

КАНТІВСЬКІ ВІЗІЇ КРИЗЬ ПРИЗМУ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ПРОБЛЕМА ЛЮДИНОМІРНОСТІ БУТТЯ

Здобутки Імануїла Канта у світоглядній царині важко переоцінити. З плином часу кантівська спадщина не лише не втрачає значення, а й, видається, щодалі більше виявляє свої несподівані й приховані від сучасників грані та смислові шари, із кожним переосмисленням потверджуючи свою невичерпність. Евристичний потенціал його ідей зрештувався не лише в існуванні потужних течій філософської думки, які відкрито декларують свій ідейний зв'язок із Кантом і від його філософії ведуть свій родовід, і не лише в наявності численних розвідок і досліджень у галузі кантознавства. Він має й інший, мало помітний, однак куди вагоміший спосіб впливу - через уявлення кантівського «акценту» в сучасних філософських конструктах зі свідомою «антикантівською» орієнтацією, через присутність виразно кантівських кодів у тих ціннісних «осадах», тих апоріях, які залишаються після всіляких деконструкцій і на яких ті деконструкції ґрунтовано.

Ідеться, зокрема, про актуальність кантівських розробок у світлі проблематики людиномірності буття, а рівно й проблеми трансцендентної природи самої людини. Сьогодні ці проблеми стоять на порядку денному із гостротою, не порівнянною з їхнім резонансом за модерної доби, що її концентрованим виразом була вся німецька класична філософія. Сьогодні, яке, з легкої руки французьких постструктуралістів і деконструктивістів, значною мірою позиціонує себе як постмодерн, тяжіє до зречення свого генеалогічного древа, долаючи репресивність усіх і всіляких гранднарративів і дискурсів, серед яких раціоналізм німецької класики - саме тому, що це раціоналізм - становить, мабуть, чи не найлютішого ворога, відповідального за тоталізацію, що як така є ворожою людині. За лаштунками тієї боротьби, однак, залишається таємний інтимний зв'язок сучасних світоглядних революцій із тими кантівськими відкриттями, що їх не могли належно оцінити його сучасники, позаяк їхня значущість ще була не на часі. Гадаю, сьогодні, коли «зруйновано зв'язок часів», встановлення втраченої наступності є справою, вартою здійснення не лише задля відновлення історичної справедливості, а й із метою виявлення можливих несподіваних змістів і сенсів самої сучасності. Ця розвідка започатковує дослідження цього зрізу кантівської спадщини у вітчизняному філософському дискурсі.

Зрозуміло, що стосунки людини і світу, які назагал і становлять предмет філософської уваги, зазнавали найрізноманітнішого тлумачення ще задовго до Канта. Серед перших, хто натрапив на проблему люди-

номірності буття, традиційно називають софістів. Протагорове «людина є мірою всіх речей» перетворилося в цьому сенсі вже на кліше, філософську й наукову тривіальність. А втім, уже на початку людської історії існує самоочевидна впевненість у проголошеній затим античністю співмірності мікрокосму й макрокосму, людини й Усесвіту. Давньоіндійська думка твердить: світ не лише створений з тіла Пуруші. Той Пуруша, який фігурує в санскр'ї, не тотожний Ригвединому. Він - другий первень буття, який, навіть позбавлений активності й саморозвитку, не зводиться до першого, хоч і глибинно пов'язаний з ним: його єдиною функцією є спостереження, відображення пракирі. Таким чином було зафіксовано: дух не є самодостатнім, його не породжує матерія, однак його існування істотно пов'язане з нею, і саме так, що задля того, щоб існувати, дух має відображувати, щоб бути самим собою він потребує Іншого. Уже тут, у правитоках людської думки вирує відчуття-переконання у співмірності, принципівій «еквівалентності» природи й духу, світу й людини. За всіх часів упевненість ця раз у раз виринатиме на поверхню з глибин світоглядних концептів, проростатиме фантазмагоричними мітокартинами пізнього еллінізму, християнським ствердженням богоподібності людини, ренесансним прирівнюванням її творчої наснаги до божественної. А коли модерна доба прискіпливо візьметься за пізнавальну проблематику, йтиметься, власне, про те саме, про співмірність людини і світу за їх принципової протилежності.

Німецька класика впритул підходить до цього питання й ставить його з усією відвертістю. І саме її основоположникові слід віддати пріоритет у ствердженні й обґрунтуванні людиномірності самого буття людини. Кантові належить першість у виявленні й дослідженні «онтології» морально-етичного, «вчинкового світу» людини, його цілковитої протилежності світові природних детермінацій, несумісності законів двох світів. Відтак, його зусиллями закладено основи дослідження антропологічних конститутивних чинників людського буття.

Водночас виявлення глибинної залежності змістової насиченості об'єктивного світу від самої людини, тієї залежності, до ствердження якої прийшов філософський постмодернізм, не є власне відкриттям останнього. Два позірно полярні завдання сьогодення - ствердження принципової антропомірності буття та виявлення не менш істотної протилежності людини і світу - те, над чим, продовжуючи справу своїх феноменологічних, екзистенційних і структуралістських попередників, наполегливо працює філософський постмодерн, перетворюючи світ на текст та урівнюючи в правах усі складники розмаїття дискурсів, кодів і гранднаративів, знайшло своє місце у філософії Канта.

Як і більшість його попередників епохи модерну, Кант починає з гносеологічного питання про умови й межі достовірності наших знань. Для

цього він звертається до тієї об'єктивованої форми, що в ній знання існують як надбання не окремого індивіда, а всього людства - до форми суджень. Унаслідок ювелірного аналізу пізнавальної процедури Кант доходить цілком обґрунтованого висновку: синтез розмаїття сприйнятів здійснює сам суб'єкт чуттєвого сприйняття, здійснює у самому собі і як апіорний. Цей трансцендентальний синтез предмета у формах часово-просторової єдності є умовою будь-якого чуттєвого сприйняття. Час і простір, отже, постають як форми нашої чуттєвості, естетичні трансцендентальні форми. Лише по тому, як такий синтез відбудеться в нас, за законами нашої суб'єктивності, те, що ми сприймаємо, набуває ознак предмета.

Аналогічно доводить Кант трансцендентальний статус категорій, які є «умовами можливості досвіду і, отже, а ргіогі мають значимість *так-кож* для всіх предметів досвіду» [4, с. 119], або ж формами єдності, що їх наш розсудок додає до різноманітних даних досвіду, щоб із цього черпати пізнання. Категорії, які є часово-просторові трансцендентальні форми, є «схемами», інваріантами єднання, тим «кістяком», на який нанизується безліч розрізаних, розмаїтих вражень. Достовірність, істинність наших знань забезпечено нашою творчою здатністю: ми пізнаємо лише те, що самі й створюємо, пізнаємо не речі самі по собі, а лише явища речей, лише те, чим вони є після того, як їх пропущено через нашу суб'єктивність. Що ж до речей самих по собі, то їх пізнати неможливо. «Есенцію», «сутність» речей, творимо ми. Екзистенцію, їхнє незалежне «в-собі» існування пізнати неможливо.

Із цього несподіваного відкриття випливають приголомшливі, глобального значення висновки. І головний із них полягає в тому, що зміст наших знань є нашим змістом, ми конструємо його самі й за власними людськими законами. Ми - творці власного світу, не тотожного і не сумірного світові «речей-самих-по-собі». Цей висновок містить один із найфундаментальніших для сучасної філософії концептів - ствердження людиномірності самого «об'єктивного світу», змісти якого залежать від креативної, змістотворчої здатності людини.

Обстоювати після Канта (а згодом і після Гусерля, власне кажучи, неможливого без Канта) об'єктивність якісного змісту світу, адекватне пізнання якого буцімто доступне людині через її практичну діяльність, стверджувати, що факт відносно успішної орієнтації людини у світовому розмаїтті свідчить про її здатність відображувати світ таким, яким він є самий-по-собі, без новопосталого разом із людиною факту людського пізнання - значить виявляти філософське невігластво і елементарну несумлінність. Попри постійно наголошувану у феноменології протилежність її засад кантівським, слід визнати, що споріднює їх не лише спільне для обох визнання фундаментальної антропологічності людського сві-

ту, того, який Кант поміщає на протилежний сутнісному полюс світобудови, а феноменологія стверджує як власне сутнісний, де сутність речей тією ж мірою належить їм самим, якою її творить людина, чи, радше, вивільняє з-під машкари долюдського буття, переводить із потенційного до актуального стану. Генетична наступність обох концепцій виявляється й у пильній увазі до значущости ціннісного ядра свідомісних конструкцій: для Імануїла Канта - формальних у гносеологічному сенсі, однак креативних у царині практичного розуму, для Макса Шелера - засадничих для решти виявів людини.

Побіжно слід зауважити, що вже в цій парадоксальній спадкоємності, на шляху від гранично раціоналістичних побудов німецької класики (яка в особі Канта розвела людину і світ по різні боки гносеологічної прірви та вписала її в конструкцію світобудови Шелінговим аналізом міту, культуротворчости та релігії й Гегелевим ствердженням спільної логіки мислення й буття) до ірраціоналістичних висновків феноменології, філософії життя та екзистенціалізму, - вже в цьому криються джерела двох принципово різних підходів до бачення трансформацій самого людського світу як світу історичного. Співмірність, зіставність людини зі світом через її вписаність у буття в якості його моменту та елемента, репрезентована в концептах Шелінга і Гегеля, спонукала до пошуку транспарацій таких взаємин в історичному поступі; контрадикторний характер стосунків людського і світового, маніфестований у концептах Канта і Фіхте, концептах конче рафіновано раціоналістичних, заряджених потенціалом обернення на своє інше, штовхав до пошуків інших, суто і специфічно людських, *над- і протиприродних* засад людської історії. І не випадково, що ті мислителі, які тяжіли до кантівського впливу, зверталися до моделей, де людська історія істотно пов'язана з духовно-культурними феноменами, натомість виразно системницькі, «тоталізувальні», «універсумні» концепції історичного розвитку належать тим, хто перебував під істотним впливом гегелівської концептуалістики.

Попри незгоду Гусерля з Кантом щодо розуміння суб'єкта - «не як синтетичної активності, а як екстазу», обидва - і за ними безліч сучасних філософів і науковців - згодні: цілісність сприйняття передуює іншій пізнавальній діяльності. Це саме підтверджують дані психології. І, що цікаво, у тому визнанні, у тій Кантовій особливості суб'єкта, всупереч поширеній думці, не спростовує й Гегель. Не спростовує не тому, що зробив крок назад щодо свого великого попередника і від того втрапив у філософській глибині та переконливості. А тому, що здійснює щодо цього зрізу кантівської філософії дійство, аналогічне айнштайнівському вчинку щодо ньютонівської фізики: Гегель розширює межі парадигми раціоналістичної філософії. Він обертає раціоналізм як передусім гносеологічну доктрину, спосіб бачення і розв'язання пізнавальних про-

блем до онтології, до світобуття і перетворює філософські конструкції Канта у частині дослідження меж «теоретичного розуму» на частковий (граничний) випадок власної філософемі. Тим Гегель робить наступний крок уперед і водночас... втрачає дещо вкрай важливе й принципове.

Неоціненні знахідки Гегеля у цій царині оминати не можна. Через подолання гносеологічних рамок і вихід на обшири онтології йому відкривається суб'єктність Усесвіту, який самий творить себе за власними законами. За законами, що є водночас і об'єктивними, незалежними від сторонніх упливів, і суб'єктивними (але не суб'єктивними! не такими, що формуються волонтарно). Суб'єктивними, оскільки вони й є тим єдиним суб'єктом, якому тілесний Всесвіт завдячує своїм існуванням, щодо яких той виступає їхньою об'єктивацією. Сакраментальне «що первинне, а що вторинне» для Гегеля є некоректним. «Нема матерії без ідеї, але ж нема й ідеї без матерії» [3, с. 45] - ці слова Гегеля часто-густо ігнорують. А це, власне, онтологічно навантажена транскрипція відомої (якраз після Канта) гносеологічної, чітко сформульованої ще Шелінгом позиції: «нема суб'єкта без об'єкта, нема об'єкта без суб'єкта».

З першою, онтологічною частиною тієї сентенції, у належному історичному її перекладі погодилися б мислителі та науковці різних епох і культур - як Платон з Аристотелем, так і сучасний науковець - фізик, кібернетик, синергетик. Платон - тому що його ейдоси-ідеї, як і гегелівська Абсолютна Ідея, передують речам змістовно-логічно і лише відтак - у граничному, всесвітньому випадку - онтологічно. Ейдоси-ідеї - це незмінне, непідвладне просторово-часовим і фізично-каузальним відношенням. Як такі вони існують не в якомусь іншому, трансцендентному світі, що перебуває «поруч» зі звичним, або «десь там», за межами. Вони «тут» і «не-тут», «існують» і «не-існують». Вони не поза світом, вони - у світі, але - поза часом і простором, ідеальне «не десь перебуває, позбавляючи все інше своєї присутности, але присутнє повсюди, де перебуває здатний вступити з ним у спілкування, і відсутнє для того, хто на це не спроможний» [6, с. 49]. Для нашого часу мати справу з таким феноменом - явище буденне і для дитини: варто згадати віртуальний світ комп'ютера, який унаочнює дивовижний спосіб існування «ідеального». Будучи перенесені у день сьогоднішній, і Платон, і, можливо, Плотін зрадили б, що їхні думки так вочевидь знайшли підтвердження.

Однак що істотно відрізняє Гегеля від того самого Аристотеля, так це зміна статусу «першодвигуна» із поєднанням його з ентелехією. В Аристотеля енергетичною напругою насичений реальний тілесний космос, що в ньому матерія з формою злиті в єдність. Ця напруга - ентелехія - є наслідком логічного існування космосу як тріади, в якій реальний космос становить проміжну ланку між собою як формою всіх форм (дієюю причиною) і собою ж як власною повною реалізацією (цільовою причиною).

Розтягнений за власні смислові полюси, космос заряджається енергетикою руху. У Гегеля статус першодвигуна - Абсолютної Ідеї - щодо світу значно підвищується. Абсолютна ідея є не лише вичерпною різноманітністю, зреалізованим і тому непорушним «усім». Для Гегеля, крім необхідності, є й випадковість, за яку необхідність не несе жодної відповідальності. Якщо для Аристотеля, слідом за Демокритом, онтологія цілком визначена необхідністю, і в ній необхідно зреалізовується геть усе, то для Гегеля необхідністю навантажена лише Абсолютна ідея, світ же може існувати в недійсних формах. Отже, ідея не вичерпує «геть усього», вона - розвиток, позбавлений недійсних станів, випадковостей. «Проміжок» між світом і його логічною основою більшає. Позаяк ідея є самим законом самоздійснення, розвитку, то енергійна наповненість природно стає її ознакою. Абсолютна ідея стає суб'єктом, тим, що діє, логічно напруженим самим у собі суб'єктом-субстанцією, тим, що саме себе спричинює й обгрунтовує. Кожний момент обгрунтування, формотворення його є новою інформаційною структурою, яка, звісно, «знаходить» собі відповідного носія. Іншими словами, ускладнення речовинно-енергетичного, матеріально-відчутного світу є наслідком (логічно й історично) вихідного ускладнення функції того, що вже наявне. Спочатку «щось» відноситься до Іншого, далі здобує відношення «осідає» в структуру того самого «щось»; спочатку через відношення йде інформаційний здобуток, потім здійснюється структурне ускладнення матеріального носія.

Природознавчі та філософські відкриття ХХ століття у галузі системних і, вужче, синергетичних закономірностей є, власне, повторенням того, що було відкрито Гегелем на добрих півтори сотні років раніше. І коли ту саму закономірність - передування функції її тілесному носієві - стверджує наш видатний співвітчизник Александр Богданов [1], коли незалежно від попередників її пізніше відкриває у світі живого В. Анохін і, зрештою, у загальному та явному вигляді формулює як філософський принцип В. Кашперський [5], а Ілья Прігожин [7-9] надає йому математичного вигляду, усе це, безперечно, є розвиток людської думки у напрямі дослідження системних закономірностей розвитку всесвіту. Однак водночас це є транскрибування того ж таки Гегеля сучасною філософською й природничою мовою.

Отже, зі зверненням до онтології з урахуванням кантівських здобутків Гегелеві відкривається глибинна суб'єктність і... суб'єктивність усього суцього, усіх формоутворень. Адже способом існування будь-чого є його відношення до Іншого, вихід назовні, перехід від «у-собі-буття» до «буття-для-іншого». Якщо щось не відноситься, воно, відтак, і не існує. Цим Гегель намагається знищити кантівську «річ-у-собі», довести, що «сутність являється», що явище - єдиний спосіб буття сутности,

як обмін речовиною та енергією з довкіллям є способом буття живого. У протилежному разі життя припиняє бути життям, а сутність - сутністю.

«Річ-у-собі» справді зникає як таємниче «щось», про яке ми тільки й можемо знати те, що воно існує і є джерелом відчуття, таким собі містичним подразником органів чуття. Зникає в її агностичному сенсі. Ніщо не існує інакше, як через вияв. У процесі пізнання маємо справу з виявами, отже - пізнаємо сутність. Проте поряд із гносеологічним навантаженням, яке в Канта вироджувалося в агностицизм щодо пізнання сутнісної змістовності світу як такої, що не є створеною суб'єктом, його процесом пізнання, категорія «речі-в-собі» у своєму онтологічному вимірі відігравала й іншу роль, слугуючи вододілом між «онто» й «гносео». Вона стверджувала об'єктивність існування світу щодо пізнання його людиною. Стверджувала, відтак, різносутнісність світу й людини - природного світу, підвладного детермінаціям «від минулого до сучасного, від причини до наслідку», і людського світу, зі «зворотним порядком» детермінацій, світу свободи та креації.

Якщо Кант, доводячи існування принципово непізнанної речі-в-собі як джерела чуттєвих подразнень, доводить водночас існування гносеологічної прірви між людиною і об'єктивно сутнім світом, то Гегель, переходячи в онтологічний простір, стверджує істотно протилежне: світ у своєму **об'єктивному** існуванні є неминуче **суб'єктивним**. Кожне «щось» існує лише таким чином, що взаємодіє, впливає на Інше (віддає йому інформацію про себе, яку те «привласнює», суб'єктивує) і зазнає впливу, інформаційно збагачується, робить власним здобутком інформацію про Інше. Ідея як логіка саморуху тим-то й є абсолютною, що як Інше для неї виступає вона сама. Тому вона самодостатня, тому й первинна. А природний світ, де взаємодія можлива лише на зіткненні зовнішніх меж статичних визначеностей («позбавлених розрізнення поза-собою-буттів, точок» [3, с. 45], «байдужих одне одному тривких існувань» [3, с. 52]), тому й становить відчуження ідеї, таке утворення, де живий, інформаційно насичений плин омертвляється, «випадає» в структурну статику.

Гегелеве поширення на царину онтології процесуального підходу, що його Кант застосував до гносеологічних проблем, перетворило виявлений у змісті пізнавального здобутку суб'єктивний складник на онтологічний чинник. Пізнавальна взаємодія, у якій людина суб'єктивує інформацію про зовнішній світ відповідно до її людських особливостей і здатностей, є лише окремим випадком будь-якої взаємодії, через яку відбувається той самий процес суб'єктивації. І, зрозуміло, отримана інформація стає «явищем», набирає суб'єктивованої форми відповідно до особливостей того, хто (що) її суб'єктивує. Однак така індивідуальна суб'єктивація є не меншою мірою об'єктивацією. І не тому, що вона од-

разу ж «вилазить» на поверхню, унаочнюється, а тому, що отримувати інформацію - значить зазнавати впливу, бути об'єктом, а не суб'єктом.

Утім, попри всю двобічність цього наслідку, мусимо визнати — «припасування» отриманої інформації (зрештою, і енергії, і речовини) до особливостей отримувача, специфікація, яку він власною сутністю надає тому, що отримано, є невіддільною ознакою взаємодії не лише в її гносеологічному зрізі, не лише у випадку людського пізнання світу. Результатом взаємодії двох тіл, хоч би як він був даний нам опосередковано, ейдетично, суто по-людськи тощо, завжди буде їхня обопільна зміна. Хоч би що там вона становила «насправді», поза нашою здатністю сприймати, пізнавати, розуміти тощо, хоч би що там «у-собі» ховалося за специфічно, нашим пізнанням відтвореним, зміна буде. Простіше кажучи, електричний струм, пропущений крізь метал, «засвоюється» ним у вигляді тепла, у разі дерева - до тепла додаються зміни хімічного складу, а в разі тварини - до фізичного і хімічного наслідків додається ще й біль, відчуття. Якщо зробити те саме з людиною, матимемо ще одне - констатацію факту у вигляді думки. Хто на що здатний.

Отож, підсумовуючи Гегелеву позицію, можна подати її у вигляді простої «формули»: об'єктивний світ є світом різних суб'єктивізацій. Майже те саме, лише у жорсткій прив'язці до «спостерігача»-Творця та до чуттєвого-живого, стверджували відповідно Джордж Берклі та Ернст Мах із Рихардом Авенаріусом. Відмінність від них Гегеля, у чому й виявлялася несумірність його «абсолютного ідеалізму» із «суб'єктивним ідеалізмом», полягає в тому, що гегелівський суб'єкт не обмежено рамками ані розумового, ані чуттєвого. Суб'єкт і об'єкт - лише контрагенти взаємодії, універсального інформаційно-обмінного процесу, яким і є спосіб існування будь-чого - і ідеї, і її інобуття-природи. Процес взаємодії є способом існування світових утворень. Розвиток здійснюється через взаємодію і завдяки їй. Феномен суб'єктивізації є істотним складником взаємодії та джерелом ускладнення й розвитку. Отож, саме суб'єктивізації будь-що завдячує своїми змінами, а світ у його тілесності - своїм розвитком. Суб'єктивне, таким чином є не менш об'єктивним, ніж саме об'єктивне. І якщо брати пізнання як окремий випадок взаємодії, то, слідом за Миколою Бердяєвим, можна стверджувати, що знання - теж факт буття. Саме на дослідженні знань як окремого і специфічного факту буття, окремої буттєвої царини ґрунтовано відоме вчення постпозитивіста Карла Поппера про третій світ. Пізнаючи, ми створюємо, до-розвиваємо світ до нового, узагальненого стану, до нової якості. Об'єктивно створюємо. Пізнання є конструюванням світу.

Такий висновок і зробив Кант. І його спростовувана феноменологією «обмеженість» полягала лише в тому, що властива модернові поляризація світу на суб'єкт і об'єкт, вимушено обмежувала мислителів потрактуван-

ням власних здобутків у гносеологічному дусі. Об'єктивний світ, перцептивно сприйманий світ як «річ-у-собі», яка, впливаючи на людську чуттєвість, є пусковим механізмом «вмикання» пізнавальних і, відтак, творчо-конструктивних здатностей людини, залишався в Канта недоторканим. Однак таким він лишився і у феноменології, і у пізніших концепціях, розроблених у річищі екзистенціалізму чи деконструктивізму. В цьому сенсі сучасній філософії слід ще дійти адекватного прочитання Канта (особливо в частині його висновків щодо практичного розуму) і не меншою мірою - Гегеля, який, руйнуючи вододіл між «онто» і «гносео», довів: будь-яка взаємодія, і пізнавальна як частковий випадок силової (природної) взаємодії взагалі, є «конструюванням» світу. А об'єктивний світ іманентно й фундаментально «сконструйовано» суб'єктною.

Однак, відкриваючи властиву природному світові не меншою мірою, ніж людському, суб'єктивність, Гегель, на відміну від Канта, розчиняє (і не може не розчиняти) в тій абсолютній суб'єктності-суб'єктивності специфічності суб'єкта-людини. Перетворений на суб'єкт саморозвиток світу «дозволяє» людині бути лише його перехідним моментом на шляху її до усвідомлення «свого місця» - бути моментом. Тим Гегель втрачає ту засадничу відмінність людського буття від до-людського, яку виявив Кант і яку йому закидали всі, кому не ліньки, - сучасники, послідовники, опоненти, - нарікаючи її кантівською «непослідовністю». Закидали, не помічаючи, що та «непослідовність» констатує сутнісну несумірність двох зрівів буття - долюдського і людського, бо перший із них підпорядкований іншим законам, що виключають фундаментальну ознаку другого - свободу (докл. про цей аспект кантівської філософії див.: [2]). Обґрунтовану в ученні Канта гносеологічну протиставленість людини і світу, власне, й спричинено дотичністю пізнавальної діяльності людини до світу детермінацій - «чужого» світу. Як «чужий» він - непізнаваний, як пізнаваний - він освоєний, добудований до нової якості, створений у цій новій якості наново.

Цю чужість, абсолютну іншість природного світу щодо людини згодом зафіксує екзистенціалізм, не помічаючи кантівського пріоритету в цьому відкритті. На властивій людині «добудові» світу до нової якості зупиняється неогегельянці (зокрема, Александр Кожев) і феноменологи. Змістоворча здатність людини перетворюється на предмет особливої уваги в постструктуралізмі та постмодернізмі.

Якщо деконструювати власні структури постмодерного метанаративу й оголити той самий «центр», що втікає від ідентифікації, «центр» як організовувальний первень постмодерного «дискурсу», то виявиться дивовижна суголосність їх кантівським візіям. Яких висновків, що послуговують за усвідомлені апріорії - аксіоми, доходить концепт постмодерну? - Світ і текст урівняно, світ як певним чином зорганізований ансамбль

сенсів і є Текстом. Текст зорганізовується певним центром (апріорним світоглядним ядром), який «накидає правила гри», сам ухилиючись від дотримання їх («залишаючись неререфлектованим осадом»). Організація тексту здійснюється через автора, від якого залежить естетичний вибір світоглядної системи - системи апріорії і відповідних базових цінностей. Будь-який дискурс, що його обирає автор, є контекстуальним, є цитуванням інших текстів і сенсів і, зрештою, відсилає до культурного горизонту, де культура постає в усій її часово-просторовій різнобарвності. «Прочитання» тексту є і його творенням, спів-творенням, оскільки кожна акція «прочитання» збагачує текст контекстами Іншого. Це - перший змістовий шар постмодерністської концептуалістики, шар, так би мовити, практичний. Однак він потребує певної онтології, яка його вможливує і з нього впливає. Звернімося до онтологічних характеристик новопостало-го світу.

Кордони між *явою* і *ю-явою* зруйновано. Реальність творить людина. І творить із цеглинок сенсів-символів-«цитат» і за законами того ціннісного «центру», який задає напрями та способи творення, сам уникаючи експлікованих репрезентацій, або радше припускаючи безліч таких репрезентацій. Відтак, онтологія, якою вможливлено дискурс постмодерну - це онтологія вихідного *міто-магічного* буття. Майже архаїчного *міто-магічного* буття. За однієї, однак вельми істотної відмінності. Реальність, що її створює людина, є мультицентричною. Колективне, ейдетичне за походженням і способом здійснення творення поступилося місцем креативній індивідуальній дії.

Якщо архаїчна людина відчувала себе і була магом - творцем нової якості буття через причетність її до комунікативної спільноти, до Ейдосу-Єдності-Цінності, то людина постмодерну скидає з себе владу Ейдосу силою власного вибору. Вона сама як така - джерело перманентного світотворення. Якщо архаїчна людина підтримувала світ в єдності його сакральньо-ціннісного і комунікативно-ейдетичного первнів через відтворення міту в ритуалі, то людина постмодерну сама вособлює цю єдність, а її життя і стає індивідуальним мітом і ритуалом.

Гілки одного кореня - комунікативно-ейдетична і сакральньо-ціннісна - зійшлися. Архітектура ейдетики, досі позірно панівна, сьогодні вможливило прорив сакральних шарів буття на поверхню. І факт їх домінування в людському бутті нарешті стає очевидним. Вторинність, похідність цивілізаційного буття від культуротворчого, креативного переживається сьогодні як «так-належне» - як аксіологема і усвідомлюється як самозрозуміле, як апріорія. Міт, цінність, символ - ці інваріанти людського буття вирвалися на свободу. Людина є творець сенсу, змістового насичення буття тією ж мірою, якою вона не є творець його долюдського складника. Світ людини - відпочатку культурний, сакральньо-ціннісний, сенсово-

змістовий. Те, що вона пізнає, вона сама ж і творить. Таким є апріорне онтологічне ядро новопосталого світогляду, відбитого у філософії постмодерну. Чи не перегукується цей висновок із кантівським?

Що істотно відрізняє постмодерні позиції від висновків Канта, так це втрачена в постмодерні, як вона була втрачена й у Гегеля, онтологічна демаркація між Іншим, долюдським світом детермінацій і тим світом, що його вільно творить людина. Та якщо Гегель применшував креативну потугу людини, підпорядковуючи її Абсолютній Ідеї (Ratio - Ейдосу - Богів - Загалу), то філософи постмодерну руйнують паритет, якого дотримувався Кант, і підпорядковують людині Інший світ, розчиняючи його в ній. У цьому сенсі сучасність ще має здолати «ейфорію креативності» й «захват свободи» й досягти нового пласту кантівських надбань - чергового ствердження різниці й паритетності двох вимірів буття.

Постмодерн, як визначають наші вітчизняні дослідники, зокрема Валентин Лук'янець, є успадкованим від Канта протестом проти неповноліття людини, її несамостійності. Та видається, цю уявлявану і поборювану в ученні Канта світоглядну й учинкову несамостійність постмодерністська філософія, спокушувана примарою ніцшеанської надлюдности, не може і в собі здолати, попри свою відданість у цьому сенсі кантівським ідеалам.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Богданов А.А.** *Тектология // Всеобщая организационная наука* : В 2-кн. - М., Кн. 1, 1989.
2. **Бородай Ю.М.** *Эротика - смерть - табу*. - М., 1996.
3. **Гегель Г.В.Ф.** *Философия природы // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук*. - М., Т. 2, 1975.
4. **Кант І.** *Критика чистого разума*. - К., 2000.
5. **Кашперекій В.И.** *Отражение и функция // Роль процессов отражения в детерминации развивающихся систем: философско-методологический анализ*. - Свердловск, 1989.
6. **Плотин.** *Эннеады // Плотин. Космогония*. - М., 1995.
7. **Пригожин И.** *От существующего к возникающему: время и сложность в физических науках*. - М., 2002.
8. **Пригожин И., Стенгерс И.** *Время. Хаос. Квант. К решению парадокса времени*. - М., 2001.
9. **Пригожин И., Стенгерс И.** *Порядок из хаоса*. - М., 2002.