

878 828

141 ХДХ



МІЖНАРОДНИЙ ФОНД "ВІДРОДЖЕННЯ"
ПРОГРАМА "ТРАНСФОРМАЦІЯ ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ"

УГОДА ПІДПИСАНА 29.01.1996 РІВНЯНИНАМИ ІЗ ПІДПИСАНИМИ ВІД ПРАВИТЕЛЬСТВА УКРАЇНИ

СУЧАСНА ЗРУБІЖНА ФІЛОСОФІЯ

ТЕЧІЇ І НАПРЯМИ

ХРЕСТОМАТІЯ

Допущено Міністерством освіти України

*Навчальний посібник для студентів гуманітарних
факультетів вищих навчальних закладів*

ISBN 966-5-3-070-X

КИЇВ
ВАКЛЕР
1996

1 Діляка

ББК 87.6

УДК 141



*Розповсюдження та тиражування без офіційного дозволу
видавництва заборонено*

Упорядники В.В.Лях, В.С.Пазенок
Головний редактор С.Л.Удовік
Науковий редактор О.В.Білий
Редактори І.А.Аніна, С.М.Іващенко, В.Л.Кабак.

ISBN 966-543-070-X

© Ваклер, 1996
© В.В.Лях, В.С.Пазенок –
упорядкування, 1996

розвиток техніко-виробничих відносин, з прогресом використання енергії, значить простір і розвиток суспільства. Досліджує історію і філософію. У працях культурного розвитку суспільства виступає результатом технічного розвитку. Суспільство і культура розвиваються разом, а не окремо.

Петер Козловський

Петер Козловський народився у 1952 році. Вивчає філософію, економіку та соціологію у Німеччині та США. З 1985 року – професор та директор Інституту філософії та фундаментальних досліджень університету м.Віттен. Своїми численними працями з філософії та соціології ("Суспільство і держава. Невинувачий дуалізм", Штутгарт, 1982; "Еволюція суспільства. Проти соціальної біології", Тюбінген, 1984; "Принципи етичної економіки", Мюнхен, 1988) відомий далеко за межами Німеччини. Українською мовою перекладається вперше.

Для розуміння стану справ у новітній філософії та культурі, характерних рис та основних тенденцій їхнього розвитку, безумовно, корисною буде праця П.Козловського "Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку" (Мюнхен, 1987). Цю думку поділяють відомі філософи та соціологи Заходу. Наприклад, В.Хюслє у своїй останній книзі "Криза сучасності та відповідальність філософії" (Мюнхен, 1990) зазначає: "Якщо ви хочете знати про найвиразніші ознаки сучасної епохи у сфері філософії та культури, то зверніться до праці П.Козловського "Постмодерна культура."

Публікація книги супроводжувалася численними рецензіями як у німецькомовних, так і в англійськомовних філософських часописах.

І це не випадково. Про що, звичайно, найкраще свідчить сам текст, його бездоганна внутрішня логіка, основні ідеї, думки та їх обґрунтування. Переказувати зміст у передмові – марна та й непотрібна справа. Хотілося б лише звернути увагу читачів на те, що автор запропонованого перекладу не тільки визначає ряд принципово важливих для сучасної філософії понять – "модерн", "постмодерн", "техніка", "культура", "особистість", "турбота" та ін. Він намагається (і досить успішно) порівняти дві епохи у філософії та культурі – модерну та постмодерну, вирізнити чітко й послідовно (що важливо саме для першої української хрестоматії з сучасної західної філософії) найважливіші ознаки сучасної, постмодерної епохи. Епохи, яка виростає зі світу, побудованого на технократичних та утопічних ідеях Нового часу, до якого належали і ми. І саме нам доведеться цей болісний перехід і пережити, і осмислити.

Яке ж місце у сучасному світі належить філософії та культурі, якими є їхні характерні риси та перспективи розвитку? І на ці запитання ми можемо знайти відповідь у автора. Відповідь, що набуває неперсоніального значення в умовах необхідності входження нашої вітчизняної філософської думки до контексту сучасної світової філософії.

* Див: Hoslє V.: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. – Munchen, 1987, М.-S. 35.

Петер Козловський

ПОСТМОДЕРНА КУЛЬТУРА: СУСПІЛЬНО-КУЛЬТУРНІ НАСЛІДКИ ТЕХНІЧНОГО РОЗВИТКУ

I. ТЕХНІКА І КУЛЬТУРА*

Технократичне мислення та технічні поняття значною мірою визначають порядок життя та самоусвідомлення сучасного суспільства. Це суспільство дедалі більше схиляється до того, щоб вбачати у техніці вирішальний фактор суспільного та культурного розвитку. Таким чином, ідеться про науково-технічну цивілізацію, а наука і техніка – суттєві ознаки цієї цивілізації. Дослідження "умов життя науково-технічної цивілізації" характерне для дослідницьких програм у соціальних науках 60-70-х років. Проте завданням цих наук у 80-90-х роках, на думку вчених, став повний політичний та філософсько-мистецький абрис культурних переваг технічного прогресу.

Соціальні науки, зорієнтовані на техніку, вбачали у ній важливу детермінанту форм життя та світу праці людини. В наших умовах технічний розвиток утворює незалежну, а суспільно-культурний розвиток – залежну змінні у взаєминах між технікою та культурою. Людина та суспільство розглядаються "техноморфно", на зразок техніки. Причому у погляді на первинність техніки щодо суспільства та культури об'єднуються позитивістська та марксистська соціології. На їхній погляд, розвиток техніко-економічних продуктивних сил визначає

* Kozłowski P. Die Postmoderne Kultur: Gesellschaft und Kulturelle Konsequenzen D. Techn. Entwicklung. – München, Beck, 1987

© Kozłowski P., 1987.

© Переклад Л.А.Ситніченка, 1996.

розвиток техніко-виробничих відносин, а прогресу використанні енергії визначають простір і розвиток суспільства. Леслі Вітт стверджує: У процесі культурного розвитку соціальна еволюція виступає результатом технологічної еволюції. Оскільки культурний розвиток лінійно зростає прямо пропорційно споживанню енергії, вищий культурний розвиток усувається при постійному споживанні енергії чи навіть при його зниженні.

Такий технологічний детермінізм у розумінні культури викликає принаймні два заперечення: економічне та логічне. З точки зору економії ясно, що не лише матерія може компенсуватися завдяки енергії, але також матерія і енергія можуть компенсуватися завдяки знанню. Тобто співвідношення між витратою енергії та виробничими досягненнями аж ніяк не є позитивно пропорційним, а залежить від технічних та економічних знань. Збільшення знань, навіть із незначною нормою споживання енергії, дає значно більшу кількість продуктів. Норма енергії на 1000 західнонімецьких марок валового національного продукту в останні роки у Федеративній Республіці Німеччини постійно зменшується. Зростання багатства як показник культурного розвитку аж ніяк не пов'язано із зростанням норми споживання енергії.

Другим помилковим припущенням у теорії технологічного детермінізму культури є категоріальна помилка, а саме – повторення старих категоріальних помилок. Маємо на увазі не просто застосування категорій з інших царин у тих галузях, де вони неприпустимі та позбавлені сенсу. В межах технологічного детермінізму культура тлумачиться так, ніби змальовані у категоріях "техніки" і "культури" об'єкти належать до принципово різних царин дійсності. Згідно з такою точкою зору техніка ґрунтується на засадах матеріального, а культура – духовного світу. Але техніка є все-таки феноменом не лише матеріального, але одночасно і духовного світу. Вона ні в якому разі не є позакультурним і водночас культурним дійовим фактором суспільного розвитку, інакше кажучи, техніка є полем діяльності людського духу, вона твориться не як природа "з себе". Включені у техніку знання не лише зумовлені навколишнім світом, але й віднайдені, створені, вигадані людиною.

Техніка, за Арістотелем, пов'язана з розумом та істинним знанням, що породжує спосіб дії, за яким у навколишньому світі створюється те, що ніколи б не виникло без людської

діяльності – на протизвагу процесам зростання як породженню у природі, – і що, на протизвагу практиці і самораціональній діяльності, має свій сенс також поза цією діяльністю. У зв'язку з цим необхідно сказати дві речі про техніку: вона не є необхідною, позаяк породжується за допомогою людини і залежить від істинного знання. Тобто техніка має, так би мовити, не внутрішнє, а зовнішнє "воління", її мета не притаманна їй внутрішньо, а ставиться людиною. Саме її цілі, наміри визначають як загальний вигляд, так і характер техніки. І суспільство, що вкладає обмаль коштів у створення економного автомобіля, отримує великий автомобіль, що потребує багато палива. Ощадливому суспільству відповідає модифікований автомобіль. Наміри, які людина намагається здійснити за допомогою техніки, визначають як постановку, так і розв'язок технічних проблем. Цілі, що їх ставить людина, виникають не просто "від природи", якою вона є, чи внаслідок звичайних переживань. Вони значною мірою визначаються уявленнями людини про гарне життя, турботою про нього, про культуру. Адже саме культура розв'язує питання щодо вибору мети, для досягнення якої винаходиться та розвивається техніка.

З іншого боку, техніка ґрунтується на знанні. Техніка є, як визначав Хайдеггер, формою виявлення можливості розкриття істини. Техніка і природничо-науковий експеримент існують для того, щоб природа "якось" математично зафіксувала її появу та існування як систему інформації". Створення знань та продукування техніки настільки споріднені, що їх часто дуже важко розмежувати. Обидві форми наукового, наука та техніка, є засобами розкриття прихованого. Хоча спосіб такого розкриття може бути за своїм характером різним. Природа і в знанні, і в техніці може бути зухвалою, або ж поводитись обережно. Хайдеггер розглядає сучасну йому техніку як щось штучно сконструйоване, як той особливий стан природи, що використовується для здійснення людських намірів. Її образом є (у даному випадку) енергоутворюючі та енергонагромаджуючі машини. Жахливе становище природи у межах техніки, – зазначав Хайдеггер, – складає велику небезпеку хибного погляду на істину про людину та природу, оскільки таким чином істина проявляє себе як царина несправжнього буття, інструмент для людини, а не виступає у всій повноті свого буття.

Завдяки цьому і складається враження, нібито все суще, будь-яка істина є такими завдяки силі людини. У повністю технізованому світі більшість того, з чим стикається людина, постає перед нею у редукованій формі, як те, що може знадобитися людині, але саме людині, як виклику природі та творцеві світу.

Дещо інакше (не як виклик природі) тлумачиться техніка у сучасному розвитку. Нестача фізичної енергії примушує нас посилено застосовувати нашу духовну енергію – підставляти замість традиційної енергії інформацію чи знання. Йдеться не лише про пошуки еквіваленту матерії (енергії), а передусім про те, що матерія та енергія повинні компенсуватися та заощаджуватися завдяки розуму, тямучості. Силкові машини мусять замінюватись індустріальними, а індустріальна праця старого стилю – новими формами постіндустріальної. Машина, що опрацьовує інформацію, не тільки не вбачає у природі звичайного постачальника енергії і не примушує її виконувати людську працю, але й заступає у процесі виробництва енергію інформацією. Ця машина заощаджує енергію і тим самим робить можливим виникнення автокаталітичних процесів. Зв'язок машини, що обробляє інформацію, з природою може бути обережним і поступливим, як і в тій же силісовій машині, але він може бути і не таким. Спосіб відношення техніки до природи та людини не закладений у самій техніці, а залежить передусім від тих питань, які людина ставить перед природою, від способу та манери їх ставити, від намірів, для здійснення яких людині потрібна природа і для яких розкриваються її закони. Спосіб розкриття природи у техніці культурно зумовлений, залежить від самовідчуття людини, її намірів та намірів суспільства. Знання та техніка визначаються культурою знання та техніки, які, у свою чергу, визначають також питання та їх стиль при розкритті дійсності за допомогою техніки. Суспільство може виявляти турботу про різні види техніки та культивувати їх. Вид техніки культурно зумовлений, інакше кажучи, відкриття, обґрунтування та передача технічних знань з покоління у покоління має культурні передумови. У технічному та культурному розвитку суспільства техніка і культура нерозривно пов'язані між собою – як на практиці, так і в царині технічних та культурних знань, опосередкованих інституціями, що виникли в результаті

розподілу праці. Коли ж інституції, що опосередковують культуру та техніку, досить далеко віддаляються одна від одної, стає відчутним дефіцит обох "культур" – як технічно-природничо-наукової, так і духовно-наукової, мистецької.

Хоч техніка зумовлена культурою суспільства і належить до неї, все-таки можна розрізнити технічне та культурне ставлення до людей і до речей. У чому ж полягає різниця між технічним і культурним мисленням? Слово культура походить від латинського кореня *cultura* і означає турбота, піклування. Ціцерон використовує поняття *cultura* для характеристики об'єкта турботи: у розумінні *cultura animi* – "турбота душі" та ін. З самого початку культура була пов'язана з агрокультурою, землеробством та тваринництвом. Таким чином, культура є турботою, доглядом за тим, що може існувати і без культури, наприклад, за рослинами та тваринами. У свою чергу техніка є витвором того, що взагалі не могло б існувати без людини. Техніка створює артефакти, культура довершує природне чи новостворене. Техніка сприяє появі того, що донедавна було прихованим, культура – це вияв турботи про те, що вже виникло.

Сучасне і, особливо, абстрактне мистецтво вказує на свою спорідненість з хайдеггерівським визначенням техніки. Таке мистецтво хоче творити, конструювати, вивільняти щось нове, що до цього не існувало – причому не лише те, що кінець кінцем постає у своєму прекрасному образі. Таким чином, абстрактне мистецтво повністю відмежується від предмета, воно виступає чистим проявом думки у царині видимого.

Концепція вивільнення дійсності через техніко-мистецький примус до її появи (*Erscheinenlassen*) викликає два запитання. Перше, чи є технізоване розуміння істини розкриттям чогось потаємного, адекватного теорії? Друге, чи може людина жити у суцільно технізованому світі? Водночас хайдеггерівська теорія істини сповідує лише "освітлення істини", розсіювання прихованого раніше мороку. Коли техніка та мистецтво тлумачаться лише як прояснення у темряві буття, то завжди залишається в імлі цілісність речі. Прояснюючи щось, ми пізнаємо лише фрагмент. Техніка висвітлює перед нами лише ту частину людини чи речі, на яку спрямовані практичні інтереси знання та справи, що вивільняють нас. Природа розкривається у природничо-наукових та технічних експе-

риментах лише як відповідь на поставлені запитання. Але коли оточуючий людину світ (*Umwelt*), що одночасно виступає і полем її діяльних можливостей, цілком втілює результати технічного пізнання цього світу, людина нашокується лише на саму себе і на створене нею. Наявне залишається в цьому разі прихованим поза тим, що з'являється.

○ На протизвагу ідеї технічно-примусової появи, культурний, дбайливий підхід до дійсності виходить з того, що все існуюче має свою форму та образ і прагне до реального існування. Культура як дбайливість відзначається тим, що допомагає розгорнутись усьому тому, що прагне стати існуючим у дійсності та втілитися у власний образ. Культура, на протизвагу техніці, орієнтується на контекстуальність та полідоцільність. Більше того, дбайливий підхід культури до дійсності дозволяє стверджувати, що істина є не лише проскою та розчищенням шляхів та намірів щодо речей та живих істот. істина – це також формування цілісності взаємовідносин між людьми та речами, та відтворення їх певного образу як того наміру, що втілюється людиною чи предметом. Означена контекстуальність вимагає пізнавати явище у всіх його взаємовідносинах, що містить пізнання як існуючих форм цього явища, так і його намірів. Контекстуальність буття та когерентна теорія істини, на протизвагу теократичній теорії істини, передбачають також врахування зовнішніх та внутрішніх взаємозв'язків речей, їх загального стану. Чим пояснити таке узгодження намірів щодо технічних та мистецьких витворів з намірами та сторонніми впливами середовища? Саме таким культивуєчим ставленням до людей та речей – дбайливим завершенням того, чим вони могли б бути самі по собі.

○ Культивуєчий підхід до дійсності відрізняється від технічного тим, що враховує як додатковий, так і зворотній характер впливу власної діяльності на тотальність відносин об'єкта дії. Цей підхід також визнає право речей на власну внутрішню, незалежну від наших технічних намірів та інтересів, доцільність. Культивуєчим та дбайливим вважаємо таке розкриття дійсності, яке враховує не лише наміри суб'єкта, але й наміри об'єкта. Культура є засобом протизвавлення природного та соціального світів, а не лише засобом досягнення власних цілей через сприяння буттю. Культурне ставлення до світу, на відміну від технічного,

враховує і власні додаткові дії. Така увага до сили уявлення внутрішнього імпульсу, є джерелом як моралі, так і культури. Цілісність речі не виявляється через примус технічного експерименту. Справжній образ людини або речі може бути "дбайливо" створений увагою до його контексту, уявленням про цілісний образ того, що постало перед нами.

Основою розуміння культури, як мудрого та дбайливого спілкування з людиною та речами, є думка про те, що ми повинні враховувати культурно та з найбільшою делікатністю принагідний вплив нашого знання та діяльності, а також взаємний зв'язок між нашими намірами та об'єктами цих намірів. Ми повинні це робити тому, що пристосовуємо до буття, залучаємо до цього нашу діяльність та техніку. Що стосується технічної інтелігенції, то її цікавить лише ефективність нашого впливу на світ. Таке одностороннє бачення лише основної дії є дуже небачним, позаяк воно не зважає на власне буття того, з чим ми маємо справу. Таким чином, важливим здається лише основний результат справи, а не її додаткові результати. Технократична точка зору не помічає зворотнього впливу буття, який зумовлюється його власним правом на це, його власною структурою.

Ідеться про гнучкість думки. Вона досягається тоді, коли той, хто мислить та діє, усвідомлює, що речі мають свою власну духовну форму, і намагається "пригорнутися" до неї. Це те, що М.Шелер назвав "можливістю пізнання світу", виходячи з того, що світ у своїх витках та й у своїй суті має власну структуру, що може бути віднайдена, а іноді й прихована в пізнанні та мудрості. Ми спроможні пізнавати лише тоді, коли пізнаємо те, що вже існує у світі. Коли б ми не могли сприймати те, що вже є у світі, як певну інтелігентну субстанцію, то наше пізнання світу відштовхувалося б від його чистої предметності.

Гнучкість думки та ідею культивованої техніки в рамках викладеного тут розуміння культури як того активного знання, що враховує додатковий вплив власної діяльності та власних намірів на навколишній світ, можна пояснити на трьох прикладах. Насамперед наведемо приклад другорядних впливів у медицині. Дійсно, при лікуванні потрібно звертати увагу не лише на безпосередній ефект впливу ліків на організм, але й на загальні результати цього впливу. Другий приклад з царини економіки, де проблема

другорядних впливів розглядається як результат безпосереднього господарського втручання у навколишній світ. Коли, наприклад, селянин займається землевпорядкуванням, щоб збільшити свої прибутки, то після цього він раптом помічає, що змарновано багато з того, що дано природою. Він мусить штучно відтворювати те, що було ним зруйновано. У противному разі ми матимемо приклад технократичної, некультурної господарської діяльності.

І, нарешті, третє. Проблема другорядних впливів у вихованні. Едуард Шпрангер першим розпочав дискусію з цієї проблеми. Ті уявлення про виховання та педагогіку, що орієнтуються як на вирішальний вплив вчителя, так і на те, що вихованець мусить до кінця виховання опанувати певні навички, виходячи зі своєрідного характеру процесу виховання. Він полягає у тому, що необхідно брати до уваги додаткові впливи та процеси, які опосередковують навчання. Інакше кажучи, враховується те, що робиться для виховання дитини батьками, наскільки творчо вона сприймає навчальні завдання та перетворює все це у своє "Я". Коли ж не враховуються другорядні та зворотні впливи у процесі виховання, то його результатом є маріонетки, а не живі люди.

Завдання культурного поведіння зі сторонніми впливами та необхідні для такого підходу знання свідчать про те, що зростання сили та техніки лише тоді може привести до опанування чимось, коли разом з цією силою, силою перетворення, до нас приходять і здатність терпіти та страждати. Інакше кажучи, врахування побічних наслідків власних дій означає нашу спроможність терпіти ці дії. Це вміння терпіти – передумова тих зворотніх впливів, що дають можливість дізнатися про вплив наших дій на навколишній світ (*Umwelt*), на буття (*Sein*).

II. ПОНЯТТЯ КУЛЬТУРИ

У суспільному розвитку техніка не виступає звичайним фундаментом та "жорстким каркасом" (*hardware*), а культура – надбудовою та "духовним наповненням" (*software*). Культура та техніка є одночасно і фундаментом, і надбудовою. Адже культура має матеріальний вимір, так само як техніка – духовний. Техніка за своєю сутністю є тим, що

існує понад духом, вона є розкриттям та виявом дійсності. Спочатку вона реалізується через "жорсткий каркас". Сутність техніки належить до царини духовного, до репрезентації та розкриття дійсності у царині людського розуму. Наш світ – це світ, репрезентований у царині науки та техніки. Це поява суттєво закономірного та можливого світу, що підкоряється законам науки та техніки і, водночас, використовується людьми. Наука та техніка виступають репрезентантами дійсності. Мається на увазі та обставина, що з'являється особливе буття та свобода його цілеспрямованого діяльного розуміння.

— Мова, стиль мислення та практика перенесення науково-технічного знання у вироби "жорсткого каркаса", у прилади та машини, зумовлені суспільно і культурно, спираються на комунікацію та взаєморозуміння, зумовлені культурними засобами можливої дії та дотриманням певних правил. Інакше кажучи, наука і техніка можуть реалізуватися лише у соціальній дії та соціальних інституціях.

— Культура є те, що людина робить з собою та зі своїм світом, а також те, що вона при цьому думає та говорить. Техніка також віддзеркалює нас та наш світ, а також те, що ми про себе думаємо і говоримо. Вона належить до людської культури у широкому її розумінні. Науково-технічний розвиток – це одночасно і культурний розвиток, оскільки він є результатом репрезентації, мови і соціальної дії. Розвиток науки і техніки мусить мати своєю передумовою і наслідком відповідний рівень культурного розвитку суспільства.

— Культура – це те, що стосується дій людини, її взаємовідносин з іншими людьми та з природою. Весь навколишній світ зумовлений культурою. Таким чином, широке поняття культури охоплює увесь, за винятком природи, мовно та символічно відтворений і "репрезентований" світ. Культура – це спосіб життя народу, включаючи його історію та життєвий простір. Культура в її широкому розумінні – це організація порядку життя суспільства та його самотлумачення щодо інших суспільств та культур. Культура суспільства охоплює такі форми його організації, як лад, інституції, звичаї та звички, а також мовні та символічні форми пояснення світу людиною – від усних переказів до письмових правових статутів та вільного мистецтва.

Культура вказує на змістовні ознаки. Речі є носіями культурного сенсу, який вони передають. Причому цей культурний сенс може бути досить віддаленим від власного значення речі. Це відбувається тоді, коли культурний знак позбавляється культурного сенсу, а річ може означати лише щось матеріальне. Фетишизм – це той випадок, коли матеріальний носій культури має перевагу над його культурною цінністю. Але при цьому фетиш залишається феноменом, опосередкованим культурою. Він вказує на такі виміри культури, як престиж та глибоке володіння предметом. Тобто широке поняття "культура" охоплює все те, що виникає, зберігається та передається як культурний феномен шляхом організації та тлумачення життєвого світу людей. Але повсякденна свідомість орієнтується до того, щоб відносити до царини культури лише ті речі, у яких культурна цінність, символічний сенс виступають поза предметним, безпосереднім сенсом предметів культури. У праві є значно більше сенсу, ніж у барвистій хустині, а література є набагато змістовнішою за звичайне повідомлення щодо сенсу речей. Тому доцільно розширити чітке поняття культури, адже тільки завдяки йому можна осягнути культурні передумови думки, мови і розуміння, а також техніки.

Чужим для повсякденної свідомості є і застосування вільного від цінностей поняття культури. Адже широке поняття культури розрізняє насамперед не високий чи низький, добрий чи поганий життєвий порядок, а його тлумачення у суспільстві. А функціонально орієнтований варіант поняття культури, соціологія культури створюють символи і зразки поведінки, функціонально адекватні завданню, значенню і порядку культури. Тому повсякденна мова наділяє властивістю "культурного" все те, що належить до багатого на символи і значення світу мистецтва. Та саме внаслідок цього повсякденна свідомість наражається на небезпеку прогледіти як культурну зумовленість кожного сприймання і тлумачення зовнішнього світу, так і культурну визначеність людської діяльності. Таке тлумачення нагадує людину, що не помічає окулярів, які постійно носить. Таким чином, повсякденна життєдіяльність вважається природною і докультурною, техніка також здається повсякденній свідомості докультурним предметним феноменом.

Та повсякденна свідомість зі своїм розумінням культури влучно підмічає той факт, що ознака "культурний" має на увазі певний рівень розвитку людського буття і служить об'єктивацією бажання цього розвитку. Широке поняття культури також мусить через це бути здатним оцінити феномен розвитку ущільнення значень і інтенсифікації повсякденної діяльності. Ми говоримо про естетичну культуру споживання, культуру житла і відпочинку, мовну і політичну культуру і при цьому маємо на увазі культурно визначений феномен, певну форму піднесення культури існування, буття, рівень культури. Форми і царини культури суспільства можуть бути більш чи менш розвиненими. Поширення культурної діяльності і піклування про неї і про речі може бути як ретельним, так і недбалим, а культурна практика – багатою чи бідною за своїм культурним значенням. Культивування соціальної дії і науково-технічної практики є моментом культури, культурного розвитку і витонченості. Всі царини культури у широкому розумінні, все, що людина робить з собою та зі своїм світом, все, що вона при цьому думає і говорить, може бути культивованим. Таким чином, культивування може водночас бути свідченням витонченості і досконалості.

Турбота про культуру торгівлі та культуру виробництва перебуває у межах наступного безперервного культурного процесу: від некультивованості через культивованість до штучності. Культурне існування означає для людини та для речей те, що власне існування особи чи речі перебуває у максимальній гармонії з її соціально-культурною роллю, функцією чи позицією. А сама дія чи річ характеризуються природністю, легкістю, приємністю, відповідністю. Інакше кажучи, це означає, що власне існування особи чи речі та їх існування як носіїв культурного значення відповідають одне одному та збігу тих ситуацій і обставин навколишнього світу, в який вони включені... *Gentleness* є англійським словом на позначення цієї відповідності та природної легкості існування особи та речі. "Невідповідність" викликає некультивований спосіб життя та поведінки.

Широке розуміння культури, відповідно до якого культура є всім тим, що людина робить з собою та зі своїм світом, не розрізняє "плинну", мінливу частину культури, що вільно рухається, виникає спонтанно і обмежується лише специфікою

суспільства, та ту частку культури, котра намагається (як і релігія) взяти на себе роль універсальних або, як держава, репресивних цінностей. Значення релігії для культури важко переоцінити. Етос, форма життя та його тлумачення визначаються для віруючих за допомогою релігії, що вносить свої нюанси у повсякденний навколишній світ та матеріальне мистецтво. З другого боку, релігія демонструє стабільність і універсальність, які відрізняють її від мінливої спонтанності культури.

Хоч широке поняття культури охоплює всі форми розвитку духу, проте необхідно розрізнити такі його форми, як суб'єктивний, об'єктивний і абсолютний дух. Культура належить в її особистому засвоєнні культурної спадщини і культурної субстанції та її сучасному збереженні в індивідуумі до суб'єктивного духу. Її об'єктивним втіленням в інституціях і механізмах є об'єктивний дух, до якого можна віднести і державу, хоча насправді вона через монополію легітимуючої примусової влади все-таки відрізняється від усіх інших форм об'єктивного духу. Абсолютний дух підпорядковує собі релігію і релігійну філософію, чия праця з впорядкування і тлумачення світу виходить із спонтанних і об'єктивних проявів суб'єктивного духу. Абсолютний дух релігії претендує на надійність і тотальність тлумачення світу і життя.

Починають виникати сумніви щодо того, чи можливі стабільні елементи постійно змінюваної та безперервно спонтанної культури суспільного життя без надійного життєвого порядку, закладеного у релігії. Там, де бракує релігії, момент універсальності та стабільності (коли не можна чекати суспільної єдності між синхронно та несинхронно функціонуючими елементами суспільства) досягається шляхом примусового впровадження державних цінностей. Таким чином, релігійне внутрішнє спрямування індивідів замінюється державною примусовою культурою, перетворюється на зовнішнє керування та спрямування. А державна форма демократії та форма ринкового господарства, що дають особливо широкий простір для спонтанного розгортання політичної волі, господарських потреб та культурної самоінтерпретації суспільства, через те є сильнішими за авторитарну та планово-господарську систему, які брали на себе об'єктивуючу роль релігії. З другого боку, намагання релігії запропонувати універсальні цінності всту-

пає у конфлікт з репресивною функцією культури, що переслідувала (за допомогою тоталітарної держави) релігію, як свого противника, вбачаючи у ній перешкоду на шляху до загального панування тоталітарної культури.

III. ПОСТМОДЕРНІ ОЗНАКИ ЕПОХИ

Сучасне усвідомлення культури характеризується двома протилежними теоріями епохи. Одна теорія розглядає сучасну епоху як епоху модерну, яка ще не втілила у життя свого дещо нечіткого проєкту. Інша теорія вбачає у сучасності епоху постмодерну, яка не тільки зберегла такі характерні імпульси модерну, як правова держава і права людини, але й одночасно розвинули їх частку до нового синтезу субстанціональності і нових тенденцій. Обидві теорії необхідно буде викласти і порівняти. Насамперед можна поставити запитання: "Які прикмети ми маємо для того, щоб стверджувати, що ми живемо у всесвітньоісторичну епоху переходу від модерну до постмодерну, на межі між Новим часом та його закінченням"?

Межу можна вперше помітити лише переступаючи її. Трансцендентне відчуження межі має особливе значення в тому випадку, коли ця межа є порогом між епохами. Образ епохи стає вперше виразно помітним, коли її акме, її цілісне існування вже перетнуло свою межу, завершилося. Епоха модерну або Нового часу – це епоха, акме якої вже минуло. Суперечка щодо цих двох епох – модерну та постмодерну – стосується не стільки цього твердження, скільки питання про те, чи епоха модерну вже завершилася, чи її повне втілення можливе лише шляхом здійснення її найважливіших намірів?

1. ВІД ПРИНЦИПУ ЗБЕРЕЖЕННЯ ДО ПРИНЦИПУ ЕНТРОПІЇ: СТАРІННЯ НОВОГО ЧАСУ

Чи епоха модерну вже в минулому, чи тільки-но завершується – це два різні питання, яким відповідають два різні поняття епохи модерну. У першому випадку слово модерн вживається як синонім Нового часу – існуючої епохи, що

виникла після античності і середніх віків. Про цю епоху відомий історик Арнольд Тойнбі вже 30 років тому говорив, що Новий час, англійською мовою *modern time* ("час модерну"), переходить у постмодерн. Дві ознаки, дві зміни в осмисленні світу є найбільшчими передумовами розмежування двох епох: відкриття скінченності і відчуття небереження.

Безперечним є той факт, що Новий час починається із положень про самозбереження суб'єкта, збереження руху і енергії, а також відкритості і нескінченності всесвіту. Значення галілейських законів збереження для механічної, модерної картини світу є безсумнівним. Закон збереження енергії, перший закон термодинаміки – центральна аксіома Нового часу. Він обґрунтовує припущення про самоструктурне збереження сущого, а також покладений в основу всіх еволюціоністських положень космології і біології. Структури світу постійно ускладнюються, позаяк зберігається енергія і попередні ступені зростання складності. Ускладнення, а не спрощення чи регрес – ось що є нормою для Нового часу, позаяк раніше досягнуті ступені згідно із законом збереження вже існують у часі. Другий основний закон термодинаміки, відповідно до якого структури прагнуть досягти найпростішого стану і теплота передається завжди лише від холодного тіла і ніколи не повертається назад, був відкритий пізніше, в XIX столітті, і суттєво не впливав на свідомість Нового часу аж доки не зайшла мова про перехідну епоху (епоху переламу).

Другий основний закон термодинаміки "найбільш метафізичний з усіх законів природи", як назвав його Анрі Бергсон, знову пригадали у господарській науці в 1972 році завдяки важливій праці Н.Георгеску-Роджена "Енергія і екологічний міф". Він став широко відомим і актуальним для свідомості з появою в 70-х роках знаменитого дослідження "Межі зростання." Запаси енергії та сировини на Землі і в нашій Сонячній системі обмежені. Форми енергії не просто конвертуються, адже енергія не може бути перетвореною без безпосереднього впливу праці чи сировини на навколишній світ. Можна сперечатися відносно вірогідності прогнозів, викладених у дослідженнях "Римського клубу", – адже деякі з них не оправдалися, – але не можна заперечувати, що ці студії разом з іншими також важливими дослідженнями (що вийшли через чотири роки) Фреда

2. ГОЛОВНИЙ ПРОЕКТ МОДЕРНУ ТА ПРОЩАННЯ З АВАНГАРДОМ

Постмодерн до сьогоднішнього дня залишається предметом суперечок, позаяк багато авторів проекту модерну дотримуються точки зору, яка не може бути спростована через екологічні обмеження чи процес занепаду утопій. У промові "Проект модерну" пропонується історичний підхід до цього поняття. Модерн або Новий час, – стверджується тут, – як епоха, має не один, а цілу купу проектів: реформація, контрреформація, бароко, Просвітництво, німецький ідеалізм і марксизм. Юрген Хабермас ототожнює проект модерну з програмою Просвітництва. Цей проект полягає у постійному рефлексивному ставленні до традицій. У ньому нічого немає від природної ваги, а все мусить бути виправдане комунікацією, з точки зору розуму. Таким чином, розум стає еквівалентом об'єднуючої сили релігії.

Розум виступає тут Богом модерну як просвітництва, і все ж прирівнювання проекту модерну до проекту просвітництва дає мало користі для їхнього пізнання, позаяк двозначне поняття модерну ототожнюється із двозначним поняттям просвітництва, і в обох випадках власне ім'я епохи зводиться до загального поняття. Власне ім'я епохи модерну чи Просвітництва слугується з іншими добре визначеними і змістовними поняттями. Просвітництво як власне ім'я епохи є назвою епохи минулого, і вже як епоха, Просвітництво є багатозначним і багатомірним. Воно містить найрізноманітніші напрямки ідеалістичного і матеріалістичного, дійсного і атеїстичного йатунку і не вписується в епоху однієї програми, як це пропонує Хабермас. Проте просвітництво як родовий вираз, як загальне поняття має сенс з огляду на його об'єкт і адресат: просвітництво як освіта когось-небудь за допомогою чогось іншого. А поняття тотального просвітництва не має сенсу, тому що той, хто хоче всіх просвітити, припускається помилки – не бачить нічого, крім цієї чистої прозорості. Проект просвітництва чи модерну в розумінні власного імені епохи Просвітництва можна сьогодні свідомо і справедливо зрозуміти як проект високої схоластики чи бароко. Можна вимагати повторення

епохи, але потрібно брати до уваги й те, що повторюватись історична програма буде з усіма її недоліками...

3. ФОРМИ ЗНАННЯ АБСОЛЮТНОГО: ФІЛОСОФІЯ, ТЕОСОФСЬКИЙ ГНОЗИС, ГНОСТИЦИЗМ

Основні теоретичні засади лівогегельянського проєкту модерну очевидні: свідомість чи розум історично розкриваються у суб'єктах, авангард яких і утворює вищу історично можливу форму. Таким проєктом модерну є, кінець кінцем, лівогегельянська теорія абсолютного, а саме – абсолютного духу. Розум повинен поступово зняти свої попередні природні передумови у чистих передумовах розуму, тобто розум мусить стати тотальністю. Головне питання в тому, чи може абсолютний розум бути тотальністю. За Фіхте, абсолютне – це те, що здатне позбутися тотальності. Для раннього Фіхте таким було абсолютне "Я" суб'єкта, яке творить "не-Я". Але вже для пізнього Фіхте ставало дедалі зрозуміліше, що "Я" суб'єкта, не може бути абсолютним, позаяк останній завжди залишається залежним від чогось: ніхто сам не народжується і не помирає. Лише абсолют є абсолют. Сам він спроможний вилучати з себе тотальність як прояв себе самого. А розум не є абсолют, позаяк він не створює дійсності, залишаючись водночас тим, що вказує на щось інше, що не є ним самим. Розум є проявом дійсності, і, таким чином, проявом абсолюту. Лише у розумінні проявляється абсолют, але сам розум не є абсолют.

Головним питанням німецького ідеалізму було питання про абсолют, або чи можуть бути пізнаними абсолют і Бог. Чи може Бог бути усвідомленим – це також питання теософської та гностичної традиції, які тісно пов'язані, хоча і відрізняються одне від одного. Гностицизм відстоює суттєву ідентичність Бога і людини, схожість природи пізнання людини і Бога, а також те, що Бог може бути досягнутим людським пізнанням. А теософія означає божественну мудрість або ж особливе знання про Бога. Теософія – така форма гнозису, де зберігається різниця між скінченним та нескінченним, між людиною і Богом. Німецький ідеалізм був по суті формою гностицизму, а не теософії: проти спроб людей ставитися до мудрості та пізнання Бога,

як до чогось безпосередньо даного, був ще раніше спрямований скепсис таких філософів, як Протагор, Сократ та Платон, які скромно називали себе філософами, прихильниками мудрості, а не мудрецями, чи теософами, які пізнали Бога. із сократівської іронії та діалектичної критики творення Платоном, як і з теології останнього, виникає традиція скепсису в філософії на протизвагу традиції теософії та гностицизму. Напівміфологічний гностицизм німецького ідеалізму спонукає до того, щоб поставити наступні запитання: "Чи існує наше знання, його категорії про абсолют та Бога таким чином, що Бог і абсолют їм підкорюються, тобто як Бог "виникає" через категорії нашого знання?" Або ж: "Чи не повинні ми у сумнівних випадках підпорядковувати категорії нашого знання поняттю Бога?"

Коли розум є абсолютним, це означає абсолютне панування розуму, що є міфологічною ситуацією. Абсолютне панування розуму – це вимога не лише історичної форми просвітництва. Проте там, де абсолютне обмежується, отожднюється із скінченням, виникає тоталітаризм. Жах перед скінченням перетворюється на нескінченність. Це панування страху перед скінченням може опинитися серед передумов агностицизму та анархізму, позаяк агностицизм дійсно не має жодного істинного духовного заперечення проти скінченного, що зазнається перед абсолютним. Коли ж останнє слово залишається за анархізмом з його спонтанністю, то це призводить до нігілізму та суспільного мінімалізму.

Твердження про абсолютне панування розуму – це і є помилковим проектом модерну, адже розум не є абсолютним, і тому почуття, тіло, природа не можуть примиритися з претензіями розуму на роль абсолюту. Нові французькі мислителі постмодерну Жан-Франсуа Лютардр та Анре Глюксман визначили тоталітарний характер панування розуму як яскраво виражений нахил німецького ідеалізму. У німецькій філософській дискусії бракувало уваги до цього аспекту проблеми. У свою чергу, у новій французькій критиці недостатньо враховано самокритику німецького ідеалізму у пізнього Фіхте, пізнього Шеллінга та у гегелівських лекціях з філософії релігії. Глибинна подвійність німецького ідеалізму полягає, з одного боку, в "покірливості думки", її намаганні помислити абсолютне, а з другого боку, – в абсолютизації власного мислення: кате-

горії мислення все ще стоять над абсолютом і не залежать від нього. Пізнання є не більше, ніж мислення слідом за архитиповою думкою про Бога, але при цьому світ – це продукт нашого мислення у процесі пізнання: він з'являється слідом за нашими категоріями.

Проект німецького ідеалізму – це, кінець кінцем, проект позбавлення основи: першооснова повинна ще раз бути розглянута і "обгрунтована". Це намагання мусить бути подвійним, – а як може бути основа одночасно і обгрунтована і позбавлена цього ґрунту? Дві небезпеки, дві великі небезпеки модерну виникають із цього, спрямованого на позбавлення ґрунту, мислення німецького ідеалізму.

Перша небезпека – це "Superomismo", як її назвав італійський філософ Агуст дель Ноке або "понадлюдський томізм". У процесі втрати основи, намагання віднайти першооснову людина відчуває неймовірну силу своєї думки. Вона починає вважати, що її мисленням твориться цілий світ. При цьому німецький ідеалізм був змушений у своїй переоцінці людини зробити закид антропоцентризму, обоженню людини. Цікаво, що представники модерну дорікають християнській традиції за те, що у ній людина обожнюється, набуває тих рис, яких вона насправді не має. Обоження людини – це і є той антропоцентризм, де людина робиться дуже значною. З другого боку, в Фейербахівсько-марксистській традиції модерну людина виступає вищою сутністю, що становить ще більш визначений вимір антропоцентризму. Дивну подвійність можна знайти у восьмому лівогегельянстві, у Фейербаха, Маркса та їхніх послідовників. З одного боку, процес історії мислиться ними повністю анонімно, як такий, в якому всі ми – лише знаряддя, а з другого – цей самий процес приводить – навідомо як – до розуміння людини як вищої сутності. Таким чином, у сліпому, позасуб'єктному процесі історії несподівано з'являється справжній ідеал вищої сутності, яким ми маємо керуватися.

І друга небезпека німецького ідеалізму та його сучасних послідовників полягає у тому, що в його межах втрачається своє власне право. Коли зникає погляд на власне право речей і природи, тоді більш не визнається природне право як право природи. А природа все-таки має своє право, незалежно від того, чи думають про неї і її право, як ми це робимо в категоріях нашого розуму. Вона вже є, ми її

створюємо. Коли ж ми взагалі не поважаємо її право, ми знищуємо її життя, а разом з тим і своє життя.

Рецепція німецького ідеалізму є вирішальним питанням для філософської думки Німеччини. Мова йде у цьому зв'язку також про те, яким є співвідношення між спадщиною романтиків і спадщиною німецького ідеалізму. Романтики здаються нам сьогодні переважно реалістами, котрі побачили значно глибше, ніж "реалісти" з їх спрощеним баченням світу, та просвітителі, тиск проблем модерну і проблематичний характер суспільної модернізації на основі індустріалізації. Опосередковуюча роль належить також теософській натур-філософії, платонівсько-протагорівській традиції та тому напрямку філософської думки, що йде в модерн від алхімії та Якоба Беме. Саме ця традиція виявилася спроможною провести від акосмізму по-протестантському означеного модернізму і матеріалізму природничих наук до нового розуміння природи. Ця традиція посіла провідне місце у суперечці між агностицизмом і матеріалізмом у свідомості епохи модерну. Теософсько-філософська традиція намагається тлумачити науку не лише з точки зору непередумови *etsi Deus non daretur*, але й з точки зору передумови: *etsi Deus daretur!* і з втратою поняття Бога втрачається також і поняття життя. Матеріалісти разом з втраченим поняттям Бога залишають напризволяще також і поняття життя. Матеріаліст – це людина, яка не має довіри до свого власного життя (Л.-С. де Сант-Мартін).

У сучасній духовній ситуації постає завдання віднайти опосередкування між відвертим позитивізмом і фідейзмом, з одного боку, та секулятивною і теософсько-гностичною традицією – християнством, з другого. Це опосередкування не було донині здійснене достатньою мірою ні католиками, ні протестантами. Звернення до теософсько-гностичної традиції могло б бути опосередковуючою ланкою між двома конфесійними антиподами Нового часу і модерну. Сам конфесійний конфлікт – це дитя модерну. Сама теософсько-гностична традиція могла б пом'якшувати конфесійні крайнощі епохи модерну. Епоха модерну виявляє спіритуалістичні та релігійні ознаки. Вона нагадує про той факт, що культура і суспільство завжди мали релігійні виміри. Таким чином, ця епоха не втрачає свого зв'язку з середньовіччям та стає в опозицію до лівогегельянського "Проекту модерну".

Сучасний домінуючий проєкт модерну, що є в Німеччині, суперечливий і реставраційний. Він суперечливий вже через те, що хоче завершити епоху модерну тією фазою, що, як показує постмодерна свідомість, вже не є більше "модерною". Він є реставраційним, тому що намагається (особливо це стосується лівого гегельянства) викликати до життя минуле. Ліве гегельянство та марксизм, як форми дискурсу модерну, є формами гнозису, але без традиційного визволителя. У сталевому каркасі історії розгортається світовий дух, або продуктивні сили чи дискурс, набираючи спочатку якоїсь певної необхідної форми. Для постмодерного мислення суттєвими є лише два виміри: окремий індивід, лейбніцева монада, що індивідуалізує спільне буття і окреслює його за допомогою власного імені як певне буття, а також абсолютне. Повертаючись до загальних гегелівських понять, постмодерне мислення приєднує до них лейбніцеву теорію монад з їх самоідентичністю.

Доказом необхідності множини дискурсів є співіснування езотеричного і екзотеричного в усіх формах знання. Таким чином, не лише філософія і наука мають дискурс і прогресивні ступені свідомості, але в історії співіснують різні форми дискурсу. Те, що езотеричні форми думки існують і в науці, є доказом того, що наявність різних результатів у межах наукового співтовариства у принципі не може привести до одного дискурсу. Саме з потаємних часто з'являються на світ передові думки. Ця обставина і спростовує положення гегелівської діалектики про неповторність у царині духу. Чому ж не може що-небудь зникнути, а потім з'явитися знову? Було б абсурдним припускати, що ми могли б забувати, не забуваючи при цьому щось важливе. Деякі дискурси, що існують поруч, часто бувають важливішими за домінуючий головний дискурс, який радше є дискурсом влади.

4. ПОСТМОДЕРН ЯК ВИГРАШ ЧАСУ

Поняття постмодерну містить у собі момент визволення, позаяк воно спроможне вивести за межі одержимості модерну, за межі світової громадянської війни між Сходом і Заходом з приводу істинної інтерпретації гегелівської філо-

софією історії. Ми мусимо розглядати конфлікт між Сходом і Заходом як метафізичний, пов'язаний з істинністю інтерпретації гегелівської філософії історії, а не лише як конфлікт з приводу економічних питань. Що стосується останніх, наприклад, як організувати фабрику, тут можна порівняно швидко домовитися між собою. Можна набагато швидше – у всякому разі ми є свідками такого розвитку – дійти згоди у питанні організації господарства, ніж з тих питань, які радше призводили до світових конфліктів, а саме – дотримання протилежних точок зору у царині філософії історії і метафізики. Останні події у Радянському Союзі, зокрема курс Горбачова на демократизацію (гласність), показують, що зближення торує собі шлях в економічній царині. Але це не стосується філософії історії та метафізики.

Суттєва різниця між Заходом і Сходом полягає передусім у ролі абсолюта: чи знаходить абсолют своє втілення у людстві та його намісникові, пролетаріаті, як це вважали ліві гегельянці, чи в народженому людиною Божому сині і тому в кожній людині, незалежно від того, якою вона є. Це стара суперечка правих і лівих гегельянців. Якби праве гегельянство було вичерпане вже 150 років тому, то його прихильники вважалися б філософами-реакціонерами, а ліві гегельянці – представниками прогресивної думки. Сьогодні, як нам здається, складається діаметрально протилежна ситуація: праве гегельянство мало право на існування саме в останньому столітті, і якби християнство мало більший вплив, ніж ліві гегельянство і позитивізм, наприкінці XIX і в першій половині XX століття, то людські долі епохи модерну, що були принесені у жертву в ім'я ідеї про вищу сутність людини, залишилися б збереженими. Таким чином, конфлікт між Сходом і Заходом є продовженням суперечок гегельянців з приводу матеріалізму чи віри у духовне начало, і тому постмодерн мусить також допомогти подолати метафізичні основи конфлікту між Сходом і Заходом через подолання основних переконачень епохи модерну.

Постмодерн виводить за межі усталеної будови філософії і її триступеневої системи: античність, середньовіччя і Новий час. Він сприяє подовженню часу. А тріадна система, хоча вона й була трансформована у внутрішню схему розвитку світу із божественної тріадності, приводить на помилковий шлях гегелівської послідовності, де античність –

це царство Отця, середні віки – царство Сина, а Новий час – царство Духу. Причому саме Новий час є остаточним царством Духу, а при найближчому розгляді – поняттям остаточного його царства. Коли ж у межах тріадної епохи царство розуму в епоху модерну не з'являється після 200 років Просвітництва, це не лише виснажує утопічну енергію, але й містить у собі велику небезпеку того, що розум сам впадає у відчай.

Відхід від вказаних трьох ступенів розвитку (античність, середні віки і Новий час) до постмодерну сприяє економії часу четвертої епохи, що відповідає теорії чотирьох актів Протагора. Цей поворот відповідає на старе запитання Платона і всі Протагорові питання: "Де може знаходитись четверта епоха?" Постмодерн є стримуванням того, що власне повинно наступити після краху швидкого історико-філософського сподівання утопізму епохи модерну: загибелі. "Визначення людини само себе зруйнувало. Та щоб це сталося, людина вперше повинна стати гідною цього, такого ще не було". Епоха постмодерну – це час, що залишає людину напризволяще, коли дійсно настає занепад.

А модерн упадає з одного екстремального стану душі в інший. Він послідовно переходить від утопізму до апокаліпсису чи нігілізму. Тут спрацьовує дуже проста схема: коли модерн розчарується в утопічному близькому сподіванні, він впадає в апокаліптичний відчай, коли ж розчарується і в цьому, позаяк апокаліпсис не настає, то звертається до нігілізму. Повторюється схема пізньої античності. Коли пророкування не справджується, настає апокаліпсизм, коли ж не справджується апокаліпсизм – настає гностицизм. Інакше кажучи, якщо пророче близьке сподівання не настає, настає апокаліпсис, якщо і він не настає – гнозис. Те, що утопічні пророкування і близьке сподівання кращого у межах утопії сьогодні втратили свої чари, це очевидно. Слідом за Фуко ми можемо сказати, що вперше в історії з 1917 чи навіть з 1848 р. не було у світі жодної такої точки, яка б випромінювала світло надії. Таким чином, ми повинні почати спочатку і запитати: яким чином, з яких позицій можна здійснювати критику сучасного суспільства, коли все, що зробила соціалістична традиція в історії, можна лише засудити. Звичайно, можна посперечатися з аналізом Фуко не лише з приводу того, що ж

насправді знаєш чари у такий масовий спосіб з утопічних сподівань, так і з питання про те, що ми не зможемо більше на них спиратися.

Пізня античність відповідала на розчарування у близьких утопічних сподіваннях зверненням до гнозису. Але сьогодні ми спостерігаємо як замість гнозису і релігії, настає нігілізм. І те, що ми зараз переживаємо, є модифікацією схем пізньої античності. І нас утопічні близькі сподівання так само швидко розчарували, як і апокаліптичні. Замість гнозису все-таки настає нігілізм. Він, як моторошний гість, не просто стоїть за дверима, він вже ввійшов через ці двері раніше. Ми повинні, – замість того, щоб повертатися до нігілізму і до Ніцше з приводу розчарування в утопії та апокаліпсисі, – відновити схеми пізньої античності і замінити нігілізм гнозисом.

Філософський гнозис чи гностичне християнство – це не лише ступені зникнення філософії та християнської віри. Водночас – це форма пізнаючої релігії чи релігійного пізнання. Це зовсім не те, про що Макс Вебер говорив з повною зневагою суворого вченого-природознавця, нібито вільного від цінностей: "Гнозис – це цілком специфічна інтелектуальна релігія". Таким чином, інтелектуалам можна було б або зовсім не мати релігії, або ж, якщо й мати, то лише як дитячу віру. Веберівський героїзм відповідає вольтерівській ілюзії чоловіків у таких справах. Вольтер вважав: релігія і кохання – результат безсилля людини. А чи насправді, на протиположній точці зору, релігія і кохання є ознаками багатства і сили?

Близьке сподівання утопічного мислення завжди відмовляє (тому що так швидко у межах царства свободи що-небудь не може стати чимось принципово іншим без божественного втручання) світові в можливості дійсно перетворитися на щось інше. Без апокаліпсису цього не може зробити жодна теорія. Коли ж апокаліпсис приходить, нам більше не потрібна жодна теорія. Звідси випливає, що залишається лише гностична форма християнської філософії і релігії. Сьогодні вона є "прогресивною формою свідомості", позаяк вона відповідала дійсності та зберігалася у різноманітних галузях спільного дерева християнського вчення та філософії.

Ознакою модерну є таке ж обожнення розуму, як і розпач перед ним. Ірраціоналізм і вимушена втеча у міфи йдуть слідом за диктатурою розуму, як її тінь і ворожий брат. Ніцшеванська критика західноєвропейської історії розуму і його ж благання дїонїсійського початку так само належить до епохи модерну, як і міфи 10-го століття та нове язичництво німецької емансипації через іудейсько-християнське відродження німецького минулого.

Постмодерн поділяє проблеми модерну, позаяк він дістає його спадщину, яку мусить не лише завершити, але й відмовитися від неї, подолати її. Водночас, коли проблеми модерну були примиренням минулого з майбутнім, постмодерн мусить віднайти нові синтети протилежних точок зору – раціоналізму та ірраціоналізму. Йдеться, передусім, про нові пошуки спільних духовних можливостей та форм осягнення людини, до яких можна дійти за допомогою комунікативної компетенції та аналітичного розуму.

5. ОСНОВНІ НАПРЯМИ ПОСТМОДЕРНУ

Сьогодні постмодерн являє собою у межах філософії та мистецтва відгуки уявно конкуруючих напрямів і сил, серед яких можна все-таки вирізнити три основні:

1. Пізній модерн чи трансавангард.
2. Постмодерн як анархізм стилю і термінів думки.
3. Постмодерн як постмодерний класицизм в архітектурі і постмодерний есенціалізм або ж неарістотелівський синтез вчення про природне право і лібералізм у філософії.

Пізній модерн – це постмодернізм у формі захисту модерну, естетика передмайбутнього часу і перевершення ідеалу теперішнього часу. Перевага нового вимагає від модерну, якому загрожує класика, перебороти самого себе. Демон нового вимагає від нього ж самого, коли йому вже загрожує старість, посилення нового. Нове епохи пізнього модерну – це нове нового. Так виникає перевершення авангарду в трансавангарді і новому нового, як називається одна італійська група. У трансавангарді стають помітним як наслідки диктату модерну, так і певна іронічна дистанція від напору нового.

Другий анархічний варіант постмодерну поєднує вислів Пола Фейєрабенда, "все змінюється" з вивільняючим

потенціалом естетичного і методичного анархізму та небезпечною довільністю та еклектизму, притаманних анархічному аморалізові. Після функціонального туризму в архітектурі та методичного "ісландського чобота" у науково-теоретичному дискурсі необмежено розширюється поле досвіду та уявлення через їх нове забарвлення. Щоправда така довільність є небезпечною для митців та філософів, позаяк ні сюжет, ні форма його виразу не зустрічають опору і не накладають певних обмежень на виснаження суб'єктивності.

У критичній літературі, присвяченій постмодерну, постійно помічається (із здивуванням та похитуванням головою) близькість постмодерного естетично-філософського анархізму і представників постмодерних субстанційних форм життя з постмодерним класицизмом. Але розв'язок цього парадоксу порівняно простий: "Це лише здається, що між нігілізмом та буйним анархізмом є суттєва різниця. У цій боротьбі мова йде про те, на що слід було б перетворювати людський світ – на пустелю, чи на дрімучий ліс". Опинившись перед таким вибором, можна віддавати перевагу непрохідному духовному лісові перед духовною пустелею.

Хоча дрімучий, первісний ліс – це місце, де людина не може залишатися. Із анархічного постмодерну, який спроможний протиставити жаргону і естетиці несправжнього (світу), нові дійсно існуючі його форми. Постмодерний есенціалізм у мистецтві, філософії і науці насправді вибирає зі спадщини античності та середніх віків те, що могло б бути прикладом для нього. Постмодерн використовує цю спадщину для того, щоб перевершити епоху модерну та її принцип суб'єктивності і індивідуальної свободи.

Постмодерний есенціалізм акцентує увагу, на протизвагу тотальному процесові думки в діалектиці і теорії вільного від панування дискурсу, на відображенні світу і нашого пізнання за допомогою ідеї або ж *essentials*, без яких було б неможливе осягнення цілісності, неперервності як зовнішнього світу, так і пам'яті та пізнання. Світ містить у собі такі форми, що є значною мірою єдиними у своєму роді конфігураціями, які в межах діалектичного та дискурсивного процесів виступають зайвими випадковостями. Відверта, гола метафізика процесу (без вказаного визнання есенціальних форм) по-суті відтворює те, що вона вважала б за потрібне критикувати: панування повто-

рівності. Цей ідеал концентрації та циркулювання, що переслідує і анархічно-ліберальних критиків модерну, таких постмодерністів як Лютар та Глюксман, коли вони, можливо ще більше, ніж модерністи, припускають помилки, намагаючись відкинути думку (характерну для обох способів пояснення світу в німецькому ідеалізмі) про відношення наявного світу до трансценденції. І зрештою вони схиляються до того способу пояснення світу (характерного як для правогегельянства, так і для лівогегельянського варіанту – діалектичного матеріалізму), що виходить з єдності життя ідеї з життям окремого суб'єкта. Літарова критика "майстрів історії" не помічає того, що мова йде про різні металогіювання, і навіть право- і лівогегельянський способи пояснення світу неідентичні, а шляхом доведення до кінця точки зору творців історії не зникають всі великі трансценденції чистоті фактичності та вся метафізика.

Постмодерний есенціалізм, що приходить слідом за анархолібералізмом французького постмодернізму, а потім і виступає проти нього, намагається інтегрувати і пояснити дійсно існуючі життєві форми у межах великих процесів змін сучасного суспільства, а також об'єднати особисту свободу людини з порухами суспільно-економічних процесів. У метафізиці чи онтології мова йде про те, щоб об'єднати субстанції мислення з філософією суб'єктивності; а соціальна філософія намагається досягти природно-правового та ліберального синтезу аристотелівсько-томістської природноправової традиції з традицією констатуючого та особистісного лібералізму.

Постмодерний есенціалізм ґрунтується не на натуралістичній, а на антропологічній метафізиці. Цілісність дійсності пізнається не шляхом пізнання світу, а шляхом пізнання людини. Людина, а не позалюдська природа, є основою моделлю для цілісної дійсності та джерелом аналогій для мислення, позаяк речі повинні пізнаватися та пояснюватися шляхом пізнання людини, а не навпаки.

Постмодерн – це філософський есенціалізм, позаяк він вбачає тертя і протиріччя модерну, те скрутне становище, у яке потрапляють мистецтво, наука і релігія, якщо вони ізольовані одне від одного, а також констатує ту обставину, що це не останнє слово в їхньому розвитку, а лише його

хибний шлях, який може бути подоланим завдяки новій інтеграції цих царин духовного в життєвому світі.

Постмодерн – це есенціалізм, позаяк він спроможний уніювати двох небезпек прамодерного класицизму і академізму стерильного зрачка та небезпеки соціальних конфліктів, характерних для класики. Саме класика має ще з часів Риму присмак класових відмінностей та класової свідомості. Таким чином, ми, пройшовши важливим шляхом досягнення загального вільного права в епоху модерну, повинні зберігати демократичні свободи, права людини і правову державу як великі досягнення модерну, та прямувати при цьому до нових синтезів цих сучасних свобод та субстанціальних форм естетичного і соціального. Ідеться передусім про те, що висловив Гегель у формі, незастарілій досьогодні, щоб мислити суб'єкт як субстанцію і одночасно – субстанцію як суб'єкт. Це і є проектом гегелівської філософії права і водночас проектом, що спрямовує розвиток культури людства.

Це не є проектом античності чи модерну. Коли ми маємо проект, який може бути спільним для всіх епох – епохи модерну і постмодерну, то це є загальнолюдський проект. Такий проект не є привілеєм однієї епохи і не завершується з її кінцем. Коли ідеться про загальнолюдську програму, то починається вона з Протагора у Греції, Книги Мудрості в іудеї і дістається середини у християнському Євангелії. Тому й необхідно йти слідом за визначенням людини в епоху Ф.Шлегеля, а не за фейербахівським атеїстичним поняттям, що тлумачить виникнення Бога як вище сутності людини. А Шлегель розглядав свої положення, написані в 1795–97 рр., що набули дуже важливого значення не лише в просвітництві, а в теорії модерну як першоджерела модерну радше з емпатичної, людської точки зору: "Сократ, або набагато раніше, Протагор, котрі були першими, хто зробив спробу охопити звичай та державу ідеями чистого розуму, стоять на чолі нової історії, що відповідає системі необмеженого вдосконалення, тобто модерну у широкому розумінні.

6. ПРОТИ ПРИМУСОВОГО ЗАВЕРШЕННЯ МОДЕРНУ

Суперечка з приводу модерну не є суперечкою з питань розуму чи загальнолюдського проекту взагалі. Це є суперечкою щодо звуження проекту розвитку людства до певної історичної програми модерну, до проекту тоталізуючого, всепоглинаючого розуму. Межа для тоталітарного і тоталізуючого панування розуму не може бути встановлена теорією комунікативної дії. Сподівання на те, що дискурс і комунікативна практика могли б прорвати "ідентифікуючий тиск" понятійної загальності (Адорно), що й намагаються зробити Вельмер та Хабермас, є повністю необґрунтованими. А логіка вільного від панування дискурсу залишається переважно логікою загального. Для особливого та для нового залишається дуже мало простору. Сила уяви та здатність до неї, що магічно втілюються в образах, іміджах, залишаються поза межами логіки підпорядкування чомусь більш загальному, логіки, у якій вже наперед утвердилось загальне поняття, підпорядковуючи собі особливе. Здатність до уяви та творче пізнання також залишаються за межами логіки консенсусу, яка теж збігається з загальним. Нове та новостворене – це і є саме те, що консенсус, що творить благо буржуазного героїчного життя, повинен знову і знову ставити під сумнів та руйнувати. Теорія дискурсу Хабермаса не може дати відповідь на запитання М.Вебера: "Звідки тоді приходять нове у такий щільний світ?" Теорія дискурсу не є теорією відкриття істини і нової істини, тому вона обмежена. Вона не є також достатньою теорією обґрунтування істини. Дискурс і його консенсус можуть бути ідеальними умовами для аутентичності істини, відвертості, інакше кажучи, здійснення цих ідеальних умов відбувається через створення перешкод тому, що призводить до помилки.

Романо Гвардіні у своїй книзі "Кінець Нового часу" (1950 рік) поставив запитання: "Чому прогрес і оптимізм опинилися у стані кризи?" Його відповідь була такою: "Позаяк не можна вірити витворам людських рук так, як це робив Новий час. Вони заслуговують на це так само мало, як і природа". Цю недовіру, яка є необхідною, можна засто-

сувати і до людського дискурсу і саме тому, як відзначав Фуко, що немає жодного дискурсу, який не був би дискурсом сили. Той самий Гвардіні далі пише, що саме у Новий час зростає небезпека, зростає сила, але не зростає влада над цією силою. Що ж може гарантувати її справедливе застосування? Нічого. Немає жодних гарантій того, що свобода матиме правильні наміри". Все сказане стосується і так званого вільного від панування дискурсу, котрий в умовах скінченності людського буття ніколи не перетвориться на дискурс без сили. Ще раз процитуємо Гвардіні: "Людину, що перестав відповідати перед своєю совістю, охоплює демон володіння... Не залишається нічого, чим би людина не заволоділа. Виникає ситуація вибору: або Бог і людина, або демон панування... Все це забув Новий час, який вважав, що людина може мати звичайну силу, а її використання відповідатиме такій логіці речей, згідно з якою поведінка у царині свободи мусила б бути такою ж надійною, як і у царині природи".

Кінцям кінцем, Адорно і Хоркхаймер, старші, ніж Хабермас і Вельмер, представники Франкфуртської школи, мали рацію: без месіанської надії на абсолют, не беручи до уваги природу, без самоствердження та недоторканності центру особистості, що не може бути визначений лише як здатність до участі у дискурсі (це радше те, що Гвардіні називає совістю) неможливий жодний справжній опір систематичному тискові дискурсивного розуму.

Три згадані різновиди опору проти дискурсивного розуму характеризують постмодерну критику проекту модерну як проекту багаторічного Просвітництва. Дискурсивний розум не є тотальністю людської сили. Тому завершення проекту модерну як проекту дискурсивного розуму є не тільки не можливим, але також і не потрібним. Без співучасті абсолютного, без *con cursus divinus* завершення історії неможливе. Адже ми і народжуємося і помираємо аж ніяк не завдяки нашому власному дискурсові. Смерть – це межа угамування шляхом дискурсивного розуму, саме це дає можливість так вважати у нових роботах з "критики розуму". Це твердження має обернене значення і для початку життя. Зло "не є аж ніяк лише відсутністю розуму", як вважає чистий розумовий дискурс. При цьому пригадуємо відомого героя Гете, котрий, коли б порушувалося питання:

"Як зміг би Адам, без слушної нагоди, довідатись, якої він статі?", – відповідав би: "Про це Адам, без сумніву, міг би довідатись за допомогою розумового дискурсу".

Саме скінченність людської екзистенції стоїть на заваді як завершального насильства модерну та дискурсивного розуму, так і права наступної епохи на її власний проект. І все ж таки постмодерн буде дотримуватись власного проекту. Причому таке право ця епоха матиме не завдяки всеосяжному перетворенню світу на основі дискурсивного розуму. Право епохи – це право покоління на власний абрис свого часу та світу. Ми повинні обмежити прагнення до здійснення, але також маємо спромогтися залишити вільне місце для ще нездійсненого. Те, що сьогодні ми не можемо зносити руїн, а всі сліди минулого постійно намагаємося привести в якийсь завершений стан підлакованої реставрації і в кожній вільній місдині вбачаємо лише можливість її якнайшвидшої забудови, означає, що ми перебуваємо у силловому полі всезавершуючої епохи модерну або ж примусової модернізації світу всеосяжним розумом. Ми намагаємося позбавити наш світ (шляхом досконалої реставрації та модернізації) навіть слідів скінченності (*Endlichkeit*) та плинності. Глибина та старовинний образ світу знищуються на користь ілюзії щодо його завершеності (*Vollendetheit*). Хоч насправді деякі руїни та деякі недобудовані споруди мусять залишатись як ознаки величі та нікчемності минулого. Саме їх незавершеність залишає шанс для того, що вони будуть добудовані, коли нарешті знову настане їхній час. Зокрема, Кельнський собор був добудований через століття. Цілком можливо, що це лише проект, адже деякі проекти модерну будуть згодом ще раз втілені. Але при цьому є дещо важливіше, ніж проект модерну: розбудовані цінності постмодерну.

IV. АНАЛІЗ САМОУСВІДОМЛЕННЯ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Наука, господарство та мистецтво – головні царини культури. Саме вони є основним об'єктом нашого подальшого аналізу. Певним теоретичним, економічним та естетичним вартостям (*Werte*) відповідають цінності пізнання, споживання та мистецтва. Зрозуміти ці цінності та належно до них ставитися – це і є мета свідомого життя. Держава і релігія (з огляду на її намагання бути стабілізуючим та універсалізуючим виміром світу) не можуть бути віднесені до спонтанних культурних витворів. Те загальне поняття культури, що охоплює науку, господарство і мистецтво, і яке ми будемо застосовувати при подальшому розгляді творів культури, виходить за межі вузького поняття культури (де культура ототожнюється з наукою та мистецтвом), але є все-таки вужчим за таке визначення культури, що охоплює всі творині людини, включаючи релігію і державу.

Культура суспільства є органічно цілісною. А структура життєвого світу та його витлумачення не є однопорядковими. Вони мають різне забарвлення у різних професійних груп та соціальних класів. Структура життєвого світу залежить від тотальності самого життя та його відносин зі світом та іншими людьми. Так само і витлумачення життя тематизує всю повноту його справжніх відносин, а також те, яким воно є – щасливим чи помилковим – у межах існуючого життєвого часу. Єдність суб'єкта та свідомого життя, що характеризує всі відносини з іншими та з оточуючим світом (*Umwelt*), вимагає тотальності і єдності тлумачення життя у межах культури, хоча цілісність об'єктивного духу реалізується не у кожному індивідуві, не у кожному суб'єктивному дусі. Культура суспільства утворює тотальність духовного у тих царинах, у яких вона розгортається – у науці, господарстві та мистецтві. Культура може бути неоднорідною, але вона повинна бути органічною. Пліуралістичне, сучасне суспільство демонструє нам дуже високий ступінь багатоманітності та суперечливості. А пліуралістична культура розгортається в органічній цілісності, її моделі та найбільш суттєві переконання розвиваються у всіх трьох царинах культури.

Культура епохи чи суспільства – це цілісна парадигма, у якій варіації та спонтанні утворення об'єднуються в один основний мотив. Перехід у царину постмодерної культури означає зміну парадигми: загальні постмодерні риси стають помітними у всій тотальності культури. Якщо застосувати якусь загальну назву, то ця зміна парадигми звучатиме так: на місце переважно економічних теорій та рішень приходять контекстуальні та культурні. Культурна контекстуальність стає дедалі вагомішою поруч з вартостями економічної та технічної ефективності, а культура та піклування посідають місце технічного виробництва. У сучасній культурній самосвідомості можна вирізнити модерні та постмодерні зразки. Це стосується культури знання, теорії та культури "Я", особистості (*des Selbst*), теорій суспільства та господарства, а також мистецтва. Виходячи з означених сфер теорії та культури сучасного західного суспільства, необхідно буде далі проаналізувати основні зразки модерну та постмодерну. Випереджаючи хід подальшого дослідження, з'являються такі відмітні ознаки:

Різниця модерних та постмодерних зразків культури

Модерн	Постмодерн
Функціоналізм: вдререллення царини життя та відмови від символізації культури у мові	Контекстуальність: взаємопроникнення царини життя та символізації культури в окремий мові знає
Садантам у культурі знання: наука як конституційна царина світу	Плюралізм релігійного, універсального та культурного знання в культурі знання
Матеріалізм чи матеріальний цимам у теорії цілої діяльності	Духовно-цілісний реалізм як теорія цілої діяльності
Взаємозв'язані теорії особистості та свободи як збільшення можливості вибору	Субстанціальні теорії особистості, суттєва свобода, зрештою до змін діяльності
Функціональні теорії суспільства	Органічні теорії суспільства
Природничо-науково та механістично орієнтовані теорії господарства	Духовно- та природничо-наукові теорії господарства
Економіко-технічний розв'язок: "техноморфизм"	Соціально-культурний розв'язок "антропоморфизм"

I. НАУКА, ФІЛОСОФІЯ, ТЕОРІЯ СУСПІЛЬСТВА

1.1. КУЛЬТУРА ПІЗНАННЯ: ФОРМИ ПІЗНАННЯ ПРОТИ СЦІЄНТИЗМУ

Наука у постмодерні втратила свою роль конститууючої структури світу. Більше того, під сумнів ставиться сама її парадигма універсального механізму чи еволюціонізму, її намагання бути теорією тотальності, а найбільше – зазіхання на цю роль природничих наук. Механістична онтологія перестає бути абсолютною після появи квантової теорії. Адже ця теорія, на протипагу ньютонівській фізиці, скасовує відокремленість спостерігача та спостережуваного, підкреслює вагомість ролі суб'єкта під час спостереження та демонструє, що відсутність розмежування та відокремленості суб'єкта та об'єкта стає характерною для сучасних природничих наук. Дух та природа більше не відокремлюються одне від одного, як це було у класичній механіці. Ці зміни у фізичній картині світу вплинули на філософію та образотворче мистецтво постмодерну.

Така ж критика еволюціонізму, що виникла у межах природничих наук і ставить під сумнів незалежний від спостерігача та неісторичний об'єктивізм еволюційної теорії, характерна і для сучасної філософії. Таким чином, сьогодні ставиться під сумнів роль науки як конститууючої картини світу, а тому і сцієнтизм. Наша сучасна ситуація краще могла б бути описана як постсцієнтизм. Похитнулася віра у світоглядну функцію науки, сцієнтизм та "науковий світогляд", що, маючи позитивістське чи марксистське походження, більше не належить до загальних домінант свідомості, необхідних для утворення нормативних установок та світоглядних норм. Метафізичні зазіхання науки зайняли місце досить обмежених моделей та гіпотез. Ці зазіхання були

поставлені під сумнів у межах самої науки конкуруючими парадигмами... Прикладом дедалі зростаючого плюралізму парадигми у природничих науках є нові теорії космології та виникнення світу у фізиці, біоекономічні та телеологічні моделі у біології, психосоматичні положення в медицині...

Разом з тим, зміни у науці зумовили рух філософських та релігійних теорій дійсності у новий простір когнітивно-метафізичної теорії. Такий рух можливий лише у постійному діалозі з наукою, а не в непримиренному протиріччі з нею. Постмодерна культура ставить під сумнів будь-яку теорію, що стверджує незмінність тенденцій в історії відносин релігії та науки. Відповідно до теорії трьох стадій Огюста Конта, історія є послідовністю релігійної, метафізичної та наукової епох. З точки зору позитивізму релігія не має жодної надії пережити модерн. Щодо здійсненості цієї історичної тенденції, то було багато таких (особливо серед учених), які, впливаючи на інших, скептично ставилися до цього позитивістського твердження. У 20-ті роки нашого століття переконливо критикував вищезгадану теорію закономірних стадій Макс Шелер. На його думку, відносини між релігією та наукою не є відносинами послідовності або випередження у часі, а є одночасним співіснуванням різних форм знання. Таким чином, 20-те століття спростувало тезу про завершення розвитку релігії та філософії. Більше того, сучасна думка знову відновила права метафізики та релігійних форм знання, а постмодерне мислення випередило стверджувану Контом та позитивізмом послідовність епох своїм новим зверненням до міфу.

Форми духовного (*Spiritualität*), церковного, гностичного та містичного переживають сплеск нового інтересу до себе. А в університетських підручниках розділи "езотерика, духовне" такі ж об'ємні, як і розділи з академічної філософії. Подальшою ознакою неістинності теорії стадій Конта є звернення до релігії саме в провідних у науково-технічному аспекті країнах Заходу. Саме в них пояснюючий та сенсворчий потенціал релігії фундаментально використовує наука. Або ж релігія, філософія та наука взаємодоповнюють одна одну, на відміну від атеїстичного сцієнтизму, з одного боку, та ворожого науці релігійного фундаменталізму, з другого. Вольфганг Клюксен у своїй промові на відкритті XIII Німецького філософського конгресу у 1984 році з пафосом

підкреслював: "Боротьба раціоналізму проти релігії випередила саму себе і застаріла". Модерн виходив із властиво наукових каузально-аналітичних методів. Ця парадигма була поставлена під сумнів у межах наукової теорії критикою принципу причинності та переходом від каузальних до ймовірносних закономірностей. Сучасна постмодерна наука виходить з плуральності методів та різниці і взаємодоповнюваності методів пояснення та розуміння світу. Об'єктивуюча тенденція пояснення та її формулювання законів у природничих науках доповнюється гуманітарними максимами розуміння проявів духу.

Для життєвості та цілісності культури суспільства дедалі більшого значення набувають науки про дух та культуру з їх визнанням самотутності культурного світу та здатності до розуміння культурного та духовного сенсу. Коли Одо Марквард відзначає: "Сучасний світ стає дедалі модернішим, з тим, щоб такими неминуче стали і науки про дух". З цим треба погодитись, а також зазначити, що саме сучасний світ, який стає дедалі модернішим, і є постмодерним світом. Суперечки щодо змісту слова не приводять до правильності аналізу: чим більше техніка визначає наш життєвий світ, тим життєздатнішим повинен бути опір такому станові справ з боку культури та науки про дух, тим сильнішим повинен бути духовний зв'язок між членами суспільства. У протилежному разі патологія культури є вже наслідком, патологією техноморфізму. У межах такого бачення світу індивід самого себе та своє ставлення до інших людей змальовує у категоріях техніки. Результатом такого підходу була б редукція багатства людських стосунків та їх повний занепад.

Розуміння культури у суспільстві повинне бути практичним, але лише до певної міри. Система виховання та освіти повинна передусім створити можливості для вивчення і розуміння форм та образів культури. Але вона не повинна обмежуватися на цьому шляху лише інструментальним предметним знанням та науковим поясненням світу, бо звуження мети виховання та навчання лише до оволодіння корисним для людини знанням елімінує з культурного та духовного життя розуміння, переживання, співпереживання, персональне творче становлення. Адже переживання митця та втілення цього переживання у певний витвір, співпереживання та розуміння глядача, слухача або читача –

це загальні ознаки культурного творення та сприйняття. Коли ж розуміння неможливе, то неможлива і життєздатна культура та культурна спільність. Як власне переживання митця, так і співпереживання можуть і не знайти відповідного втілення, що свідчить про відсутність своєрідних підвалин духовного резонансу.

Домінування об'єктивуючого, уречевлюючого та створюючого дистанцію стилю мислення та підходу до дійсності у науці та вихованні має осумнівний у культурному відношенні вплив, позаяк природничо-наукова парадигма не потребує розуміння культурного сенсу та схожості переживань. Вона повністю ґрунтується на відокремленості суб'єкта від об'єкта, не враховуючи царини суб'єкт-суб'єктних відносин, а тим більше співбуття (*Mitsein*). У переживаннях світу, – а не у його спостереженнях, – відновлюється єдність різноманітних життєвих відносин у певну неповторну хвилину. До переживання долучається вираз, об'єктивація духу у різноманітних мовах: у мові культури та її царині – мові науки, філософії, мистецтва чи господарства. Переживання може знайти свій вияв в особливих засобах мистецтва або бути передане звичайними мовними засобами. Ці вислови через співпереживання перетворюються на розуміння. Розуміння було б неможливим без одноманітності та спільності переживань, на яких і ґрунтуються загальні принципи, якби не було схожості переживань, які висловлюються та розуміються.

Розуміння культури передбачає осягнення її сенсу та довір'я до нього. А довір'я неможливе без мінімуму гомогенності культури. Схожість переживань та соціального сенсу може бути досягнута не лише через однаковий зміст та гомогенність прийому багатьох телепередач. Якби спільність культури була потрібна лише для однакового розуміння закінчення тих чи інших телепередач, то не йшлося б про небезпечну редукцію поля переживань та глибини розуміння світу у засобах масової комунікації. А самі комунікації були б вимірами просторовості та тілесності, а тому – вирішальним полем для вияву людиною своєї сутності.

Передумови для розуміння і "розуміння – навчання" є передумовами культури взагалі. Інакше культура не може бути пояснена чи реалізована. Коли культурна подія, що

відбувається у просторі – часі, пояснюється причинними закономірностями та їх загальними формулюваннями, у цій події зникає щось суттєве, втрачається свідоме переживання та ставлення суб'єкта, який переживає, до самого себе. Коли створюється культура, то, мабуть, виникає якийсь об'єкт, але він не перетворюється на витвір культури, якщо його не розуміють. Тобто об'єкт культури слугує не лише об'єктивним проявом духовного переживання, але й залишається при цьому у царині речей.

"Культурна розвиненість науки" ("Wissenschaftskultur")

Модерн	MODERN	Постмодерн
Наукове розуміння	Садиптичне, світоглядно-трагічне	Критичне та інструментальне
Наукові методи	Об'єктивне пояснення	Розуміння та пояснення
Ставлення до метафізики	"Свобода від метафізики"	Метафізичне ядро світу визначає науку
Форми знання	Науковий метод	Плюралізм епістемологічного, культурного, релігійного знання

Передумовою культури є навчання та вміння розуміти і бути здатним проявити себе. Ці здібності повинні бути використані у процесі навчання та виховання, як і аналітичні здібності пояснювати, експериментувати та робити логічні висновки. Передумовою розуміння є духовна природа людини, а також визнання духовного буття у суспільстві. Коли б людина з самого початку була б здатна до духовного виміру світу, то було б неможливо запровадити у світ людини та культури будь-які педагогічні та культурні духовні методи – це було б так само неможливо, як і (згадаючи приклад, наведений Гегелем) спроба перетворити собаку на духовну істоту, даючи йому у будку друковані твори. Таким чином, духовне та культуру не можна створити, їх лише можна "випестити". Така точка зору розглядає духовність як таку дійсність, що генерує саму себе у процесі її створення та сприйняття. А те суспільство, котре не визнає

дух життєздатним та вільно створеним, не може очікувати у своєму повсякденному житті творчого засвоєння культури у вихованні підростаючого покоління, а також того, що культурні цінності стануть його надбанням. Інакше кажучи, коли у межах суспільства, як певної цілісності, не існує загальної і соціально вагової "духовної релігійності" та духовності, то культура цього суспільства має поверховий та нетворчий характер.

1.2. ОНТОЛОГІЯ

Визнання духу, як передумови здатності до культури, тісно пов'язане з онтологією та теорією дійсності взагалі, які не залишають духовний простір та не редукують його до високорозвинених складових форм матерії. Саме у межах онтології стає очевидною протилежність модерної та постмодерної культури як протилежність матеріалізму та реалізму. Адже протилежність марксистських та західних країн пераинно є, як відзначалося раніше, культурнодуховною, і вже вторинно – економічною. Йдеться передусім про конфлікт реалізму та матеріалізму в онтології та філософії історії.

а) Реалізм проти матеріалізму

Теоретик Німецької комуністичної партії Роберт Штайгервальд назвав сутнісними положеннями марксизму, від яких ніколи не можна відмовитися, наступні:

1. Матеріалістичне тлумачення природи, суспільства та людини.

2. Діалектика.

3. Політична економія. Політична економія, тобто економічна теорія, тут вперше поставлена на третє місце. Для марксизму вирішальними є матеріалістична теорія дійсності та культурні питання.

До того ж протилежністю між матеріалізмом та реалізмом не можна цілком ототожнювати з протилежністю між модерном та постмодерном. Адже існують форми сучасного ідеалізму, який має антиматеріалістичний характер, наприклад, німецький ідеалізм. Гегель називав якість категорією, яка найбільше позбавлена духовного виміру. В ці-

лому ж у модерні все-таки вбачається тяжіння до монізму. Тобто дійсність повинна поповнюватися, виходячи з одного принципу, та складатися з однієї субстанції. Матеріалістичний монізм вбачає цю субстанцію і цей принцип у матерії, ідеалізм – у душі. Без сумніву, духовний монізм – більш переконлива позиція, ніж матеріальний монізм, позаяк з точки зору першого, матерія, як об'єктивація духу або ж його попередній ступінь, охоплюється точніше, ніж з точки зору другого, коли дух виступає вищою формою буття матерії. Але монізм не може врятувати феномени та якісні ступені існуючого від тлумачення їх з точки зору руху від неорганічного через органічне аж до духовного світу. "Матеріалізм зазнає невдачі через свою незавершеність. Матеріалізм зазнає невдачі через свою незавершеність, ідеалізм також, пропонуючи завжди певну систематичну тотальність, неминуче має у собі дещо невизначене, що й приводить його на шлях блукань. Механізму не вистачає філософії. Тому він теж мимоволі однобічний".

Виходячи з того, що світ складається з окремих частин, реалізм відстоює думку, що вищі ступені життя та свідомого духу не можуть бути пояснені лише зростанням складності нижчих ступенів. Принцип саморозгортання завжди пояснює зростання складності як процес всередині онтологічного ступеня, а не як стрибки нової складної кількості, зокрема стрибок від матерії до життя і від життя до духу. Питання онтології є суттєвими для культури суспільства передусім у двох вимірах. З одного боку, вони окреслюють поняття, у яких суспільство виступає як суб'єктивний, об'єктивний та абсолютний дух, а з другого, саме в межах онтології визначаються відносини таких ступенів існуючого, як духовне, органічне та неорганічне, а також відносини душі і тіла. Те, що культура сприймає саму себе як духовну культуру, стає передумовою для віри в існування духу. З цією обставиною пов'язане також і те, що така культура тлумачить індивіда як суб'єктивний дух, "Я", "самість" (*Sebst*), а не як високоскладну річ.

А матеріалістична теорія дійсності призводить до перевернення реальності, до "заміщення реальності", як це називав Альфред Норт Уайтхед. Тут неживе та неодухотворене набувають теоретико-пізнавальних та онтологічних переваг над життям та духом. А за "реальне" визнається те,

що повсякчасно відновлюється, повторюється, є (у гегелівському сенсі) "просто загальним" (*Schlecht-Allgemeine*) і тому "неістотним" для індивідуального існування. Але вища форма людського пізнання та буття, царина духу здається для матеріалізму якоюсь нереальною, не здатною до узагальнень і тому ідіосинкретичною функцією. Духовне постулюється як неопосередкована і неперевірювана ірраціональність, а тому лише матеріалістичний "базис" має властивості реальної дійсності.

Матеріалізм веде до мінімалізму, що зовсім не сприяє розвиткові складної культури. Адже з цієї точки зору, тільки-но емпірично верифікований фактичний стан речей починає претендувати на статус загального, таке загальне та все у суспільстві, що пов'язане з ним, стає позірно матеріальним. Духовне, таким чином, не має публічного та синтезуючого характеру, а є лише "приватним" та безсилим, у той час як матеріальне виступає силою, що творить спільність та публічність.

б) Одухотворення матерії – наочність функціонального

У технічному розвитку сучасності, у новій техніці дедалі помітнішими повсякчасно стають тенденції, спрямовані проти емпіризму та матеріалізму. Наука і техніка завжди були "необразними", "функціональними" та "штучними". А наука сьогодні вагається між ультрареалізмом та функціональністю. З одного боку, вона скиляється до екстремального реалізму, де теорія прирівнюється до дійсності та актуалізуються старі спроби посилити референтність науки. З другого боку, наука дедалі більше користується вигадкою, симуляцією як методом та посилює свій функціоналізм. Теорії більше не відшукуються, а вигадуються та конструюються. У природничих науках відбувається "дематеріалізація" досліджень, під час якої контакт з матеріалом здійснюється за допомогою надскладних вимірювальних приладів, а не шляхом чуттєво спостережних вимірювань та зважувань. Дедалі більшу роль відіграє момент фікції, створення нових моделей та їх застосування дослідниками.

Старі ознаки, за якими відрізняються науки від фікцій та мистецтва, не можуть бути застосовані у строгому розумін-

ні. Ці ознаки можуть застосовуватися лише до понять, що мають аналоги у дійсності, відповідності у світі речей. Завдяки проникненню конструктивістських положень у науку, вона дедалі більше перетворюється на певну фіктивну, штучно створену річ. Проникнення цих тенденцій у науку та техніку свідчить про збільшення моменту фіктивного та гаданого у дослідженнях. Водночас царина чудових ілюзій, фікцій та вигадок – мистецтво – відповідає на цю конкуренцію з боку науки тим, що стає на властивий раніше лише науці шлях заглиблення у навколишній світ. Мистецтво ставить своїм завданням створення нефіктивних чуттєво-постережних речей та зростання у них елементів природного. Коли Йозеф Бейс намагався зобразити кількість як те, що безпосередньо сприймається, він використовував методи емпіричної науки та її відносини з навколишнім світом. Наш час характеризується дедалі зростаючим "творенням" дійсності у засобах масової інформації, функціональним підходом до конструювання соціальної дійсності та світу праці і позбавлення досвіду його чуттєвого виміру. Наука, техніка та мистецтво помінялися місцями. Комп'ютери створюють мистецтво, мистецтво повертається назад до того, що можна відчутти, до чого можна доторкнутися. Таким чином, виявляється, що мистецтво і техніка мають спільне походження – це спосіб вивільнення та примусової появи.

Повторюваність та зворотність (*Reversibilität*) – це характерні риси технічного розвитку. Дійсність знову і знову відтворюється у мистецтві, повертається у ньому до своєї вихідної точки. Фільми, вітатори комп'ютерів і подібні речі повсякчасно зникають у тій чи іншій тені та створюють безліч можливих світів. Це універсальне творення "світів" робить значно важчою спробу розрізнити можливий і справжній світи. Лаура Андерсон: "Одного разу я довго йшла вулицею, сподіваючись, що хто-небудь, впізнавши, покличе мене". Означене симулювання світу не залежить від простору і часу. Сучасне мистецтво, виступаючи проти симулювання дійсності, звертається до того, що насправді є неповторним, єдиним і унікальним. По-справжньому адалий твір – це аура унікального, і тому він не може бути скопійованим. Нетиражованість, неповторність у наш час, час масового виробництва – суттєва ознака справжньої цінності творів мистецтва.

А розвиток іншої частини сучасного мистецтва призводить до наочності фіктивного та уявного, сучасна техніка робить функціональними аналогічні теорії конструкції. Причому сконструйовані речі дедалі менше зумовлюються будівельними матеріалами та природними умовами, тому що створення штучних матеріалів та технічні можливості того, що конструюється, дають набагато більшу, ніж раніше, свободу як від матеріалу, так і від умов будівництва. Та ж обставина, що врахування контексту виступає тепер певною культурною метою, зумовлюється не лише матеріалом, з якого щось будується, навколишнім світом (*Umwelt*), і відбувається свідомо, виступаючи певним обмеженням власне технічних можливостей свободи конструювання. Це своєрідна етико-естетична проблема – самообмеження контекстом техніки та її конструкцій. Тепер конструктор, маючи значно менші технічні обмеження своєї діяльності, повинен приборкувати свою конструюючу силу, зумовлювати її контекстом. Інакше кажучи, це означає, наприклад, те, що вулиця не перетинає ландшафт, а проходить по ньому, а міст повинен не руйнувати контекст, а лише поглиблювати його та створювати нові зв'язки.

Відносини між матерією і духом у сучасній техніці та у мистецтві підкоряються однаковим, взаємопов'язаним тенденціям. Мистецтво акцентує увагу на матеріалі функціонального, а техніка – на духовних вимірах матерії. Технічний розвиток має внутрішню тенденцію до одухотворення матерії, до дедалі зростаючого взаємопроникнення духу та матерії. Мікроелектроніка та штучний інтелект – машини, "у яких присутній дух". Розширення досягнень людської свідомості у мікроелектроніці та нова парадигма континууму людина – машина ставлять (у межах техніки) під сумнів грубий матеріалізм. Чи можна чекати (як результату розвитку цієї тенденції) подолання матеріалізму або картезіанського протиставлення духу та матерії, душі і тіла – сьогодні це ще відкрите питання. Найбільш очевидно "одухотворення" матерії спостерігається у нових формах біотехнології (особливо якщо брати до уваги біоінформатику), на відміну від дуалізму інформації та її матеріально-енергетичних еквівалентів, що пронизував застарілу техніку силових машин. Протилежність "твердого" та "м'якого" виникає не з дуалізму душі і тіла, адже інформатика сама дуалістична.

І все ж означена протилежність у її застосуванні до генетики та біоінформатики все-таки свідчить, що "тверде" є одночасно і "м'яким", і лише в лоні матерії стають дійсними спроектовані та вигадані образи та форми. Тіло людини (*software*) саме є м'яким, а не просто твердим як неживе фізичне тіло (*hardware*). Тілесне – це третій вимір дійсності поруч з матеріальним та нематеріальним. Воно є не просто запереченням матеріального та протилежністю нематеріального. Технократичний погляд на світ, який відокремлює інформацію від її матеріального носія, не враховує того, що у царині людського діалогу зміст та його форма, повідомлення та його носій не можуть бути відокремлені одне від одного. Вираз носія інформації теж є змістовним. Жести та міміка відіграють значну виразну роль у людській комунікації. Редукція змісту до альтернативи "так – ні" (як це відбувається у межах чистої техніки інформації) призводить, зрештою, до тієї однозначності, у якій не враховується барвистість людської мови та комунікації. Означений підхід сприяє появі лише ілюзії визначеності та втраті розуміння. Власне культура і має своїм завданням включити все багатство людських повідомлень у душі та тіла людей, а також протистояти спрощеному інформаційно-технократичному підходові до пізнання та розуміння.

Власне, тіло – це межа для технократичного симулювання розуміння. Адже тілесне не можна симулювати. А діалог є дещо більше, ніж відповіді типу: "Так чи ні". Він – предмет розмови, де порівнюються сили співрозмовників. Сенс переживань виходить за межі мовних об'єктиваций, повідомлень чи інформації. Тілесність людини та фізична тілесність речей трансцендентує інформаційно-технічні стосунки між тими, хто сприймає інформацію, та її носіями. Досвід дійсності, який дає діалог, набагато ширший та відкритіший за досвід простого повідомлення. За Мерло-Понті, всі символи завдячують своєю появою тілесним та міжтілесним взаєминам.

Баудримард вважає, що у наш час проникнення засобів масової інформації у всі щілини буття, за необмеженого наближення зображення всіх соціальних подій завдяки телебаченню, відбувається втрата тілесного як царини людського самовираження. Ні індивідуальне, ні соціальне "тіло" більше неспроможні "втілювати" чуттєві та тілесні

значення та їх сенс. Завдяки тій же необмеженості доступу телебачення до кожної з подій та театральності політики, влада як арена політичних пристрастей повністю втрачає таємничість. Надмірність видимого руйнує його, позбавляє властивості бути об'єктивацією політичного світу. Соціальне тіло більше не має жодної таємниці та глибини, жодної чудової події та сцени для самовираження.

Стала прозорість (*Transparenz*) діяльності позбавляє її тілесного виміру. Коли ж тіло втрачає свою здатність до виразності, просторовість та сценічну силу до інсценізації та гри, воно втрачає також те, що відрізняє його від інших тіл, як щось зайве, що стає на перешкоді передачі інформації. Безтілесність та банальність політичного та соціального життя з'являється там, де більше немає таємниці комунікації.

Ворожість до тілесного, що виникає з тотального симулювання світу, особливо проявляється у її патологічній пристрасті до комп'ютерів. Саме у такій "мозаїчній, розірваній культурі" можна констатувати виразну ненависть до себе і антипатію до свого власного тіла. Тут відокремлені одне від одного чуттєвість і наука, плоть і машина. Вміння розпоряджатися машинами є набагато суттєвішим, ніж вміння розпоряджатися людьми. Воно породжує, завдяки великим можливостям машин, почуття влади та переваги. Світ машин здається вагомішим за світ тілесний. Сучасна мозаїчна культура – це культура нечуттєвості. Щось складне може бути бажаним лише у комп'ютерних програмах, а не у людських взаєминах. Самі ці взаємини пізнаються лише за допомогою інформаційно-технічних понять.

Проникнення технічних категорій мислення у культуру та життєвий світ суспільства, особливо після впровадження мікроелектроніки, можна показати на прикладі проникнення технічних категорій у повсякденну мову та у процес сприймання людиною самої себе, а також виходячи з того, що соціальні взаємини творяться за зразками технічного розвитку. Про проникнення технічної термінології у мову особистого досвіду людини засвідчують, наприклад, такі вислови, як: "Це мені підходить" (використання у розмовній мові технічних зворотів); "Я дуже навантажений" (застосування фізичної лексики) тощо. Між іншим, цей процес, описаний Гансом Фраєром ще раніше, у 1960 році, посилює

завдяки комп'ютерам та комп'ютерним іграм. Саме тоді, коли комп'ютер зміг взяти на себе певну частину духовних операцій і став своєрідною інтелектуальною машиною, це привело тих, хто користується комп'ютерами, до спокуси інтерпретувати себе (у процесі обміну з комп'ютерами та іншими машинами) теж як інтелектуальну машину.

Але це сприйняття людиною самої себе інтелектуальною машиною спричинило появу ряду проблем, при вирішенні яких людські конфлікти та навантаження не можуть бути розв'язані технічними засобами – ідеться про такі царини, як людське співбуття (*Mitseins*), а також про граничні ситуації: народження (штучне запліднення), шлюб (пошуки та вибір партнера) та смерть (штучне підтримання життя). Випадковість та екзистенціальний вибір не можна подолати технічними засобами. Саме тому технічне мислення і намагається усунути обидва згадані феномени зі свого світу. Випадковість не вдається усунути через технічне панування над навколишнім світом, позаяк прояви цього світу нескінченні. Однак техніка переслідує випадковості, намагаючись опанувати ними за допомогою своїх рішень. Для технократичного мислення істотними є або необхідність, що спричиняє щось (по-іншому просто не може бути), або технічна і, відповідно, людська відмова від дії. Випадковість щастя або нещастя цей стиль мислення просто неспроможний осягнути поняттєво. У технократичному баченні світу екзистенціальний вибір усувається шляхом калькуляції оптимальних зусиль для досягнення мети та врахування параметрів навколишнього світу. Таким чином, теоретична калькуляція, комп'ютерний пошук мають замінити унікальний екзистенціальний вибір. Але тут знову вириває випадковість, вириває із неможливості повної калькуляції і одночасно зі спроб не звертати увагу на етичні виміри самого прагнення правильного вибору, на рішучість цього екзистенціального вибору.

Перенесення технічного поводження з комп'ютерами на ставлення до людей призводить до небезпечної ілюзії влади. Ця обставина пов'язана з тим, що влада над обчисленнями, відповіді за принципом "стимул – реакція" переносяться на взаємини з людьми. А потім ми маємо сумнівний зворотний вплив однозначного ідеалу комп'ютеризованої інтерпретації мислення та інформації на соціальні взаємини,

коли відбувається відмова від полівалентності та глибини співбуття (*Mitseins*) на користь інформаційно-технічної прозорості. З розвитку інформаційної техніки виникає також сумнівна ілюзія того, що мислення людини можна замінити мисленням машини. Особливо популярною є така схема: слідом за заміною фізичної праці людини енергоперетворюючими машинами мусить відбутися така ж заміна духовної праці інформаційно-перетворюючими машинами.

Мозаїчна, розірвана культура життєвого світу і така ж повсякденна культура, що пристосовується до комп'ютера та підкоряється йому – це патологія культури з усіма її патологічними ознаками. Небезпека криється передусім у тому, що елементи цієї культури стають загальним благом, яке проникає у нашу культуру взагалі, у наше повсякденне буття, а виховання та самоусвідомлення сучасної культури не стають на заваді технізації нашої свідомості та інформаційно-технічному звуженню нашої здатності до самовираження та взаєморозуміння. Особливо має уникати надмірної комп'ютеризації школа, позаяк комп'ютери сприяють надзвичайній здатності дітей до створення ілюзій.

У культурному плані комп'ютери мають і корисний вплив. Його можна пояснити тією стандартизацією, яка проникає у наш життєвий світ та у світ нашої праці. Комп'ютер спроможний взяти на себе частину неминучої стандартизації і таким чином звільнити життєвий світ для власне людської діяльності. Світ, у якому ми живемо і працюємо, має ряд недоліків, від яких нас може позбавити комп'ютер.

с) Позбавлення тілесності

Поруч з матеріалізмом, картезіанський дуалізм душі та тіла є другим із можливих помилкових шляхів розвитку онтології модерну. Грубий матеріалізм доповнюється гностичним дуалізмом матерії та духу. Картезіанський дуалізм, як і міфологічний гнозис, не визнає жодного принципу – посередника між тілесним та духовним, нічого такого, що б опосередковувало перехід до тілесного або ж до органічного. Дух, не маючи певного місця у протяжному просторі, дедалі більше набуває безтілесності та невагомості, перетворюючись на якийсь привод у машині.

У такому переверненому баченні дійсності її вищий ступінь духовно деградує до простої фікції, а картезіанський непримиренний дуалізм тіла та душі призводить до фатального розколу між бездуховним матеріалізмом та безсилим, безтілесним ідеалізмом. Обидва, чистий матеріалізм і чистий ідеалізм, – лише дві сторони однієї медалі. Несподівані взаємні перетворення матеріалізму та ідеалізму без опосередкування їх за допомогою реалізму – характерна риса модерну. Бездуховний матеріалізм та безсилий ідеалізм – це дволикий Янус "нинішнього гермафродитизму духу, хронічної антитези ангела та чорта, відриву душі від тіла. У колориті навколишнього світу існує лише якась абстракція духу, що втілюється у диких тваринах – лебедях та буйволах, вовкулаках, кровопивцях..., або ж це просто бідний одинокий дух, ув'язнений своїми власними витворами".

Визнання тілесного начала (*Liebes*) як такого, що спроможне пов'язати тіло (*Körper*) та дух, неорганічне та духовне – це наслідок сучасного дуалізму. Саме під впливом протистояння матеріалізму та спиритуалізму з'являється феномен, що опосередковує зв'язок душі і тіла. Він називається надзвичайно просто: любов, сексуальність, ерос. Справа в тому, що у часи модерну кохання дедалі більше втрачало своє значення сексуального, матеріально-тілесного начала, яке є водночас і способом виразу душі людини, переходом до неї. Воно перетворювалося на переважно духовне поривання абстрактного, безтілесного, натхненного характеру. І як наслідок цього – статевая любов втратила свою здатність бути містком між тілом та духом, творити як реальне, так і ідеальне в інтенціях еросу та тіла.

Характерним є те, що нова самокритика сучасної філософії у Фуко знову тематизувала проблему взаємин аскези та сексуальності, проблему піклування про себе як піклування про власне тіло. Реабілітація Фуко аскези як піклування про себе – це і є самокритика спрямованого на емансипацію мислення модерну, що має дуже велике значення для самоусвідомлення постмодерну. У той час як в епоху модерну емансипація здебільшого переслідувала межу свободи вибору сексуального задоволення, у постмодерні стає дедалі більш очевидним, що емансипація, як скасування обмежень та розширення можливостей сексу-

ального вибору, зовсім не означає вивільнення справжнього еросу, справжнього кохання, та й навіть в розтавній формі. Проте нові дослідження з цього питання свідчать про різку зміну міркувань із питань сексуальної революції. І наслідки сексуальної емансипації оцінюються сьогодні (на відміну від 60-х – 70-х років) американцями віком від 15 до 40 років, тобто поколінням учасників студентського руху, переважно негативно. Необхідно відзначити, що причина означеної зміни в оцінці значною мірою пов'язана із загрозою СНДу: СНД продемонстрував, що, як і стверджував Модера, природу не можна обдурювати безкарно. Що ж справді не можна обійти увагою нарцисичні форми культури тіла в епоху постмодерну. "Нові тілесні відчуття" призводять до тілесного егоцентризму, у межах якого трансцендентність тіла більше пов'язується з духовним, а культура перетворюється на культуру тренування. Тіло стає самоціллю. Буття тіла зникає у тому, що існує лише тіло. Означена самозакоханість "культури" тіла вагається між неприємними відчуттями іпохондричного характеру та "позитивним насолоди від гри тіла, доглянутого та довершеного за допомогою сучасної техніки".

Подолання дуалізму ангела та диявола, характерного для епохи модерну, у постмодерні здійснюється за допомогою синтезу відомих сторін старої альтернативи: затамування усіх прагнень та їх емансипація. У той час, коли модерн вважав, що стримування пристрастей призводить до жорстокості та садизму, а сексуальна емансипація – до гуманних та дбайливих взаємин між людьми, досвід постмодерну свідчить, що садизм та жорстокість існують і після такої емансипації. Проте сублимація сексуальності може проявитись не лише як жорстокість, але і як можливість самоіднесення та самореалізації. Що ж сьогодні радять використовувати як засіб проти насильства? Емансипацію? За Джоном Каде, наприклад, єдиним таким засобом є самодисципліна, подолання себе, але Фуко звертається до античної етики як теорії економії поривань та етики стриманого життя. Причому самовладання не є, як це вважає рух за емансипацію, насильством над собою, це радше практична та політична спроможність керувати собою та іншими, будувати своє життя у відповідності з естетичним виміром. Усвідомлення спільності справжнього, спра-

ведливого та прекрасного, єдності етики та естетики починається в античній етиці. Вона відповідає на "етичний вакуум модерну" (Рікард Зеннет). Аскеза стає справжньою.

За Фуко, це повернення до усвідомленої аскези є характерним для прохристиянської етики. Але це помилкова точка зору, тому що християнство тоді робиться відповідальним за емансипацію від тіла, за зневагу турботи про нього. А це більш характерно не стільки для християнської, скільки для модерністської точки зору. Розумна аскеза та турбота про благо були і в етиці християнства, яка існує досьогодні. Зміни, які повинні відбуватися з нами, це дуже старі зміни внутрішнього світу людини, її "Я", "дуже старі чесноти", які мусять придатися у нових умовах життя: уміння володіти собою, лагідність, толерантність, справедливість, подолання заздрості – ось те тендітне добро, що має подорожувати з домівки у домівку; готовність допомагати, делікатна культура совісті, глибока пошана до Бога кожної людини зокрема і всіх людей разом, причетність кожної любові до духовного світу – ось що повинно бути не останнім у цьому світі". Проте повернення Фуко до античної етики не є чимось більш вагомим та прогресивним, ніж прохристиянська етика – це просто відновлення християнсько-античної етики. Визначення цієї етики як прохристиянської свідчить про те, що проект модерну як проект емансипації від етики самообмеження зазнав невдачі і тому необхідно повернутися до цієї етики, яка у згадуваному проекті характеризувалася як застаріла та репресивна.

У цій помилковій назві повторюється тенденція, що стає помітною в іншому місці, наприклад, у Карла Амерю, – зробити християнство відповідальним за те, що було викликане не ним, а секуляризацією християнських цінностей у модерні. Інакше кажучи, християнська критика гедоністичного культу тіла аж ніяк не ідентична ні ворожому тілесності гностичному дуалізму, ні ідеології емансипації, адже деміфологізацію світу і природи та пануючі у християнстві погляди про творення світу не можна порівняти із завданням необмеженого та беззастережного панування над природою та її експлуатацією. Дійсно, земля перетворюється на середовище проживання.

Онтології

Модерн	<i>Модерн</i>	Постмодерн
Основні онтологічні моделі	Матеріалізм, а також: дуалізм матері та карбованьської душі	Реалізм
Рівні реальності	Матерія матері та душі або душі	Три складні: матерічна, духовна, тождество природи та душі
Відношення "душа – тіло"	"Ангели – бастіаї" або ідентичність тіла та душі	Тіло, як поле для виявлення душі

У християнстві надзвичайна віра у людину та її свободу пов'язана з дуже високими моральними вимогами до людини. Таким чином, домінуючий характер сумнівних ілюзій автономії та емансипації зумовлюється не стільки християнством, скільки його модерною секуляризацією. Проти дуалізму духовного та тілесного, знову піднесеного на щит у проєктах модерну, християнство виступало з часів своїх суперечок з гнозисом (що був ворожим до тілесності), підкреслюючи при цьому особливу гідність тіла та значення турботи про нього.

Питання онтології вагомі не лише для теорії духу та розуміння природи духовного, але також і для теорії людського "Я". Засадничі положення щодо природи реальності визначають не лише бачення зовнішнього світу, але й уявлення про "Я" та внутрішній світ людини (Innerlichkeit). Вплив онтології на усвідомлення людиною свого "Я" став на часі набагато раніше, ніж її вплив на уявлення про тіло. Ще більше, ніж на теорію духу та тіло, впливає онтологія на теорію конституції самості, а потому і на теорію суспільства. Таким чином, онтологічні питання матеріалізму або ж реалізму можна віднести не лише до суто філософських зацікавлень. Вони мають загальне та засадниче значення для саморозуміння буття та суб'єктивності.

1.3. ТЕОРІЯ ТА КУЛЬТУРА "Я": ВНУТРІШНІЙ СВІТ ЛЮДИНИ У ПОСТМОДЕРНІ

Культура – це самотлумачення суспільства та тлумачення людської суб'єктивності. Кожна культура має у своєму розпорядженні певне тлумачення людського "Я", тлумачення, яке є більш-менш життєздатним та, у свою чергу, визначає образ цього "Я". Поняття "самотлумачення людини" більше вживане у культурі (про це свідчать факти), ніж поняття "образ людини", позаяк воно здатне змалювати своєрідність "образу "Я" людського суб'єкта та схопити момент відносності "Я", а також сенс проєкту людського "Я" у культурі. Образ людини неповний, коли людина тлумачить себе, не рахуючись з цим образом. Але ця обставина теж входить в образ людини. До того ж останній не може бути зовнішнім та фіксованим щодо людини, позаяк кожна окрема людина ставить перед собою завдання в самотлумаченні та в самореалізації суб'єктивувати об'єктивний дух. Як індивідуальне "Я" не залишається постійно ідентичним, а весь час змінюється, здійснюючи ці зміни свідомо, так само і культурне "Я" змінюється, відновлюється та трансформується.

а) Субстанційні теорії "я" проти його релятивних теорій

Постмодерн – це епоха перевідкриття суб'єктивного світу людини, її "Я" після того, як таємниця та трансценденція людського персонального, особистого центру була загрозливим чином втрачена у всеоб'єктивуючих теоріях "Я" епохи модерну. За Фіште, існує два різновиди людей, один, той, що припускає глибоке, здатне до обов'язку "Я", та інший, що заперечує це. Останній тип людей вважає, що суб'єктивність створюється, тобто повністю зумовлюється соціалізацією та суспільством. Перший тип людей дотримується переконання, що внутрішнє ядро суб'єктивності "Я" завжди існує і повинно бути позбавлене втручання зовнішнього світу, а також, що саме в цьому особистісному центрі полягає особлива гідність людини. Культура (в її

справжньому сенсі як дбайливість) припускає погляд на суб'єктивність як на те, "що існує понад світом" (*Überweltlichkeit*), або трансцендентність. Коли б культура відмовилася від свого наміру сприяти максимальному розгортанню суб'єктивного та об'єктивного духу поза сутнісними зв'язками просто існуючого в світі, то вона б спромоглася бути лише технікою, а не культурою в сенсі дбайливості (*Pflege*). Тому вона не тільки не дбала б про суб'єктивність та душу, але й її уявлення та вплив на них мали б технократичний характер. Суб'єктивний світ має свої безпосередні витoki у самій людині і аж ніяк не є результатом соціалізації чи суспільного впливу. Більше того, без означеної споконвічності та наперед даності (*Vor-Gegebenheit*) особистісного центру залишається незабгненним, як ця висока суб'єктивність могла виникнути шляхом суто механістичного розвитку людини з матерії. Існування такого центру – передумова вивчення мови. Суб'єктивний дух культури та мова можуть бути причетними лише до того, що має в собі внутрішні потенції духовності та можливості духу. Витoki мови мусять знаходитись у душі, яка в принципі не повинна бути глухоноюю, і лише цей внутрішній потяг душі, думки до звучання в слові пояснює опанування людиною мови.

Суб'єктивність людини – це її сутнісна самодіяльність, а не результат становлення у процесі праці в його дарвінівському розумінні. Для модерну суб'єктивність – це суб'єктивність орієнтована на прогрес інтеракціоністської теорії Г. Міда, відповідно до якої "Я" – наслідок взаємовідносин суб'єкта з іншими суб'єктами та навколишнім світом, певне сплетіння його намірів та взаємин. Велика заслуга цієї теорії в тому, що у ній суб'єктивність тлумачилась як наслідок інтеграції внутрішніх мотивів та зовнішніх контактів. При цьому ця теорія все-таки повністю нездійсненна, позаяк вона намагається розчинити суб'єктивність у цих відносинах. Поза означеною відносністю та функціональністю "Я" мусять існувати точка єднання, пневма, яку неможливо охопити натуралістичним баченням. Суб'єктивність людини не зводиться до множинності її відносин зі світом, це є понадвідносна субстанція, що у своїх взаємовідносинах з буттям – об'єктом (*Objekt-Sein*) та у стосунках з іншими людьми (*Mitsein*) мусять здійснювати свою суб'єктивну ентелехію та свій індивідуальний закон. Аксиоми

модерну: "відносини визначають субстанцію та суб'єктивність" пост-модерна культура протиставляє своє тлумачення суб'єктивного світу людини: "суб'єктивність – це неподільна та першоосновна субстанція".

Протилежність між метафізично-субстанціональним тлумаченням суб'єктивності у постмодерні та функціонально-релятивним її тлумаченням у модерні – зовсім не другорядне філософське питання. Теорія суб'єктивності стоїть у серці кожної культури та кожної людини. Вона визначає не лише, як вважав Едуард Шпрангер, ту чи іншу концепцію виховання, але й загальне тлумачення буття культури. Якщо ядро особи є самодіяльною, особливою субстанцією, тоді й виховання – не просто засвоєння чужого або соціалізація, а лише допомога, сократичне мистецтво досягнення життєздатності самодіяльності. Культура та дух – не речі та майно, а передусім – життя та самодіяльність. ґрунтовне та особистісне (інтимне) входження в культуру – не просто формування та соціалізація, а вільне засвоєння культури та самодіяльність в її межах. Вивчення культури – це, як показав Фіхте, передусім духовне творення. Світ знання та культури повинен бути знову породжений кожною людиною. Саме самодіяльність "Я", – в чому переконане християнство, всі великі релігії та – на чому ґрунтуються значні філософські концепції, – спричиняє можливість того, що людське життя є частиною вічної самодіяльності Божого "Я". У гностичній традиції християнства людське "Я", пневма – це те, що може бути порівняне з субстанцією Божого "Я": пневми. Засвоєння культури та виховання мусять проникати аж до витоків життєвого пориву та руху, до тієї точки в людині, де народжується любов до ідеї. ідея ж, за Фіхте, означає вічну появу Божого життя у кожному новому житті. Часткова причетність до Божого життя – ядро людського "Я" та центр будь-якої життєздатної культури. Віднайдення можливості та причетності у кожній людині – ось що повинно бути справжньою метою виховання.

Культура взагалі можлива лише завдяки загальній здатності охоплювати ідею та завдяки самодіяльності духу. Але надмірне захоплення цією можливістю не сприяє зміцненню культури, дотриманню її загальних рис. При цьому необхідно підкреслити, що "узагальнення культури" не може

бути лише вимогою того, що "володіння культурою" стало суспільною властивістю. Таке володіння, власне кажучи, неможливе, позаяк його не можна застосувати до живої культури. На такому шляху стає недосяжною власна мета культури – її самодіяльний, дедалі зростаючий розвиток. "Право всіх громадян на освіту", згідно з яким проста можливість вільного та для всіх рівного входження в ситуацію освіти приведе до реального здійснення цієї загальної освіти, виходить із помилкової точки зору про всесилля культури та освіти. Тобто, коли громадянське право на освіту супроводжує вимога права на освічене буття, то це лише приховане бажання благополучного життя. "Коли людина, яка опановує культуру, хоче дуже швидко все вичити та всім користуватися, то вона мусить, сумуючи, віддати все краще іншим, що повинні це створити за неї, як у часи середньовіччя інші молились та співали за великого пана". Після необхідного узагальнюючого підходу до інституцій культури та освіти, мусить все-таки прийти фаза якісного розширення культурної самодіяльності, що знову призведе до дедалі більшої диференціації результатів цієї самодіяльності, які вимагатимуть більше талантів, ніж пересічностей. Арифметично – лінійна порівнюваність та справедливості не мають сенсу щодо наукових та мистецьких талантів, адже означений підхід передбачає те, що більший талант потребує більше зусиль для розкриття своїх задатків. Та господарські інвестиції теж не можуть просто порівнюватись у тих чи інших проектах, адже очікувані результати далеко не прямопропорційні. Не можна рівномірно розподілити і потенціал духовної діяльності. Тому однакова оцінка здібностей на першому екзамені у вищій школі не дуже справедлива: після цього з кожного потрібно вимагати індивідуально.

б) Розкол та примирення суб'єктивного світу

Теорія суб'єктивності, про яку тут ідеться, зумовлює не лише теорію виховання, але й теорію суспільства та відносин між індивідом та суспільством. Теорія суб'єктивності, у якій особа тлумачиться як те, що ґрунтується на її взаєминах та відносинах з суспільством, по суті виходить з того, що

визнає єдиною можливим той стан, у якому індивід повністю залежить від своїх відносин із суспільством. З цієї точки зору такий стан речей повинен постійно відновлюватись та бути метою технічних змін у тому суспільстві, де обставини складаються інакше. Означена технократична теорія суспільства та суб'єктивності має один недолік: вона не може пояснити, чому індивід взагалі спроможний вирізняти себе із суспільства, навіть тоді, коли задоволені його основні матеріальні потреби. Якщо суб'єктивний світ людини конституюється часто зовнішніми відносинами, то як може статися так, що людина нудьгує, відчуває страх, порожнечу, меланхолію навіть тоді, коли задоволені її психологічні потреби, усунуті природні причини душевного неспокою? Та обставина, що суб'єктивність не розчиняється у її ставленні до суспільства, є як її гідністю, так і причиною її розладу з суспільством.

Лівогегельянська та марксистська теорії ґрунтуються на наступній тезі: відсторонення людини від суспільства – це історичний, тимчасовий феномен відчуження, що може бути усунутий звичайною реорганізацією виробничих відносин і передусім знищенням приватної власності на засоби виробництва. Сьогодні здається просто фантастичним, що теорія, яка дає розв'язок однієї з найбільш фундаментальних антропологічних проблем, однією з яких є проблема розриву суб'єктивного світу людини та суспільства, не може запропонувати нічого, крім усупільнення засобів виробництва, змогла так поширитися у світі. Наприкінці епохи модерну, після того, як вулкани марксизму втратили свою силу, ми змогли дізнатися, що запропоновані ним економічні засоби не відповідають складності проблеми. Розлад духовного світу людини, що існує поза відносинами людини з суспільством – це не економічна чи соціологічна, а антропологічна та метафізична проблема.

Суб'єктивність людини ніколи повністю не зводиться до її відносин зі світом та суспільством. Постмодерн знову повертається саме до такого розуміння суб'єктивності у релігії та філософії, після утопічних спроб у межах світу розв'язати проблему внутрішнього розладу "Я" і в такий спосіб знищити його. Постмодерна теорія суб'єктивності визначає її (на протигагу відносним та функціоналістським теоріям "Я") як ентелехальну монаду. Людина – це монада: її сутністю є єдність (*Einheit*), а також унікальність (*Allein-*

heit). Цю унікальність, єдність існування людини та розкол її суб'єктивності ніколи не можна знищити повністю, позаяк людина – це та сутність, що виходить за межі світу, людина – не тільки бажана, але й чужа у цьому світі, тому їй не вистачає одного зовнішнього світу. Серце людини та її суб'єктивність завжди виходять за межі світу. Бо для них недостатньо світу, у якому ми працюємо. Погляд на такий стан речей, як на історичний та минулий – помилка утопій епохи модерну. Після вичерпності утопії виявилось, що для нас недостатньо зовнішнього світу навіть після втілення утопії у певній соціальній державі, де усувається зовнішня необхідність. Таким чином, зовнішній світ не має достатнього значення у житті людини для того, щоб бути спроможним примирити розлад в її душі. Не тільки виснаження (*Erschöpfung*) утопічної енергії, але й втілення соціалістичної утопії в соціальній державі та духовна неспроможність цієї утопії – ось справжня драма модерну, причина її апокаліпсису та нігілізму.

Означений досвід недостатності зовнішнього світу для людської душі є одночасно і шансом для нового початку культури по той бік утопії. Утопія заступає шлях до культури тим, хто внутрішню турботу (*Sorge*) та дбайливість (*Pflege*) душі і спільності виставляє назовні та розчиняє у самій природі дух утопії – утопії для кожного. Кінець утопії приводить до нової щирості, до нового повернення до самого себе. Щирість, глибина, як турбота душі про саму себе, за своєю природою антиутопічні, позаяк мета та абсолют – внутрішнє "Я" (хоч іноді і в недосконалій формі) вже наявні тут. Таким чином, абсолют, божественне "Я" опиняється у центрі людського "Я", міститься у ньому. Після "розчинення" суб'єктивності в теоріях антигуманізму останніх років, того "розчинення", з яким виступили структуристські, марксистські та системно-теоретичні версії антигуманізму, відбувається нове відкриття глибини та інтимності людської суб'єктивності, зіткнення зі стражданнями та самотністю "Я" (*Einsamkeit*).

Для утопічного бачення світу страждання – це лише той плінний стан, який буде подолано при здійсненні утопії. У перехідний період проблема людського страждання, так само як і проблема смерті індивіда, витискається, перетворюється на проблему справедливого розподілу страждання. Але як бути тоді, коли страждання зовсім не є тією

проблемою, яка пов'язана з розподілом матеріальних благ? І чи можливо взагалі справедливо розподіляти страждання? Адже насправді, як твердить Майстер Екхарт, "страждання – це найпрудкіший звір, який може принести Вам досконалість". Глузування проекту модерну з інтимності суб'єктивного світу – це, передусім, нерозуміння тих внутрішніх змін, яких зазнає цей світ. Більше того, цей глум є, кінцем кінцем, таємною ворожістю щодо довершеності, якої прагне суб'єктивність, і тому – потаємною ворожістю до добра. Хоча зовнішнього світу і недостатньо для такого внутрішнього життя, а все-таки ми мусимо виснажувати себе роботою над ним. Ми повинні пройти крізь нього через страждання на шляху становлення своєї суб'єктивності, щоб досягти її вершин. Те, що світу замало для нас, і що світ, за Фіхте, все-таки є цариною нашого обов'язку – ось головна таємниця та парадокс становлення суб'єктивності.

Робота суб'єктивності над світом у формах культури, науки, філософії, мистецтва та господарства приводить до об'єктивного бачення світу очима окремої людини. Об'єктивність культури має зворотний вплив на наш внутрішній світ, на те, якими є наші цінності та емоції. Про взаємозв'язок подій у природі та існуючих передусім у духовному світі переживань та самоусвідомлень характеру з неперевершеною ясністю свідчить те, що можна охарактеризувати як "об'єктивність життєвих конституцій". Означена об'єктивність та досвід суб'єктивності дають можливість подолати просту партикулярність відчуттів, ідіосинкразію переваг, "ніяковість" та помилковість перебігу думок. Чим більше "Я" людини віддається об'єктивності, тим більше схиляє її на свій бік.

Хоча світ і не має вирішального значення для духовності людини, та все-таки значення суб'єктивності та світу не може виходити лише з "Я", з самої людини. Парадокс становлення суб'єктивності полягає саме в тому, що про силу "Я" ми можемо довідатися лише тоді, коли відмовимося від нього, саме через таку відмову суб'єктивність і виявляє свою силу. Спроби суб'єктивності зміст та сенс конкретного буття людини черпати з самої себе наштовхнулися б на певну внутрішню межу. Але, з другого боку, коли духовний світ людини та культура її суб'єктивності, не здатні, не визначаючи об'єктивності, знову повернутися до

себе, вони залишаються пустими. Тобто, коли людина, як у своєму внутрішньому, так і в зовнішньому світі покладається лише на саму себе, то вона нагадує компас, який складається лише з одного магніту: його стрілка показує лише в один бік.

Індивідуальна суб'єктивність та завдання віднайти її у такому швидкоплинному соціальному та природному навколишньому світі – ось головна тема сучасної культури, і увелення про це завдання простягається від необмеженої та безтурботної "стратегії втілення суб'єктивності" до серйозних пошуків злагодності та "дружби з самим собою". Означена тенденція знаходить свій вияв також у спробах втілення філософських проєктів справедливого життя. Хоча пряма допомога будь-якої з означених форм – релігійної, психологічної та філософської – досить проблематична. Вона може здійснюватись як ритуал, коли психотерапія та власний досвід групи практикуються як новий культ, що прийшов на місце релігійного. Ознаки культу – символічні дії для досягнення якоїсь надприродної мети, тлумачення сенсу цієї події; спільність та закономірність культової дії можна віднайти у багатьох формах психотерапії. Навіть різні форми ерзац-культур мають певний сенс у межах культури, адже культура завжди пов'язана з культом.

Будь-яка духовна подія має потребу в культурі, щоб мати сенс та стати реальною у соціальному аспекті, тому й вона знаходить свою зовнішню репрезентацію у певному культі. Адже у культі реалізується просторова цілісність людського буття завдяки цілісності місця, яке посідає культ. Наприклад, середньовічний кафедральний собор символізує цілісність світу. Але в часовому вимірі культ – це повернення до ритмів свят та громадських зібрань. Часова ритміка, постійність місця та ритуалу – ось головні умови культу. Але модерне суспільство, відхиляючи позірну пустоту культу та пов'язаного з ним ритуалу, усуваючи цей ритуал, позбавило себе центрального життєвого принципу культури – розумної культової практики – і тим самим припустилося помилки. А тимчасом ритуал повертається знову у змінений та духовно збіднений формі. Ритми олімпіад та всесвітніх змагань, їх урочисто-святковий та об'єднуючий всіх людей характер, вказують на йону ритуальну природу. Ритміка, постійні та загальні ознаки телеба-

чення виконують ритуальну функцію, посилюють особисту та культурну ідентичність. Ця ж обставина зумовлює небезпеку того, що ритуали сучасного суспільства мають незначний внутрішній сенс для окремої людини. Проте у справжньому обряді потрібно знаходитись органічно. Його учасник мусить відчувати, наприклад, присутність Бога більше, ніж свою власну.

Ритуали засобів масової інформації – це частіше за все явища, які нічого не означають, репрезентація символів, позбавлених будь-якого змісту. Романо Гвардіні, посилаючись на значення для античності такого культового міста, як Дельфи, та на культурний вплив монастирів та церкви у добу середньовіччя, дійшов слушної думки: "Наш час не має більше жодного загальновизнаного культурного центру. Виходячи з цього, ті наслідки, які давало сяйво релігії як для життя суспільства в цілому, так і для життя окремої людини, просто неможливо оцінити". У першій половині XIX століття функцію культурного центру виконував німецький університет, оскільки філософія і наука за своїм впливом на життєвий процес дорівнювали впливові абсолютного духу. Німецький ідеалізм вбачав у науці цілісний організм, безперервний процес духовного творення та пізнання дійсності та Бога. Університет, таким чином, перетворювався на важливе для Бога місце саморозгортання абсолютного духу. Ненадійність означених спроб внутрішнього взаємодоповнення науки, спекуляції та релігії тут не диктувалась. Завдяки трансформації протестантської релігії з її служінням Богові у служінні науці, німецькі університети, і передусім Берлінський університет часів Гегеля, стали культовими місцями з надзвичайним впливом. Але сучасні університети з їх однобічним спрямуванням на досягнення професійної кваліфікації більше не можуть претендувати на роль впливових духовних центрів. Це сталося передусім тому, що вони втратили метафізичну впевненість у тому, що найбільш розвинені форми науки дійсно впливають на створення, органічне становлення навколишнього світу.

в) Філософсько-релігійна турбота про себе та культура турботи про сутність буття

Культура суб'єктивності та турбота про неї – це, насамперед, завдання не об'єктивного та емпіричного знання, а тих форм знання, які включають суб'єктивний світ мислення та вільне його застосування. Саме такими необ'єктивуючими способами пізнання та віднайдення суб'єктивності є релігія та філософія. Держава епохи модерну, не визнаючи визначальної ролі релігійної практики (розуміючи її передусім як діяльність церкви) у своїй культурній політиці, все-таки мала потребу у філософії як культурі пізнання та віднайдення суб'єктивності. Чому ж сучасна держава також повинна бути зацікавлена у філософсько-релігійній культурі суб'єктивності? Вона повинна мати таку зацікавленість тому, що філософія та релігія показують, що означає для громадянина чинити свідомо та відповідально. В епоху модерну вимога громадянами турботи про людське буття (*Daselbversorge*), вимога, з якою вони звертаються до держави, може виконуватися лише тоді, коли громадяни зі свого боку свідомо культивують таку турботу на відповідний життєвий устрій.

На означені культурні передумови державної турботи про людей дивиться крізь пальці лише технократично орієнтована модерна соціальна політика. Адже вона вважає чимось самозрозумілим існування культурних передумов всеохоплюючих гарантій людського буття, а саме: дбайливого та відповідального способу життя. Хоча насправді ці передумови не здійснюються автоматично, а впливають з культури життєвого устрою, а також повинні культивуватися суб'єктом та бути бажаними для нього. Але система суспільного страхування, яка, як і дуже поширена система примусового страхування, є культурною передумовою держави, а також вимогою відповідально влаштувати своє життя та турбуватися про себе, не звертає уваги на зазначене вище і не потребує культивування. Ця система, незважаючи на фінансові труднощі та "культурний дефіцит", сягає вершин страхової та соціальної досконалості. Інакше кажучи, держава система загального страхування на примусових за-

садах послаблює культурну та сенсову функції піклування через те, що повністю забирає його з рук самих громадян. Примусова система вкладів при повному їх збереженні та поступовому збільшенні наявних внесків не приводить до самостійності при створенні капіталу для себе та для дітей, а також більше не сприяє суспільній, "контекстуальній" актуалізації турботи про оточуючих людей.

Турбота про старих також виходить за межі царини власної відповідальності. Слідом за цим і сама людина зводиться до простого керованого об'єкта, до дитини, якою мусять піклуватися. Результатом цього є інфантилізація німецького населення через поширення ідеї вирощування фруктових садів за містом. Спростування турботи та усунення старих з середовища працюючих людей призводить до того, що одне з перших місць у житті починає займати не лише турбота про старих, але також відповідальність за своє власне життя і за життя в цілому. Таким чином, на перше місце в житті висувається інтерес до спорту, альпінізму, вітрильників та пошуки екзотики і дедалі менше місця залишається для власного життя та життя сім'ї.

Але ця втрата особистої відповідальності через колективне повне страхування усуває необхідність згадати застереження Солопа, згідно з яким, за висловом Геродота, не можна сказати, щаслива людина чи ні, доки її життя не скінчилося. Загальне страхування робить такий цілісний погляд на життя зайвим. Та й старі люди не є вже старими у традиційному духовному сенсі цього слова, що Хайдеггер характеризував як "поступ до смерті" (*Vorlauf zum Tode*). Те ж саме страхування стоїть на перешкоді індивідуального поштовху до турботи про себе. Таким чином, страхування усуває не лише економічну необхідність того, що загальна культура турботи про людське буття мусять бути притаманна самим громадянам. Адже ми повинні розрізняти означені засоби досягнення гарантій людського існування (*Daseinssicherung*). "Поступ до смерті" з точки зору турботи означає, що життя може опинитися на такому своєму етапі, коли його можна в цілому назвати вдалим. Інакше кажучи, чи вдалося життя людині, чи воно щасливе, можна сказати лише оцінюючи його в цілому.

Філософська етика та культура життя – це передбачення та репрезентація всіх фаз життя у вирішальній єдності його

подій та форм (*Lebensform*). Філософська культура – це "вчення про правильне або щасливе життя" (Р.Шнаеманн), обговорення питання про те, яким чином можна досягти вищого блага, і що є кінцевою метою людського життя. Філософія у практичному розумінні є "мудрістю світу", орієнтацією діяльності у цілому, спрямуванням усіх знань та суттєвих намірів розуму" (І.Кант). Практична філософія прагне пізнання цих суттєвих намірів, а не перших-ліпших із них щодо їх інтеграції в розумне ціле. Як досягнення цілісності життя філософія є не лише засобом для досягнення чогось іншого, інакше кажучи, їхній вплив не є чимось зовнішнім та чужим щодо того, на що вона впливає. Вона власне і немає впливу (*Einfluss*) у звичному для нас розумінні цього слова. Та й чим можна допомогти у тому, щоб життя вдалося? Який зовнішній вплив може мати щасливе життя попри себе самого? і філософська культура є сама по собі і засобом і метою, і першопричиною, і впливом. Вона є самодостатньою і самовпливовою. Означені якості виявляються найбільшою мірою тому, що філософія культури нікого не кличе собі на підмогу, а повертається весь час до себе як до мети та причини. Адже можна жити, не зважаючи на те, чи правильним було наше життя. Можливо, навіть дуже добре жити безжурним, безтурботним життям. Адже турбота душі про себе, піклування про неї та культивування її та способу життя є одночасно і неважливим і найважливішим, зайвим і необхідним. Свідоме життя має свій сенс у тому, що творить свою гідність та характер своїх остаточних намірів, вирізняє їх з цілої системи засобів та намірів, нескінченної кількості людських потреб та способів їх задоволення.

Основне питання філософської культури – це питання про волю людського життя взагалі. Під час обговорення питання про те, чи потрібне вчення про розумний, помірний спосіб життя та свідоме філософське обґрунтування організації життя, що виходить з уявлень про духовну сутність людини, чи все це є зайвим і відбувається на суб'єктивних засадах, на перший план висувається питання про людську турботу та досконалість. Чи нестатки та потреба породжують достаток та завершеність, чи навпаки – достаток породжує потребу? Потреба виникає лише тоді, коли людина вже має уявлення про те, чого вона хоче. Коли б нестатки були першопричиною і ми мали лише просту низку потреб, "що

рухалися б уперед завдяки палкому бажанню весь час мати щось нове" (Гоббс), а задоволення першочергових потреб було б лише створенням нових, то не могло б бути вдалого життя, жодної справжньої дійсно варті людини потреби чи наміру. Ми мали б просто більш чи менш врівноважене благополучне існування і не могли б вести мову про справжні наміри людини.

Всі видатні філософи були переконані у власному впливові на душу людини та на суспільний устрій. Усіх великих філософів історії об'єднує платонівське положення про вивільняючу силу філософського мислення. Причому вплив філософії та філософської культури (*philosophischen Kultur*) – це не просто потреба чи сила. Філософія впливає не як панівне знання (*Herrschaftswissen*), що більш властиве науці, а як формуюче знання (*Bildungswissen*). Незважаючи на те, що філософське знання не є безсилим, воно не є і реалізацією сили. Будь-якій подібній реалізації має передувати вміння володіти собою, інакше це спричиняє небезпеку. Причому самовладання не означає насильства над собою, а свідчить лише про те, що індивід живе у згоді з самим собою, і саме філософія здатна в цьому випадку вплинути на людину з метою навчити її жити у згоді з собою. Але бажання злагоди мусить формуватися передусім не з випадкової, зовнішньої терапії, а з розважливості та згоди. Таким чином, можна твердити, що філософська культура – це мета та шлях, намір у межах способу його досягнення, намір у собі самому. Це самозвільнюючий момент істини, що виростає із реальності взаємозумовлюючих намірів та способів її досягнення.

Філософія, як спосіб примирення людини з собою, є величезною силою, адже справжній владі передують розуміння та розважливість. Одночасно філософія є надто безсилою, позаяк вона не може здійснювати свій вплив через зовнішні чинники. Це насамперед пов'язано з тим, що вона може впливати лише на окрему людину. У казці Гете про лілею говориться, що над світом панують три речі: мудрість, чудові ілюзії та насильство. Мудрість є однією з наймогутніших сил, позаяк вона не панує у звичному сенсі цього слова і не обдурює, а лише формує світ. Означена здатність мудрості пов'язана з тим, що вона, утримуючись від влади прекрасного та від влади насильства, здатна їх

здозуміти і, водночас, перевершити владу їх обох. Саме мудрість дає найбільшу можливість вижити. Якби тільки філософія впливала на людей, то значно збільшилась би їхня життєздатність. Адже філософське пізнання, за Платоном, і королівське знання, спроможні включати в себе інші форми знання, які лише разом можуть наблизитися до філософського пізнання світу.

Філософія – це відповідь на турботу людини про себе. Причому ця турбота не виникає, і як це часто стверджує здоровий глузд, заперечуючи значення філософії, – з неясності та меланхолії філософської вдачі. Інакше кажучи, турбота – це одне з головних визначень людської екзистенції (*Existenz*). Лише завдяки турботі людина спрямована в майбутнє. Вона передбачає, що завтра могла б жити зовсім інакше, і турбується про це. із турботи може впливати страх, але вона спроможна його подолати. Саме страх перед майбутньою старістю, хворобою чи втратою роботи спонукає людей до індивідуального та колективного страхування. Недаремно говорять, що страх – кращий учитель. З другого боку, страх дуже амбівалентний. Він є, як стверджує К'єркегор, найбільш потаємною рисою характеру (*das Selbstische am Menschen*). Страх зберігає ту частину суб'єктивності, що іноді переважає її саму. Саме він є спробою перемогти трансценденцію і одночасно виявом страхітливої турботи про своє власне збереження, існування свого власного маленького "Я". Страх є, водночас, чимось аж надто властивим людині, позаяк він уперше робить відчутною нашу суб'єктивність. Найістотнішим у людині є те, що робить збереження її суб'єктивності головним в усіх її думках та вчинках.

Амбівалентність страху проявляється саме тоді, коли людина прагне постійної безпеки і, водночас, скиляється перед культивуванням та переживанням особистого страху. У моральному плані турбота та страх пов'язані між собою як добро і зло. Таким чином, відчайдушність – це те, що не має страху, тут страх не потрібний. Де робиться непотрібною мужність, там панують ворожнеча та легкодухість. У християнстві велика увага свідомо приділяється проблемі амбівалентності страху та турботи, прагненню до безпеки. Виходячи із зазначеної точки зору, саме стурбований смуток передує турботі, викликає її. Ми повинні, з

одного боку, як лілеї у полі, не працювати, не прости і все-таки одягатись, а з другого, не занедбувати свій талант, дати можливість йому бурхливо розвиватися, турбуючись про збільшення свого капіталу у майбутньому. Інакше кажучи, християнське вчення про господарські турботи є діалектичним, як є діалектичним за своєю сутністю самі страх і турбота. Хоча в цілому Євангеліє словенне пересторог проти обмежуючого впливу турботи та смутку. Новий завіт оцінює ту небезпеку, що несуть з собою страх людини за саму себе та турбота про себе, і роблять її сумною та легкодухою, як значно більшу за ту, що могла б принести людська безтурботність. Ми не повинні так самовіддано прагнути безпеки та журитися, бо можемо загубити трансценденцію теперішнього часу у турботах про своє майбутнє. Адже не випадково в Євангелії від Луки (12, 25–26) мовиться: "Хто з вас, працюючи, може додати до свого віку хоча б один лікоть? Коли, отже, і це найменше вам не під силу, чому клопочетеся про інше?"

Те, що страх та клопіт міцно пов'язані між собою, спадає на думку, коли ми пригадуємо комплекс упевненості. "Саме впевненість була найбільшим ворогом людини у всі часи", – писав у "Макбеті" В.Шекспір. Те, що наша безпека та впевненість можуть бути нашими ворогами, звучить парадоксально. Цей парадокс свідчить насамперед про те, що наше прагнення впевненого спокою є не лише корисним, але й шкідливим, позаяк часто стоїть на шляху необхідних новацій. Потреба захиститися від небезпеки може побороювати в людині все велике та мужнє, все те, що дає їй можливість позбутися власної нікчемності та легкодухості. Саме ця потреба може перешкодити появі нового.

Окреслене усвідомлення неоднозначності турботи та безпеки має супроводжувати роздуми про турботу щодо людського буття та щодо соціального страхування. Адже дуже часто у своїх соціально-політичних міркуваннях ми забуваємо, що багато разів цитований заклик: "Захищайтеся від великих інстинктів життя, позаяк ми не здатні знищити смерть, хвороби та старість, а здатні лише пом'якшити їх перебіг". До того ж, ми забуваємо про те, що надійність існування досягається завдяки свободі, запровадженню інновацій та спонтанності. Це ми повинні обов'язково враховувати.

Соціальна доктрина християнства приділяла постійну увагу прагненню людини до певності: з одного боку, у цій доктрині йшлося про необхідність піклування про хворих та бідних, а з другого, були застереження проти фарисейства у цій турботі у разі здійснення її з певним розрахунком.

Таким чином, релігія та філософія децю сторожко ставляться до державного піклування про людське існування, позаяк саме вони достатньо обізнані щодо неоднозначності такої впевненості людини в її існуванні у світі. При цьому вони також остерігаються власної відповідальності, тобто абсолютно індивідуальних форм піклування про своє існування, в межах якого кожен мусив би турбуватися сам про себе і утамував би таким чином свою власну добродійність. Людина не є аж надто сильною, як це вважає індивідуалізм, щоб турбуватися сама про себе, ні аж надто доброю щодо ближніх, щоб їй вистачило б своєї власної, заснованої на свободі волі, добродійності. Згідно з Августином, ми не наслідуюмося бажати жодного здійснення державного піклування про благо людей, позаяк таким чином ми позбавляємо себе важливої нагоди для вияву власної добродійності. Такий стан справ стосується і держави. Хоча невідомо, чи вистачило б нашій благодійності без збереження потреби у державній турботі про людське благополуччя. Але, з другого боку, державне піклування про існування людей не повинно заходити аж так далеко, щоб не залишилося простору як для здійснення, так і для прийняття благодійності.

д) Розширення можливостей для вибору та суб'єктивний страх (*die Angst des Selbst*)

Наша повсякденна культура знаходиться між двома полюсами: між цілковитою безтурботністю хіпі, з одного боку, та культивуванням страху перед кінцем світу в різних апокаліптичних теоріях, з другого боку. Таким чином, у цій культурі не залишається місця для розумної турботи. Страх індивіда перед майбутнім та перед пов'язаним з ним рішенням весь час збільшується внаслідок втрати культурного контексту через наступ науково-технічної цивілізації. Техніка, як було показано вище, це той контекст, який не

можна назвати привабливим. Вона вбачає свою силу в машинах, верстатах та в їх точному функціонуванні, а не в полісемічності контекстів, що властиве саме культурі. Але страх, власне, і є реакцією на втрату контексту. Збереження суб'єктивності неможливе без культурного контексту, а для прийняття тих чи інших рішень людині необхідні вже випробувані зразки. Таким чином, страх – це омана свободи, яка виникає тоді, коли дух намагається досягти синтезу, а свобода лише розчарується у своїх можливостях. Але, водночас, страх є тим, що передусім належить до суб'єктивності і жодна конкретна об'єктивація свободи не є більш значимою за її можливість. Страх приховує у собі нескінченність можливостей, котрі є не такими споклиливими, як вибір, але поєднують страх зі солодкою невизначеністю його причини. Адже саме у свободі вибору та множинності вибору на людину очікує страх.

У сучасних умовах перестають бути самі собою зрозумілими культурні зразки для прийняття тих чи інших рішень. Техніка ж не може допомагати людині у виборі одного з двох намірів, позаяк за своєю сутністю вона може використовувати перший-ліпший із шеругу намірів людини. Саме від техніки суб'єктивний світ людини отримує найменшу допомогу у культурній селекції явищ навколишнього світу. Культура не може та й не повинна знімати з плечей людини тягар вибору, але вона повинна допомогти їй у цьому. Лякає саме нескінченність можливостей, адже індивід не завжди може зорієнтуватися у цій нескінченності. Обрана можливість вбиває всі інші можливі рішення, які здаються завжди "кращими" за те, що є.

Інакше кажучи, культура мусить допомогти людині прийняти те чи інше рішення, не обмежуючи при цьому її свободи. Епоха модерну визначає свободу як можливість будь-якого вибору. Модерність як суспільна програма націлює на розширення обсягу, освоєння нових просторів для людської діяльності та на автономію окремої людини. Розуміння діяльності людини в епоху модерну керувалося думками про свободу вибору та її розширення. При цьому у процесі діяльності також повинна посилюватися "необхідність стати чимось іншим". Таке розуміння діяльності демонструє нам, завдяки своїй амбівалентності, суперечливий, неоднозначний характер модерного, системно-теоретичного

поняття свободи: чим більше я маю можливостей для вибору, тим більше я вільний. Інакше кажучи, я найбільш вільний тоді, коли маю якнайбільше можливостей, сприятливих для моєї діяльності, а все, до чого я доторкнуся, перетворюється на щось інше, принаймні може бути чимось іншим. Тут також стає очевидним, що означене поняття не може бути головним визначенням свободи. Адже свобода – це насамперед використання тієї можливості, яка є найсуттєвішою саме для мене. Свобода аж ніяк не є ідентичній свободі вибору, а я не обов'язково почуватиму себе значно вільнішим, якщо я матиму більше можливостей для вибору. Саме тут виникає перед нами проблема віднайдення правильного розв'язку, дисонансів у наших настроях та проблема віднайдення власної ідентичності.

Таким чином, з одного боку, коли я не маю свободи вибору, мені важко чинити "вільно". З другого боку, цілком очевидно, що аж ніяк немає простих лінійних відносин між розширенням можливостей вибору та відчуттям свободи. У певній точці безмежне розширення можливостей вибору стає негативним. Ігнорування цієї обставини і пов'язане з цим спотворене розуміння свободи – причина кризи концепції модернізму та модернізації. Адже здебільшого саме необмежене поняття свободи і покладено в основу концепції модернізації та самої програми модерну. А мова йде передусім про те, які можливості для людини є суттєвими, а як – ні, а не лише про їхню кількість. Ось простий приклад: запропоноване у хорошому ресторані меню складається здебільшого з невеликої кількості хороших страв, водночас у поганому ресторані вам запропонують дуже багато поганих страв із схожими або й ідентичними назвами. Зазначене стосується і тих суспільних програм, які пропонуються сучасними системними теоріями: це великий вибір можливостей, які залишають байдужими людину, позаяк не сягають ядра її особистості та її ідентичності.

Таким чином, можна сказати, що свобода – це передусім особистий вибір, рішення, пов'язане з суб'єктивним світом особистостей, що знаходяться між загальним та особливим, загальністю людської природи та особливістю індивідуальності. Розширення можливостей одночасного вибору може бути лише засобом у досягненні принципової можливості свободи, але ніколи не буде цілком тотожним

самій свободі. Для людини завжди є суттєвим, як вважав Ангелус Силезіус, не просто зовнішнє розширення можливостей для вибору, а слідування одній із них, необхідній та істинній саме для цього суб'єкта. Таким чином, найбільш суттєвими для вибору є ті концепції, які виходять за межі ідеї епохи модерну.

1.4. ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ЇЇ ПЕРЕТВОРЕННЯ

Культура мусить творити контекст, основу сенсу, з яким може бути пов'язане прийняття індивідуального рішення. Арістотель називає поезію та міф способами інтеграції подій у якусь усвідомлену історію. Культура – це шерег історій, як індивідуальних, так і суспільних. Вона мусить бути спроможною здійснювати інтеграцію подій особистого вибору в історію особистого життя та інтеграцію цієї історії в історію взагалі. Для цього необхідно, щоб історії та розповіді знаходили своє підтвердження у культурі, тобто нитка історичного розвитку не повинна обірватися раніше, ніж людина зможе прив'язати до неї свою власну історію. Втрата культурного контексту в забудованому просторі міст, який зазнав суттєвих змін за останні десятки років, стала нестерпною для ідентичності життєвих історій індивіда. Те саме стосується і змін у ландшафті. Національна освіта, учбові плани якої також зазнали суттєвих змін, за останні десятиліття, тепер не знає класиків, тому також не може бути основою для усвідомлення історії... Батьки не розуміють дітей, позаяк діти спираються на іншу "життєву мудрість", ніж батьки.

Для окремої людини майже неможливо орієнтуватися у світі, якщо культура більше не утворює єдиної усвідомленої історії, а досвід та події життя людини не можуть влитися в одне цілісне, пов'язане спільним сенсом річизце культури. Втрата культурою свого контексту та втрата індивідом своєї ідентичності тісно пов'язані між собою, позаяк та єдність намірів та внутрішня цілісність, якою є індивід, може реалізуватися лише у тісному зв'язку з надіндивідуальною системою сенсів культури. З часів Ніцше у німецькій культурі виникла тенденція відриву розвитку індивіда від загальних культурних сенсів. Означена теорія суб'єктивності – це лише

нидале протиставлення іншій екстремальній позиції у німецькій духовній історії, пов'язаній з іменами Фейєрбаха та Маркса, котрі розчиняли розвиток індивіда у розвитку об'єктивних закономірностей культури, тобто у діалектиці історії.

Контекст культури, цілісність сенсу та життєвого світу повинні змінюватися, підкоряючи собі зміни суб'єктивного світу. Ці зміни не обов'язково мусять набирати форми лінійної прогресії чи простих кількісних перетворень у царині техніки, вони повинні мати вигляд органічних метаморфоз. Органічний культурний розвиток – це цілісний розвиток усіх складових частин культури у їх часовій та просторовій гармонії від периферії до центру. Інакше кажучи, повинен розвиватися спільний контекст. Технічне вдосконалення – це лише один вид прогресії в її окремому розв'язку та певному напрямку. Його основна модель – це лінійна прогресія. Технічне вдосконалення зацікавлене не стільки в інтеграційних процесах, скільки у розширенні можливостей для здійснення одного або декількох своїх намірів незалежно від культурного контексту. Таким чином, саме модель лінійної прогресії – це модель технічного розвитку від його центру до периферії у будь-якому напрямку. Це цілком певний досвід, який за допомогою ізолюваного методу вирізняє із цілісності світу свої наміри та сприяє їх здійсненню, не беручи до уваги тотальність світу та його взаємозв'язки. Це є зайвим свідченням того, що інтеграція ізолюваних намірів та взаємозв'язків при застосуванні технічних методів та моделей лише призводить до нових труднощів. Бо взаємозв'язок – це не просто органічна інтеграція, а живий культурний контекст. Не просто відпочинок, передум, і самоусвідомлююча та змінююча техніка символів, культурних утворень, навичок, способу життя та поведінки.

Втрата культурного контексту особливо відчувається сьогодні, коли утворюються нові культурно орієнтовані соціальні рухи. Тобто сучасність (*Zeitalter*) хоче створити нову систему духовних цінностей, якою б керувалися всі люди доброї волі, сучасні творці чогось нового. Саме означена "система" і виступає ідеалом для життєздатного культурного контексту, тим ідеалом, який раніше мав технократичний характер. Ця технократична спрямованість виявила небезпеку того, що культурна парадигма, культурний контекст може замінюватися технічними, частковими цінностями.

Тобто модель технократичних цінностей навряд чи може бути прийнятною моделлю культурного контексту. З позицій цих цінностей не можна досягнути всі зміни культурних зв'язків, особливо якщо пояснювати культуру з каузально-аналітичної точки зору. Але думка про те, що культуру можна досягнути лише тоді, коли пізнаєш всі її варіанти, об'єктивується у наступному дуже тривіальному положенні: "якщо... то": якщо все відомо, то все можна пояснити. До того часу, коли ми ще не все знаємо, таке твердження неприпустиме, – а втім, неприпустимим є і твердження, що все можна пояснити. Таким чином, проти уявлень про культуру як про певну систему може бути дієвим наступне онтологічне заперечення: коли йдеться про контекст у царині культури, то ми мусимо його визначати не як певну технічну систему, а, передусім, як живий дух. Але формування культури (індивідуальної – через виховання, а суспільної – через політику та господарювання), мусить брати до уваги означену своєрідність духу та культурного контексту. Осмислення культури мусить орієнтуватися на модель життя та модель органічного та інтеграційного розвитку як периферії, так і центру, а не на технічну модель простої прогресії. Лише таким чином можна забезпечити органічний розвиток культури.

Але ідентичність зберігається лише завдяки метаморфозам, змінам "Я". Так і культурна ідентичність не може бути простим збереженням ідентичності, це мусить бути динамічна, здатна до змін ідентичність. У протилежному випадку в силу вступає "ідентифікуючий примус загального" (Т.Адорно), або ж ідентичність, до якої примушує одноголосна згода. Прогресивна західна культура відрізняється від архаїчних, ранніх високорозвинутих та комуністичних культур тим, що демонструє таку ідентичність, яка не є примусовою для її членів. Ця ідентичність полягає, насамперед, у тому, що окрема людина може розгортати в її межах свою власну суб'єктивність. Культура західного суспільства, позаяк вона вже є постмодерною, рахується з величезною диференціацією людського "Я". Це аж ніяк не полегшує комунікацію між людьми. Але призводить, у свою чергу, до вишуканості форм людської комунікації, до розширення її "культивованості". Диференціацію суб'єктивності потрібно пояснювати, виходячи не з внутрішньої, душевної

динаміки індивіда та поглиблення його внутрішнього світу. Означений процес зумовлюється, передусім, розширенням розподілу праці та суспільною диференціацією. Значною мірою такої диференціації сприяє також множинність тих ситуацій діяльності, у яких опиняється сучасна людина. Збережених навичок та способів діяльності здебільшого бракує через те, що оновилися раніше невідомі самі ситуації діяльності. Саме в епоху постмодерну зросла необхідність відповідальних етичних рішень. А це в свою чергу вимагає диференціації людської суб'єктивності, розширення уважності, здатності як приймати рішення, так і враховувати інтереси інших. Етичний дефіцит епохи модерну полягає якраз у тому, що модерн вважав, ніби можна реалізувати зростання соціальної та індивідуальної диференціації та розширення ситуації вибору без відповідного зростання моральної культури етичного розв'язку.

1.5. НОВІ СОЦІАЛЬНІ РУХИ, ОРІЄНТОВАНІ НА КУЛЬТУРУ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ

Ідентичність та внутрішня злагода – це те, що необхідне для створення уявлень людини про саму себе та інших людей про неї, а також при намаганнях формувати свою власну життєву ситуацію, спроможну бути досить незалежною від навколишнього світу. Та обставина, що ідентичність твориться з необхідності у процесі важких інтеграційних зусиль, випадає з поля зору "орієнтованих на ідентичність" соціальних рухів, що покладаються як на основу на синтетичні концепції ідентичності... Крайні праві наполягають на примусовому характері ідентичності нації, соціального класу, родових ролей, незалежно від бажань окремої людини. Адже це може і не відповідати її суб'єктивності та її життєвій ситуації в цьому дуже мобільному та поінформованому світі. Для політично лівих, навпаки, характерна та концепція ідентичності, що виходить із плинності та побіжності ідентичності "Я" і вбачає головну мету в постійній емансипації від ідентифікуючого тиску ролевих алгоритмів. Саме ці алгоритми виснажують ідентичність, хоча вони не повинні накладати жодних обмежень на емансипацію суб'єктивності. Індивід завжди повинен мати можливість вільного вибору –

саме на цьому наполягає Гальгунг у своїй моделі плюралізму. Та означена ідеологія емансипації випускає зі свого поля зору цілу низку труднощів: логічні труднощі, пов'язані з тим, що вибір однієї альтернативи обмежує можливість інших. Згадаймо висловлювання Спінози: *Omnis determinatio est negatio*. Означена обставина дійсно супроводжує більшість альтернативних рішень людини, зокрема онтологічні труднощі полягають у тому, що розкриття однієї можливості призводить до зниження інших і цієї ситуації аж ніяк не можливо уникнути простим намаганням бути ідентичним; екзистенційні труднощі (*existenziale Schwierigkeit*) передбачають, що життєвий час людини дуже обмежений і може сприяти здійсненню лише небагатьох її намірів.

Концепції ідентичності "зелених" та "нових соціальних рухів" – це суміш статичного розуміння ідентичності крайніми правими та лівою ідеології емансипації. Саме втрата ідентичності у світі сучасної технічної цивілізації є головною темою нових соціальних рухів. Сучасні екологічні та феміністичні рухи, рух за мир, проти застосування атомної зброї характеризуються й Рашке таким чином: Вони зорієнтовані не на владу (як старий робітничий рух), а на культуру, хоча при цьому іноді в межах означених рухів можуть бути напрями, які орієнтуються як на владу та культуру, так і виключно на культуру. Але все-таки метою нових соціальних рухів є не досягнення передусім політико-економічної влади, а збереження певних форм та способу життя, охорона культурної ідентичності та збереження вільного простору для альтернативного способу життя. Таким чином, саме ідентичність виступає у межах означених рухів центральним поняттям, що простягається від збереження "ідентичності", ландшафту до впровадження особистої, чоловічої чи жіночої, ідентичності.

В одному застосуванні ідентичність означає не що інше, як охорону певної контекстуальності та виявляє невдоволення наслідками модернізації і збігається, таким чином, з консервативним топосом. З іншої точки зору, коли ідентичність мислиться як здійснення власної суб'єктивності, досягнення цілковитої згоди із самим собою та збереження постійної можливості для перетворення себе у щось інше, таке розуміння збігається з топосом старої ідеології емансипації. Таким чином, концепції ідентичності нових со-

ціальних рухів – це точка дотику та співпраці консервативних партій та консервативних сил нових соціальних рухів. При всій їх суперечливості, нові соціальні рухи мають все-таки досить виразну післямодерну форму, навіть і тоді, коли в них не дуже сильні елементи ідеології емансипації. По суті – це суміш модернізму та антимодернізму.

Нові соціальні рухи – це реакція на кризу епохи модерну та пов'язану з нею втрату культурної контекстуальності. Основні поняття модерну, постійно зростаюче панування над природою, розширення господарської діяльності, емансипація від обов'язкових соціальних зв'язків та сучасне здійснення особистої ідентичності призвели до втрати культурного контексту і, внаслідок цього, до втрати ідентичності індивіда. Таким чином, у сучасний післямодерний час стала особливо ясною обмеженість модерністських програм (*modernistischen Programs*).

а) Криза ідеї зростання: вичерпність можливостей розвитку

Криза домінуючого образу простого кількісного господарського зростання – це причина нових соціальних рухів. Саме соціальні наслідки розвитку господарства, збитки, заподіяні навколишньому світові, та як результат, виникнення поганих умов для життя – мають набагато більший вплив, ніж наукові доповіді про межі впливу на природу. Інакше кажучи, у багатьох індустріальних виробництвах, наприклад, в ядерній енергетиці, шкода, яку завдає ця галузь, набагато перевищує ту користь, яку можуть дати виготовлені за її допомогою матеріальні цінності. Для майбутнього демократії життєво важливим є питання про те, чи здатна вона зробити вибір між звільненням кількості товарів шляхом розширення господарської діяльності та відмовою від цього розширення на користь збереження наявних природних та соціальних структур.

Було б фатально, коли б утворився постійний та некритичний "виробничий союз", який би протистояв так само некритичному фундаментальному консервативному союзові та, коли б вони обидва ухвалювали більшість соціальних правил простою більшістю голосів. Та оскільки

людина мусить щось виробляти і взагалі віддає перевагу матеріальним благам перед нематеріальними, тому й орієнтована на вимогу господарського зростання, то більшість напевно все-таки переборє консервативну точку зору. Тому й означена більшість повинна з особливою дбайливістю звертати увагу на безпосередній вплив інтенсивної господарської діяльності на культурний та природний контекст, на навколишній світ взагалі, і приймати на ті рішення, які б не призвели до надмірної експансії споживання речей.

Теорія позитивних благ Хірша утарувати шлях сучасному "радикалізмові середнього класу".

Здешевлення та спрощення предметів споживання позбавило підстав думати про класову боротьбу. На певну перешкоду наштовхнулося саме задоволення прагнень до позитивних цінностей. Подорожчали земельні ділянки, в той час як змагання за кар'єру стало більш напруженим, частішим стало і розчарування в ньому. А критика ринку та конкурентної демократії перемістилася від виробничої марксистської критики до консервативної критики зелених та альтернативних рухів. Ринок та конкурентна демократія призводять до переворотів у структурі виробництва та структурі політичної більшості. Зміни попиту та форм виробництва, зміни у культурі та у політичних уподобаннях зумовлюють соціальні зміни. Саме ринок та демократія вимушені постійно змінювати закляклу ідентичність традиційних способів життя, "парадигми способів життя" (Й.Рашке). Вони призводять до змін у ефективності виробництва та переворотів у способі життя. Сьогодні соціальні перетворення за допомогою змагання відчуються сильніше, ніж у зв'язку з будь-якими іншими навантаженнями. А соціальна критика "нових соціальних рухів" знову повертається до критики процесу модернізації ремісниками та дрібними буржуа. Згідно з цією критикою людина отримує не те, що вона бажає мати, а саме: добротні та змістовні товари, а лише зростаючу кількість тривіальних товарів споживання. Таким чином, новий радикалізм середнього класу вказує, незважаючи на всю слабкість політичного аналізу, на проблеми виробництва товарів та соціальні межі його зростання.

Радикалізм середнього класу – це також і реакція на індивідуалізацію життєвих шансів у ринковому суспільстві епохи модерну. Саме на зміну солідарності класової належ-

ності, характерної для робітничого руху, приходять більш індивідуальні рухи, які демонструють не такий щільний взаємозв'язок та незначний ступінь централізованої організації порівняно зі старими ремісничими та робітничими рухами.

Ринкове суспільство інституалізує змагання та кооперацію як основні репрезентативні моделі на рівні індивіда, а не на рівні групи чи сім'ї. Причому означеній індивідуалізації соціального членства та форм кооперації, тобто того, що Гегель називав "атомізацією" індивідів у буржуазному суспільстві, слід було б чекати. Новітні соціологічні дослідження зафіксували те, що спостерігалось емпірично. Вони стверджують кінець солідарності, характерної для трудових спільнот, починаючи з 70-х років, а також звертають увагу на виникнення сільського та пролетарського середовища та індивідуалізацію життєвих шансів, котрі визначались не стільки класовим станом, скільки були результатом змагання.

б) Суперечність між автономією та ідентичністю

"Життя – автономія – ідентичність" – це ті культурні принципи, які уособлюють собою нові соціальні рухи, їхнє бачення світу та наміри. Ці принципи є не просто дискурсивними формами виразу цих рухів. Вони настільки суперечать один одному, що несуть відповідальність за внутрішню суперечливість цих соціальних рухів та зміни у сучасному усвідомленні культури. Життя і автономія протилежні одне одному, тому що життя не є автономним, воно органічно пов'язане з іншим життям. У той час як ідентичність, як проста постійність незмінного життя, знаходиться з життям у напружених стосунках, котре є постійною зміною, переходом в інше буття, поєднанням внутрішніх та зовнішніх проявів. Ідентичність також дуже нелегко поєднати з автономією. Коли йдеться про ерозію життєвого світу та втрату ідентичності стилю життя та культури, досить сумнівно, чи спроможна автономія суб'єкта стати на перешкоді цій "колонізації життєвого світу".

Автономія наполягає на дотриманні своїх власних закономірностей. Але коли кожен індивід має власний закон своєї культурної ідентичності, тоді жодна спільна культурна ідентичність неможлива. Коли я абсолютно автономний, то

я не ідентичний навіть самому собі, через свою нездатність до неперервності. Виникнення особистості можливе лише за умови взаємодії трьох факторів: існуючого буття, його очікуваних подій та творення власного "Я". Конституювання особистості – це наслідок не автономії, а інтеграції. Автономія є суперечливою сама по собі.

Коли кожен є законом для себе, тоді закон вже не є законом у власному сенсі цього слова, а лише окремим, випадковим рішенням; якщо кожен все-таки є автономним у сенсі абсолютної свободи, то метафора закону тут більше непотрібна. Між принципом автономії як самовизначення і принципом "лише один закон може дати Вам свободу" необхідно віднайти такий шлях для особистості, який не був би ні автономією, ні звичайною покірливістю перед законом. Саме на такому шляху особистість покликана підкорятися лише власному закону, але це зовсім не означає, що вона самостійно мусить творити цей закон. Вже саме поняття "індивідуальний закон" є суперечливим, тому що в царині самовизначення особи інтеграція є такою необхідною.

Відносини між автономією та ідентичністю, які існують у царині конституювання суб'єктивності, в царині матеріального забезпечення людського існування, виступають у вигляді діалектики між автономією та господарською відповідальністю за своє "Я", його підтримкою. Помилкове тлумачення поняття автономії через зовнішні умови буття особистості відтворюються в царині господарства як протилежність між допомогою самому собі та державною підтримкою. Автономні групи чи форми життя повинні бути самостійними і в господарському сенсі. Автономія не може ґрунтуватися на державних субсидіях. Фінансова підтримка автономних груп державою суперечить принципів власної відповідальності та автономії. Цілковита автономія означає повну відповідальність за наслідки своєї діяльності.

в) Культура творення особистості, зворотність науково-технічного світу і незворотність життєвого часу

Автономія як творення свого власного закону без врахування соціального та культурного контекстів – це со-

ліпізм, самообмеженість. У ідентичності теж криється небезпека. Тому культура мусить віднайти такий шлях між утопією автономії та тиском статичної ідентичності, який відкривав би можливість для розвитку індивідуальних форм життя, забезпечував соціальні зв'язки та спроможність відповідального творення власного життя. Принцип матеріальної підтримки робить можливою реалізацію цих намірів. Це є принцип координації відповідальності за себе, свою групу чи сім'ю та отримання державної підтримки свого буття. Як координуючий принцип, він мусить вписуватися у домінуючі уявлення про суспільство. Саме вони виступають основою для формування особистості, субсидують його, бо в цьому процесі поєднуються уявлення про культуру особистості, її відповідальність та формування. Формування означає здійснення ідеї. Але формування особистості вимагає реалізації власної ідеї та індивідуального закону, індивідуального і одночасно загальнолюдуського образу. Отже, це – спроба примирення міркувань про індивідуальну унікальність людини з намаганням побачити сутність за аристотелівською традицією, спроба здійснення, втілення загальної ідеї в окремій людині.

Суспільство, яке хоче "здійснитися" за будь-яку ціну, все-таки не досягає своєї мети, тому що в ньому особистість відривається від світу, а світ стає неприступним для неї. Особистість починається з необхідності її здійснення, сходи спрямовується її екзистенція. Людський час завжди звужується, стає вбогим у технічному світі, позаяк його тут завжди намагаються використовувати інтенсивно, втискуючи його "здійснення" у певні вузькі рамки. Науково-технічна цивілізація завжди звужує справжній, життєвоважливий для особистості час, минулі та майбутні горизонти культури. Адже минуле не має для техніки жодного сенсу, тому що її критерієм є сьогоднішня, а саме: ефективність та простота, а її структури – позаісторичні, вони не потребують для себе контексту. Ефективність – це сьогоднішня дія, а не дія в значному часовому просторі. Взагалі часовий горизонт технічної цивілізації небезпечно звузився. Сучасну думку та культуру більше визначають не головні поняття життя та органічного, незворотнього зростання, а поняття циркуляції та акумуляції з метою постійного використання того, що існує для тих чи інших потреб. На індивідуальному та колек-

тивному розумінні особистості позначається не загально-індивідуалізуючий та загальнопомножуючий принцип часу, а принцип зворотності законів природи, їх необмежене та незалежне від контексту застосування. Вічна постійність закону природи суперечить історичному характерові життя.

Зворотність та постійність усіх процесів – основний принцип механічної техніки. Він є діаметрально протилежним основному принципіві екзистенції, що наполягає на неповторності кожної миті життя. Сучасна техніка ставить під сумнів принцип зворотності: випромінювання атомного реактора незворотне. Часові горизонти атомної техніки переходять від року до тисячоліття. Втрата ідентичності є ознакою зворотності процесу. Епоха зворотності мусить боятися незворотності розпаду ядра і того, що про її цивілізацію можуть залишатися свідчення лише у вигляді атомних реакторів. Чи може залишатися ще й собори? Наша техніка зважає тільки на вічність, думає про неї, незважаючи на свій вплив на навколишнє середовище, культура мусить думати і про кожен день зокрема. Це надзвичайно важливо, що ми залишимо після себе. Ми хотіли б, щоб від нашого часу та його культури залишилося більше, ніж радіоактивні технічні руїни.

Теорія та культура особистості

Модерн	Постмодерн	
Конститування особистості	Відносне: "Я" як функція суспільства	Субстанційне: "Я" як "Решта"
Піклування про своє буття	Соціально-політичне управління	Культура піклування про себе
Здійснення свободи	"Автономія"	Відповідальне творення свого "Я"
Концепція ідентичності	Екзистенція від зв'язків і взаємозалежна ідентичність	Перетворення особистості
Модель часу та розвитку	Акцентування уваги на зворотності	Акцентування уваги на незворотності

374	4. ДІЯЛЬНІСТЬ	374
375	5. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	375
376	6. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	376
377	7. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	377
378	8. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	378
379	9. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	379
380	10. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	380
381	11. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	381
382	12. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	382
383	13. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	383
384	14. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	384
385	15. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	385
386	16. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	386
387	17. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	387
388	18. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	388
389	19. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	389
390	20. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	390
391	21. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	391
392	22. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	392
393	23. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	393
394	24. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	394
395	25. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	395
396	26. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	396
397	27. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	397
398	28. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	398
399	29. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	399
400	30. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	400
401	31. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	401
402	32. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	402
403	33. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	403
404	34. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	404
405	35. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	405
406	36. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	406
407	37. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	407
408	38. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	408
409	39. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	409
410	40. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	410
411	41. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	411
412	42. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	412
413	43. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	413
414	44. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	414
415	45. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	415
416	46. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	416
417	47. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	417
418	48. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	418
419	49. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	419
420	50. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	420
421	51. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	421
422	52. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	422
423	53. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	423
424	54. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	424
425	55. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	425
426	56. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	426
427	57. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	427
428	58. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	428
429	59. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	429
430	60. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	430
431	61. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	431
432	62. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	432
433	63. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	433
434	64. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	434
435	65. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	435
436	66. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	436
437	67. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	437
438	68. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	438
439	69. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	439
440	70. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	440
441	71. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	441
442	72. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	442
443	73. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	443
444	74. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	444
445	75. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	445
446	76. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	446
447	77. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	447
448	78. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	448
449	79. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	449
450	80. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	450
451	81. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	451
452	82. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	452
453	83. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	453
454	84. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	454
455	85. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	455
456	86. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	456
457	87. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	457
458	88. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	458
459	89. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	459
460	90. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	460
461	91. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	461
462	92. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	462
463	93. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	463
464	94. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	464
465	95. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	465
466	96. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	466
467	97. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	467
468	98. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	468
469	99. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	469
470	100. ПОНЯТТЯ ТА ПОНЯТТЯ	470

Навчальне видання

СУЧАСНА ЗАРУБІЖНА ФІЛОСОФІЯ

Темі і напрями

ХРЕСТОМАТІЯ

Відповідальний за випуск *Л.М.Захarenko*
 Художнє оформлення *В.А.Сердюков*
 Технічний редактор *С.М.Іващенко*
 Коректор *І.А.Анна, Т.І.Ерцен-Глєран*
 Виготовлення оригінал-макету *М.П.Щиренко*

Річард Рорті	255
ФІЛОСОФІЯ І ДІЯЛЬНІСТЬ ПРИРОДИ	256
ВСТУП	258
IV. ПРИБЛИЖОВАНІ ОБРАЗИ	308
1. ДОСТОВІРНА ІСТИНА, ПРИБЛИЖОВАНІ	308
ОБРАЗИ ТА АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ	308
2. ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ БІХЕВІОРИЗМ	314

Навчально-методичний посібник

СУЧАСНА ЗАРУБІЖНА ФІЛОСОФІЯ

Тені / напрями

ХРЕСТОМАТІЯ

За редакцією завідувача Л.М.Савчука

Сучасна зарубіжна філософія. Тені / напрями. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники В.В.Лях, В.С.Пазенок. – Київ.: Ваклер, 1996. – 428 с.

ISBN 966-543-070-X

В хрестоматії представлені переклади текстів найвідоміших філософів ХХ століття, що започаткували напрями або тені сучасної західної філософії. Тематично матеріал розподілено на два періоди: перша половина нинішнього століття, в якому заявили про себе філософська антропологія, "філософія життя", герменевтика, екзистенціалізм, та період після 70-х років, коли визначилася постмодерністська філософія, яка характеризується критичним переосмисленням морально-політичного та культурно-просвітницького контексту сучасного буття філософії. Тексти вперше перекладені українською мовою.

Для студентів вищих навчальних закладів, викладачів і тих, хто цікавиться сучасною західною філософією.

ББК 87.6
УДК 141