE	66
<i>Chapter I. «The End of Metaphysics» — Apocalypse or Heroic Liberation of Intellect?</i>	<i>68</i>
1. Nietzsche and Apocalypse of Metaphysics	68
2. The Overcoming of Metaphysics: Foucault's Strategy	75
3. Narrativism and Lyotard's «Farewell to Metaphysics»	89
<i>Chapter II. The Collapse of Philosophy? No, the Plural Character of Development!</i>	<i>103</i>
1. Heidegger's Program of Metaphysics Destruction	104
2. Jacques Derrida. Deconstruction of Metaphysics	119
3. Richard Rorty and Pragmatist Strategy of Philosophy Destruction	144
4. Habermas's «The Going on Philosophy Age» Project	159
Conclusion	174
Notes	178
Summary	185

Наукове видання

СОБОЛЬ Ольга Миколаївна

ПОСТМОДЕРН І МАЙБУТНЄ ФІЛОСОФІЇ

Київ, видавництво «Наукова думка»

Оформлення художника *А. В. Косяка*

Художній редактор *А. В. Косяк*

Технічний редактор *Г. М. Ковальова*

Коректор *Л. І. Ноур*

Оператори *Н. С. Борисова, М. А. Кравченко*

Комп'ютерна верстка *Л. І. Бакляшової*

Підп. до друку 23.09.97. Формат 84×108/32. Папір друк. № 2.
Гарн. Тип Таймс. Офс. друк. Ум. друк. арк. 9,87. Ум. фарбо-
відб. 10,19. Обл.-вид. арк. 11,75. Тираж 500 прим. Зам. № 669а.

Оригінал-макет підготовлено у видавництві «Наукова думка».

Р. с. № 05417561 від 16.03.95.

252601 Київ 4, вул. Терещенківська, 3.

ДВПІ ДКНТ Київ-171, вул. Горького, 180

