

ЩОДО ПРОБЛЕМИ ОЦІНЮВАННЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ПОСТМОДЕРНУ

К. Ю. Райда

доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник,
відділ історії зарубіжної філософії,
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)
constantin.raida664@gmail.com

Анотація

Константин Юриевич Райда. Към проблема за оценяването на философския Постмодерн. В статията се изследват причините за негативните оценки на философските сентенции на Ж. Бодрийяр, Ж. Ф. Лиотар, Ж. Дельоз, Ф. Гватари, Ж. Дериди, Л. Иригарей, Ж. Лакан, М. Сер, П. Вирильо и други основатели на постмодернистката философия. Осветява се трансформацията на ролята и значението на философската мисъл в обществения живот, спецификата на нейната историческа мисия и новите философски, инициирани в посмодернистката парадигма.

Ключови думи: постмодернизъм; философско мислене; философия на постмодерна.

Abstract

Constantine Raida. On the problem of estimating the philosophical postmodern. This article explores the reasons of negative assessments of philosophical maxims such scientists as J. Bodriyar, J.F Lyotard, J. Deleuze, F. Guattari, J. Derrida, L. Iryharey, J. Lacan, M. Sera, P. Virilio and other founders of postmodern philosophy. The transformation of the role and importance of philosophical thought in public life, specific character of its historical mission and the new philosophical foundations, initiated within the postmodern paradigm are highlighted.

Key words: postmodernism; philosophical thinking; postmodern philosophy.

Анотація

Костянтин Юрійович Райда. Щодо проблеми оцінювання філософського Постмодерну. У даній статті розглядаються причини негативних оцінок філософських сентенцій Ж. Бодріяра, Ф. Ліотара, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, Ж. Дерріди, Л. Іригарей, Ж. Лакана, М. Сера, П. Вірільо та інших засновників постмодерністської філософії. Висвітлюється трансформація ролі і значення філософської думки в суспільному житті, специфіка її історичної місії, нові філософські засади, ініційовані у постмодерністській парадигмі.

Ключові слова: постмодернізм; філософське мислення; постмодерністська філософія.

У статті, що була надрукована у попередньому випуску часопису, досліджувалися підстави негативних оцінок філософського постмодерну, а текст закінчувався роздумами західних дослідників А. Сокала і Ж. Брікмона, на думку яких, врешті-решт, придумано незрозумілі міркування і супутня їм інтелектуальна ганебність постмодерністських текстів лише отруюють сучасне інтелектуальне життя і посилюють й без того розповсюджений серед населення багатьох країн світу примітивний антиінтелектуалізм.

Утім, щодо постмодернізму існують й інші думки, так само, як і інші, кардинально протилежні оцінки. Українські вчені В. С. Лук'янець та О. М. Соболь, наприклад, вважають, що постмодерністське мислення є одним з найвпливовіших кандидатів на статус автентичного філософського мислення нашої доби, яке бере активну участь у реконструкції європоцентристських, вироблених Новим часом тоталітарних соціальних, економічних, політичних, науково-технічних, інтелектуально-духовних структур та пошукові нових неєвропоцентристських моделей планетарного співтовариства нації [Філософський постмодерн. - К., 1998. – С. 12]. Це мислення набуває сьогодні загальнопланетарного поширення, як стверджують вони далі, насамперед, через те, що «надає нам відповіді на одвічні екзистенційні філософські питання: Чим є довколишній світ? Чому він став кардинально відмінним від світу Декарта – Спінози – Лока – Канта – Гегеля – Маркса? Хто ми є у цьому світі – світі, який виник після Освенциму, Хіросіми, Чорнобилю? Чому після Чорнобилю наша довіра до великого гранднаративу Просвітництва про невинне сходження людства до світлого майбутнього є ґрунтовно порушеною? Чому, зживаючи себе, цей гранднаратив Модерну збуджує у нас не метафізичний екстаз, ейфорію, пасіонарність, а світоглядне розчарування, екзистенційний страх перед майбутнім, почуття безнадійності та іронію? Які стратегії поведінки у постчорнобильському світі може дозволити собі наша цивілізація, якщо вона бажає само зберегти себе у ньому?» [Філософський постмодерн, 1998. – С. 12].

У навчальному посібнику, який під назвою «Філософський постмодерн» був у відповідності до програми «Трансформація гуманітарної освіти в Україні» і за підтримки Міжнародного фонду «Відродження» у 1998 році видрукований київським видавництвом «Абрис», ці автори однозначно ствердили, що постмодерністське, постоксиденталістське мислення є «сучасним критичним філософським мисленням, яке інтенсивно розвивається у найбільш демократичних країнах світу», що воно «йде на заміну тому оксиденталістському критичному мисленню, яке домінувало в Європі в епоху модерну і яке зберегло відданість догматові про пріоритет універсально-загального, загальнолюдського, колективного (точніше, європоцентристського, андроцентристського), білої раси над контекстуальним, особистісним, вітальним (неєвропоцентристським, феміністським, кольоровими расами)» [Філософський постмодерн, 1998. – С. 14].

І більше того. У відповіді на запитання а чи є необхідним постмодерністське мислення Україні, чи «актуальним є його формування у свідомості тих, хто прагне відродити самобутню українську ментальність» та «визволити її від панування ідеологічних кліше, стереотипів, які дісталися їй у спадок від тоталітарного режиму?» [Філософський постмодерн, 1998. – С. 15] (запитання поставлені самими авторами) - В. С. Лук'янець та О. М. Соболь ствердили, що «позитивна відповідь на ці питання сьогодні більш ніж очевидна. Тому, не затримуючись на її роз'ясненні, підкреслимо, що ознайомлення гуманітарної та науково-технічної громадськості України з принциповими особливостями філософського постмодерну, критичне засвоєння його результатів, його проблемного поля, мови ключових понять, неологізмів, фразеологізмів, глобальний огляд тезаурусу його стратегічних цілей, концептаульних і світоглядних настанов, способів аргументації – усе це вже давно перетворилося на актуальне життєво-практичне завдання суспільствознавців нашої держави» [Філософський постмодерн, 1998. – С. 15].

Таким чином, ми бачимо, що окрім інших, вочевидь присутніх у даному випадку запитань, наведені нами різнополярні оцінки дослідників та поціновувачів філософського Постмодерну засвідчують й нагальну історико-філософську проблему розуміння цього мисленевого контексту сучасності. І все це, у свою чергу, засвідчує й неоднозначність та складність останнього. Складність й неоднозначність й тієї реальності, яка подібне мислення й подібні контексти породжує.

Адже постмодернізм та постмодерністське мислення надзвичайно важко визначити у певних кордонах й відомих узвичаєних та цілком зрозумілих координатах. Проте, майже усі його дослідники сходяться на тому, що це мислення кардинально різниться від мислення традицій-

ного, виробленого у межах раціоналістичної традиції європейського Просвітництва і з огляду на логіко-гносеологічні його засади, і з огляду на його загальнофілософські, культурологічно-світоглядні характеристики. Тому практично усі дослідження цього феномену розбудовуються за принципом дихотомії, протиставлення його певних ознак тому, що було наявним в культурі мислення, світосприйняття та світорозуміння у «допостмодерністську» добу.

«Невизначеність, анархія, мутації, відсутність, поверховість та антиформа – чи не є ці постмодерністичні домагання лише божевіллям інтелектуальної еліти?» – запитував, наприклад, свого часу Іхаб Хасан. Чи є вони ознакою суттєвих зрушень у плині сучасного життя, такими чинниками, що проникають в усі його сфери, і навіть у Церкву, чи це лише швидкоплинні, минаючі ознаки майбутніх змін?

Якщо модерністичне мистецтво, як стверджував цей дослідник, було сфокусовано на зображуваному об'єкті як на самодостатній й завершено-досконалій сутності, то мистецтво Постмодерну зосереджується лише на процесах зображення такого об'єкту. А замість модерністського завдання «створити / узагальнити / синтезувати» приходять постмодерністична мета «розібрати / зруйнувати / протиставити». Якщо модерністи цінували відбір (розмежування), то постмодерністи, навпаки, вшановують лише комбінування й взаємозв'язок. Якщо модерністи культивували присутність, то постмодерністи почали культивувати відсутність. Якщо модерністів цікавила глибина, то постмодерністів, насамперед, – поверхня. Якщо модерністи робили акцент на формі, то постмодерністи усю увагу зосередили на антиформі.

Протиукладаючи цінності модернізму та постмодернізму, Іхаб Хасан формулював їхнє світоглядне відтворення у вигляді наступного набору парних тез: модерністи вірять у визначеність, постмодерністи – культивують невизначеність; модерністи спираються на мету і передбачення, постмодерністи – на свободу і випадок. Модернізм встановлює ієрархію та взаємозалежність, постмодернізм культивує анархію. Модернізм цінує типове, а постмодернізм – мутантне. Модерніст розшукує *logos*, суттєвість й сенс буття, виражений в мові. Постмодерніст, натомість, воліє мовчати, відкидаючи і сенс, і Слово. Вбачаючи мету постмодерністів у кардинальній перебудові мислення і культури на зовсім інших засадах, на відмові та запереченні «узагальнюючих категорій», мисленник цілком слушно запитував й про те, а яка ж будівля взагалі може бути збудована на такому фундаменті, а точніше, на запереченні будь-якого фундаменту? І які ж будуть наслідки такого зміненого світогляду й світорозуміння у людському житті, мистецтві, політиці та релігії?

У своїй книзі «Реальність вже не така, як раніше: театралізована політика, заготовлена релігія, вселенські міфи, примітивний шик та інші дива постмодерністичного світу» й американський мислитель Уолтер Трует Андерсен у зв'язку з постмодернізмом говорив саме про нові концептуальні зрушення в системі світогляду, світорозуміння та мислення як про зрушення безпрецедентні у світовій історії.

Як стверджував Андерсон, саме у наш час ми переживаємо перехідний період від одного стилю мислення до іншого. Він називає й декілька процесів, які формують зміни цього періоду, а саме:

- По-перше, крах віри. Адже, на його думку, у сьогоднішньому світі не існує спільного узгодження поняття істинності. Ми неначе перебуваємо на некерованому ринку ідей, де усе виставлено на продаж, зокрема, й усі можливі віросповідання на землі, як стверджує автор;
- по-друге, народження нової глобальної культури. Тому, що усі системи вірувань, на його думку, просякнуті знанням одна про іншу;
- й, нарешті – нова поляризація. Оскільки суперечності поміж природою та соціальною реальністю практично розривають сучасне суспільство на частини. До того ж, ми ведемо й внутрішні культурні війни та суперечки з ключових питань освіти і морального виховання людей.

Сучасні «конструктивісти» (а саме так Андерсен проводить відмінність у світоглядному плані поміж сучасними теоретиками) на відміну від «об'єктивістів» (від тих, хто ще притри-

мується віри у об'єктивний і пізнаваний характер істини) повсякчасно наголошують на тому, що ми тепер існуємо у світі символів, у світі різноманітних реальностей, оскільки різні верстви населення створюють собі різні історії свого існування, а їхня мова відтворює тепер й «різні способи сприйняття буття».

Загалом, коли сьогодні йдеться про постмодернізм у США, зазвичай підкреслюються та виголошуються й такі особливості у його розумінні:

- соціальний конструктивізм (оскільки сенсу, моралі та істині відмовляють у реальному існуванні й стверджують, що вони у той чи інший спосіб конструюються суспільством);

- культурний детермінізм (оскільки особистість людини формується культурою - мова визначає наше мислення, укладаючи нас у «мовну темницю»);

- заперечення індивідуальної ідентичності (оскільки сучасна людина існує насамперед як член певної групи, а феномен американського індивідуалізму сам по собі є конструкцією американської культури, яка характеризується такими цінностями середнього класу, як незалежність і інтроспекція. Але насправді усе це – ілюзія);

- заперечення гуманізму (оскільки цінності, що підкреслюють творчість, автономію і пріоритет людини, зникають з нашого світогляду. Зникає універсальність цінностей, усезагальності або не існує, або вона не дієва, оскільки кожна культура утворює свою власну ціннісну реальність. А традиційні гуманістичні цінності обертаються у реальному житті на канони знищення та насильства над навколишнім середовищем. У цій ситуації окремі спільноти людей вдаються до відстоювання власних, а не загальних (гуманістичних) цінностей для того, щоби хоч якось захистити свої позиції й зайняти належне місце серед інших людей на землі);

- заперечення трансцендентного (оскільки «абсолютним істинам відмовляється у праві на існування, у тому числі й через культурні і мовні обмеження);

- культ влади (оскільки вважається, що усі взаємовідносини, усі моральні цінності й усі людські творіння - від творів мистецтва до релігійних ідеологій – в реальності є лише масками для приховування найпримітивнішого бажання володарювати);

- заперечення розуму (оскільки бажання об'єктивізувати істину сприймається у якості маски для приховування культурного утиску, а цільності й самореалізації, - тобто, автентичності буття тепер можна домогтися лише через залучення до певної групи людей, лише через «звільнення» своїх природних потягів, емоцій й сексуальності через культивування власних бажань поза намаганням раціонального упорядкування свого існування);

- відчайдушна критика існуючого устрою (оскільки сучасне суспільство з його раціоналізмом, порядком і унітарним поглядом на істину розглядається як таке, що повинно безумовно поступитися місцем новому світовому облаштуванню, де наукове знання вже не буде відтворювати застарілий модернізм, а розподіл суспільства на групи забезпечить справжній культурний плюралізм.

Як бачимо, у даному випадку здебільшого йдеться про зміни культурної та соціальної реальності, яка формує й продукує постмодерністське ставлення до світу та вихідні, світоглядні засади його осмислення. Причому багато чого з подібних характеристик (й заперечення індивідуальної ідентичності, й заперечення гуманізму, й заперечення трансцендентного, й заперечення розуму) у їхніх нових «обумовленнях» та аргументації й усвідомити, й зрозуміти людині раціоналістичної традиційної культури надзвичайно важко. Потрібно їй самій потрапити в умови ново зміненої реальності, щоби особисто відчути усі зазначені нові зміни й обставини такого «постмодерністського стилю існування». Оскільки це вже – парадигмально¹

¹ Загалом під терміном «парадигма» у традиції раціоналістичної філософії розуміється об'ємний комплекс невиявлених установок, які зумовлюють саму манеру розуміння і розгляду природи реальності, що можуть породжувати й різноманітні філософські, наукові, релігійні, міфологічні та культурні системи і комплекси.

Кожна з глобальних парадигм описується як така, що містить в собі, або ж точніше, закладає відповідні аксіоматичні структури, які зумовлюють та визначають поняття буття, свідомості, духу, особистості,

інша культура існування, інша культура світорозуміння, й інша культура буттєвого мислення.

Не випадково саме тому усі, хто мав бажання пояснити специфіку постмодерністського підходу до осмислення дійсності починав з інтерпретації та описів незвідності усвідомлення та розуміння реальності у парадигмах історико-часових проміжків Модерну, Премодерну та Постмодерну, де під Модерном розуміють період від Нового часу до минулого століття включно, під Премодерном – традиційне суспільство, й під Постмодерном історичний проміжок часу, уконституований періодом розвитку західного суспільства кінця XX - початку XXI століття.

Що ж стосується характеристики «внутрішньої сутності» кожної з парадигм трьохчленки «Премодерну», «Модерну» та «Постмодерну», то, перш за все, відзначають кардинальну відмінність й форми, й змісту мислення, й світоуявлення, й світорозуміння у кожній з зазначених парадигм. Й у цьому зв'язку стверджується, що за часів Премодерну, або ж за часів парадигми Традиції не існувало не тільки філософії, але й «Людини» - у тих визначених нами поняттях, що відомі за часів Модерну. Не існувало й пізнання суб'єкт - об'єктного типу, яким ми звикли зазвичай користуватися, як чимось що є для нас зрозумілим самим по собі. Не існувало також й окремо існуючого поняття «природи». Земля уявлялась там іншою, квадратною, плоскою, плаваючою на черепасі, що стоїть на п'яти слонах і на трьох китах, порожнистою зсередини тощо. Ця була абсолютно інша реальність і людської свідомості, і людського мислення. І лише під час переходу від парадигми Премодерну до парадигми Модерну ми отримали сформоване уявлення, а згодом й поняття філософського мислення щодо автономної людської, природної, матеріальної, психологічної реальності, яке й досі знаходиться у підґрунті сучасної філософії.

Парадигмально раннє античне світоуявлення також розуміють в параметрах не проявленої, існуючої самостійно і не піддатливій безпосередній рефлексії реальності, яка, неначе «залишаючись за кадром», й визначає головні, фундаментальні пропорції людського мислення і буття. У цій свідомості та сприйнятті реальності гносеологічний і онтологічний моменти ще не розділені і підлягають диференціації лише настільки, наскільки базові інтуїції, минаючи парадигмальну решітку, оформляються у той чи інший постулат гносеологічного або онтологічного характеру. Адже лише у платонізмі й неоплатонічній філософії з'являються характеристики трансцендентності, що певним чином вже починають визначати й структуру, й форму матеріальних речей.

З огляду на це й стверджується, що світ Традиції взагалі був заснований на сакроцентризмі, коли за людським розумінням у центрі світобудови містилося саме сакральне. І все, з чим мала справу людина в такій сакралізованій реальності, обумовлювалося цим доволі дієвим символом, призначеним у якості підґрунтя для божественної присутності. Сакральне у його найбільш архаїчному зрізі сприймалося як щось таке, що ще не є Богом, або ж що вже не є ним. Й воно не мало аж нічого спільного з філософським розумінням буття, й у антропологічному вимірі контакту людини зі світом нагадувало швидше щось на взірєць безпосереднього схоплювання людською істотою додаткового «четвертого» світлового виміру, спрямованого вглиб речей. Усе, із чим людська істота мала справу у сакроцентричній реальності, нагадувало швидше якусь суцільну безперервну тканину «ієрофанії». У цій тканині не було строгих дистинкцій, дуальних пар на кшталт суб'єкта і об'єкта, що їх ми звикли вважати чимось самим

світорозуміння та світоуявлення, причини взаємодії та взаємозв'язку природних та суспільних явищ. Ці аксіоматичні структури не можуть бути підтвердженими або ж спростованими емпірично, оскільки вони є першовихідними. Феномен «Парадигми» таким чином відрізняють й від феномена світогляду, оскільки парадигма розуміється як перед-і-над-світоглядне утворення, утворення, яке здатне, як у системі Лапласа, викристалізувати з себе самого невизначено велику кількість інших світоглядних систем. Феномен «Парадигми» відрізняють й від феномену ідеології, оскільки парадигму розуміють як кореневе підґрунтя будь-яких ідеологій, що у своїй «могутності» спроможне або зблизити одні ідеології з іншими, або, навпаки, продемонструвати їхню відмінність навіть у тих випадках, коли вони дуже схожі одна на іншу.

собою зрозумілим і невід'ємним від процесу мислення. Людська істота, суб'єкт тут не спостерігала реальність як об'єкт, бо той, хто спостерігав, насправді, і був, у певному сенсі, сам таким об'єктом, а те, що спостерігалось у сприйнятті людської істоти не відокремлювалося й від суб'єктивного виміру. Сакральне буття, як неподільне у своїй основі, неначе виливалося, випромінювало себе, поширюючись довкола у цій своїй неподільності.

«Атман» (як внутрішнє «Я» людини) є «Брахман» (як абсолютний об'єкт, абсолютне буття) засвідчує прадавня індуїстська традиція такий характер неподільності суб'єкта з об'єктом у Премодерні. У відповідності до цього принципу у парадигмі Традиції визначалося й людське призначення, формувалися перші свідомі уявлення щодо людини. Уявлення про неї як про щось виокремлене завершене і самостійне, як таке, що має чітку видову структуру й визначене місце у світобудові – феномен доволі пізнього історичного часу. У світі ж Традиції, і особливо в архаїчних формах, у сакроцентричному просторі, людина ніколи не дорівнювала самій собі. Вона швидше розглядалася тут у якості «маски чогось іншого». Розуміння людини в Традиції принципово не співпадало і з законами логіки Аристотеля, з поняттям тотожності у цій логіці (або ж у певному типі мислення), оскільки уявлення та сприйняття людської істоти засновувалося на одномоментному включенні й її самототожності (*identitas*), і її іншості (*alteritas*) відносно самої себе, і з законом виключеного третього (адже людина уявлялася і як щось інше, аніж вона сама, і водночас не як таке інше, тобто, замість «або А дорівнює В, або А не дорівнює В» виходило, що «водночас А дорівнює В і А не дорівнює В»).

У давньокитайській традиції узагальнюючий образ людської істоти як «поняття» «досконалої людини» взагалі розбудовувався у межах міфологеми щодо зустрічі енергій Неба і Землі, де людська сутність, або ж призначення людини інтерпретувалося в уявленні про необхідність такої зустрічі та кожну людську істоту – як відтворення факту такої зустрічі.

Якщо ж говорити про мислення, його структуру, або його особливості, то очевидним є те, що у парадигмі Традиції був ще відсутнім той його тип, що містить в собі та розбудовується у відповідності до суб'єкт – об'єктного розподілу, чітко визначеного місця індивідуальності (агента, носія мислення) у структурі уявлюваної світобудови, раціональних моделей суджень людської істоти щодо буття та її самої. Початки власне мислення філософського й знаходимо лише там, де і розпочинаються процеси десакралізації, а уявлення про людину набувають ознак руху у бік аристотелівської логіки.

Надзвичайно важливий момент для розуміння тих трансформацій, що відбуваються у наш час у рухові мислення до його постмодерністського аналогу, відіграє й історичний процес формування його ціннісного, морального підґрунтя. Початок того різновиду моральності мислення, до якого призвичаїлося суспільство Модерну, і було покладено під час трансформації тієї прадавньої антропологічної моделі, яку свого часу описував Рене Генон на прикладі індуїстської традиції «Чакраварті». Коло, а в середині його позначення, що уособлює людину «вищого ґатунку», «людину досконалу»; на периферії кола – людина недовершена, завданням якої є перехід з периферії до центру, до досконалості, сакральності й трансцендентності буття – така модель з плином часу й трансформувалася в модель креаціоністську, в уявлення щодо людини як продукту, чи звершення одноразового акту Божества.

Ідея створення світу «з ніщо» (*ex nihilo*), що зумовила незворотний розрив поміж Творцем і істотою тварною, обумовлений начебто фундаментальною відмінністю їхніх природ, в концепції креаціонізму продукувала і нове уявлення про людину. «*Homo creatus*», людина монотеїзму, на відміну від людини маніфестаціоністської традиції, втратила можливість колобігового приєднання до сакрального, відтоді вона, як створена божественною силою ззовні, перетворилася на «бруд», й стала приреченою без прощення після своєї смерті у цей бруд повернутися. Людська істота лишилася своєї спроможності «маскою» своєї персони приховувати невідомо що - від вищих до нижчих реальностей, хоч Небо, хоч Землю. В антропологічній концепції креаціонізму вона назавжди втратила можливість ототожнити себе з Богом,

який від того часу почав визначати (заповідати) її й правила її поведінки. Бог уклав для неї Заповіт. І тільки у відповідності до його моральних канонів людська істота дістала можливість «виноситься з загальної пітьми речей», відповідаючи при цьому і за себе, і за навколишній світ перед своїм Творцем. З одного боку, у цій ситуації людська істота перестала бути просто модератором, «місцем зустрічі Землі і Неба», й перетворилася на відносно самостійного суб'єкта сакральної історії. З іншого боку, у відповідності до нових моральних визначень людської поведінки людська свідомість і, відповідно, її мислення розпочали осцилювати у межах дилеми, або суперечностей розуму та почуттів, між потягом життєвих сил та мораллю. Свідомість та мислення людини відтепер розмістилися у сфері безперервної і нескінченної суперечки поміж гріхом і чеснотою. Гріхом, що начебто тягне людину «Донизу», до власною природою створеного світу, лежачого у гріху, та розумом, який неначе здійсмає її «Догори», до місцезнаходження Творця. Така людина, «людина моральна», на думку сучасних дослідників, вже й знаходилася на півдорозі від людини Традиції до людини Модерну.

А за часів Модерну відбулася справжня антропологічна революція, що ствердила уявлення про людину як істоту, що повністю тотожна самій собі, не створеною ніякою трансцендентною інстанцією, позбавлену усіляких Заповітів та рівну іншим людям. Абсолютно скандальна для грецького перед-сократичного суспільства теза Протагора про те, що саме «людина є мірою усіх речей» також остаточно перетворилася на один з головних принципів європейського світогляду за часів Просвітництва.

У період Нового часу Рене Декарт сформував положення, у відповідності до якого в картині світу слід визнавати тільки існування свідомості, «conscience» і протяжності, «*l'etendue*» (*extensio*). Відтоді вже тварна істота креаціонізму, яка свого часу змістила на другий план поняття центральної вісі кола в процесах взаємопереміщення периферійної, недосконалої істоти у бік божественної сакральності й довершеності, почала розглядатися у інших світоглядно-мисленевих параметрах: трансцендентне начало поступилося місцем іншому фундаментально-онтологічному фактору – протяжності з її різнополюсністю об'єкта і суб'єкта. І цей фактор вже ззовні почав зорганізовувати мислення та свідомість людей. Сакральність й найвища трансцендентність втратила свою значущість і доказ буття – «онтологічний аргумент» – який з того часу почав виводитися не з Бога, а з мислення. Звідти пішла й знаменита теза Р. Декарта «*cogito ergo sum*». Відповідно до принципу виведення буття суб'єкта з мислення, буття об'єкта почало виводитися з тілесності (протяжності). Так історично формувалося уявлення й поняття щодо людської істоти як індивідуума, що дорівнював самому собі, ототожнював своє буття з розумом і з розуму докази цього буття отримував. Тобто, поняття повноцінного суб'єкта у його сучасному розумінні.

Таким чином, індивідуум і почав історично розглядатися як неподільний, самоцінний, розумний і тілесний.

Для нас надзвичайно важливо зрозуміти і те, що така антропологічна концепція модерну, яка у її парадигмальному вимірі до самого останнього часу визначала і нашу свідомість, і наше мислення, і тепер постійно ретранслюється не тільки системою освіти, (оскільки світоглядне мислення, світогляд і тип світорозуміння – визначає усю архітектоніку й мисленеву структуру культури) але і усією культурою, її технічними засобами та соціальними практиками – є історично обумовленим й, можливо, минушим феноменом розвитку людської цивілізації. І з цим фактом, якщо навіть тільки уявити собі можливі зміни цього типу світогляду у негативному напрямку (про що йтиметися далі), змиритися, звичайно, надзвичайно важко. Одначе, продовжимо й наш опис.

Що ж стосується філософського мислення, то з Нового часу безумовний пріоритет у ньому аристотелівської логіки, зокрема, закону тотожності призводить і до формування поняття «субстанційності суб'єкта», яке заміщує поняття, або ж, швидше, принцип «суб'єктності маски» у маніфестаціонізмі, й онтологічний аргумент у якості одномоментного творіння лю-

дини Богом у креаціонізмі. З Нового часу таке створення або припускається на підставі раціональних аргументів (деїзм), або ж так само відкидається у атеїзмі.

Відмова від прямолінійної і абсолютної віри в трансцендентного Бога й ствердження замість цього систематизованого «сумніву в усьому» опісля Декарта й перетворилися на сталий принцип усієї філософії Нового часу. У межах визначеного таким чином світогляду сформувалася й та лінія у європейській філософії, що мала назву «раціоналізм» й була представлена іменами Декарта, Лока, Юма, Канта, Фіхте тощо.

Сам Декарт і особливо англійська школа філософів - емпіриків (Ф. Бекон, Дж. Лок та ін.) не сумнівалися й у незалежному існуванні «об'єктивного світу», у тому, що зовнішній тілесний світ існує сам по собі. Згодом І. Кант у «Критиці чистого розуму» поставив під сумнів «наївний онтологізм» раціоналістичної філософії раннього Модерну й спробував довести, що розум не в змозі виносити остаточні онтологічні судження щодо буття або ж небуття і об'єкта, і суб'єкта¹. У його філософії і суб'єкт, і об'єкт почали існувати як ноумени і феномени. З позицій логічного мислення, стверджував І. Кант, у якості феноменів їхнє буття є очевидним, проте довести, що ноумени суб'єкта і об'єкта є самі по собі, як «річ - у - собі» («Ding-an-sich») розум не в змозі.

На підґрунті картезіанського раціоналістичного підходу з його культивуванням суб'єкта поступово розвинулися й філософські вчення суб'єктивного ідеалізму, де пріоритетом було ствердження пізнавального розуму. Вони зіграли надзвичайно важливу роль в теорії пізнання парадигми Модерну. Адже саме у цій гносеологічній моделі почали по-справжньому з'ясовувати як саме влаштована структура мислення, як формуються узагальнення, яким чином людським розумом сприймаються імпульси, що надходять з зовнішнього світу. При цьому природа цього «ззовні» могла осмислюватися по - різному у різних наукових школах, але головним, тим не менше, залишалося з'ясування структури розумової діяльності суб'єкта. Своє «завершення» такий «суб'єктивний ідеалізм» і отримав у теорії пізнання І. Канта, яка і була у певному сенсі «прозорінням Модерну».

Адже, коли І. Кант вирішив уважніше підійти до онтологічних аргументів Р. Декарта, сформульованих у *cogito ergo sum*, і внаслідок критичного аналізу дійшов висновку про те, що за допомогою логічного судження неможливо обґрунтувати самостійне буття суб'єкта і об'єкта, тобто їхню субстанційність в онтологічному відношенні, й застосував поняття «речі - в - собі», тобто, онтологічно розмежував світ на феноменальний й ноуменальний, він й теоретично поставив запитання про те, а як саме ноумен може існувати у логічній структурі мислення.

І. Кант відмовив й логічному мисленню, й чуттєвому досвіду у можливості виступати в ролі фундаментального і остаточного онтологічного аргументу, який би справдив онтологічну наочність людської свідомості. А його філософія перетворилася на зразок «чистої гносеології», яка з того часу й отримала можливість функціонувати автономно від онтології. На філософії І. Канта, з одного боку, зняттям проблематики співвіднесення «духу» й «матерії» як проблематики визначальної завершився парадигмальний перехід до Модерну, відбулася «деонтологізація онтології», а, з іншого боку, під сумнів була поставлена й субстанційність самого суб'єкта. Водночас з фундаментальним звуженням гносеології Модерну до розумової діяльності суб'єкта це й відкрило шлях до розвитку наступних форм й типів філософського мислення.

До І. Канта у Новий час наука обґрунтовувалася тим, що вона має справу з чимось безумовно існуючим, з тим, що вже є присутнім в реальності. Ця наукова онтологія – постулювання

¹ Наразі ми далеко не даремно намагаємось нагадати саме внутрішню логіку розвитку філософії у параметрах її світоглядних, гносеологічних та онтологічних характеристик, оскільки саме з нею пов'язуємо можливість адекватного розуміння тих змін, які у філософське мислення привносить Постмодерн та філософія цього нового періоду з її незрозумілим й утаємниченим тезаурусом, поняттями деконструкції, симулякру, нарративу... тощо. Аналіз понять постмодерністської філософії у зовнішньому контексті, у контексті порівняння відомих та узвичаєних добою Модерну характеристик й призводить, на нашу думку, до незрозуміння того процесу, який відбувається у наш час у процесі розвитку філософського мислення.

буття суб'єкта та об'єкта – й була покладена у підґрунтя доказовості і наочності того світу, яким наука прагнула замінити Всесвіт релігії і міфу. І ось Кант, висловлюючи лояльність Новому часу, підійшов до того, що ця «наукова онтологія», м'яко кажучи, не зовсім обґрунтована, і що наука як щось безумовне і безумовно достовірне може бути лише виключно гносеологією.

Якщо до І. Канта «наукова філософія» претендувала і на гносеологічну, і на онтологічну достовірність, то через критику «чистого розуму» німецький мислитель накреслив сферу існування філософії як сферу «чистої гносеології», чим й заклав своєрідний «вибуховий пристрій» у процес подальшого розвитку філософії Модерну.

Рух філософського мислення від Р. Декарта до І. Канта мабуть можна умовно назвати рухом від «великого раціоналізму», де розум претендував на включення до себе онтології (у «*cogito ergo sum*» буття виводилося з мислення), до «малого раціоналізму», у якому розум відмовляється від претензії на істинність онтологічних суджень щодо сутності суб'єкта і реальності та замикається на самому собі. Якщо у Р. Декарта обидві субстанції – суб'єкт і об'єкт – мисляться безумовно існуючими, то І. Кант порушує цю субстанційність, перетворюючи судження щодо них на моральні імперативи «практичного розуму». Ноумінальна природа суб'єкта та об'єкта, що її начебто у своїй філософії обґрунтував І. Кант, в реальності елімінувала суб'єкт і об'єкт пізнання як онтологічні категорії.

Напряму у філософії, де на чільному місці залишився мислячий, або ж сприймаючий, або ж переживаючий світ суб'єкт (не зважаючи на те, чи визнається субстанційність його суб'єктності), і не зважаючи на те, у якій концептуальній обгортці він пропонувався, у ХХ столітті почав уособлюватися цілою низкою концептуальних утворень, починаючи від філософії життя, екзистенціалізму, психоаналізу, філософської антропології тощо. Але цю тенденцію розвитку європейської філософії ми розглянемо дещо пізніше. Тепер лише зазначимо, що у європейській філософії існували й спроби подолання практики деонтологізації філософського мислення. Одна з найвідоміших з них належала Г. В. Ф. Гегелю.

У намаганні подолати гносеологічний парадокс речі-в-собі Гегель спробував створити монументальну систему діалектичного мислення на підґрунті об'єктивного ідеалізму, й заради обґрунтування мисленевої єдності буття та свідомості (тотожності суб'єкта і об'єкта) пожертвував другим законом аристотелівської логіки, законом виключеного третього.

У своїй онтологічно-світоглядній міфологемі Г. В. Ф. Гегель ствердив існування трансцендентного феномену, Абсолютного Духу, який, начебто, відчужуючись, і уособлюючись у найголовнішій світовій субстанції, породжує з себе суб'єкта, втіленого у людському розумі, культурі та суспільстві. У той самий час такий суб'єкт, у відповідності до гегелівської концепції, й покликаний відтворити буття Абсолютного Духу, втіливши його в «фінальній суб'єктивності». І. Кант, на його думку, так до кінця й не зрозумів мету виокремлення суб'єкта з субстанції, тому й не зміг оцінити потенціал розуму, обмежившись лише описом його меж.

Цікавим є той факт, що не лише І. Канта можна вважати далеким попередником усього сучасного мислення й, зокрема, мислення постмодерністського, як це стверджують сучасні дослідники. Г. В. Ф. Гегель, вважаючи себе «Пророком нової доби, доби суб'єкта, у власних роздумах щодо можливості онтологічної межі, кінечності, або ж завершення процесів перетворення Абсолютного Духу (процесу цілковитого формування історичного суб'єкта й відтворення ним Абсолютного Духу) також практично підійшов до запитання про межу Модерну й можливого моменту його історичного завершення. Причому такий історичний момент розглядався німецьким мислителем як «кінець історії», й розумівся як цілком позитивне явище, оскільки домінування гносеології означало для нього не абсолютну втрату буття, а тільки його відновлення у суб'єктивному дусі у вигляді суб'єктивного опредметнення об'єктивної вічності Абсолюту. Таким чином, і наступний історичний період міг розглядатися Гегелем у якості цілком ймовірного факту повернення фундаментальної онтології до філософського мислення у його «повному обсязі».

Ці внутрішні перипетії розвитку філософського мислення у його унікальній логіці та конфігурації, що в принципі відомі інтелектуальній спільноті, ми наводимо іще раз саме для того, щоби продемонструвати історичну специфіку та значення багатьох постулатів філософського постмодерну, у яких засвідчується «зникнення суб'єкта», «заперечення гуманізму» і багато інших речей у якості нових характеристик філософського мислення. Ми хочемо наголосити й на тому, що філософські постулати, специфіку розвитку філософського мислення у багатьох випадках не можливо пояснити лише методом їхнього безпосереднього порівнювання, або ж пояснення в межах окремої, історично даної соціо-культурної або ж соціо-економічної реальності. Розвиток філософського мислення має свою особливу, унікальну логіку, специфіку відбування й категоризації, які не можна доконечно зрозуміти, керуючись лише даними аналізу наявного буття. Логіка розвитку філософії, концептуалізація філософського мислення має свою історичну специфіку. Вона не завжди співпадає з процесами розвитку людської свідомості, й не завжди безпосередньо, одномоментно опосередковується трансформацією наявного буття. Аналіз безпосередньо усвідомлюваної реальності (незважаючи на те, що філософське мислення у певному розумінні є також частиною цієї реальності) у багатьох випадках може слугувати лише фоном, умовою, що надають додаткові аспекти до розуміння того складного процесу функціонування та розвитку філософії, у результаті якого й викристалізуються ті чи інші її системи або концепції.

(Закінчення у наступному номері)

© Костянтин Юрійович Райда