

УДК 1(091) + 101.1 (045)

XX СТОЛІТТЯ: ДИСКУРС ОСМИСЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ

СУХОДУБ Т.Д.

Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України

У статті розглядаються тенденції розуміння філософії як проблеми філософського дискурсу ХХ ст. у контексті аналізу модерної, некласичної та постмодерністської філософії. Вказано, що філософія тлумачиться як критика, діагностика часу, інтелектуальна культура супротиву будь-якій репресивності, засіб експертизи. Підсумовується, що в межах сучасної філософії виробляється “новий” тип раціональності, яка поєднує виміри індивідуального та універсального та утворює діалог як цінність.

Ключові слова: філософія, тип філософської раціональності, діалог, культура ХХ ст.

В статье рассматриваются тенденции понимания философии как проблемы философского дискурса XX века в контексте анализа современной, неклассической и постмодернистской философии. Указано, что философия интерпретируется как критика, диагностика времени, интеллектуальная культура сопротивления любой репрессивности, экспертиза. Делается вывод, что в современной философии вырабатывается “новый” тип рациональности, которая соединяет измерения индивидуального и универсального и утверждает диалог как ценность.

Ключевые слова: философия, тип философской рациональности, диалог, культура XX ст.

This article overviews the trends in interpreting philosophy as a problem of the 20th century philosophical discourse within the context of analyzing Modern, non-classical, and Post-modern philosophy. Philosophy is viewed as criticism, diagnostics of historical time, an intellectual culture resisting any repressive trends, and a type of expertise. The paper concludes that contemporary philosophy is forming a “new” type of rationality that combines dimensions of the Individual and the Universal while proclaiming dialogue as a specific value.

Key words: philosophy, philosophical type of rationality, dialogue, the 20th century culture.

В останні десятиліття як у західній, так і вітчизняній філософії актуалізується тема розуміння попереднього духовно-культурного шляху людства (як його досягнень, так і “втраг”). У цьому контексті особливою проблемою виступає тлумачення власне філософії та культурно-історичного сенсу філософського поступу. Отже, *актуальність* дослідження спричиняється необхідністю осмислити існуючі тенденції критичного перегляду історичного розвитку філософії, що вироблені були у ХХ ст. *Мета* доробку полягає у виявленні основних спрямувань у розумінні сучасного типу філософської раціональності. Досягнення цієї мети обумовило постановку наступних *завдань*: по-перше, розкрити підходи щодо тлумачення філософії як проблеми філософського дискурсу; по-друге, змістовно представити “новий” тип філософської раціональності, над становленням та утвердженням якого працювали філософи ХХ ст.

Кризовий стан філософії – перманентна тема філософського дискурсу. Своїх особливостей набуває вона і у ХХ ст. Серед сучасних постановок питання імponує передусім позиція О. Маркварда, який заявляє: “Криза філософії вже існує. Проте я вважаю, що мають рацію ті, хто говорить: це не криза зайвості, тобто криза через зайвність, а криза надвимогливості” [14, с. 24]. Природно, що бачення підстав кризи та перспектив подальшого розвитку філософії сучасними філософами є різноманітним. Представимо найбільш, на наш погляд, типові позиції. Так, Г.Б. Ахенбах пов’язує переосмислення сучасного стану філософії з необхідністю її

“оновлення”, яке не відбудеться поза “нових саморозумінь”, тому для нього питання “Навіщо філософія?” – це питання не для не-філософів, а радше для філософів” [14, с. 12]. Звісно, що найдавніша з наук традиційно займається орієнтацією людини у світі, отже, питання потреби у філософії, в якій, на думку П. Глоца, існує “певний вид циклу, як і в економіці” [14, с. 16], віддзеркалює передусім потребу людини в екзистенційно-ціннісному самовизначенні у світі – світі, який дедалі стає усе складнішим, таким, що породжує при пануванні у постіндустріальну добу різного гатунку “технологій” (у тому числі і таких, що працюють зі свідомістю людини) віддаленість людини від реальності та її деформації. Звідси не може не актуалізуватись питання: а яке власне завдання має виконувати сучасна філософія? Проблемним чином на це питання відповідає О. Марквард: “Плекати утопію чи сприяти отверезінню? Я думаю, обидва. І на противагу добі надмірного плекання утопії, на мою думку, цілком правомірно постає протилежний рух, тут я згодний з теорією циклів, яка робить ставку на отверезіння. Чи потім знову потребуватимемо зворотного руху до утопії, це хай дивляться філософи. Для мене обидва рухи властиві філософії. Можна стерегтися філософії лише за допомогою філософії, стерегтися поганої філософії за допомогою доброї. Притому, буде спірним, яка філософія погана, яка добра, яка правильна, яка хибна. Єдність може існувати стосовно того, що проти філософії допомагає філософія, і тому філософія потрібна” [14, с. 17]. В цьому ж ряду сучасних завдань філософії й запитання Г.Б. Ахенбаха: “На які нестачі в політиці має реагувати філософія?” та відповідь на нього П. Глоца: “На абсолютизацію інструментального розуму. Це означає, що вже не думають про мету, а тільки рефлектують про шлях до мети” [14, с. 25]. Безумовно, цей короткий огляд міркувань сучасних філософів щодо смислу філософії відбиває лише частку існуючих запитувань, розібратися у підставах яких, на нашу думку, неможливо поза оглядом певних трансформацій у філософському поступі ХХ ст., для якого в цілому є характерною “...нова манера пізнавати світ. [...] нові парадигми, які визначають думку нашого часу: складність, випадковість, відсутність стабільних основ, непередбачуваність” [13, с. 626].

На сьогодні вже стає тривіальним, утертим у філософській свідомості положенням вирізняти в європейській культурі три етапи (точніше – три “духовні ситуації”) в її розвитку: премодерн, модерн, постмодерн [12, с. 18–63]. Якщо культурна самосвідомість “премодерної” людини воліла до віри, сумління, особистісної відповідальності за вибір пріоритетів життя у контексті ідеї Божого провидіння, то ситуація людини в епоху домінування ідеї “модерну” принципово інша: тут править налаштованість передусім на самосвідомість, знання та розум. Остання категорія стає засадничою для Нового та Новітнього часу, протягом яких спостерігається еволюція в трактуванні розуму – від тлумачення Р. Декартом розуму як індивідуального феномену, що через мислення засвідчує й людське існування; як пізнавальної здібності, завдяки якій формуються поняття та народжується мислення як міркування, доведення, як активна діяльність людини як суб’єкта, що спирається на досвід тощо, і до інтерпретації розуму як позаіндивідуального феномену, як діяльності думки, що піднімається над досвідом, занурюючись у наддосвідні реалії, діалектично знімаючи розсуд власне розумом і доводячи, що ідеї, теорії, ідеали, норми тощо, які існують у культурі відділеними від індивіду, несуть у собі відбиток “всезагальної” розумності та мають бути впровадженими у буття. Ця друга позиція в осмисленні розуму закріплюється у німецькій класичній філософії, тим самим завершуючи оформлення “раціоналізму” як усталеного типу філософської раціональності. Мова філософії таким чином тяжіє до виміру всезагальності як раціонального способу опанування світу. На підставі таким чином зрозумілої раціональності народжувалася і “класична” модель культури, для якої також головним є націленість на розуміння реальності як реальності розуму, з чого випливає й установка на можливість збігу вибудованого таким чином ідеалу з дійсністю.

Отже, “класика” спирається на раціоналізм як універсальний світогляд та філософський тип мислення і звернення тут до розуму базується на теоретично обґрунтованому переконанні, що не тільки історія, людська діяльність, а й природа рухаються завдяки властивій їм розумності. Але таким чином у культурний поступ закладається і проблема, яка становитиме тему, що наскрізь проходить через філософію ХХ ст. Йдеться про співвідношення, співіснування індивідуального та поза(над)індивідуального, яке також, як стверджується у “модерній” мисленнєвій культурі, несе розумність. Але якою вона, ця “розумність”, є і може бути у своїх застосуваннях та історичних трансформаціях? Чи завжди доцільним (з огляду на життя людини як особистості) буде на цій підставі “управління” розвитком світу? Чи є та “розумна мета”, випестувана “класикою”, яка внесе людяність та “соціальну гармонію” при суспільних переоблаштуваннях “світу людини”, а не перетворить “великі ідеї” епохи, що слугують їй суспільними ідеалами (свободи, рівності, братерства, справедливості тощо), на ілюзії (на зразок беконівських “ідолів театру”, коли фанатики “віри” в певні доктрини, що виступають для них “догмами” (які ніколи і ніяк не мають бути переглянуті, критично оцінені), вибудовують ілюзорні картини реального світу, не розуміючи небезпеку таких ілюзій, у тому числі і для самих себе, та прагнуть управляти світом, начебто спираючись на “вищі авторитети” та “святині”. Інакше кажучи, на практиці сталося так, що кантівський заклик до людини – мати “мужність користуватися власним розумом” – в конкретній історії обернувся трагедією. Великі ідеї, взяті на озброєння людиною, виявилися безсилим перетворити світ на основі людяності. Отже, слова О. Шпенглера прозвучали як вирок епосі: “Мораліст, який хоче внести істину, справедливість, мир, просвітлення в світ дійсності, – просто дурень. Жодна віра ніколи не могла змінити світ...” [16, с. 36].

Ймовірно, в умовах, що склалися, діяв той “розум”, який насправді затьмарював реальність, перетворюючи ідеали на релігійного характеру ідеології, але чи провина в цьому власне розуму чи безпосередньо ідейного підґрунтя перетворень, а, можливо, самої людини, що недостатньо спиралася у своїх міркуваннях на традиційний для філософії варіант критичної оцінки? Хоча, зауважимо: і культура критичного міркування може бути різною – не всяка дозволяє “пробитися” від різного роду догматики до реальності, зокрема, як зазначає І.А. Бондарчук: “Критична критика” позбавляє себе від вивчення і дослідження дійсного руху: створивши “ціле як таке”, вона відділяє це “ціле” від його ж предметності, залишаючи поза дослідженням зміст цієї предметності” [6, с. 26]. Зважаючи на усе коло проблем, тим не менш філософія Новітнього часу актуалізує передусім тему філософської раціональності. Постає необхідність обіпертися на “інший” розум (інакше раціональність), що має відкрити реальність та намітити неідеологічні шляхи розв’язання існуючих проблем. Звідсіль, звісна річ, стає очевидним, що “увійти у сферу сучасної думки – це, насамперед, відмовитися від надмірних амбіцій ratio, який дуже довго, протягом усього ХІХ сторіччя і частини сторіччя ХХ, вважав себе тріумфатором, володарем природи та всього суцього” [13, с. 625]. З осмислення цієї теми як актуальнішої філософської проблеми й відбувається пошук “нових” варіацій філософської раціональності, творення мови, не зануреної у “модерну” філософську традицію, а такої, що передусім представляє індивідуальний пласт буття та спирається на категорії “екзистенція”, “персона”, “воля”, “індивідуальна свобода”, “плюралізм”, “маргінальність”, текст як “тканина слідів” (Ж. Дерріда) людської життєдіяльності, “життєвий світ” (Е. Гуссерль), діалог тощо.

Можливо, найбільш претензійно цей пошук відбувався у створенні “духовної ситуації”, яку позначають як культуру “постмодерну” і про вибудовування якої варто говорити з рубежу 1960–1970-х років, передусім завдяки роботам Ж.-Ф. Ліотара. Мислитель поставив питання про занепад модерністських ідеологій та “систем вірувань”, що базувалися на специфічно зрозумілій “єдності”, тобто єдності як “однаковості”, що впливає з деякою ідеями

(не культурою, не реальним життям) підкріпленого “зразка”. Полемізуючи з Ю. Габермасом, Ж.-Ф. Ліотар звертає увагу на проблему, яка вже була представлена певним чином у неklasичній філософії XIX століття, – діалектики індивідуального та надіндивідуального, особистісного і всезагального – та вимагала знаходження підстав для свого розв’язання. Тлумачення цієї проблеми ведеться в контексті філософських запитувань: “Моє питання: про який рід єдності мріє Габермас? Чи є метою проекту сучасності побудова соціокультурної єдності, у лоні якої усі елементи повсякденного життя та мислення знайдуть собі місце, як у деякому органічному цілому? Або ж той прохід, котрий потрібно буде пробити між гетерогенними мовними іграми – іграми знання, етики та політики, – стосується до іншого устрою, ніж вони самі? І якщо так, то яким чином зможе він реалізувати їх дійсний синтез?” [11, с. 14]. У цих ліотарівських запитуваннях міститься засаднича проблема не тільки філософії, культури новітнього часу, а й сучасної цивілізації в цілому. Єдність – це єдине (як однакове, уподібнене, майже тотожне) чи все ж таки єдине – це різноманітне, хоча і зціплене, можливо, і не проявленими наочно зв’язками?

Перше вже програвалося в історії, а до того передбачалось у неklasичній філософії-літературі Ф.М. Достоєвського, одного з предтеч сучасної філософії, – абстрактний універсалізм поза увагою до конкретності індивідуального буття (варто навіть підкреслити – поза зважанням до “дрібниць” особистісного світу людини) може призвести тільки до руйнування життя в якихось його надзвичайно важливих, бо не відтворюваних у подальшому розвитку частинах. Сходження до Ідеї, що підкоряє собі життя й живих, надто легке, а от повернення до життєвої реальності може бути тяжким та кривавим. Герої Достоєвського (найбільш яскраво, як видається, це проявляється в образі Раскольникова) вирішують для себе проблему – як витримати тиск вартої для себе Ідеї, бути гідним прилучення до неї, а за цим у мислителя постає головне філософське питання історії XX ст. – як обійти ідеї, що гублять людину та руйнують її світ, до яких не варто “прилучатися”, впроваджувати їх, адже ці ідеї вимагають не тільки від людини (носія Ідеї) певної жертвовності, але й жертвоприношень з боку інших, зовсім “неідейних” людей. Власне, про цю проблему, хоча і в інших соціокультурних обставинах, йдеться у діалозі двох видатних мислителів сучасності. Перша теза, на яку опирається в інтерпретації Ж.-Ф. Ліотара Ю. Габермас у своїй позиції нав’язана, як зазначається, “...гегелівським духом, не ставить під знак запитання ідею досвіду, що діалектично тоталізує; друга ближча за духом до “Критики здібності судження” (нім. “Kritik der Urteilskraft”), однак, як і ця остання, повинна бути піддана жорсткій перепроверці, котру постсучасність задає просвітницькому мисленню, ідеї унітарної цілі історії та ідеї суб’єкту” [11, с. 14]. Отже, зрозуміло, що всупереч безпосередній проблематиці йдеться передусім про те, а якою має бути філософія, які функції вона повинна і може виконувати: бути “елітарною” формою індивідуальної мисленнєвої культури, що слугує способом самозахисту особистості та інтелектуального супротиву зовнішній суспільній репресивності, чи буде “діагностувати” сучасність щодо проблемних її ситуацій, спираючись на традиційну для себе критику як спосіб міркування, що протистоїть будь-якій догматизації думки, а, можливо, філософія буде послуговуватись в якості експертизи соціальних проектів або все ж таки філософія не залишить й амбітні свої претензії щодо практичної функції перетворення “світу людини”. Все це питання, які так чи інакше відбиваються у міркуваннях філософів як минулої, так і нинішньої доби.

Зважимо на певні тенденції, що існують у розумінні філософії на зламі “класичної” та “посткласичної” шкіл. Так, на думку Ю. Габермаса, філософська теорія, якщо вжити усталений на сьогодні термін “після метафізики” втрачає свій “позабуденний статус”; “непредметне ціле” позбавляється конкретного, що представляється лише як “задній план життєсвіту”. Ця тенденція конкретніше пояснюється мислителем наступним чином: “Філософія

у своїй ролі інтерпретатора, в якій вона здійснює опосередкування між знанням експерта і повсякденною практикою, що потребує орієнтації, може використовувати це знання і сприяти тому, щоб доводити до свідомості існуючі деформації життєсвіту. Однак у цій ролі філософія може виступати лише як критична інстанція, а не як позитивна теорія правильного життя” [8, с. 47]. Як можна зрозуміти, яким би чином філософія не занурювалася у реальність соціального часу, виступаючи його “діагностикою”, своєрідним “рецензуванням” того, що відбувається, або створюючи дискурс експертного аналізу суспільних процесів або політичних рішень, соціальних проектів або програм, виступів громадських діячів, означення певних позицій тощо, критика як форма філософського розмислу залишається затребуваною, як і пов’язані з нею настанови на сумнів та іронію, яких дуже не вистачає сучасній філософській думці, скутій обмеженнями, що йдуть від загальних суспільних установок. Отже, у сучасній філософії не тільки не зникає, а актуалізується тема критики, але такої, яка б дійсно була задіяна у всій своїй повноті – як “...принцип філософського аналізу (сутності і предметного змісту критики; призначення і функцій теоретико-критичного узагальнення та ін.” [6, с. 22].

В означенні тенденцій осмислення філософії не можна також не звернути увагу на поставлене Ю. Габермасом питання щодо етапів метафізичного зросту у контексті “мотивів” мислення. Філософ вважає, що “суто модерне, що охоплює всі розумові рухи, полягає швидше в мотивах мислення, ніж у методі. Чотири мотиви знаменують розрив із традицією. Ключові слова звучать так: постметафізичне мислення, лінгвістичний поворот, конкретизація розуму і відмова від переваги теорії над практикою, або подолання логоцентризму” [8, с. 9]. Власне на цьому тлі, під впливом “філософії життя” поступово спростовується поняття трансцендентального суб’єкта, сформоване філософською “класикою”, на місце трансцендентального синтезу, як пояснює мислитель, заступає конкретна зовні “продуктивність “життя””. Тенденція виходу філософії із виміру трансцендентальності завершується в європейській традиції онтологією М. Гайдеггера, у якій “Під назвою “тут-буття” (Dasein) породжувальна суб’єктивність виносить нарешті із царства інтелігібельного якщо не в поцейбічну історію, то у вимір історичності та індивідуальності” [8, с. 38]. Подібне поступове спростування модерних форм мислення та дії послаблюють традиційні для “класики” дискурси, що в цілому виходять із принципу логоцентризму. Подальше розгортання представленої тенденції приводить до того, що “Критерії, за якими Гегель та Маркс, а потім і Вебер та Лукач, розрізняли такі аспекти соціальної раціоналізації, як емансипаторське примирення та репресивне відчуження, притуплюються. Між іншим, критика охоплює і розкладає навіть поняття, за допомогою яких здійснювалося розрізнення цих аспектів, так, що ставало очевидним їх парадоксальне переплетіння. Просвіта і маніпулювання, свідоме і несвідоме, сили продукування і сили деструкції, експресивна самореалізація і репресивна десублімація, результати, які гарантують свободу, і результати, що її усувають, істина й ідеологія – все це моменти, які зливаються воедино” [7, с. 330]. Тут є, образно висловлюючись, від чого піддатися скепсису, адже традиційна для філософії критика дійсно існує у площині, як висловлюється Габермас, “деякого двовимірною та блідого ландшафту, тотально скерованого, прорахованого і заповіданого минулим світу – більш не здатна помітити будь-які контрасти, відтінки та амбівалентні тональності” [7, с. 330]. Невипадково знов філософи говорять про кризу, цього разу – кризу вже “посткласичної” філософії; відмова від виміру універсального (всезагального), виявилася нетотожною відмовою від “фундаменталізму” та відповідно – утопістських проектів.

В цьому відношенні не випадково сучасна німецька філософія, відмовившись від фундаменталістського способу мислення та пов’язаного з ним трансцендентального суб’єкта, спираючись на поняття конкретизованого розуму, все ж таки розвивається в межах зважання

на універсальний вимір буття, що тлумачиться “комунікативно”. Звідсіля однією із популярних означень цієї традиції в цілому є іменування “трансцендентальна прагматика”. Так, К.-О. Апел ставить питання про необхідність знаходження трансцендентальних підстав соціальних наук, вбачаючи їх у концепті “комунікативного співтовариства”. Передусім маємо зазначити, що філософ обстоює думку стосовно того, що трансцендентальна постановка питання, до речі, як і у самого І. Канта, не є обов’язковим “виправданням” класичного варіанту побудови теорій. Йдеться про можливість релятивізації ідеї апіорного. Поступова трансформація кантіанства привела, на думку Апеля, до утвердження у сучасній філософії двох засадничих започаткувань [2, с. 193–199]. Йдеться про концепцію “мовної гри” “другого Вітгенштейна” та постульоване Ч.-С. Пірсом “необмежене співтовариство дослідників”, що може виступати в якості суб’єкта “консенсусу про істину”, як висловлюється К.-О. Апел. Це оформило й ідеї щодо “співтовариства інтерпретації” (Дж. Ройс), “співтовариства універсального дискурсу” (Дж. Г. Мід), на які зважає при своїй інтерпретації суспільства як сумісного буття К.-О. Апел. На думку філософа, “майбутнє в цілому можна тематизувати лише засобом практично ангажованого мислення. Однак саме це мислення, яке направляє та ініціює саму конкретну практику, неминуче піддається ризику догматизму, якщо воно покладається тільки на саме себе” [2, с. 204–205]. Звідсіля і з’являється потреба у критичних домаганнях щодо теоретичного дискурсу, що досягається, на думку філософа, за рахунок зважання на “ідеальне необмежене комунікативне співтовариство”, яке виступає підставою практичного міркування у “співтоваристві тих, хто аргументує”, та є певною перепорою, інтелектуальною заставою проти ідіосинкразій сучасності.

Чи може створена К.-О. Апелем інтелектуальна застава у вигляді “ідеального співтовариства” запобігати діям, що провокують на підставі того чи іншого, але неодмінно “часткового” (бо ідеологічного, а не цілісного, того, що несе в собі цільність, універсальність культури, мислення) підвищену вразливість до певних ідейних впливів? Тут не може бути відповіді, існує лише надія на, якщо скористатися відомим образом Ж. Дерріда, “політику дружби”, коли у розвитку історичної реальності не залишається вже місця для обґрунтування пошуку ворога, відповідно припиняється ідеологізація як одновимірне сприйняття життя, що закріплюється у політичних доктринах.

Як бачимо, філософська культура епохи “постмодерну” (і у варіанті французької школи філософування, і німецької) по-своєму розгортає критичний аналіз просвітницького мислення, завершеного класичною філософською традицією, принципова різниця між якими, на наш погляд, полягає у тому, що перша прагне опрацювати питання, яким чином не допустити репресивності “загального” над індивідуальним, а друга – ставить на меті віднайти такі соціокультурні засади буття, загального порядку цінності, при спіранні на які неможлива була б будь-яка репресивність по відношенню до людини. Йдеться передусім про відмову від будь-яких форм “законодавчого” розуму. Зрозуміло, на підставі цих постановок філософських питань вибудовуються різні за стилем способи міркування, але уподібнені за типом раціональності (зважання на індивідуальне, особливе, інше, гетерогенне, багаторівневе, плюральне і відмова від гомогенного, однозначного підпорядкованого правилам, встановленим поза діалогічним дискурсом тощо). Хоча при цьому є й принципова розбіжність, пов’язана з відповіддю, наприклад, на питання, а за рахунок чого, яким чином існує культурна своєрідність – як “мовна гра”, результат власної мовної гри, що при всіх існуючих для загалу правил, загальних словників, методів тощо завжди відрізняється від “чужих ігор” (Ліотар) чи як зважання на особливу сферу міжлюдського спілкування, що має вибудовуватись на підставі діалогу як адекватної культурному буттю форми взаємовідносин, що творить “життєвий світ” людей, де кожному, поза утисків, знаходиться місце. Принаймні, німецька традиція, зокрема Ю. Габермас, по суті відштовхується від цієї надії, сподіваючись на те,

що “проект створення сучасності ще не виконаний”. Отже, примирення усього несприйнятливого один до одного, на думку філософа, може бути засобом публічного застосування розуму, який, у свою чергу, має трансформуватись у інші, неklasичні свої форми. Зважаючи ж на те, що мораль певних картин світу несе в собі суперечність “розумне” або “істинне”, міркуючи над цим, Габермас, полемізуючи з Дж. Ролзом, пише: “Адже філософія є захід, котрий інституціалізовано у якості сумісного пошуку істини і не обов’язково підтримує внутрішній зв’язок з “метафізичним” (у сенсі *Політичного лібералізму*)” [15, с. 160]. Як можна зрозуміти, для філософа важливіше довести, що не слід (бо немає на це права) “...очікувати від розумних громадян якого б то не було “перекриваючого консенсусу” до тих пір, доки вони не в змозі засвоїти деяку “моральну точку зору”, яка не залежить від перспектив різних картин світу, що приймаються кожним із громадян в окремішності...” [15, с. 160–161]. Безумовно, спираючись на кантівську традицію, краще сказати – кантівський республіканізм, за яким ніхто не звільняється ціною свободи Іншого, мислитель стверджує доцільність такої політичної позиції, при якій “...публічна автономія громадян, що беруть участь в практиці автономного суспільного законодавства, повинна сприяти особистому самовизначенню приватних осіб” [15, с. 195].

Чи є дана проблема цілком новою для філософії новітнього часу? Скоріше, є усталеною у філософський поступ ХХ ст. та пов’язаний з ним поступ історії. Колись, у “часи фатальні” влучно висловився поетичними рядками щодо так необхідної і сьогодні “моральної точки зору” як виміру суспільного буття М.О. Волошин: “...в смутах усобиц и войн постигать целокупность. Быть не частью, а всем: не с одной стороны, а с обеих...”. В цьому ж, по суті, відношенні Ж.-Ф. Лютар підкреслював, що особливу роль не тільки у критичному перегляді минулої філософської традиції, а й у творенні новітніх підходів до філософського тлумачення буття зіграли Т.В. Адорно, Л. Вітгенштайн, і був, безумовно, правий. Але у цей ряд, і передусім як виток даної критичної налаштованості щодо філософської “класики” та можливої “репресивності” “від ідей”, не можна не поставити таких філософів ХІХ ст., як А. Шопенгауер, С. К’еркегор, Ф. Достоевський, Ф. Ніцше, які в цілому творили іншу форму філософування. Так, Шопенгауер прагне принципово змінити “світ Розуму” на Волю як нову дійсність, що панує і над владою Духу, адже саме мотиви людської діяльності, що визначають буття людини, а це – і бажання, і прагнення, і переживання, – дають поштовх і раціональному виміру буття та пізнання. К’еркегор ставить питання про неможливість абстрактного, поза особи, розуміння істини, яка має виходити за межі знання у сферу екзистенціального переживання, не тільки не несучи в собі загальнозначиме, а навпаки – містячи в собі неповторність деякої ситуації людини, пов’язаної з переживанням модусів екзистенції – вини, страху, самотності, відчаю, її унікального становища у світі. Радикальна критика розуму Ніцше, його нігілізм були насправді спробою творення “нових” цінностей, що дозволили б перервати культуру “рацію”, яка однобічно упорядковує людину, та зануритись у життя, яке тільки і відкриває справжню розумність, поза невідворотними “інструкціями” про обов’язкове, належне та таке, що йде ззовні, нав’язується особистості ілюзорними раціональними формами.

І в цьому ряді гідне місце мають зайняти філософи епохи російського Срібного віку, серед яких особливу увагу варто звернути на персоналізм М.О. Бердяєва та засадничий для його філософії принцип “коммюотарності” як висхідний щодо розбудови світу суспільного буття. За думкою філософа, “Персоналізм переносить центр ваги особи із цінності об’єктивних спільнот – суспільства, нації, держави, колективу на цінність особи” [4, с. 37]. Філософ виходить з того, що людське буття несе в собі філософію трагічного існування, сприймаючи трагізм як загальну людську долю, але при цьому прагнучи захистити людину та засадничі принципи її буття, поставивши у основу філософії цільний, повний досвід людського буття,

універсальну (космічну) дійсність, а не однобічне, абстрактне, емпіричне уявлення про неї. Такій культурі відповідає й “інша” особистість, що сама розуміється як ціле, що дорівнюється культурі людства та відповідно – не знає “частин” своїх, адже “частинами” для неї виступають суспільні форми. Суспільство філософ тлумачить як особливого порядку спілкування особистостей, говорячи його словами – “духовну співдружність”, а ніяк не інституційно закріплену спільноту конкуруючих між собою “індивідних егоцентрованих волей”. Звідсіля, як зазначає філософ, “персоналізм може бути лише коммунотарним. При цьому вихід особи з себе до іншого не означає неодмінно екстеріоризацію та об’єктивацію. Особа є і ти, інше я. Але ти, до якого виходить я і входить у спілкування, не є об’єкт, є інше я, особа” [4, с. 38]. У подальшому Бердяєв коммунотарність розвиватиме у різних аспектах, передусім протиставляючи цей принцип колективізму. Останній спрацьовує, на його думку, завжди, коли у спілкуванні утверджується авторитарність. Коммунотарність же – категорія, що відтворює “духовну якість людей”, їх спільність та братерство у відносинах, передусім визнає цінність саме особи, її свободу, але при цьому не означає якоїсь понадіндивідуальної “реальності”, що стоїть над людьми та ними керує [5, с. 89–97].

Отже, М.О. Бердяєв був одним із перших критиків культури модерну, але, на відміну від сучасних її критиків, він прагнув зберегти підставу, поза якою культура перестає існувати, руйнується як культ людяності. Якщо для постмодернізму важливо вийти за межі особистісної самосвідомості (при цьому на межі розширивши сфери свідомості, що характеризують культуру), то для екзистенціально-персоналістської установки, в парадигмі якої мислить Бердяєв, принциповим є зберегти особистісну самосвідомість, обіпертися на неї, повернути людині право на індивідуальний вибір при персональній відповідальності за зроблене. Бердяєву надзвичайно важливо обґрунтувати право бути особою, яка сумірна світові та не є його частиною чи фрагментом. Інакше кажучи, логіка бердяєвської філософії принципово інша – критикуючи “модерн”, він не заперечує значимість всезагального, цілісного (ідеали “класичної” культури), оскільки таке заперечення приводило б до розуміння людини лише як фрагмента дійсності, часткової істоти, яка загубилася у світі і для світу, що, до речі, і відбулося в культурі французького “постмодернізму”). Інше питання – як категорія всезагального може розгортатися у сучасній культурі, історично сформованій “ренесансною” ідеологією, коли, як яскраво висловлюється філософ, “були відпущені на свободу людські сили і шипляча гра їх творила нову культуру, створювала нову історію. Вся культура тієї світової епохи, котра у підручниках іменується новою історією, була випробуванням людської свободи” [3, с. 23]. Але таке “випробування” повинно, як мислить Бердяєв, підвести людину не до заперечення усякого всезагального, а до інакшого його розуміння. Філософ, по суті, шукає шляхи до “іншого” модерну, ставлячи перед філософією завдання не у тому, щоб ухилитися від світу, що руйнує людину як особистість, а у тому, щоби особистими творчими зусиллями створити “інший” світ, у якому людина відчувтиме себе комфортно. Для Бердяєва загальним є універсальне культурне ціле, але він виступає проти ідеологічно оформленого загального, за яким приховується спільнота, маса, колектив – начала, що не несуть культурну цілісність та підпорядковують під свої ідейні “виміри” особу. Тобто, суспільна єдність, на його думку, можлива лише як множинність осіб.

Безумовно, для доволі жорсткого перегляду “модерної” культури були підстави, пов’язані передусім з реальним ходом історії. Саме тому філософія “постмодернізму” прагнула показати, що “просвітницькі” надії на розум, моральність (передусім у варіанті кантівського “категоричного імперативу”), всезагальність як категорії, що визначають засади реформування суспільства, – не ідейні дороговкази, які мають універсальне значення, а всього лише соціальні ілюзії, що не тільки затьмарювали свідомість людей, але й спричинили неодноразово в історії криваві зіткнення навіть світового масштабу. Яскравою сторінкою в осмисленні реальних

історичних подій виступила ще до формування “ситуації постмодерну” теорія “керованого світу” Т. Адорно, який підмітив, що у ХХ ст. культура, яка традиційно виявляла себе служінням вищим цінностям, культура, що була орієнтована на працю, подвижництво, культура, що вивірена була совістю, змінюється на культуру, яка стає “обслуговуванням”, культурою мас, культуріндустрією. Звідсіля випливає його песимістичне – культура неможлива: “Після Освенциму будь-яка культура разом з будь-якою її принизливою критикою – всього лише сміття. У своїх спробах відродитися після всього того, що сталося у її вотчинах і не зустріло опору, культура остаточно перетворюється на ідеологію, якої вона потенційно і була...” [1, с. 327]. Як бачимо, подолання такої ситуації було б можливим, але за умови відходу суспільної історії та культури від принципу ідеології і культивування діалогії, не монологу, а діалогу, не партикулярного (партійного, часткового, ідеологічного) мислення, а проблемного (критичного). Адже “маси” потрібні саме першому принципу, другому – особистості. За цими принципами приховуються і протилежні вектори соціокультурного розвитку: шлях заборони та витіснення усього, що не підпадає під прийняті зразки або діалогу та співіснування різного в межах цілого; шлях руйнування або конкурентного творення. “Діалогова” універсальність, безумовно, передбачає трансцендентальний погляд на світ, але при цьому людина орієнтована не на зовнішні розпорядження і колективну, безособову нормативність, а на внутрішню імперативність та ціннісно зумовлені зобов’язання, що представлені в діалозі.

У наш час ситуація загалом залишилася колишньою, втім при нових постановках питання про сенс філософії. Так, у “виконанні” Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, філософія як проблема філософії звучить наступним чином: “... філософія – це мистецтво формувати, винаходити, виготовляти концепти. Але відповідь має не просто вбирати в себе питання – потрібно, щоб ним ще й визначалися момент і ситуація питання, його обставини, пейзажі й персонажі, його умови і невідомі величини” [9, с. 10]. Як бачимо, сучасні філософи намагаються підкреслити, що у думки є не тільки свої основні спрямування, своя історія становлення та розвитку, а й своя географія, своя міра орієнтації на конкретну “висоту” абстрактно-загального виміру життя. Звідси Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі по-своєму коригують навіть не традиційні філософські питання (вони залишаються), а умови, в яких їх варто ставити. На їх думку, “потрібно зуміти поставити [...] питання “по-дружньому”, немов довірче визнання, або ж кинути його в обличчя ворогові, немов виклик, а притому ще й дійти до якоїсь похмурої пори, коли і одному не дуже-то віриш” [9, с. 10]. З іншого боку, філософія все помітніше постає в сучасному світі і як інтелектуальний рух духовного опору нелюдяності буття. Це пов’язано насамперед з усе більш усвідомлюваною в культурі потребою звільнення від усякого роду зовнішніх по відношенню до людини інстанцій, потребою переходу від укоріненої в людській історії культури мас і спільнот до культури індивідуальностей, до “культивування” особистостей, особистісних позицій і прав. У цьому відношенні філософія в цілому працювала над зняттям ідеологічної одномірності у сприйнятті буття, про що красномовно говорила Ж. Рюс, аналізуючи поступ сучасних філософських ідей та міркуючи при цьому про подальший розвиток філософської самосвідомості: “Що стає з думкою, коли зникають ідеології? Які намічаються або вимальовуються тенденції в кінці нашого сторіччя, загадкового і туманного, в цьому невизначеному проміжку часу? Які нові моделі допоможуть відновити філософський, а також культурний і науковий пейзаж?” [13, с. 625]. На жаль, у цьому розумінні більш актуальними сприймаються слова Ж. Дельоза, який підмічав, що історія думки, починаючи “від сократиків до гегельянців, – виявляється історією довгого підпорядкування людини, а також історією доводів, які людина винаходила, щоб виправдати своє підпорядкування” [10, с. 30]. Оптимізму додає тільки те, що історія філософії ХХ ст. прагнула віднайти способи інтелектуального супротиву всілякій репресивності, як явній, так і прихованій, захистити людину, утверджуючи людяність як невід’ємне начало

усуспільненого соціокультурного буття людей. Таким чином, новітні філософські дискурси XX ст. відкрили принципову іншу, порівняно з “модерном”, смугу розуміння і виправдання людини, створюючи своєрідний стиль мислення, письма, категоріального устрою, у яких передусім відтворювалася націленість на значимість особистості та сприйняття Іншого як такої ж цінності, як і сама особа.

Отже, у висновку маємо представити лише проміжні результати, адже порушена тема осмислення філософії не може бути принципово завершеною. Перехідність же нинішньої епохи, поєднання у ній тенденцій мисленнєвої культури “модерну”, що несе у своїх настановах тенденцію до ідеологізації життя, однобічного його сприйняття, та сучасної філософії, що націлена передусім на продукування культури діалогу як цивілізаційної цінності, говорить про незавершеність становлення сучасної філософської культури. Напевно можна стверджувати одне: раціональність була і буде мовою філософії, способом розв’язання нагальних соціокультурних проблем, але от наскільки в цьому може послугуватися філософія, залежить від типу раціональності, тобто того “інструменту”, який певним чином налаштовує людину на проблемне критичне мислення, на діалектику універсального та індивідуального, комунікативний варіант міркування, становлення якого мало місце практично в усіх спрямуваннях філософування у XX ст.

ЛІТЕРАТУРА

1. Адорно Т. В. Негативная диалектика / Теодор В. Адорно. – М. : Научный мир, 2003. – 374 с.
2. Апель К.-О. Трансформация философии / Карл-Отто Апель ; [пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов]. – М. : Логос, 2001. – 344 с.
3. Бердяев Н. Конец Ренессанса (к современному кризису культуры) / Н. А. Бердяев // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Под ред. Н. А. Бердяева и при ближайшем участии Л. П. Карсавина и С. Л. Франка. – Берлин, 1923. – С. 21–46.
4. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) / Н. А. Бердяев. – Париж: YMCA-PRESS, 1939. – 223 с.
5. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. – М. : АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – С. 5–142. – (Философия. Психология).
6. Бондарчук И. А. Критика современных буржуазных концепций диалектики (методологические аспекты) / И. А. Бондарчук. – Киев : “Вища школа”, 1982. – 94 с.
7. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Юрген Габермас ; [пер. з нім. та комент. В. М. Купліна]. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
8. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Юрген Габермас ; [пер. з нім. та комент. В. М. Купліна]. – Київ : Дух і Літера, 2011. – 280 с. – (“Сучасна гуманітарна бібліотека”).
9. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Жиль Делёз, Феликс Гваттари ; [пер. с фр. и послесл. С. Н. Зенкина]. – М. : “Институт экспериментальной социологии”, СПб. : Издательство “АЛЕТЕЙА”. – 1998. – 288 с.
10. Делёз Ж. Ницше / Жиль Делёз ; [пер. с франц., прим. и послесловие С. Л. Фокина]. – СПб. : Machina, 2010. – 172 с.
11. Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей: Письма: 1982-1985 / Жан-Франсуа Лиотар ; [перев. с франц., примечания и общая редакция А. В. Гараджи]. – М. : Рос. гос. гуманит. ун-т, 2008. – 145 с.
12. Лук’янець В. С., Соболев О. М. Філософський постмодерн : [Навчальний посібник для викладачів, аспірантів, студентів вузів, які спеціалізуються в галузі гуманітарних дисциплін] / В. С. Лук’янець, О. М. Соболев. – К. : Абрис, 1998. – 352 с.

13. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / Жаклін Рюс ; [пер. з фр. В. Шовкун]. – К. : Основи, 1998. – 669 с.
14. Філософія сьогодні. Розмови з Ульріхом Беком, Гансом-Георгом Гадамером, Юргеном Габермасом, Гансом Йонасом, Отфрідом Гьофе, Вітторіо Гьосле, Ричардом Рорті та ін. / [за редакцією Ульріха Бьома; пер. з нім. А. Л. Богачова]. – К. : Альтерпрес, 2003. – 168 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
15. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Юрген Хабермас ; [перев. с немецкого Ю. С. Медведева под редакцией Д. В. Складнева]. – СПб. : Наука, 2001. – 417 с. – (Сер. “Слово о сущем”).
16. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. / О. Шпенглер // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Политиздат, 1991. – С. 23–69.