

Солодка О. (Київ)

«ТЕОРІЯ МОДЕРНУ» ЯК «КРИЗОВА» ПРОГРАМА ФІЛОСОФІЇ

Попри достатньо широкий спектр дослідницьких напрямків та методологічних альтернатив, що були запропоновані філософією в ХХ столітті, провідне місце в них незмінно посідала тема кризи, кризового контексту. «Криза розуму», «криза європейської культури», «криза європейських наук», «криза університетів», «криза оцінок», «екологічна криза», «антропологічна криза» і нарешті «глобальна криза» як внесок філософії у наступне тисячоліття. Справжня теоретична повсюдність кризи, аж до визнання того факту, що разом з постмодерном слово «криза» сьогодні замінило слово «прогрес» – центральне в суспільно-політичному лексиконі Просвітництва¹, або, що криза є класичною, однак не в значенні класичної епохи, але в значенні вічно та за сутністю класичного, і водночас історичного у трохи незвичному значенні [5, с. 97]. У всякому разі панування «кризового контексту» почалось ще задовго до того, як він був закріплений за «кризою модерну» і таким чином віднесений до негарздів постмодернізму. Не випадково гідним додатком до «кризи» увесь цей час, хоча і не завжди явно, була тема «кінця філософії». Тим приємніше, що всупереч власним проблемам філософія все ще не втрачає схвильованості зовнішнім світом. Інколи, правда, здається, що «криза», як проте і постмодерн, є просто тією останньою соломинкою, за яку намагається вхопитися філософія, конструюючи для себе предметне поле кризової реальності. А за «кризами» приховується ні чого, окрім «риторичних прийомів» філософії на зразок гайдегерівської формули «робити речі складнішими». Тому знову і знову може відтворюватись і знайоме питання: «Що таке філософія?», і пошук відповіді на нього, як «матеріал» для збереження філософської рефлексії. Складається, і небезпідставно, враження: якщо «криза» і є проблемою, то це, як і постмодерн, проблема, так би мовити, «філософська». Можливо тому кризову риторику у філософії постійно супроводжує відчуття пастки, яке підсилюється темою постмодерну, а «визнання» і «кризи» і «постмодерну» почасти відбувається лише тією мірою, якою філософії надається право на життя, причому не тільки з поваги до культурної спадщини минулого.

На подібні думки щодо «філософських питань» надихає і дивовижна «плідність» філософії «під час кризи». Напередодні «кінця» філософія «реагує» на «кризовий стан речей» своєрідним «вибухом» – відповідно «кризами» – філософії культури, філософії науки, філософії освіти, соціології, онтології, герменевтики, епістемології, когнітології, аксіології, структуралізму, екології, філософської антропології, глобалістики тощо, тобто, пропонується тотальна «кризова» палітра знання, загальна панорама «кризи». Можливо така «панорама» і виглядає як втрата перекірливості, розпорошення предмету дослідження, відповідно викликає сумніви відносно ідентичності «кризової» філософії. Але водночас вона виказує «кризу» як стихію філософії, її «природну» гнучкість, здатність перейти від питання «Що таке філософія?» у іншу площину: «Що таке сучасна філософія?», яка тільки підсилюється «постсучасними» намірами. Слово, «криза» демонструє здатність філософії чи то до зміни горизонту, чи то до структурної перебудови, у всякому разі можливість працювати зі зміною режимів, незважаючи на збереження «знайомих» питань та хронічних проблем з раціональністю. Причому, як показує «кризова палітра» філософії, це не тільки режим «енциклопедичного розуму» та «енциклопедії», практичного розуму та наукового методу, «інтенціонального» розуму, «системи наук» (нехай навіть кризової), але й водночас режим «теоретичного фрагмента», тільки «співучасті» разом з «іншими» у розробці теорії раціональності [14, с. 28], де статус «теоретичного фрагмента» навіть не гарантує сталості та автономії². Таким чином, йдеться не про раз і назавжди закріплений горизонт, навпаки, «зміна горизонту» визнається нормативною, подібно до «кризи». Щоправда, у такому розкладі зберігається і дещо традиційне, і це не тільки «криза», а й «тематичне» відношення до цілого, збереження досвіду раціональності, виправдання теоретичних позицій філософії, прагнення відтворити універсальність філософської рефлексії. Не випадково стан кризової «перебудови» супроводжується актуалізацією ряду ідей, наприклад, ідеї тотальності³, яка і забезпечує філософії роль «панорографа»⁴, пропонує «інший» варіант універсальності філософії, та окреслює перспективи трансформації філософських універсалій. Наприклад, серед «універсалій», що народились під час кризи та під впливом «тотальності» у філософії, з одного боку, привертає до себе увагу «повсякденність», якій надається право «плавильного тигля» раціональності [2], а з іншого – «дискурс», який покликаний поєднати різномірний досвід, не втрачаючи раціональності [15, с. 290].

«Плідність» кризових та апокаліптичних пропозицій щодо філософії важко перебільшити. Винятку тут не складають і пропозиції постмодерного сенсу. Однак, передусім варто згадати, що і

«кінець філософії», і «кризовий контекст», і корекція «універсального» «тотальним» безпосередньо виникають у просторі «теоретизувань» філософії навколо модерну, автономно від таких теоретичних контрверз, як модернізм, «проект Просвітництва», постмодерн та постмодернізм, і аж ніяк не вичерпуються ситуацією постмодерну. І якщо «криза» і є «вічно та за сутністю класичною, і водночас історичною», то ця формула має владу і над «модерном». Тим більш, що спроби спростування «кризи» (до речі, як і «постмодерну») відбуваються у напрямку пошуку вимірів їх «класичності», незмінної присутності у філософії. Питання про «вічно та за сутністю класичне і, водночас, історичне», можна сказати, «витає» навколо «модерну» з його «припиненням класичного» та «торжеством історичного». В цьому контексті нам і хотілося б звернутись до питання про «теорію» модерну, зокрема, до «модерну» як до того апокаліптичного ландшафту філософії, через який філософія вимушена жити у режимі «очікування» та подання апеляцій, розшукуючи – «за ситуацією» і не без результатів – «інші» інстанції для власного виправдання. Тим більш, що через «теорію модерну» і «кризовий» стан філософії можна було б визначити досить просто – «сучасна філософія» (хоча, зважаючи на традиційне прагнення філософії до довічних істин, це лунає майже як образа) або таки як «криза». Відповідно, «криза» та «кінець» народжуються у тому теоретичному просторі, де знаковими є ще не «постсучасні» Ж. Деріда та Ж.-Ф. Ліотар, М. Фуко та Ж. Бодрійяр, і де вирок філософії виносить ще не «постсучасний» Р. Рорті. Правила гри задає навіть не відомий «модерніст» та «теоретик кризи» Е. Гуссерль. Вихідною є інша фігурна композиція. «Теорія модерну», якщо вірити Ю. Габермасові, виникає у горизонті знайомих контурів «вчителів» та «наставників» — І. Канта та Г.-В.-Ф. Гегеля. До цієї «гіпотези» ми б і хотіли повернути увагу.

Отже, перші риси «кризи» з'являються у філософії разом з «теорією модерну», а вона, якщо прийняти «гіпотезу» Ю. Габермаса, була закладена у кантівському понятті формального та диференційованого у собі розуму й розгорнута Гегелем через критику тих розбіжностей, які виникають унаслідок внутрішньої розірваності модерну [див. 14, с. 11, 13]. Але така концепція розуму, або концепція «довіри до процедурної раціональності», передбачає певну артикуляцію. Не випадково, вона безпосередньо лунає «у контексті» кантівської відповіді на питання: «Що таке Просвітництво?», де і народжується ідея «сучасності» як окрема «філософема», у тому числі «окрема» щодо періодизації історії. В цьому сенсі формулу теорії модерну «від Канта» можна охарактеризувати думкою М. Фуко, який стверджував, що скоріш є рація прагнути не до того, щоб відрізнити період сучасності від періодів пе-

ред-сучасності та пост-сучасності, а до розуміння того, як настанова сучасності протистояла «контр-сучасним» настановам [див. **1**, № 3, с. 32]. Можливо тому й відповідь Канта, і це питання, і «критика», «покликана встановити умови законного застосування розуму», критика, що «у добу Aufklärung стає свого роду бортовим журналом розуму», – все ще є достатньо «модерними» [**1**, № 3, с. 32], сам Кант й дотепер визнається «наставником», кантівська «настанова» не залишає простору для «кризової» риторики у філософії, а «проект Просвітництва», не без підстав, складає серйозну конкуренцію «проектові» постмодерну, звісно за умови розрізнення «ідеалу модерністського та постмодерністського Aufklärung»⁵. До речі, у такій постановці питання і проблема «постмодерну», а, втім, і проблема історії, втрачають характер історичної періодизації.

І якщо «теорія модерну» виникає унаслідок «глобальної» для «філософії розуму» просвітницької кризи – кризи розуму, – «розчарування» розуму у самому собі, то вона й може бути розглянута як теорія «кризи» раціональності, але з урахуванням певних умов, зокрема, що «криза раціональності» є переходом до «процедурної раціональності», і що вона спостерігається в тому числі разом із запровадженням у філософії поняття «свідомість». Недарма через «кризу» починається той самий «плідний» шлях філософії у напрямку власного кінця, хоча мабуть вірніше буде сказати, у напрямку опосередкування розуму «скінченням» та «історичним» – передусім власною «автономією» або «само-свідомістю».

Суттєвим є і той факт, що у горизонті «процедурної раціональності» з'являється ціла низка нових уособлених «філософем», серед яких «криза», «сучасність», проте так само, як і «критика», «енциклопедія», «прогрес», «цивілізація», «культура», «свідомість» тощо. Причому, усі вони набувають характеру уособлених «філософем» у досить цікавий спосіб, відповідний саме до «процедурної раціональності». У Гегеля, наприклад, він зазначається як необхідність звернення до «простонародних понять». Цей «спосіб», або ця «процедура», і приводить «теорію модерну» до достатньо делікатної ситуації. Філософія ніби опиняється «у переході». А цей «перехід», здається, досить прозора можна визначити за Ж. Деріда, як перехід між логікою конкретно-загального (*втільненість* справи в унікальній історії «вибраної батьківщини») і логікою, яка вичитує загальне з будь-якої національної особливості [див. **6**, с. 49]. Питання «загального» та «окремого»-«особливого» як «національної особливості» є однією з тих рис «теорії модерну», які, безумовно, варті уваги. Але спочатку зупинимось на тому загальному плані «переходу», через який і вимальовується проблема «національної особливості». Адже звернення філософії до «простонародних понять» є дійсно плідним за на-

слідками.

Скажімо, слово «цивілізація», до речі одне з таких простонародних понять, щоправда не гегелівського походження, виникає в історії ідей одночасно з теперішнім значенням слова «прогрес», і стосовно того самого процесу [див. **9**, с. 114], тобто вони існують у спільному теоретичному просторі. Однак, і «заміна» прогресу кризою рухається у тому самому «спільному» просторі – просторі навколо «цивілізації». На особливостях «спільного» простору ми б і хотіли зупинитись. На наш погляд, цей «теоретичний простір» – слідом за Габермасом – і можна визначити, як *внутрішню розірваність модерну*. І через цю «розірваність» ми маємо справу скоріш не з «заміною», а з доповнюваністю модерних понять та їх обертанням, з урахуванням як розрізнення понять, так і розрізнення умов їх обертання. Маємо справу з певним поняттєвим «зazorом», котрий запроваджується «модерними» філософами і котрий надає «рухомість» поняттям, безперечно аж до можливості релятивізму. Скажімо, «цивілізація» демонструє своєрідний «розрив» та «перехід» від символу «прогресу» (людського розуму) до символу «кризи» (європейської культури). «Критика» та «енциклопедія» утворюють взаємно «доповнюючі» форми філософської «теорії». «Культура» – як «традиція» – «велика писемна» чи «мала безписемна» – точкою відліку має «модерн», через який традиція відтворюється і який її заперечує. «Цивілізація» та «культура» також створюють особливий та багаторазово тематизований поняттєвий «зazor». Сам собою напрашується висновок: будь-яке «модерне» поняття ґрунтується, як власне і доводили «теоретики», на антиномії або супереності, а тому за необхідністю передбачає певний «поняттєвий зazor», що й забезпечує «рухомість» поняття.

Використовуючи термінологію М. Фуко можна сказати, що «теорія модерну» запроваджує процедурне *розчинення «щільності»* понять. Безпосередньо у горизонті такого розчинення «сучасне» – «модерн» – і оформлюється у «теорію», стає теоретичною істиною. За «гіпотезою» того самого М. Фуко, «сучасне» взагалі з'являється як «розрізнення [différence] в історії», тобто як «поняттєвий зazor» щодо історії, і тому як привід для окремого філософського завдання [див. **13**]. На наш погляд, «теорія модерну» з її «процедурною раціональністю» власне й існує як «теорія» окремих філософських завдань, приводом для яких постає «розрізнення в історії». Інша річ, що й виокремлення таких завдань також залишається у певному «зazorі», або у певному «поняттєвому» переході, а саме, переході «між логікою конкретно-загального (втіленість справи в унікальній історії «вибраної батьківщини») і логікою, яка вичитує загальне з будь-якої національної особливості».

Важко не помітити, що теоретичні наслідки «осучаснення», і як розчинення «щільності» понять, і як прихильність до «окремих» завдань, є не просто локальною «кризою» для філософії. Якщо звернутись до античної метафори теорії як «споглядання», то можна сказати, що філософія відтепер вимушена «споглядати» те «окреме», що ніколи не було теоретично «прозорим», а тільки «означувалось» та залишалось у «тіні» та «присмерках», «споглядати» з явно руйнівними для теорії – «споглядання» – наслідками, навіть якщо «споглядання» попередньо і трансформується «практичним» розумом у рефлексію та свідомість. Більш того, «споглядати» аж до визнання «присмерків» – часом філософії, її «темпоральністю», «окремих завдань» – її призначенням, а референції – її функцією. Слово, неминучість руйнівних наслідків для теорії тут не спокутується ані трансцендентальними обережностями Канта і його копіткою працею над темпоральністю, ані діалектичними обережностями Гегеля і не менш копіткою працею над феноменологією. До «теорії» потрапляє щось первісно не-теоретичне, від чого вона завжди дистанціювалась, а втім «означувала» – обставини, випадкове, окреме-приватне, темпоральне-тимчасове, перехідне, а «з часом» також і «повсякденне», що виявляється хоч і «окремою», але також «проблемою розуму». Так, філософія змушена «споглядати» автономний розум, або свободу вибору окремої людини, де «проглядаються» перш за все дві невблаганні іпостасі «непрозорого», що опосередковують розум та модернізують філософію. По-перше, це, так би мовити, рефлексивна іпостась «автономії» – «само», – «само-свідомість», проте і «само-рефлексія», причому завжди у супроводі «гри» – гри випадку, що опосередковує розум, перетворює його на «плідну силу уявлення», «теоретичну інтуїцію», та пропонує йому «свободу». По-друге, це «соціальне» як окреме завдання розуму, окреме його визначення, себто – сфера «ідія», «непрозора» сфера приватного простору окремої людини, котра відтепер «висвітлюється» та виростає у публічний світ «сучасності» та «само-свідомості», у просторові виміри «свободи» та «автономії» розуму⁶. Перетворення «приватного» на «публічне», «окремого» на «загальне», а вірніше легітимація «переходу» між ними, приводить до того, що «теорія модерну» репрезентується і як «окрема» соціальна теорія з наступним наголосом на проблемі «суб'єкта», що також важко визнати традиційною проблематикою для філософської теорії.

Однак, у «теоретиків» йдеться ще не про дослідження «соціуму» або «суб'єкта» як «окреме» завдання філософії і навіть не про «суспільство» як «окрему» філософему, а тільки про опосередкування розуму тим самим «простонародним поняттям», теоретично значуще «окреме» визначення розуму, що потрапляє до філософії разом з першими натяками на «розум» як «свідомість».

Через звернення до «повсякденного», «розхожого», «простонародного» і вимальовуються соціальні параметри «теорії модерну». Це і «повсякденне» як окрема «політична проблема» розуму⁷, його «сучасний-теперішній», себто – «справжній» момент. І «повсякденне» як звернення «філософів» до «широкої публіки», з наступними соціальними зобов'язаннями філософії. І «повсякденне» як просвітницька «здатність мислити самостійно» з її «публічною» реалізацією, або «дійсність розуму» як приреченість філософії на «хреста сучасності», зокрема «сучасності» європейської людини. Європейська соціальна повсякденність, зокрема пруська повсякденність доби Фрідріха II, хай і у шатах «практичного розуму» або «абсолютною ідеї», тут не становить винятку, постійно нагадуючи про себе через моральність, відповідальність та правову свідомість як «окремі» й водночас «особливі» складові розуму. Певна річ, це й «повсякденне» як «мова» філософії, безпосередньо «поняття», «простонародне» поняття Гегеля, яке визначає провідну теоретичну процедуру його філософії – *Aufhebung* [*aufheben* – обійти та зберегти], є запобіганням «абстрактної негативності», та існує у «зазорі» між «безумством» та «абсолютним знанням» [див. 5, с. 440–444, зокрема с. 431–435].

Руйнівна справа «самостійного мислення» та «хреста сучасності» не випадково приводить до «виокремлення» безпосередньо «практичного» розуму, з його повсякденним клопотом щодо почуттів, здатностей та поведінки окремої людини. А наступним кроком його удосконалення стає просвітницька ідея «енциклопедичності» розуму з соціальними вимогами щодо його дійсності: саме енциклопедичний розум вимагає широкої (освіченої) публіки, водночас саме він її і «створює». Причому «створює» через звернення до «простонародних понять» з відповідним розрізненням «цивілізованої» освіченої публіки французької *Енциклопедії* та університетської культурної публіки гегелівської *Енциклопедії*. З урахуванням цього «розрізнення» виникає і «галузева» диференціація філософії на окремі «завдання», відповідні соціальним інституціям, що актуально існують, як-от суспільні форми свідомості, або ступені об'єктивації абсолютного духа. «Створює» в тому числі і через перетворення філософії на окремий теоретичний «фрагмент» гуманітарної (соціальної) культури європейської людини, а саме перетворення філософії на «ідею», котра прагне свого здійснення чи то у кантівському «почутті належності до людства», чи то у гегелівському «розумі, що відчуває», принаймні – поєднує розум із соціальними зобов'язаннями.

Таким чином, «філософія розуму» (Габермас), або мабуть вже «філософія свідомості та суб'єкта» (Фуко), опиняється у ситуації, коли, під впливом автономії «сучасного», загальність розуму зазнає розриву і тому вимагає опосередкування. Зокрема, мається

на увазі «розрив» та «опосередкування» між «філософією розуму» та «філософією свідомості». Для «теоретиків» це має вигляд опосередкування «критикою» та «феноменологією», разом з якими у горизонті розуму і з'являється «освічена публіка» сучасників (eine Mitwelt), з їх ерудицією, ввічливістю, галантними манерами, риторичними прийомами, або з їх «свідомістю», та водночас з їх соціальними інститутами, тобто церквою, державою, освітою, власністю тощо.

Але питання полягає в тому, що «опосередкування» здійснюється, так би мовити, за рахунок «хитрощів», до яких звертається «розум», поза-логічним шляхом та ще й «у приєднаннях». У просторі «хитрощів» та «присмеркової години», власне, й народжується «теорія модерну» – і як «розрив» розуму, і як перспектива його розчинення у опосередкуваннях. Причому це відбувається і через об'єкт «споглядання», і через «процедуру», і через «суб'єкт», котрий будується процедурою «споглядання», де «розумові», за допомогою його «окремих» визначень, пропонується можливість «переходу» – «переходу» у «структури раціональності» чи то науки, чи то культури, чи то мови, чи то повсякденності, чи то практики, «структури», які й опосередковують його і водночас розчиняють його. «Перехідна» перспектива з успіхом узаконюється «критикою» розуму, його «темпоралізацією», «феноменологізацією», «енциклопедизацією» та в решті решт «соціалізацією» та «гуманізацією», тобто усіма процедурами, які знає модерна раціональність і які просувають розум у горизонт свідомості.

Ще один дивовижний поворот «процедурної раціональності»: у горизонті свідомості «розум» втрачає ініціативу суб'єкта, покладаючись на «трансценденцію» або «абсолютну ідею», тобто зберігаючи тільки «формальну» єдність на рівні «трансцендентального», «ідеї», «практичного розуму» або «універсального методу», які й повинні залишитись «у філософії» та «після філософії» як її «гуманістичний» здобуток. Наприклад, «після філософії» як діалектичний метод, «у філософії» – як «свідомість» та «феноменологічна редукція». Ініціатива суб'єкта, або його ідея, перехоплюється тим «нерозумним», «випадковим», «констелятивним», повсякденним, що припиняє універсальну загальність самостійного мислення, або дійсності розуму, вимагає опосередкування, або такого «теоретичного» додатку до універсальності розуму як «само-свідомість», «просвітництво», «освіта», «культура».

Композиційна доповнюваність взагалі стає принципом «теорії модерну», власне визначеним темою «антиномії-суперечності». І це не тільки композиція «Кант – Гегель», з розривом та опосередкуваннями між трансценденталізмом і діалектикою, з критикою Канта Гегелем і водночас з «поверненнями» від Гегеля до Канта,

та відповідно композиція «Просвітництво – Модерн». Теоретичний Модерн будується ще і за певною «процедурною» композицією: «теорія + критика», яка у Гегеля доповнюється новим поворотом: «логіка + феноменологія» [див. 14, с. 11–13], де «критика» та «феноменологія» виявляються найбільш вагомими «теоретичними» аргументами. До речі, ці «аргументи» гарантують розумові як «соціальність», так і «самосвідомість», не випадково вони перетворились майже на символи філософського модернізму. Так, «теоретик модерну» Кант повертається до нас як автор то першого, то другого видання *Критики чистого розуму*⁸, а «теоретик модерну» Гегель – то як діалектик, то як феноменолог.

Однак і ця «композиційність» знову нам нагадує, що для відтворення теорії та власної єдності – попри «розчарування» – «розум» модерну звертається до «хитрощів», розшукуючи *опосередкування* там, де теорія зазнає розриву. А філософія з ознаками модерну постійно вимагає «присмерків», або «світанку», оманливо схожого на присмерки⁹, які унеможливають навіть сподівання на прозорість поворотів розуму і виростають у особливу «темпоральність» філософії. Тільки «у присмерках» розум набуває такої свободи, що Гегель-феноменолог може звернутись до Гегеля-логіка та стати Гегелем-діалектиком, теоретичний розум Канта звернутись до розуму практичного та стати критичним розумом «з уявленням». В решті решт, тільки «у присмерках» розум може стати «вільним» і «таким, що відчуває», знайти себе у плідній силі уявлення, теоретичній інтуїції, здатності судження та діалектичному методі. Добре, що «присмерки», «інтуїція» та «діалектика» з давніх часів були «у запасі» філософії на випадок «зустрічі» з «плинним світом», але так само, як і «сучасність», не мали раніше загрозового для теорії «теоретичного» виправдання, залишаючись питаннями принципово периферійними.

Зрушення філософії у напрямку «сучасності», або периферії, вірніше «центрації» теорії навколо «сучасності» та «периферії», можна сказати, і викликає до життя «кризу», та водночас зміну призначення філософії, корекцію її теоретичної функції, або особливий «тип теорії» з позначкою «після Гегеля». «Після Гегеля» питання «Що є філософією?» перетворюється майже на примару, сам Гегель стає очевидністю, яку важко терпіти [див. 5, с. 400], розум таки поступається місцем свідомості, а філософії розуму залишається функціональна місія всіляких «хитрощів розуму». Як говорить Ю. Габермас, відтепер роль філософії – це роль інтерпретатора-посередника [див. 14, с. 32]. Або, за Ж. Деріда, філософія вже має справу навіть не з інтерпретацією, а з коментарями, та з «текстуальними драмами» [див. 5, с. 57, 403]. Або, згідно з Е. Левінасом, філософія перетворюється на «дискурсивну теорію». Варіацій на тему модернізації філософії «під час кризи»

більш, ніж достатньо. І такі варіації цілком виправдані, якщо «модерн» є питанням «настанови», тоді й тематизація «хитрощів» модерного розуму виявляється питанням «процедури», зокрема питанням розробки завдання щодо максимальної диверсифікації, урізноманітнення критеріїв професіоналізму в філософії, з наголошенням на такій обставині, що все це відбувається за межами філософії як метафізики, і то перш за все за її межами [див. **6**, с. 11].

Однак, щодо «теоретиків», то вони усе ще залишаються «на межі» та у горизонті «само» – «само-свідомості», «само-рефлексії» або «самості» розуму як «свідомості». Але не свідомості «взагалі», а «свідомості сучасного», не випадково ХІХ століття визначають як більш чи менш вишукану «свідомість сучасного». І ця «самість» розуму знаходить відображення також у «простонародному», певною мірою, понятті, вірніше у «розхожому» понятті, яке і стає «окремим» визначенням для «свідомості сучасного». Йдеться про поняття «культура», зокрема, про деякі особливості використання терміна «культура» у європейській філософії та відповідно про особливості «поняттєвого зазору», у якому опиняється «культура», а разом з нею і «самість» розуму. І якщо «модерн» – це не проблема «історичної періодизації», то саме поняття «культура» й висвітлює таку особливість «модерну», тобто саме через поняття «культура» й розкривається теоретична природа «модерну».

Почнемо з питання щодо «простонародного поняття», зокрема з проблеми використання терміна «культура» у Німеччині на межі ХІХ століття. Так, Н. Еліас підкреслює, що там, де французи та англійці використовували термін «цивілізація», німці надавали перевагу термінові «культура» – для відображення власної сутності та гордості за свої досягнення. Специфічний німецький сенс поняття «культура» у найчистішому вигляді можна встановити за його дериватом, який вказує на властивості: «kulturell» означає не буття або цінність людини, але цінність та характер певних продуктів її діяльності. Власне слово «kulturell» взагалі неможливо перекласти французькою або англійською, на відміну від слова «kultiviert» [див. **16**, с. 59–63]. Мабуть тому, попри загальноєвропейську поширеність поняття «Kultur», його ключовий сенс ніби завжди залишався прихованим у суто німецькому «додатку» – «Bildung» [див. **16**, с. 77–89], а філософія культури і досі вважається суто німецьким надбанням. Щоправда, навряд чи можна сказати, що «теоретики модерну» терміном «культура» «зловживають», хоча важко не помітити і присутність його про-світницьких конотацій – від кантівської «ввічливості» до гелівського «духу», де і розгортається гра «Kultur» і «Bildung».

Той самий Еліас відзначає досить цікаве розрізнення в кантівській праці *Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянсько-*

му плані: хоча ідея моральності відноситься до культури, застосування цієї ідеї, якщо вона зводиться лише до подоби моральнісного у честолюбстві та любові, до зовнішніх пристойностей, складає лише цивілізованість. Ввічливості та чемності – як «зовнішнім пристойностям» світського суспільства – Кант протиставляє «автономну» просвітницьку ввічливість «всесвітньо-громадянського плану» з ознаками німецького «kulturell». І оскільки «зовнішня пристойність» світського суспільства має для німецького філософа Канта ще й безпосередньо французький вигляд, це «ввічливість», яка навіть розмовляє французькою, то не дивно, що «ввічливість» Канта розмовляє мовою «німецької» філософії [див. 16, с. 64–71].

Прихильність до «культури», можна сказати, вже є першим проявом «автономії» розуму, в тому числі і мовної: це автономія німецької «мови – філософії – культури», а саме «Kultur-Bildung» передусім стосовно загальноєвропейської-світської цивілізації з її французькою мовою, але й стосовно загальноєвропейської-християнської цивілізації з її латиною. Така «окремість» культури, або така «автономія» розуму, в тому числі й мовна, має однак свої правила, з яких складається філософема «культури». Знову ж, власне, йдеться про поняттєвий «зазор». І це не тільки компаративна позиція «культури», як з проблемою «мова – культура», так і з проблемою «культура – цивілізація». Це також і проблема логіки поняття, зокрема «логічної» композиції «особливе – загальне», якою означається поняття «культура». Так, «культура» залишає за собою сенс «загального» та «компаративного», попри «особливості» та «автономії», які вона представляє. І якщо слово «цивілізація» виникає в історії ідей одночасно з теперішнім значенням слова «прогрес», й стосовно того самого процесу, то дозволимо собі зробити припущення, що слово «культура» має аналогічний супровід, але безпосередньо у вигляді «модерну». Причому відбувається це у німецькому варіанті й до того ж – через опосередкування «Kultur» таким модерним конотатом, як «Bildung – Aufklärung». В цьому сенсі загальна позиція «Kultur» у філософії – це позиція «автономії», «самостійного мислення». Але, як наполягає Гегель, насправді ніхто не може мислити за іншого, так само як ніхто не може їсти та пити за іншого, тому це висловлювання є плеоназмом [див. 4, с. 120]. Мислення лише за своєю формою є особливим буттям. Виокремлення цієї форми, на наш погляд, і відображається у модерному понятті «культура», німецьке походження якого не заважає, а навпаки наголошує його *особливий* «загальноєвропейський» характер. І якщо поняття «культура» з'являється через розрізнення національних особливостей, то воно залишається композиційним до поняття «цивілізація», яке певною мірою долає національні розрізнення

[див. 16, с. 61]. Або, використовуючи «філософему» культури А. Вебера, можна сказати, що «Kultur» – у її національній «особливості» – є лише «констеляцією». Ще одне «простонародне поняття», котре «відроджується» через теорію модерну, та відображає «зміну» горизонту універсальності філософської рефлексії, зокрема корекцію «універсального» «тотальним», яку й відображає філософема «культури».

У контексті такого поняттєвого переходу «культура», власне, й описує «самість» розуму, його «тотальність» у «сучасному». Вона ніби виростає у «панораму» раціональності, причому «кривової» європейської раціональності, як власне панорамою прогресу – кризовою панорамою – стає «цивілізація». А особливий стан філософії, що виводиться у «теорію модерну», відповідно виявляється «філософією культури», де *призначенням філософії є «модерн» – модерн як «самосвідомість європейської культури», разом з усіма її національними особливостями.* В свою чергу перехід до «філософії культури» якнайкраще ілюструє і периферійну «центрацію» філософії, і таку її підоснову, як корекція розуму свідомістю та самосвідомістю у «теорії модерну». Тобто, філософія культури і є філософією європейської свідомості, яка входить у філософію як «феноменологія» або певна «тілесність» розуму, з наступною «процедурною» тематизацією «феноменології» та «тілесності» у філософії «після Гегеля» та «після модерну».

Слід відзначити, що серед «філософем», які запроваджуються «теорією модерну», «культура» дійсно має особливі позиції і щодо поняттєвого «зазору» і щодо «центрації» навколо периферії. І тому, що разом з «розхожим» словом «культура» виникає величезний потенціал інтерпретації-опосередкування – майже все можна списати на ірраціоналізм «простонародного поняття», відповідно на «переходи» культури від «профанного» до «сакрального», перетворюючи її саму, через її «залишок» або її брак, на універсальне «означувальне» для усіх «пригод» розуму. І таким чином «культура» дійсно виявляється «феноменологією духа». Але й тому також, що «пересічне» слово «культура» (з його «додатковим» мовним потенціалом) має власну традицію дослідження – філологічну, – позначену «дискусією» між класиками та романтиками, традицією екзегетики, герменевтики, яка згодом доповнюється структурною лінгвістикою та семіотикою. Тобто «пересічне» поняття «культура» випрацьовується у особливій традиції десь на «філологічній» периферії філософії. І якщо німецькою, скажімо не пише ані Ляйбніц, ані Фрідріх Великий, це не означає, що німецькою не пишуть Шіллер, Гете або Лессінг. Посилання на «культуру» як раз і дозволяє увести цю «додаткову» традицію у дослідження розуму, увести разом із компаративістикою та водночас розрізненням «букви» та «духу», «сенсу»,

«знаку» та «денотату», і таким чином навіть перевести питання «кризи розуму» в іншу, «периферійну» площину, де проблема «сучасності» може стати, наприклад, «герменевтичною», а проблема «кризи» – проблемою «риторики» мови.

Цілком зрозуміло, чому композиція «теоретиків модерну» – І. Канта та Г.-В.-Ф. Гегеля» постійно ускладнюється «додатковими» фігурами «філософів культури», так само, як і вони самі перетворюються на «філософів культури», зокрема, філософів «німецької культури». «Філософія культури» стає для «теорії модерну» не тільки «практичним» та «методологічним» доповненням, а й артикуляцією цієї теорії, її інтерпретацією та опосередкуванням. Тим більш, що лише у контексті філософії культури «модерн» і збирається з «окремих» визначень розуму в певне поняття як «феномен» культури.

У цьому контексті перспектива «зміни вчителів», скажімо, І. Канта на Ф. Ніцше, про яку говорить Габермас, на наш погляд, не залишає простору теорії модерну, скоріш навпаки вона є показовою щодо нього, зокрема щодо «модерних переходів». Вона, так би мовити, артикулює присутність модерного простору, в тому числі і як «німецької» філософії, і як філософії культури, де «автономія» не означає відмови від «загального», і де йдеться про те, що Ніцше виріс з німецької проблематики, завдяки констеляції, що склалась у німецькій культурі [див. **3**, с. 457]. І справа не в тому, що Ніцше пише німецькою, добре чи погано знає Гегеля, а в тому, що він зберігає горизонт «теорії модерну», її поняттєву «мову», з відповідним поняттєвим зазором, відкритістю сучасному та «простонародним поняттям». Тому і «культура» як «точка відліку» для Ніцше є явищем «німецьким» лише тією мірою, якою вона становить «загальне», безпосередньо «загальноєвропейське» явище, так само, як німецький дух «простонародних понять» є тією мірою німецьким, якою він є духом автономії людини у європейській культурі. Не дарма після Лютера уможлиблюється навіть «автономне» і опосередковане «простонародним поняттям» звертання до Бога. І якщо німецька філософія культури Ніцше є нігілізмом, то це нігілізм саме «європейський», *щоправда з «німецькою» специфікою недовіри до цивілізації, зокрема для Ніцше «цивілізації» з її «масовізацією», або «повстанням мас»¹¹*. Ніцше відверто зберігає позиції «культури», «зростання культури», її «самості», у протилежність «цивілізації». Тим більш цікавим є парадокс Ніцше, який з плином часу ще й перетворюється з «європейського нігіліста» на «німецько-арійського» філософа.

Проте, за усієї множинності альтернатив, що виникають з виводу теми «Ніцше», ми б хотіли зазначити тільки одну – «констеляція» Ніцше, або те, що А. Вебер називає «великим відштовхуванням Ніцше», і що дозволяє говорити про його філософію як

про «нюансування»¹¹, та водночас ставити питання про «шпори Ніцше» та його «свідому стратегію неототожнювання»¹². Йдеться про виокремлення тих поняттєвих рівнів його філософії, які не тожні мовним, але виникають саме через звернення до «простонародних понять». А саме, якщо світська «ввічливість», від якої «відштовхується» Кант, говорить французькою, то «ввічливість», від якої «відштовхується» Ніцше, вже говорить «німецькою», і тому він переходить на «мову» Заратустри. Як і «мова» німецької філософії, філософії (німецької) культури, «мова» Ніцше продовжує розчиняти «щільність» понять, зокрема понять «Kultur», «Bildung», Aufklärung». Власне кажучи, він запроваджує розчинення «субстанції» поняття на користь довіри «процедурній» поняттєвості¹³, з відповідною «діонісією» культури та «діонісією» понять. Тому якщо просвітницька «ввічливість» Канта вимагає компаративного доповнення, то «культура» Ніцше вже вимагає стратегії «прочитання», «аналізу символічного порядку»¹⁴.

В загальному плані можна сказати, що «зазор» між «вчителями» виявляється програмним – «поняттєвим зазором». Але, водночас, це і «артикулятивний зазор», так би мовити, «зазор» величиною в «артикуляцію», або «опосередкування та інтерпретацію». Адже Ніцше власне й артикулює поняття «культура», причому з відомими наслідками артикуляції щодо «невимовного». Саме тому питання артикуляції набуває особливої значущості, позначається як «зміна вчителів», «зазор» між ними та «відштовхування Ніцше».

Так, «рафінований», з відомими особливостями, раціоналізм «теорії модерну» *артикулюється, інтерпретується та опосередковується* відвертим «європейським» нігілізмом філософії культури, «присмерки сови Мінерви» – «присмерками богів», а «криза розуму» – «кризою європейських цінностей», де філософ-просвітник опиняється «у переході» між «мудрецем» і «танцюристом на дроті». Але й «дійсність розуму» *артикулюється, опосередковується, інтерпретується* його «культурною» повсякденністю, безпосередньо «європейською» повсякденністю, з її національними особливостями, так само, як абсолютне знання – простонародним поняттям, причому разом з усією його національною романтикою як простором для компаративного аналізу, інтерпретації та артикуляції.

Збереження «перехідного стану», та ще і з перспективою артикуляції, є однією з найсуттєвіших особливостей «теорії модерну». Звідси необхідність у композиції «Кант – Гегель», з опосередкуваннями, або поверненнями від Гегеля до Канта, від Модерну до Просвітництва. Необхідність така сама, як і у композиційному повороті: «Кант + Гегель versus Ніцше», де постійно відтворюється не тільки питання «зміни вчителів», а й питання на зразок:

«Ніцше були відомі лише розхожі викладення Гегеля»¹⁵. І тому завжди залишається можливість «повернення» не тільки від Гегеля до Канта, а й повернення «від Ніцше». У цих «поверненнях» проблематика, з якої виріс Ніцше, або «констеляція Ніцше», розкривається як «теорія модерну» та «філософія культури». Згадаємо ще раз: «теоретики» словом «культура» не зловживають, зокрема свої позиції у філософії «теорією модерну» не вважають, це, так би мовити, «прочитується» та «артикулюється» в тому числі і завдяки Ніцше.

Теоретичний модерн існує лише через такі «повернення», «розриви» та «опосередкування», через «феноменологію» власного духу, причому з обов'язковим визнанням його «окремих» визначень, зокрема з привілеями саме «розхожих». Тому це вже не просто «філософія» і не просто «теорія», а «західноєвропейська» філософія з вагомим модерним опосередкуванням. Ця «теорія» навіть відбувається не через універсальну мову філософії, наприклад – латину, а через *ідіоматику європейських мов*, з правами на конституювання останніх і з додатковими проблемами «перекладу» та компаративного аналізу, де майже автоматично закладається поняттєвий «зазор». До речі, на відміну від так званих «традиційних» філософій, скажімо, у індійському або китайському варіанті, де зберігається «сакральна» мова філософії, санскрит або вень, і де «модерн» виникає і як вплив Заходу, і як відповідна перекладацька практика, причому не тільки з європейських мов. Гра «сакрального» та «профанного» заявляє тут про себе у «переході» від «сакральної» мови «категорій» філософії з її «causa» до поняттєвих привілеїв окремих мов; згадаймо, наприклад, про привілеї німецької мови, на яких наполягає Гегель, зокрема у зв'язку зі своїм *Aufhebung*, що в решті решт і презентує будь-яке «абсолютне знання» у «простонародному понятті». Навіть «категорії» та «причини» у просторі «після Гегеля» виявляються також «простонародними поняттями» давньогрецької мови. Ця філософська теорія і універсальну особисту відповідальність людини за історичний процес репрезентує через «ідіоматику» самовизначень європейської людини, скажімо, у проблемі «вільного публічного застосування автономного розуму». Так, крізь європейські варіації, в тому числі і мовні, але не тільки, на тему «людина», «надлюдина» та «громадянин» проступає сакральна християнська «persona». Певною мірою можна сказати, що саме так християнська філософія Заходу з її універсаліями та її універсалізмом стає *європейською* філософією.

І якщо «модерн», навіть теоретично, існує лише через особисту «темпоральність» культур – через відношення до «цивілізації», до європейської «світської культури», то і відносно визначення «культури» також існують «модерні» зобов'язання. Йдеться саме

про «світський», «секулярний» характер культури, який надає простір як ідіоматиці, так і соціальній романтиці. Водночас йдеться про «світський», «секулярний» характер і самої раціональності («процедурна раціональність»), який, по-перше, власне й виокремлюється у «кризу», але, по-друге, завжди присутній у філософії як «периферійне», або «процедурне» питання. Наявність такого питання і його «впливовість» – давня історія у філософії, так само, як і проблема «артикуляції», або переваги «голосу» перед «письмом». Ми маємо на увазі складні стосунки західної філософії з риторикою, їх певний паралелізм та ізоморфізм, але й одночасне розрізнення і взаємне виключення, з якими філософія завжди досить плідно працювала. Саме риторика – через аргумент *ad homini* – акцентувала мотиви «сучасності» та «автономного розуму» в філософії, саме через розмежування з риторикою, через «критику» риторики філософія демонструвала прихильність одвічному і «субстанційному» розумові. Втім, навіть перші спроби побудови «теорії модерну» випливають з суто риторичної проблематики – риторики Просвітництва та романтизму, «спору» класиків і романтиків, публічного питання «Що таке Просвітництво?». Водночас і «філософію» культури ми спочатку маємо у вигляді певної риторики – риторики Просвітництва та романтизму – у вигляді «периферії», «контексту» або культурного середовища, тобто у вигляді «голосу» світської культури з її «енциклопедистами», «салонами», «театром», «літературою», загальною «естетикою», «інтерпретативною» критикою християнства, міфологічними захопленнями та «суспільним договором».

У цьому контексті не можна обійти і питання «риторики» «присмерків» та «хитрощів розуму» в «теорії модерну». Передусім мається на увазі своєрідна «ізоморфність» цих риторичних фігур такої «окремій», але достатньо вагомій нігілістичній «філософемі» модерну як «безумство розуму», і у першу чергу – *безумство* розуму тих, хто має рішучість «мислити інакше», або «мислити самостійно». Тим більш, що цей «ізоморфізм» відтворюється і в Ніцше: сказати, що «Бог вмер!», це те саме безумство і той самий нігілізм розуму, які містяться у вироківі «процедурної раціональності» щодо «кінця філософії». В будь-якому разі, для цього потрібні вуста «безумця», або девіантний та нігілістичний (щодо класичного) розум. І такий «присмерковий» розум не тільки заявляє про себе у колізіях навколо «місця філософії», а й знову відтворюється вже у колізіях навколо «місця Бога». Так, у *нігілістичному контексті* філософії культури має місце «теоретичне» виправдання «безумства», котре заявляє про себе як про «гру» розуму, іронію (розуму) або «хаос», з якого може народитись «зірка, що танцює» або, якщо так можна висловитись, «раціональність, що танцює». «Розумові» – «розумові, що пра-

цює» (Деріда) – пропонується альтернатива, і не тільки у вигляді почуттів та здорового глузду, а й у вигляді його самого, але «*іншого*», скажімо, «*розуму, що грає*», але вже без наступного спокутування «інакшості» у «абсолютному знанні». Додамо: ще й з розчиненням «щільності», в тому числі й «простонародних понять», причому разом з їх «привілеями» у філософії.

Так, «безумство», як «окреме визначення», через яке рухається «абсолютна невизначеність» до «абсолютного визначення»¹⁶, набуває статусу самостійної «філософеми», через яку визначається «інша», «автономна» раціональність самої культури. І відбувається це знову ж через звернення до «простонародних понять», вірніше до того, що вимальовується через розчинення їх «щільності» – «міф». Саме поняття «міфу» спокутує теоретичну «непрозорість» безумства та визначає «інакшість» культури. Через «міфологічні» джерела культури у філософії легітимується і давня міфологічна «універсалія» часів «немезісу» – «безумство», й «міф», що «означає» його. «Культура» тому і може брати на себе роль «присмерків», під час яких на межі безумства працює розум, покривати і теоретичні розриви, і «смерть Бога», і «кінець філософії», що вона сама є носієм безумного, нігілістичного начала, вона сама народжується у «присмерках» – у «присмерках» міфу. Невипадково, «опосередкування та інтерпретація» як «знаряддя» філософії культури з'являються разом зі «смертю Бога», причому християнського, і тому разом з Діонісом і Вотаном, разом з Заратустрою і «безумною» – себто «міфологічною», зовнішньою християнствові – логікою культури.

Але «знання міфів» також стає безпосередньою передумовою зрозумілості світу культури [див. 8, с. 86] спочатку, так би мовити, у «риторичному» контексті. Йдеться ще не про поглиблене вивчення змісту міфів як відповідне завдання у дослідженні культури – питання, що є, на жаль, другорядним в цьому контексті, – а про «міф» як «знаряддя перекладу», «особливу образну мову, котра відкриває доступ до особливого типу організації дискурсу», функція якої полягає в тому, щоб «слугувати соціальним розпізнавальним знаком» [8, с. 86]. Тобто про «міф» як опанування певної знакової системи, «семіотичного коду», який означає та висвітлює те, що за логікою монологічного, християнського за походженням, раціоналізму було «присмерковим» та теоретично непрозорим. Власне про «міф» як знакову мову «культури-цивілізації», зокрема «мову» тієї самої «світської культури», «світського суспільства», *society*, через «критику» якого вибудовується як німецьке поняття «культура», так і французьке поняття «цивілізація»¹⁷.

В цьому сенсі можна сказати, що «міф» ніби визначив «риторичну» особливість «теорії модерну», навіть нову «риторичну»

ситуацію у філософії – ситуацію розуму, «що грає». Діоніс і Вотан, разом з Заратустрою та міфо-логікою культури, як і формула «знання міфів», продемонстрували той самий інший «розум» культури – «розум» світський, філологічний, символічний, у перспективі семіотичний, себто лібертенський розум, «що грає». Певна річ, у німецькій культурній традиції «лібертенаж» мав власну прикметність, але, мабуть, саме тут, попри мінімальну кількість галантних жестів, найпрозоріше постає та «трагічна» обставина, що лібертен намагається «грати» з «Богом», він зазіхає на «цінності», зазіхає на «буття».

Так, через міфологічні (та «міфічні») витоки культури для розриву розуму знаходиться безумне, але гідне опосередкування. І тому перше, що демонструє філософія культури, це міфологічна нерозмірність понять, їх екстатичне безумство, коли вони обертаються проти себе, – своєрідна «безумна» рефлексія, що визначається, зокрема, й проблемою «ніщо», нігілізму, негативної діалектики, водночас проблемою розуміння, символічних форм, інтерпретації, означування. До речі, як рефлексія зі своїм особистим міфологічним додатком – «надлюдиною» – у певному розумінні людиною вже не-християнською і не-європейською, тобто людиною, розум якої вже не є ані християнським, ані європейським. Міф, таким чином, не просто разом зі своєю екстатикою вступає крізь розриви теорії, розуму, свідомості та суб'єкта, а й заповнює собою лакуни розуму, опосередковує та інтерпретує нерозумне (та безумне). Навіть «присмерки» розуму набувають свого міфологічного обличчя – це криза «міфологем» розуму: християнських – «смерть Бога», а саме християнського, або «європейських» – «присмерки Європи». В решті решт завдяки філософії культури стає зрозумілим, що під впливом Модерну не розум зазнає поразки, а лише його певні культурні міфологеми – його «ідіоми» – християнська або європейська. Можливо тому «поглиблення» теми міфу, референція «міфологічного» та «риторичного» перетворюється на те «окреме завдання» філософії, яке, з одного боку, залишає перспективу для наступних «тематизацій» модерну, в тому числі і таких як «постмодерн», з іншого – залишає можливість для відтворення раціональності, хай і в «інших» формах.

ПРИМІТКИ

¹ – Див. виступ В.М. Межуєва в рамках роботи круглого столу *Трансформації в сучасній цивілізації: постіндустріальне і постекономічне общество* [10, с. 23].

² – Мається на увазі висловлювання М. Фуко щодо перспектив «археології знання» [див. 12, с. 204].

³ – Йдеться як про висловлювання М.Фуко, зокрема з *Археології знання*, так і про висловлювання Ю. Габермаса, зокрема з першого параграфу *Моральної свідомості та комунікативної дії*.

- ⁴ – Визначення М. Фуко [див. 12, с. 7–22].
- ⁵ – Про розрізнення модерністського та постмодерністського Aufklärung див. 11, с. 160.
- ⁶ – Обертання «класичної» античної формули «приватне – публічне», можна сказати, ще одна особливість модерного повороту філософії, особливо якщо згадати еволюцію «соціального» у філософії, зокрема проблему «соціальне – приватне» [див. 1].
- ⁷ – Мається на увазі думка М. Фуко про те, що Aufklärung не може розумітись тільки як загальний процес, який захоплює усе людство або як обов'язок, що приписується індивідуумам, – Aufklärung виявляється ще й політичною проблемою. Питання, в усякому разі, полягає у тому, як може застосування розуму мати необхідну для нього публічну форму [див. 13, № 4, с. 43].
- ⁸ – Йдеться про спроби «феноменологічного» прочитання І. Канта [див. 7].
- ⁹ – Ж. Деріда цитує Ж. Батая [див. 5 с. 401].
- ¹⁰ – На страх Ф. Ніцше перед «повстанням мас» та демократією, перед «масовізацією» сучасної цивілізації звертає увагу А. Вебер, підкреслюючи при цьому «соціологічну наївність» Ф. Ніцше щодо перспектив такої «масовізації», його «психологічну», а не «соціальну» позицію у цьому питанні [див. 3, с. 491].
- ¹¹ – А. Вебер писав, що його переоцінка цінностей власне означає таке: *зрушення акцентування цінностей та їх посилене нюансування* [див. 3, с. 471].
- ¹² – Мається на увазі книга Ж. Деріда, де, зокрема, проблема «нюансування» висвітлена як додаткова проблема «риторики» мови» у Ф. Ніцше.
- ¹³ – Парафраз думки Ю. Габермаса, який вважав, що для Канта є характерною, з одного боку, відмова від субстанційної раціональної традиційних релігійних та метафізичних способів тлумачення світу, а, з іншого, довіра до процедурної раціональності [див. 14, с. 11].
- ¹⁴ – Маються на увазі «шпори Ніцше» у Ж. Деріда.
- ¹⁵ – Ж. Деріда цитує Ж. Батая, зазначаючи, що Ніцше були відомі лише популярні викладення Гегеля. *Генеалогія моралі* – це чудовий доказ того невігластва, з яким стикається та продовжує стикатися діалектика раба та пана, від ясності якої тьмариться розум [див. 5, с. 401].
- ¹⁶ – Парафраз висловлювання Ж. Деріда з приводу гегелівського Aufhebung: рухаючись від абсолютної невизначеності до абсолютного визначення, ми проходимо через різні окремі визначення [див. 5, с. 433].
- ¹⁷ – Н. Еліас пише, що французьке поняття «цивілізація», як і відповідне німецьке поняття «культура», формувалось у рамках опозиційного руху другої половини ХУІІІ ст.; поняття цивілізації, коли воно вперше зустрічається у французьких письменників, багато в чому нагадує те поняття культури, яке пізніше Кант протиставляє «цивілізації» [див. 16, с. 95].

ЛІТЕРАТУРА

1. **Арендт Х.** *VITA ACTIVA или о деятельности жизни.* – СПб., 2000, с. 32–102..
2. **Вальденфельс Б.** *Повседневность как плавильный тигель рациональности.* // *Социо-Логос.* Вып. 1. – М.: «Прогресс», 1991, С. 39–50.
3. **Вебер А.** *Избранное: Кризис европейской культуры.* – СПб.: Университетская книга, 1998
4. **Гегель Г.-В.-Ф.** *Энциклопедия философских наук.* – М. «Мысль», Т.1, 1974.
5. **Деррида Ж.** *Письмо и различие.* – М.: Академический проект, 2000.
6. **Деррида Ж.** *«Back from Moscow, in the USSR» // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия.* – М.: РИК «Культура», 1993.
7. **Молчанов В.И.** *Время и сознание. Критика феноменологической философии.* – М. «Высшая школа», 1988.
8. **Старобинский Ж.** *«Мифы» и «мифология» в ХУІІ – ХУІІІ веках // Старобинский Ж. Поэзия и знание: история литературы и культуры.* – М.: Языки славянской культуры, 2002.
9. **Старобинский Ж.** *Слово «цивилизация» // Старобинский Ж. Поэзия ..., 2002.*

10. *Трансформації в сучасній цивілізації: постіндустріальне і постекономічне суспільство (матеріали «круглого столу») // Проблеми філософії*, 2000, № 1.
11. *Філософія і література. Бесіда з Жаком Деррида // Жак Деррида ...*, 1993.
12. **Фуко М.** *Археологія знання*. – К.: Ника – Центр, 1996.
13. **Фуко М.** *Що таке Просвітлення? // Проблеми методології*, 1995. № 3-4.
14. **Хабермас Ю.** *Моральне свідомство і комунікативне діяння*. – СПб.: «Наука», 2000.
15. **Еко У.** *Відсутня структура. Введення в семиологію*. – СПб.: ТОО ТК «Петрополіс», 1998.
16. **Еліас Н.** *Про процес цивілізації*. – М., СПб.: Університетська книга, Т. 1, 2001.

Павлов В. (Київ)

«НОВИЙ ІСТОРИЗМ» ЯК ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ ДИСКУРС СУЧАСНОСТІ

Остання чверть ХХ століття ознаменована подіями та процесами в матеріальній і духовній сферах суспільного життя, які примушують по-новому дивитись на увесь попередній розвиток людської цивілізації, переосмислювати широке коло положень, що мали фундаментальний характер і поставали в якості вихідних засад цілісної світоглядно-наукової парадигми. Бурхливий розвиток новітніх інформаційно-комунікативних технологій, соціально-політичні трансформації, прискорення інтеграційних процесів, загострення екологічних проблем є характерними ознаками сучасності, тієї об'єктивної реальності, яка знаходить свою дефініцію, локалізується в межах термінів і понять новітньої ситуації постмодерну.

Формування нової соціокультурної реальності, що виходить за межі традиційних наукових настанов і філософських конструкцій, викликало до життя появу широкого спектру реакцій – від радикально-нігілістичного заперечення права на існування до надання їй статусу імперативності, всезагальності. Основною темою більшості інтелектуальних дискусій нашого часу постулювання кризи класичних наукових засад, методологічних принципів та стратегій пізнання історичної дійсності. Кризовий стан сучасної науки, зокрема історичних дисциплін, має свої як зовнішні, так і внутрішні передумови й особливості. До зовнішніх належать соціально-економічні трансформації, що дезавуюють роль і значення науки в сучасному світі, втрата універсально-істинісного статусу наукового знання, власне, сама зміна поколінь в науковому середовищі, яка за необхідністю веде до зміни методологічних