

Мирослав ПОПОВИЧ

## МОДЕРН І ПОСТМОДЕРН: ФІЛОСОФІЯ І ПОЛІТИКА

Західноєвропейські філософи виявляють деяку самовпевненість в оцінці загального значення своєї діяльності. Обговорення філософської проблематики сучасності в університетських аудиторіях, у своїй фаховій спільноті, в книгах, статтях, на багатолюдних міжнародних конгресах і вузькоспеціалізованих семінарах для них є справжнім рухом епохи, – рухом філософської свідомості суспільства, а, отже, і самого суспільного буття, оскільки свідомість від буття невіддільна і є його концентрованим виразом. Тому у багатьох із них така важка мова, нестримна лінгвістична фантазія: не вони повинні нести свої ідеї до широкої громадськості, а громадськість, якщо бажає і здатна, нехай читає і вдумується. Так приблизно уявляв собі справу Гегель, так уявляв її і Гуссерль. Враховуючи, що обидва вони залишалися мислителями, які формували філософський дискурс століття, можна зрозуміти слова Жака Дерріда: “Для Гуссерля, як і для Гегеля, розум є історією і *не існує іншої історії, крім історії розуму*”<sup>1</sup> (курсив мій. – М.П.).

А, зрештою, чи й справді це вже така самовпевненість? Так уявляється нам, у “совковій” підсвідомості яких міцно сидить уявлення про інтелігенцію як “прошарок”, що має історичну провину перед трудовим народом і обов’язок спокутувати цю вину своєю жертвністю. Із західної точки зору інтелектуальна еліта просто краще від інших розуміє те, що навколо відбувається, бо такий її фах і така її робота. Те, що інші роблять неусвідомлено, еліта повинна обдумувати і виносити на поверхню громадського самопочуття. Так витворюється те, що Гайдеггер називав *метафізикою часу*. Принаймні, саме у філософії треба шукати відбитки тих загальних ідей, задумів і цілей, настроїв і почуттів, що визначали *напрямок шукань* Заходу в усіх сферах життя.

Характерною рисою панівних світоглядних концепцій ХХ ст. була їх сконцентрованість на *суб’єктивності*. Пізнавальні виміри з їх обов’язковою загальнозначущістю все менше цікавлять інтелігентного європейця, він все більше переймається ціннісними і особливо

владними вимірами буття. Цим новітня самосвідомість Європи відрізняється від традиційного духу Просвітництва, яке, насамперед, поклало надії на розум, істину і практичну раціональність. Але про розум і прогрес важко стало говорити після Освенціма, і це визначає різницю між ідеологією Просвітництва і “духом часу” другої половини ХХ ст. Розвиток освіти, науки і техніки не дає жодних гарантій проти вселюдських катастроф і провалля в такі безодні жаху, про які навіть у криваві часи якобінської гільйотини не можна було й подумати. Пам’ять про крематорії не дає можливості безжурно повторювати: “Нічого, добро візьме гору”; сучасний образ сатанинських сил зла безмірно далекий від образу оперного Мефістофеля. Свідомість Заходу спрямована на осмислення природи людини, витоків добра і зла у світлі трагічного досвіду 30–40-х років, що перекреслював оптимістичні надії Просвітництва.

Провідні філософські течії ХХ ст. настільки різняться за спрямуваннями, цілями, мовою, що діалог між ними взагалі здається неможливим. При ближчому розгляді виявляється, однак, що вони мають спільне коріння. Дивовижно, але всі сучасні антропологічні концепції природи людини мають витoki в суто сцієнтистській і позитивістській традиції. Джерела “філософії розуміння” ХХ ст. – не стільки у філософії релігії Шляєрмахера і протестантській герменевтиці, скільки – через Гуссерля – в гранично раціоналістичній теорії значення і смислу німецького математика кінця ХІХ ст. Готлоба Фреге.

Уже ХІХ століття знаменувалося емансипацією природничих наук від філософії та їх спробами покладатися насамперед на філософське значення своїх власних досягнень. Філософськи осмислена позитивна наука розглядається як єдино надійний репрезентант “духу часу”. Це стосується фізики і такої знакової постаті в ній, як Ернст Мах, це стосується і математики, що вийшла на філософську авансцену дослідженнями безконечності й неперервності в теорії множин та її логічних реконструкціях. Фреге започаткував емансипацію логіко-математичного аналізу від традиційної філософії, зробивши спробу перекласти вічні проблеми на точну мову дедуктивних наук.

Уже в теорії Фреге приймалась дуальність *доказу і розуміння*, оскільки “значення” роздвоїлось на “смысл” і власне “значення” (*das Sinn ma die Bedeutung*). Фреге надав цим поняттям точного формулювання, зручного для математичних теорій. Значення змінної, як і результат математичної операції (дії), є *об’єкт* (наприклад, число), тоді як сама дія чи операція є *смысл* написаних на папері знаків. Із цих ідей виходили і Рассел, і Гуссерль, але намічені ними шляхи розійшлись.

Продовжуючи працю Фреге з логічного аналізу основ математики, Рассел, логіки-математики і філософи логічного позитивізму явно чи неявно виходили з уявлення про значення як *сукупність позначених об'єктів*. Річ у тім, що логіка і математика по можливості спираються на *екстенціональні* (об'ємні) характеристики виразів. Для них, зокрема, "істина" є просто множина всіх істинних тверджень; відповідно: "визначити поняття істини" означає прозаїчну річ – вказати якимось чином сукупність усіх істин (тобто усіх об'єктів, що називаються "істинне речення"). На цьому шляху вдалося створити прекрасну *теорію доказу*.

Гуссерль, феноменологія, а потім і екзистенціалізм відштовхувалися від туманної ідеї *смислу* як суб'єктивної данності, як репрезентації світу в людському дусі й інтелекті. Феноменологію Гуссерля цікавить саме *інтенціональна* (змістовна) сторона мислення, мислительний процес як *розуміння* і оперування *смислами*.

Філософія логічного позитивізму, засади якої сформувалися в міжвоєнній Австрії ("Віденське коло"), стала надзвичайно авторитетною в науковому середовищі в 40–50-і роки, насамперед, у США, куди емігрували австро-німецькі та польські ліберальні вчені. Вона добре узгоджувалася з формалістичним трактуванням математики та емпіристським і чисто інструментальним тлумаченням здобутків новітньої фізики. Погляд на наукову теорію як на всього лише знаряддя для передбачення результатів спостереження і експерименту не задовольняє багатьох учених, але має свої практичні переваги. Розвиток математичної фізики такий бурхливий, що упевненість в істинності її побудов завдяки все тоншим математичним доказам та все винахідливішим експериментам досягається набагато раніше, ніж розуміння *смислу* наукових відкриттів. Для визначення того, прийнятна фізична теорія чи ні, достатньо обчислювань, математичних доказів та експериментальної перевірки. Фізика прагне взагалі відмовитися від таємничого "смислу" формул, обмежившись результатом їх співвіднесення з досвідним матеріалом через низку проміжних гіпотез та обчислень. Головне ж – зміст того, що саме абстрактна теорія мовою математики розповідає нам про реальний світ – залишається при цьому (принаймні на перших стадіях розвитку теорії) за межами розуміння. Колись кардинал Беллармін був готовий погодитися з Галілеєм, аби тільки вчений визнав свою геліоцентричну гіпотезу не більше, ніж математичним інструментом для обчислень. Сьогодні, здається, сама наука для зручності обирає погляди інквізиції.

Що приховувалося за релятивістською “відмовою від об’єктивної істини” в математизованому природознавстві? Наука ХХ століття, по суті, ні на хвилину не відмовлялася від максималізму своїх давніх борців за істину. Найрадикальніший релятивізм і конвенціоналізм не віддав скептикам жодної формули. Однак захист істини залишився непримиренним тільки як захист обґрунтованості наукових гіпотез процедурами доказу, підтвердження та спростування. Що ж до смислу наукових тверджень, то тут точні науки готові були визнати безмежну готовність до компромісів. Джерела такої пізнавальної настанови – в природі наукового прогресу, що мусив звільнити мислення теоретика від пут хибної “наочності” і “очевидності”. Теоретичне природознавство вирвалося на простір таких високих абстракцій, що їм неможливо знайти відповідники у чуттєвому досвіді, як неможливо уявити безконечність чи ультрафіолетовий колір. Вмістити свої абстракції у світі речей, які можна побачити, помацати і лизнути, наука давно не може.

Пов’язаність логіко-математичного та структурно-лінгвістичного формалізму з обчислювальною технікою, що почала бурхливо розвиватися в 50-х роках, підтримувала авторитет аналітичної філософії. Однак розвиток досліджень та подальша їх технічна спеціалізація не призвели до утвердження раціоналізму в новітній логіко-позитивістській формі. Зосереджуючись на екстенсійних характеристиках світу, втрачаючи контакт із смисловими його характеристиками, раціоналізм у формі аналітичної філософії науки опинився в ролі філософсько-логічної секти і в другій половині століття втратив серйозний вплив на духовну історію.

Упродовж 30–60-х років реалізація програми логічного аналізу дедуктивних наук дала видатні результати і дозволила принаймні сказати, які задачі проекту є розв’язними. У цілому спроба відобразити всю конструкцію науки в стрункій системі дедуктивних побудов виявилася максималістською і нездійсненою. Але для гуманітаріїв, мабуть, найістотнішим є не відкриття принципової неповноти дедуктивних побудов, а відмова від спроб радикального усунення “абстрактних об’єктів”. Первісний задум Рассела полягав у тому, щоб будь-яку розмову про класи або множини звести до розмови про індивідуальні речі та їх властивості. Немає абстрактної сутності “солодкість”, а є множина солодких *речей*. Немає класу “пролетаріат”, а є конкретні люди, які заробляють на хліб своїми руками. Звичайно, побудова зручної математичної моделі, що обходилась би без таких абстрактних об’єктів, як класи, не доводила б справедливості ліберального індивідуалізму, бо життя не є математика. Але все ж із

перемогою номіналізму ліберальний світогляд одержав би певну підтримку. Проте інтенсивні пошуки номіналістичних розв'язань у логіці та метаматематиці в 40–50-х роках закінчились, врешті, невдачею.

Найістотніше для європейської свідомості питання можна сформулювати так: чи ідеї і цілі, які є безконечними і втілюються в інтелектуальних, моральних та правових нормах, належать до надособистісної сукупної громадської свідомості, зокрема реалізуються *в цілях нації і держави*, – чи цілі мають переслідуватися *тільки окремими людьми*, а справа держави та інших загальнонаціональних інституцій – стежити за дотриманням *норм*, і не більше. Пріоритет національно-державницької ідеології означав би також прийняття за вихідний принцип потреби не окремих індивідів, а “суспільства в цілому” чи “соціальних класів у цілому”, тобто абстрактних об'єктів, – соціальних фантомів, що протистоять, ніби привиди, реальним людям.

Віддаленим відповідником тих номіналістичних концепцій філософії науки, які прагнули усунути абстрактні сутності і мати справу винятково з реальними спостережуваними об'єктами та їх передбачуваною поведінкою, в соціальних науках ХХ ст. залишались економічні теорії австрійської школи, що пустила глибоке коріння в Америці. Львів'янин за народженням, Людвіг фон Мізес, твердий консерватор в політиці і радикальний ліберал в економіці, став професором університету в Нью-Йорку, а його молодший віденський колега Фрідріх фон Гаєк вже після війни переїхав з Лондона до університету в Чикаго. Тут, у Чикаго, панував ліберально-консервативний напрям економічної науки, представники якого ставилися непримиренно вороже до “Нового курсу” Рузвельта. Пізніше видатний представник цієї школи Мілтон Фрідмен став натхненником, ідеологом і практиком неоконсервативного лібералізму. Лауреат Нобелівської премії з економіки Гаєк наприкінці 60-х років почав працювати над узагальнюючою підсумковою працею з політичної і соціальної філософії – “Право, законодавство і свобода”, яка стала чи не найпослідовнішим викладом філософії сучасного лібералізму.

Гаєк категорично твердить, що будь-яка спроба визнати цілі людської діяльності також і цілями суспільства й держави неминуче веде до тоталітаризму. Цілі можуть бути тільки індивідуальними, і мета суспільства полягає в тому, щоб узаконити такі норми, які б дозволяли жити і конкурувати людям з різними цілями. Приблизно в тому ж напрямку рухалася думка англійського ліберального мислителя Джона Роулза (його “Теорія справедливості” вийшла в

Оксфорді 1972 р.); Гаєк, однак, радикальніший, тому що для нього будь-яка ідея соціальної справедливості є міражем, оскільки ґрунтується на фантомі – загальнонаціональній цілі.

Концепція Роулза зазнала критики Поля Рікера, і ця критика цілком стосується також і Гаєка; Рікер зазначає, що відбір норм неявним чином ґрунтується на загально-ідеологічних цільових пріоритетах і тим самим неявно набуває поняття загальнонаціональної мети, якій ці норми мають у майбутньому служити. Аргументи проти такої критики містяться вже у Гаєка і свідчать про глибоко консервативний характер неоліберальної концепції свободи. На відміну від окремих норм чи правил, за Гаєком, неможливо “відтворити всю систему норм, бо нам бракує знань про весь той досвід, що брав участь в її формуванні. Тому систему норм загалом ніколи не можна звести до якоїсь свідомої конструкції, спрямованої на відомі цілі; вона має залишатися для нас успадкованою системою цінностей, яка керує цим суспільством”<sup>2</sup>. Отже, систему норм ми не вибираємо, як не вибирають батьків і батьківщину, – як цілісність, вона дана традицією.

По суті, те, що тут говорить Гаєк, повністю відповідає *консервативному реформаторству*, як його характеризував Карл Маннґайм. Ліберальне реформаторство виходить із бажаного майбутнього – із принципів, або, інакше кажучи, із можливостей, закладених у реальності; консервативне мислення виходить не із можливого, а з даного, і виправляє окремі невідповідності й одиничні фактори. Можливо, це ілюзія або недосяжний ідеал, але саме таким, як у Гаєка, мав би бути вигляд послідовно ліберального суспільства: жодного примусу у виборі цілей, вільна боротьба платформ і проектів, – за строгого дотримання норм.

Європейська та американська реальність після війни виявляє все більшу схильність до подібного раціоналістичного консервативного прагматизму, але філософія схиляється до альтернативного способу мислення. Прагнення до володіння світом речей філософи зустрічають із нехиттю, як вияви споживацького суспільства й американізму. Надзвичайна популярність у повоєнні роки такої важкої для сприйняття літератури, як твори Гуссерля чи Гайдеггера, пояснюється привабливістю саме вихідного принципу їхньої філософії – прагнення поглянути на світ людини не через речі, що її оточують, а зсередини, з її духовного єства. При цьому європейська свідомість повоєнного часу не сприймала послідовно індивідуалістичного лібералізму – вона відчувала гостру потребу в нетоталітарному колективізмі, християнському або національному.

Найяскравішою *правою* політичною опозицією ліберальному американізму в повоєнній Європі був націоналізм харизматичного лідера Франції де Голля, який послідовно боровся проти “атлантичної” лінії, виходячи з горніх пріоритетів величі нації і держави. Ідеологію голлізму яскраво захищав письменник, інтелектуал і політик Андре Мальро, який у тридцяті роки був надзвичайно лівим і зберіг свій ентузіазм, у роки війни трансформувавши його в патріотичні голлістські форми.

5 березня 1948 р. в залі Плеєль Мальро виголосив своє “Звернення до інтелігентів”. Він говорив про три центри світової цивілізації – США, Європу та Росію. Вибір його був на користь Європи як культури і політичного тіла цивілізації. Однак, Мальро відчував порожнечу в європейському домі. Він говорив про драму сучасної Європи і визначав її як “смерть людини”. Європа, що залишається для світової цивілізації вищою цінністю, втрачала, на думку Мальро, ентузіазм визволення, який охоплював її в давні революційні часи і який вона знову пережила в роки війни з фашизмом. Тепер вона не знаходила тієї сили прагнення людини до величі, яка одна допомагає їй вистояти перед лицем всесильної смерті.

Вихід письменник вбачав у поверненні до *національного дому*. Навівши факти взаємопроникнення національних культур через видання і переклади, а передовсім через кіно, Мальро протиставляє торжеству транснаціональності (ми б сьогодні сказали, глобалізму) той рух, який “відкидає” нас у наші батьківщини – бо “тільки в спадкоємцеві відбувається метаморфоза, що народжує життя”.

У цій апологетиці “ентузіазму визволення” відчутне прагнення до величі і сили, персоніфікованих у національній державності, а такий варіант самосвідомості Європи все менше був здатний володіти умами її культурної еліти. У повоєнній Європі тоталітаризмові протиставляється і християнського, і атеїстичного гатунку *гуманізм*, що набуває нових, персоналістських і суб’єктивістських рис. Європа переходить від довоєнного інтелектуалістського або спіритуалістського гуманізму Брюншвіга і Бергсона до екзистенціалістських концепцій “людино-реальності” і Гегелівсько-Гуссерлівсько-Гайдеггерівської антропології.

Перевідкриття Маркса завдяки дослідженням “Філософськи-економічних рукописів 1844 року” на тлі нового інтересу до “Феноменології духу” Гегеля до певної міри відроджувало старий європейський (і особливо німецький) романтизм. Молодий Маркс виходив із тези про відчуження людини від її власної сутності в

громадянському суспільстві, яке він характеризує як царство грошей і розрахунку. Як показав Юрген Габермас, вони майже тією ж мовою спочатку були сформульовані німецькими романтиками епохи Просвітництва і знайшли чіткий вираз у “Листах про естетичне виховання” Шіллера, написаних ще 1793 року. “Його вибір слів нагадує нам молодого Маркса. Винайдений годинниковий механізм править йому за модель як для уречевленого економічного процесу, що відмежовує задоволення працею від самої праці, засоби від цілей, зусилля від винагороди..., так і для автономізованого державного апарату, який відчужує себе від громадян, “класифікуючи їх як об’єкти державного управління і підпорядковуючи бездушним законам... На тому самому подиху, на якому він критикує відчужену працю та бюрократію, Шіллер виступає проти інтелектуалізованої і вузько-спеціалізованої науки, що віддаляється від проблем повсякденності...”<sup>3</sup>.

Інтерес до “справжнього” Маркса в 50–60-х роках супроводжувався втратою останніх ілюзій щодо всесвітньої місії червоної Росії – ті надії, що вціліли після Угорщини 1956 р., повністю зникли після Чехословаччини 1968. “Привабливий” Маркс рукописів 1844 і 1857 років залишився феноменом епохи Просвітництва, – можливо, найяскравішим, але історично обмеженим.

Гуманізм ХХ століття виходив із того, що людина не є “річ серед речей” (Сартр). У лекції 1946 р. про екзистенціалізм, яка одразу принесла уже відомому письменнику-філософу надзвичайну популярність, Жан-Поль Сартр говорив: “Людина – то передовсім проект, який здійснюється суб’єктивно, а не мох, не пліснява і не цвітна капуста... Насамперед екзистенціалізм віддає у володіння кожній людині її буття і покладає на неї повну відповідальність за існування”. Кожна людина проектує себе на плин буття, оцінюючи його, надаючи йому смисл відповідно до того, як вона мислить саму себе і якою міркою міряє свою власну сутність. І якщо вона не хоче осмислювати своє буття, якщо вона звіряється на його нерозпитану і неосмислену звичність, на його мутний і невиразний плин, то це не звільняє її від відповідальності.

Неприйнятність об’єктивізму для Гуссерля, його продовжувачів – “екзистенціальних аналітиків” Гайдеггера, Ясперса, Сартра викликана, зокрема, постійною плутаниною побутової свідомості між духовними та речовими явищами, спробами раціонального мислення завжди репрезентувати *предметом* духовні явища, – або, як сказав би логік, плутаниною між інтенціоналом та екстенціоналом. Гайдеггер

ілюструє це прикладом: ренесансний художник домальовував у куточку картини серед зображуваних персонажів також і себе самого (хоча його Я має бути репрезентоване духом і смислом картини, способом бачення світу, а не одним із об'єктів, намальованих на ній). Додамо до цього, що ренесансне тлумачення людини як істоти, створеної за образом і подобою Бога, означає перетворення на предмет також і Бога, що набуває в зображеннях ренесансних художників *тварних* рис античного чи біблійного старця.

Тією рисою новоєвропейської культури, яку Гайдеггер вважає відповідальною за всі катастрофічні наслідки, є орієнтація на *представлення*, *ре-презентацію*, німецькою *Vor-stellung*, тобто на "постановку перед собою" всього, в чому живе людина, у вигляді речей, об'єктів, сутностей, суцього. Усе, з чим має справу дух людський, перетворюється на низку об'єктів, на наявне майно. Таким чином створюється *картина світу*, в якій розташовані та в різний спосіб упорядковані об'єкти, що в сукупності являють собою *суцце*. Поза суццим залишається те, що, власне, і є головним і забувається метафізикою новоєвропейської культури – *Буття*. *Забутти, за-бути* – означає залишити *бути* десь "за". Критично переглянувши теорію влади і взявши за основу онтологічне поняття техніки як "остов", Гайдеггер, за словами Габермаса, набув "здатності розглядати фашизм безпосередньо як симптом і класифікувати його в одному ряду з американізмом та комунізмом, як прояв метафізичного домінування техніки"<sup>4</sup>.

Це, власне, було головною ідеєю вже у Гуссерля: "натуралізм" і "об'єктивізм" неприйнятні, бо позбавляють розум його безконечної інтенції і роблять "картину світу" сукупністю речей, а не безконечним смислом. А смисл та істина є не предметом, а ніби променем, націленим людиною назовні. "Навколишній світ – це духовне явище нашого особистого та історичного життя"<sup>5</sup>. Світ – це *спосіб бачити світ*, це смисл побаченого, а не купа речей. Звідси й Гайдеггерове: істина – не "відповідність речі й інтелекту", а щось подібне до світла. Ми бачимо річ, якщо вона освітлена; але якщо ми намагаємося замінити ідею світла-істини аналізом *критеріїв прийнятності* істини, доказів, ми заміняємо світло речами, освітленими ним. Велика зневага до всієї проблематики теорії доказу відчувається у виразі Гайдеггера "*подія істини*": філософу абсолютно нецікаво, як відрізнити істину від хиби, – йому достатньо знати, що істина "відбувається", як і інші духовні події.

Гуссерль вбачав особливість європейського мислення і Європи як духу і культури в появі – ще в античності – *філософії* як особливого

способу свідомого творення норми життєвої та інтелектуальної діяльності. Саме абстрактна норма несе в собі вимогу *безконечності* на відміну від “узагальнення досвіду” або від мертвої й неусвідомленої традиції. “Постійна спрямованість на норму внутрішньо притаманна інтенціональному життю окремої особистості, а звідси і націям з їх особливими спільностями і, нарешті, всьому організму об’єднаних Європою націй”<sup>6</sup>. У цій характеристиці античності поєднано аналіз гуманітарних цінностей і наукової свідомості Європи: “Древність подала приклад: водночас із математикою були вперше відкриті безконечні ідеали і безконечні задачі. Це стало на всі пізніші часи дороговказною зорею науки”<sup>7</sup>.

Задум Гуссерля, сформульований на схилі його життя і за умов нацистського “присмерку Європи”, був грандіозний. “Щоб досягнути протиприродності сучасної “кризи”, треба виробити *поняття Європи як історичної телеології безконечної мети розуму*; треба показати, як європейський “світ” був породжений з ідеї розуму, тобто з духу філософії. Потім “криза” має бути пояснена як *уявний розвал раціоналізму*. Причина утруднень раціональної культури полягає, як було сказано, не в суті самого раціоналізму, але лише в його озовнішенні, в його перекинутті “натуралізмом” і “об’єктивізмом”<sup>8</sup>.

Деяко пізніше, 1943 р., в американській еміграції великий німецький письменник Томас Манн у доповіді про свій роман на біблійні теми “Йосиф та його браття” пояснював свій задум: “Я розповідав про народження “я” з первісного колективу, – Авраамове “я”, яке не вдовольняється малим і вважає, що людина має право служити лише вищому – прагненню, яке приводить його до відкриття Бога. Претендування людського “я” на роль центра світобудови є передумовою відкриття Бога, і пафос високого призначення “я” від самого початку пов’язаний із пафосом високого призначення людства”<sup>9</sup>.

Я і Бог, що перебувають у становленні, – це Гегель з його світовим духом, який вічно розвивається, але краще сказати, що це Гете, який справді становив літературний і філософський простір творчості Томаса Манна. Однак тут є ідеї, покликані до життя найновітнішими тенденціями. Адже Бог Томаса Манна – це той Бог, який відкривається у свідомості й житті кожній людині, і у кожній людині, а, водночас, для кожного історичного етапу розвитку людства Бог свій і неоднаковий для всіх. Згідно з Томасом Манном, вихід людини за межі власного індивідуального горизонту буття, до свого Бога починається тоді, коли вона починає питати себе, хто вона є. Пошуки

“я” в такому розумінні – це пошуки шляху від “я” до “над-Я”, а через цю трансцендентність – до “іншого”. Міфологія книги Танах (Старого Заповіту) перетворюється на репрезентацію людської Одиссеї, безконечної подорожі людини в пошуках свого дому та своєї ідентичності.

Хід думки Гуссерля про “історичну телеологію безконечного розуму” як “поняття Європи” виявляє спільність із літературно-міфологічними конструкціями Томаса Манна. Бог Старого Заповіту в уявленні письменника потребує опредметнення і відчуження в людині, в людському Я, що виборює в історії свободу духу, а не просто грається людськими долями. “Безконечний розум” не може бути стабільним і окресленим ідеалом, як того вимагав би класицизм, що вміщував цю ідеальну норму в античності. Філософський розум, сформований античністю для всієї європейської історії, може бути безконечним тільки тому, що вимагає розвитку і становлення.

Таке нестандартне тлумачення Бога і віри зовсім не настільки далеке від християнської теології, як це може здатися на перший погляд. Томас Манн шанував традиції ганзейського бюргерства, яке своє почуття гідності ґрунтувало на протестантській етиці. Зі школи протестантської теології вийшли мало не всі німецькі філософи-класики, а протестантські вчені з часів Лессінга і Гердера вивчали Євангеліє так, як філологи вивчають рукотворний текст. Сакральний текст розповідає таким чином не про реальні події священної історії, а про стан віри, релігійних уявлень. Єдине середовище віри – особистість, і мостом між індивідами є *чуттєва єдність*, єдність “релігійного досвіду”. Проблема полягає в тому, як здійснюється перехід від однієї людини до іншої, як долається конечний і егоїстичний горизонт кожного “я”.

Положення Гуссерля про безконечність цілі та норми висуває перед духовною Європою, яка перебудовувала свою ментальність на персоналістських засадах, найскладнішу проблему: як зберегти індивідуалізм і персональну волю, якщо цілі належать не індивіду, а групі – нації, класу, державі? У персоналістському “екзистенціальному аналізі” Гайдеггера було слабе місце: він допускав трактування волі і вибору як *колективної* волі і *колективного* вибору. І це стало також його особистим вразливим пунктом: Гайдеггер послизнувся на неконтрольованому індивідуалізмі в 1933 році, непомітно перейшовши межу між особистим і колективним Я, що виявилось в його підтримці нацистів. Через колективне Я проникає “загальний рух світу”, тоталітаризм та ідейна капітуляція перед нацизмом.

Окреслена Гуссерлем орієнтація на розум і філософію як особливість європейської цивілізації в персоналістському дусі інтерпретується Карлом Ясперсом. Людина здатна осмислити своє буття тоді, коли вона опиняється в пограничних ситуаціях перед абсурдом, – як, наприклад, перед лицем смерті, а також перед лицем страждання чи переживання вини. Тоді перед людиною відкривається прірва того, що не має назви і не має смислу, – і ця таїна може бути поіменована як *трансцендентність*. Шлях до трансцендентності через міфологічний екстаз або через релігійно-спіритуалістичну співпричетність закритий – без участі розуму ніяке єднання людей неможливе. Тільки через розум, “філософську віру” – осмислену констатацію трансцендентного – можливе поєднання людей. І саме на цьому шляху можна знайти смисл історії – поєднання духовного життя народів перед лицем абсурдних ситуацій створює спільне духовне життя людства і надає історії смисл.

Апеляції таких несхожих між собою філософів і письменників до розуму (у Томаса Манна навіть відверто до “світового розуму”) поєднує з раннім Просвітництвом той раціоналізм, який в останні десятиліття заведено вважати характерною рисою так званого Модерну.

Перенесення початку епохи “Модерну” десь до Гегеля чи Д’Аламбера, а то й Кромвеля, Френсіса Бекона і Шекспіра, викликає протест у культурологів, але цілком логічне з точки зору істориків: йдеться про той самий “Новий час”, що канонічно починається для Англії із XVII століття, для Франції – з кінця XVIII, про епоху європейського капіталізму, буржуазного суспільства і “цілераціональної діяльності” (М. Вебер). Істотною рисою Модерну (власне, Нового часу, відлік якого йде або від Англійської, або від Великої Французької революцій) є розрив європейської цивілізації з принципами, характерними для *традиційного суспільства*, – поворот, не повторений жодною іншою цивілізацією. Маркс в рукописах 1857 р. називав це переходом від традиційного суспільства до *суспільства свободи*. Інакше кажучи, умовою прийнятності новацій більше не було узгодження їх із канонічними нормами минулого. Підстави для прийняття (відповідно відкидання) новацій європейське суспільство Модерну, буржуазне суспільство, мусило знайти в сучасності. Особливе відчуття цінності Сучасного, відкрите колись Бодлером, надихало Вальтера Беньяміна, загиблого 1940 року німецького філософа. Сучасне, “тепер-час” в епоху Модерну для Беньяміна є зупинка перебігу часу, яка припиняє і кристалізує події і завдяки якій

“кожна мить стає вузькими воротами, через які міг би увійти Месія”. У добу традиційного суспільства в Минулому людина почувала себе найзатишніше – воно не може бути ні кращим, ні гіршим, ніж воно є. Майбутнє ж може бути і значно гіршим, ніж Сучасне, і тому завжди є джерелом тривоги.

Яким шляхом суспільство має вибирати свої цілі і яка роль раціональності у їх виборі та реалізації? Ця проблема залишається в серцевині європейської цивілізації, починаючи з епохи Просвітництва. Суспільство епохи Просвітництва надихалося ідеєю Прогресу. В найрадикальнішому ліберальному варіанті – Прогресу як наближенню до суспільства Свободи, Рівності і Братерства. А ідеали і критерії Прогресу перебувають у Майбутньому, бо тільки в Майбутньому можуть бути реалізовані будь-які принципи.

Пафос “Фауста” полягає в неможливості досягнення безконечної цілі розуму, зупинки “прекрасної миттєвості”. Ідея становлення, однак, неминуче набуває трансформації, коли буття сприймається в персоналістських вимірах, як буття особистості. У Ніцше становленню відповідає *воля до влади*. Щось близьке до цього мав на увазі Гайдеггер: “Воля до влади в метафізиці Ніцше є більш наповнене ім’я для заяложеного і порожнього титулу “становлення”<sup>10</sup>. Пафос становлення виявляється пафосом влади над світом.

Небезпеки цієї сторони раціоналізму розкриваються вже у критиці Просвітництва філософами Франкфуртської школи Горкгаймером і Адорно, які 1948 року опублікували свої дискусії й розмірковування часів американської еміграції у книзі “Діалектика Просвітництва”. На песимістичному баченні проблем Горкгаймером і Адорно позначилося розчарування німецьких лівих інтелектуалів – крах надій на світову революцію, віри в революційну Росію, пригніченість самим фактом торжества нацизму на їх батьківщині. Автори проводять паралель між подорожами Одиссея та “Феноменологією духу”, щоб показати спільну рису емансипації античного Логосу від міфів і переборення філософією Просвітництва породжуваних нею ж духовних перешкод. Обидва, і Гегель, і Одиссей, щоб позбутися міфів, знову і знову до них повертаються.

Можна серйозно запитати: а чи була історія взагалі, чи були пошуки людиною своєї ідентичності від Авраама до наших днів, чи переміг Одиссей сили, що перебували за обрієм його Я і за обрієм його життя, чи повернення у свій дім, на Итаку, принесло йому визволення від тривоги і ту миттєвість, яку варто зупинити? І, можливо, античний і біблійний зачатки в європейській культурі не можуть

зустрітися саме тому, що жодних подорожей, жодних осмислених пошуків і знахідок не було й немає?

Міф про Одиссея повертається в літературі сучасного Заходу як символ нової свідомості – першим твором сучасного постмодерну нерідко вважають саме “Улісс” Джемса Джойса, написаний в роки Першої світової війни. Цей роман можна назвати антироманом і Антиодиссеєю, культурний Захід зрозумів його саме як нон-конформістський виклик.

На початку роман сприймається як ряботіння вражень, як правдиве аж до натуралізму зображення життя в імпресіоністському стилі – через зосередження уваги на потоці свідомості і підсвідомості, на позірно не пов’язаних миттєвостях внутрішнього життя, ніби кольорових крапках в полотнах Поля Сіньяка. Чим далі, тим текст все хаотичніший, все більше розвалюється, і якби автор із такою настирливістю не вставляв роман у простір прихованих цитат, він втратив би подобу організованості. Внутрішній літературний простір, над побудовою якого Джойс працює з такою ретельністю, – це структура “Одіссеї” Гомера, зіставлення з якою надає “Уліссові” справжнього смислу. Подібно до “Мертвих душ” Гоголя, які читаються лише в літературному просторі Дантового “Пекла”.

Тверезі розумні розмови і п’яні просторікування, типові конфлікти типових ірландців і безглузді мандри героїв по Дубліну між барами і борделями, вся інша побутова і брудна дрібнота життя з опорожненнями й оргазмами – все це старанно накладається на вузлові моменти античного еллінського твору, ще міфу, але вже й зародка майбутніх пригодницьких повістей-подорожів. Стівен Дедал, учитель і філолог-шекспірознавець, шукає своє справжнє Я серед своїх двійників у історії, своїх духовних предків, шукає духовного батька – і мав би знайти його в метушливому і неприємному євреї Блумі, за яким стоїть батьківська цивілізація Біблії. І Блум не знаходить Стівена Дедала, він у примарних видіннях врешті зустрічається з покійним маленьким Руді, своїм сином, – завершальні сцени роману є або п’яними галюцинаціями, або передсмертною маячнею.

Аполлонійський світ довершеності і краси, що надихав покоління освічених європейців, прямо взятий з еллінської старовини завдяки Відродженню чи засвоєний через прозорий раціоналізм латинської культури, був одним із облич Європи, яка розуміла мутний і тривожний світ Біблії гірше, ніж світ індивідуаліста Одиссея. Однак Європа може повноцінно розвиватися лише тоді, коли вона житиметься обома своїми цивілізаційними коренями – біблійно-християнським і античним.

Зрештою, “Улісс”, на відміну від творів постмодерну, говорить не про безглуздість буття, а, навпаки, про високий, навіть сакральний сенс безсенсовної ірраціональної повсякденності. Постмодерн же категорично не приймає ідеї про прихований смисл історії людини і людства.

Слово “постмодернізм” народилося зовсім недавно – у травні 1980 р. Про свою приналежність до “постмодерну” заявили спочатку декілька філософів, переважно лівих і в недалекому минулому навіть дуже лівих. Чисто камерні дискусії про вік Просвітництва і постмодерн раптом переросли на захоплення досить широких кіл інтелектуальної та митецької еліти найновітнішою культурою і найновітнішою епохою, осмисленою як духовний кінець буржуазного суспільства і початок Найновітнішого часу.

Що ж таке “постмодерн”? В універсальному європейському енциклопедичному словнику про постмодернізм сказано: “Течія катастрофізму, умовність літературних форм, фабули, розповіді, часте використання імітації, цитат, пародії, наслідування (Дж. Барт, С. Русді, У. Еко та ін.); в архітектурі, графіці та промисловому дизайні – поєднання історичних стилів, геометричних форм, часто контрасту кольорів; головні представники постмодерністської думки: Ж.Ф. Ліотар, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Г. Сілвермен та ін.”<sup>11</sup>. “Катастрофізм” постмодерну радше слід окреслити як твердження про безглуздість і неосмисленість історії і людського буття, яке справді відтворює в посиленому вигляді безнадію модерністського “декадансу” і неодноразово проголошувану концепцію абсурдності буття. Дуже схоже у французькому словникові: “Художня тенденція кінця ХХ ст., яка слідує за модернізмом і пориває з його строгістю за допомогою певної фантазії, як у змісті, так і в формі”<sup>12</sup>. “Модерн” з його дадаїзмом чи Сальвадором Далі, виявляється, був надто строгий!

Аналіз літературних творів, що належать сьогодні до найтипівішого постмодерну, привів Д.В. Затонського<sup>13</sup> до висновку, що класичними зразками “постмодерну” можна вважати також “Дон-Кіхот” Сервантеса, “Гамлет” і ще деякі твори Шекспіра, “Гаргантюа і Пантагрюель” Франсуа Рабле, “Життя і думки Трістрама Шенді, джентльмена” Лоуренса Стерна. Риси “постмодерну” набуває кожне явище, до якого застосовні характеристики “сміхової культури”, дані М.М. Бахтіним. Нервовий сміх, який супроводжує кожну зустріч людства з “нижнім світом” та його силами, має спільні риси із сьогоднішньою рафіновано-іронічною літературою “постмодерну”. Думка Д. Затонського про вічні “коловороти” культури між модерном

та постмодерном чи його аналогами в давній історії може бути підтверджена багатьма прикладами.

Щоправда, тоді слова “модерн” і “постмодерн” втрачають будь-який зміст. Треба говорити про якісь інші, загальніші цикли, припливи і відпливи людських надій. А до того ж, при такому загальному трактуванні “постмодерну” втрачають сенс саме ті його характеристики, в яких їх автори вбачали головне: відкриття корінного повороту в історії, який ставить крапку на всій добі “Просвітництва”, “Модерну” або “Нового часу”.

Тоді як неоконсерватори устами найвідчайдушнішого з них Френсіса Фукуями проголошують завершення історії, постмодерністи проголошують завершення *цілераціональної* історії і початок чогось цілковито нового.

Що ж стоїть у реальному житті за апокаліптичним проголошенням кінця цілої історичної епохи – Нового часу, так переконливо вираженим частиною європейських та американських інтелектуалів?

Основний мотив, що рухає ідеологами постмодерну, – неприйняття тоталітарності в будь-якому виявленні. Зокрема – і чи не найперше – тоталітарних претензій *розуму*.

Ідучи далі своїх попередників, постмодерністи заперечують можливість говорити про цілісний “епістемічний суб’єкт”, протиставляючи йому невизначену множину різних і несумірних суб’єктів пізнання і чину. “Дзеркало”, що мало б відображати реальність, виявляється розбитим на дрібні шматочки, з яких не зліпити цілого – бо не існує проекту, який би дозволив оглянути всі ці шматочки з понадлюдської висоти, щоб розгадати таємниці мозаїки. Існує єдиний механізм сполучення хаосу частинок у ціле – *комунікація*, в ході якої індивіди-суб’єкти дивляться не зверху, звідкись із недосяжних висот, а один одному у вічі і знаходять порозуміння, а не внутрішню єдність на основі проекту понадособистісного і понадчасового раціонального колективного Я. Постмодерн застерігає від раціоналізму, що міститься уже в гаслі Роджера Бекона “Знання – сила”, – воно стало гаслом використання знання для концентрації сили в руках влади, яка завжди прагне до тотального контролю. Єдність суб’єкта пізнання, згідно з постмодерністською епістемологією, тільки приховує спроби зосередити інформаційну владу в руках тоталітарних структур.

Ідеологія постмодерну іде по шляху суб’єктивістської філософії науки далі, ніж хотів піти Гуссерль. Компроміс на ґрунті здорового скепсису і визнання релятивності взаємних претензій давав надію на порятунок європейського раціоналізму з його успадкованим від

античності історичним здобутком – *безконечністю принципів та ідеалів, досяжних у майбутньому*. Власне, близьку концепцію відстоював Габермас у полеміці з постмодерністами.

Постмодерн відкидає саме цю перспективу. Теза про несумірність і несумісність дискурсів, “нарративів”, культур з їх парадигмами і є радикальним проголошенням нерациональності людського світу. Розумний діалог між людьми, що живуть у різних культурних просторах, неможливий, і компроміс треба шукати не в рамках раціональності, що на ділі є для людства прокрустовим ложем, а між різними Я і різними спільнотами – незалежно від того, чи досягнуто взаємне *розуміння*, чи вийде з того угода взаємно глухих і німих. Іншим виразом цієї концепції є відмова від безконечно віддалених соціальних цілей (ідеалів “світлого майбутнього”), що визначають смисл історичного чину, і орієнтація на сучасність, “тут і тепер”.

Із точки зору нової естетики найвизначнішою подією стала поява 1980 р. роману Умберто Еко “Ім’я рози”. Тут повною мірою втілено принцип, що досить туманно визначається у характеристиках постмодерну як “часте використання імітації, цитат, пародії”. Йдеться про те, що твори постмодерну побудовані в насиченому літературному просторі, вони незрозумілі поза великим літературним оточенням, сповнені натяків на нього і прихованого цитування, а нерідко і непомітних для непосвяченого фальсифікацій, тим самим іронічні за своєю побудовою. Роман високоерудованого гуманітарія Еко – зовсім не *пародія* на культуру середньовіччя чи на сучасний гостросюжетний жанр: уподібнення до детективу, найпопулярнішої масової літературної індустрії, має той самий характер сміхової культури – дотик до “світу навиворіт”, що й у Рабле, і у Сервантеса, і у Стерна. Такий прийом дозволяє зберегти витончену конструкцію твору і тримає цікавість читача. Наближенням до культурного абсурду постмодерн уподібнюється до віковичних спроб людства знайти спільну мову з “нижнім світом”. Тільки якщо в архаїчних уявленнях це був світ демонічних інфернальних сил, то для постмодерністських інтелектуалів це світ безглуздості, безсенсовності, хаосу буття й історії.

До речі, така двозначність відокремлює *культуру абсурду* від самого абсурду і безглуздя: строгим канонам мистецтва протиставляється не руйнування, деструкція, хаос, а так звана *деконструкція*, що на ділі є рафінованою естетичною і філософською побудовою, спрямованою на осмислення через артикуляцію реальної абсурдності буття. Поняття деконструкції введено Дерріда, початком епохи постмодерністської “деконструкції” можна вважати появу в 1967 році

водночас трьох книжок Жака Дерріда – “Мовлення і феномени”, “Про граматику” і “Письмо та відмінність” (“L’écriture et la différence”). Наприкінці 70-х уже йдеться про синтез естетичних і соціологічних настанов, дещо пізніше названих постмодернізмом.

Що ж відбулося в західному суспільстві за десять-двадцять років до вибуху дискусій про постмодерн, що можна було б характеризувати як радикальний соціально-культурний злам, який стимулював постмодерністські шукання?

Статистика 60–70-х років минулого століття показала б нам спалахи економічної активності та її спади, що, часом мало не сягали масштабів економічної кризи. Але треба насамперед констатувати, що до середини шістдесятих років західне суспільство дуже розбагатіло, в цілому справи і в останній третині століття ішли дуже непогано. Певним рубежем стала саме середина шістдесятих, коли почав різко змінюватися зовнішній вигляд Америки. Старі почорнілі хмарочоси тридцятих років з їх вузькими вікнами і пожежними драбинами почали нещадно зносити і замінювати грандіозними стрункими конструкціями із металу і скла. Архітектура сміливіше заглянула в майбутнє, а суспільство реалізувало її можливості, бо нагромадило великі гроші, і це видно неозброєним оком. І тому повною несподіванкою для американського, а потім і для європейського суспільства стали студентські бунти та інші соціальні колізії 1968 року.

У 70-х роках в Європі і США почалася епоха нового консерватизму, але неправильно було б говорити просто про посилення позицій консервативних сил у суспільстві. Радше йшлося про виступ нових лівих сил, і перемоги консерваторів були реакцією більшості населення на досить агресивний вихід на політичну арену рухів, так чи інакше спрямованих проти загальноприйнятих основ суспільного порядку.

На цей раз вибух стався в Сполучених Штатах, де рухи студентські, екологічні, феміністичні, сексуальних меншин тощо поєдналися з могутніми рухами чорних і кольорових американців і буквально потрясли країну. Студентські заворушення 1968 року були занесені в Європу з Америки. Вони прокотилися по всьому старому континенту, але найбільшій пристрасності набули у травні в Парижі. Масовість радикального невизначено-гуманістичного протесту вразила не тільки керівні кола, а й традиційно політичних лівих – комуністів, які не знали, як реагувати на невідомо чим народжений протестний рух.

Успіх німецьких соціал-демократів 1969 р., який дозволив їм сформувати разом з лібералами уряд, був до певної міри відгомонам

руху нових лівих: багаторічне правління консерваторів Аденауера й Ергарда закінчилося. Німеччина з 50-х років зробила величезний ривок в економіці і стала державою добробуту, рецесія 60-х не була такою вже істотною. Але раптом виявилось, що невдоволені жінки, невдоволена молодь; як пишуть історики СДПН Міллер і Поттгоф, “у різних прошарках населення ставились під сумнів уже утверджені авторитети, розподіл ролей, моделі мислення і образ поведінки. У громадській дискусії порушувалися теми, якими раніше займалися хіба що “вузькі кола спеціалістів” або сторонні спостерігачі. Дедалі більше число громадян Федеративної Республіки приходило до переконання, що багато чого слід було б змінити. У політичному плані цей антиконсервативний настрій ішов на користь СДПН”<sup>14</sup>.

Партії Віллі Брандта вдалось інтегрувати нечіткі реформістські сподівання під загальним гаслом її лідера “Зважитися на більшу демократію!”. Однак, у подальшому розходження між лівою “спільнотою” і соціал-демократичним “суспільством” ставали все більшими, і невизначена реформістська ейфорія минулася.

Вісімдесяті роки в цілому для Заходу були роками торжества правих; вони символізуються іменами Маргарет Тетчер, Роналда Рейгана і Гельмута Коля. Практичній діяльності консерваторів відповідає політична філософія Гаска і “чиказьких хлопців”, філософія лібералізму Роулса. Поворот, здійснений Тетчер, найпоказовіший. Уряд Тетчер рішуче покінчив із спадщиною “демократичного соціалізму” і не тільки приватизував майже усе, що лишалося державною власністю, а й зробив усе можливе для реалізації засад необмеженого лібералізму в економіці. Англійським консерваторам вдалося добитися видатних економічних успіхів, щоправда, ціною зростання безробіття. Здавалося, лівий поворот у Західному світі неможливий.

І тим дивовижнішим був крах англійського консерватизму на виборах 1997 року. Повернення лейбористів під проводом Тоні Блера стало не менш знаковим, оскільки це був уже новий лейборизм, що й гадки не мав про націоналізації і “державу-провидіння”.

“Новітнім джерелом натхнення Тоні Блера і Гордона Брауна, а також молодих радників керівництва є не Європа, а Сполучені Штати”, – пишуть Джералд Голтгем та Розалін Г’юс із Інституту досліджень Публічної бібліотеки в Лондоні<sup>15</sup>. Суть нового лейборизму “полягає в тому, що в сучасній глобальній економіці капітал та інвестиції легко перетинають географічні й політичні кордони. Єдиний специфічний ресурс кожної країни – це її народ. Глобалізація неминуча; отже, єдиною

доречною економічною політикою є інвестування в людей, тобто в освіту й професійну підготовку. Цей вплив визначає два лейтмотиви у промовах лейбористських лідерів: щирий песимізм щодо впливу національних урядів на розподіл доходу, тобто макроекономіку, і акцент на зменшення безробіття шляхом підвищення “працевдатності”. Останнє підкреслює важливість освіти і підтримку легкорегульованого ринку праці... Вплив американських ідей у британському контексті полягає у концентрації уваги на невеличку частину найнужденнішого населення – не більше як 10%. Зосереджуючись на відносно малій групі знедолених, можна досягти більшого, відмовившись від загального підходу до перерозподілу у суспільстві”<sup>16</sup>.

Протестні рухи груп, що раніше, до кінця 60-х, або не вважались джерелом соціального неспокою, як, наприклад, жінки або сексуальні меншини, або не виявляли такої гострої активності, як-от афроамериканці, – ці протестні рухи розквітають за умов *непогіршення, а покращання загальної економічної ситуації*.

Індустріальне суспільство було значно бідніше, ніж інформаційно-індустріальне, і йому властиві грубіші поділи та ідентифікації. Для старої Європи і старої Америки визначальною була різниця між багатими і бідними, особливо – бідними індустріальними робітниками. Ліквідація бідності чи, принаймні, зменшення економічної відстані між багатими і бідними внаслідок науково-технічного прогресу виявили нові культурні підстави для антагонізмів. Несумісність соціальних груп зовсім не обов’язково впливає з відносною бідністю одних і багатства інших; нового сенсу набуває нерівність *можливостей*, спричинена, наприклад, відмінністю в освіті та вихованні. І в суспільствах “загального добробуту” багато підстав для приниження людської гідності.

Сучасне суспільство західного зразка обмежило тиск бідності, але не ліквідувало всіх джерел приниження і не гарантувало гідного існування кожному. Навпаки, підвищення життєвого рівня нижчих класів населення за умов інформаційної відкритості суспільства загостило відчуття соціальної несправедливості і потребу в гідності. Не стало меншим і прагнення до об’єднань у політичні групи із цілями, що простираються далеко в майбутнє. Однак смисл історії – і моральнісна оцінка теперішнього часу – все більше апелює до самоствердження особистості і все менше орієнтується на віддалені цілі, до яких нібито дрейфує суспільство.

Нові соціально-культурні розмежування породжують і нові форми асоціальності, з’являються антиструктурні об’єднання більш чи менш

протестного характеру. Симптомом майбутнього усамостійнення молоді дещо раніше стала надзвичайна популярність англійської групи "Бітлз", вершина якої припадає на 1962 – 1970 роки. Група "Бітлз" не тільки була сигналом для спалаху аналогічних явищ у музичній маскультурі, але й взагалі стимулювала розвиток молодіжних субкультур, які демонструють свою самостійність щодо культурного світу старших поколінь. Підготовкою до вибуху студентських та інших молодіжних рухів можна вважати і антиструктурні рухи: спочатку *бітників* кінця 50-х років, а потім *гінні* середини 60-х років (слово народилось 1967 р.), з притаманним цій спільноті культом свободи і ненасильства, вільного, соціально несанкціонованого кохання, демонстративною бездомністю і неохайністю, орієнтацією на цілі, досяжні "тут і тепер", тяжінням до таємниць східної культури і "легкою наркоманією", – свосереднім варіантом гедоністичної аскези молодії західної людини ХХ століття. У свою чергу старші покоління не можуть зрозуміти і прийняти антиструктурного протесту і неприйняття традиційних основ суспільного життя, що посилює політичні позиції правих.

Повертаючись до соціально-культурного повороту 80-х, можемо констатувати, що, принаймні, оформлення самосвідомості постмодерну припадає на епоху найбільших політичних успіхів неоконсерватизму. В політичній філософії постмодерну сформульовано ставлення до принципу справедливості, яке можна вважати альтернативою неоліберальній філософії. Тоді як Гаск твердив, що «соціальна справедливість» – це блукаючий вогник, який спокусив людей відмовитися від багатьох цінностей, що в минулому стимулювали розвиток цивілізації<sup>17</sup>, постмодерніст Дерріда піднявся на захист соціальної справедливості саме тому, що її ідея нераціональна.

Для Дерріда поняття справедливості, як і поняття демократії, не піддається деконструкції, бо ідея справедливості є сама по собі умовою будь-якої деконструкції. Справедливість, постійно наголошує Дерріда, нагадує дар, щирий подарунок партнеру після закінчення вигідної справи; він "додається" до комерції, обміну, економічного чи правового акту і тим самим підважує засади безсердечного світу взаємовигідності. Так само, як і даріння – віддарування, справедливість існує "поза правом, поза розрахунком та комерцією"<sup>18</sup>. Вчинення справедливості вривається у формальну структуру, порушує загальноприйнятий сухий *порядок*, призводить до того, що у Шекспіра в "Гамлеті" визначається як "the time is out of joint" (приблизно: "урвалася сполука часу"). Справедливість не розрахована на

майбутнє, вона взагалі не розрахована і належить не до світу “завтра”, а до світу “тепер”. Таким чином, приймається різновид “месіанізму без релігії, ідея справедливості, – яку ми завжди відрізняємо від права і навіть від прав людини – та ідея демократії, – яку ми відрізняємо від її актуального концепту та від її визначених на сьогодні предикатів”<sup>19</sup>.

Мірою того, як утверджувався неоконсерватизм у провідних країнах Заходу, протест постмодерну спрямовується проти концепції “кінця історії”. Симптоматичною в цьому відношенні була книга Френсіса Фукуями “Кінець історії та остання людина” (1992). Дерріда показує спільність марксистського провіденціалізму з телеологією лібералів, цитуючи такі рядки Фукуями: “Гегель, як і Маркс, вважали, що еволюція людських суспільств не може бути безконечною, але завершиться того дня, коли людство впровадить таку форму суспільства, яка б задовольнила його найглибші та найнеобхідніші потреби. Обидва мислителі визначили “кінець історії”: для Гегеля це ліберальна держава; для Маркса ж – комуністичне суспільство”<sup>20</sup>.

Постмодерн прокламує рішучий розрив із ліберально-консервативною та комуністичною есхатологією. Лідери французького постмодерну в молодості, наприкінці 50-х років, пережили ренесанс і кризу марксизму в його новітніх варіантах і не шукають поновлення лівих чи комуністичних ідеалів середини століття, навіть у формі єврокомунізму. Дерріда, який ніколи марксистом чи комуністом не був, написав книжку на захист Маркса уже 1993 року, – але Маркса як *привида*, що вимагає справедливості.

Ставлення до майбутнього – це ставлення до над-людського, над-індивідуального в теперішньому, сучасному, “модерні”. Якщо людина знаходить своє Я тільки в колективності, тільки відчужуючись у надособистісну сферу, доступ до якої можливий лише через повну довіру до цінностей і рішень спільноти, то тоді життя перетворюється на самопожертву і чекання “благої вісті”, реалізацію принципів, закладених у “світлому майбутньому”.

Постмодерн не створює альтернативного світу політики чи альтернативної лівиці. Він претендує на позицію над усіма політичними світами, зверхньо й іронічно оцінює самі соціальні ідентифікації і оцінки. За цим криється насправді не позиція “над сутичкою”, не політична незаангажованість, а прагнення відмежувати світ соціальних дій, конформних і політично оформлених як елементи світового порядку, від світу моральнісних соціальних оцінок.

Чи перевернула ця постмодерністська ідеологія світ? Чи стала вона симптомом нової ери, що покінчила як з марксистським, так і з

неоконсервативним Другим пришествям? Звертаючись до політичної та економічної реальності, можемо сказати, що кардинального перевороту не сталося. Але якщо йдеться про духовний світ людства і механізми цивілізаційного розвитку, то постмодерн, можна думати, став важливим симптомом.

Критика модерну розпочата Горкгаймером і Адорно ще в роки війни, і вони обрали як модель для своїх міркувань “Одіссею”. На думку авторів “Діалектики Просвітництва”, Гомерів Одиссей постійно втікає від міфів, щоб рятуватися за допомогою нових і нових міфів. “Саме туга за батьківщиною породжує пригоди, за допомогою яких суб’єктивність – чия найдавніша історія представлена в “Одіссеї” – рятується від доісторичного світу”<sup>21</sup>. Із цього приводу Габермас зауважує: “Відроджуючі сили, ритуальне повернення до коренів (котре, як показав Дюркгейм, забезпечує соціальну солідарність) є життєво необхідним для колективної свідомості. Однак такою ж мірою необхідний і чисто ілюзорний характер цього повернення до коренів, від яких кожен член родової спільноти – у міру того, як він формує своє Я – повинен постійно позбавлятися”<sup>22</sup>.

У невпинній Одиссеї людського духу відбуваються прориви до майбутнього через Стікс, що відділяє світ мертвих від світу живих, – адже майбутнє відділене від нашого кінцевого життя Левкадською скелею смерті. Епос Гомера поєднує риси фольклорної оповіді про хитрого суперника богів з поетикою “шаманського лету” через країну богів і мертвих. Мандрі Ісуса Христа по людському світу мають риси такої ж священної подорожі, тільки “навиворіт” – у смертному людському світі подорожує Бог в іпостасі Єгошуа з Назарету. Найстрашніше, що його чекало на цьому шляху, – навіть не смертна загроза, а позірنا легкість, з якою йому в пустелі Негев сатана пропонував обійти всі труднощі. Спокушання Христа в пустелі – сусідство Бога з нечистим, що є неодмінною ознакою людського існування і надає останньому характер трагічної боротьби.

Постмодерн перетворює на “кінець світу” кожну мить сучасної історії, оскільки кожна мить є, водночас, “початком світу” – *майбутнього немає*, його щомиті творять живі з того матеріалу, що дає сучасне.

Трагедія людини полягає в тому, що в цей сучасний світ, світ тут і тепер, включене минуле з його жахами, “архаїчними фантазмами та концептами, примітивним *концептуальним фантазмом* спільноти, держави-нації, суверенності, землі та крові” (Дерріда). В одному тісному суспільстві живуть минулі тисячоліття, і це сповнює його

атмосферу тим страхом-депресією, який породжує Люципера в келії Лютера. Це, на жаль, не метафора, бо сьогодні в одному глобальному суспільстві разом і поруч живуть кати і їх потенціальні жертви. І немає надії на те, що колись усі драми будуть вичерпані, а людство повернеться до втраченого “золотого віку” у вигляді віднайденної Ітаки або побудує “світле майбутнє” з принципів і норм, заданих *a priori* як норми “гідної поведінки” в суспільстві цивілізованих людей.

Нам розв'язувати свої проблеми тут і тепер.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Дерріда Ж. Цілі людини // Після філософії: кінець чи трансформація? К., 2000. – С. 126.

<sup>2</sup> Там само. – С. 16.

<sup>3</sup> Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. К., 2001. – С. 53.

<sup>4</sup> Там само. – С. 158.

<sup>5</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. – С. 105.

<sup>6</sup> Там само. – С. 108.

<sup>7</sup> Там само. – С. 122.

<sup>8</sup> Там само. – С. 126.

<sup>9</sup> Манн Т. Иосиф и его братья. Ч.2. М., 1968. – С. 911.

<sup>10</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. – С. 98.

<sup>11</sup> Універсальний словник-енциклопедія. К., 1999. – С. 1100.

<sup>12</sup> Le Maxidico. Ed. de la Connaissance, 1996. – P. 872.

<sup>13</sup> Затонский Д. Модернизм и постмодернизм. Москва – Харьков, 2000.

<sup>14</sup> Миллер С., Поттер Х. Краткая история СДПГ. М., 1999. – С. 223–224.

<sup>15</sup> Хольтам Дж., Хьюс Р. Стан соціал-демократії у Британії // Європейська соціал-демократія. Трансформація у прогресі. К., 2001. – С. 277.

<sup>16</sup> Там само.

<sup>17</sup> Хайск Ф.А. Право, законодавство та свобода. Нове викладення широких принципів справедливості та політичної економії. Т. 2. Міраж соціальної справедливості. К., 1999. – С. 101.

<sup>18</sup> Дерріда Ж. Привиди Маркса. Харків, 2000. – С. 75.

<sup>19</sup> Там само. – С. 117.

<sup>20</sup> Там само. – С. 126.

<sup>21</sup> Цит. за: Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. К., 2001. – С. 110.

<sup>22</sup> Там само.