

МЕТОДОЛОГІЧНА РЕФЛЕКСІЯ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ПРОЦЕСУ

Володимир ЯРОШОВЕЦЬ

Copyright © 2010

ПЕРЕДМОВА

Розгляд певної філософської концепції, школи або парадигми, закономірно стикається з проблемою визначення її ролі та значення в розвитку філософського знання. Якщо дослідження стосується персоналій або концепцій, котрі віддалені у часі, то, певна річ, вони сприймаються як те, *що вже трапилось*, здійснило вплив на подальший розвиток, тобто домінуючим постає *історико-філософський аспект* дослідження. Інша річ, коли предметом аналізу є сучасні концепції, персоналії, напрямки. Виникає проблема зв'язку історико-філософського знання з власне філософією, співвідношення історії філософії та філософії.

Для філософії характерне розуміння людини як *історичного* (часового) існування, як існування, наявне у реальному часі. Проте усвідомлення його здійснюється не у натуралістично-позитивістському плані – від минулого до майбутнього, нібито несучи у собі від початку якийсь попередній задум. Історія, її сенс здійснюються у самому її плині, триванні, процесуальності і тому остаточний її результат визначається майбутнім. Адже твориться історія людьми, кожна генерація вносить власний внесок у її зміст. Звичайно, змінити те, що вже зроблено, неможливо, але можна додати до цього щось своє, власне, надати іншого продовження. Підсумок тим або іншим подіям певної історичної доби дає не минуле, бо тоді ця доба лише починалася, а майбутнє. Все це вочевидь виявляється у філософії, оскільки глибше зрозуміти та оцінити певне філософське утворення можливо лише при віддаленому погляді, з урахуванням надбаного досвіду.

Відповідним чином й *історія філософії* постає як історичний процес упорядкування й упрозорення картини всього існуючого. Проте історико-філософська картина формується на базі деякого “початкового” цілісного уяв-

лення про світ, яке спирається на досягнутий на даний момент рівень суспільної життєдіяльності розглядуваної людської спільноти. Таке конкретно-історичне цілісне уявлення про реальність філософи називають *парадигмою*, у межах якої й осягається (упорядковується) все розмаїття філософських ідей індивідуальних представників філософії певної доби.

Історія філософії на перший погляд постає як допоміжна наука. Сама назва говорить начебто про її вторинність – первинною, самодостатньою є філософія, а її історія відіграє при ній службову роль і не існує самодостатньо.

Потрібно зазначити, що подібне сприйняття історії філософії як маргінальної дисципліни зовсім не є винятком – як у минулому, так і зараз. Воно є характерним для тих, хто не відрізняє філософію від науки. Дійсно, кожна наука має свою історію, але що таке, скажімо, історія математики, історія біології, історія історії (тобто історичної науки)? Це абсолютно вагомі для спеціаліста і цікаві для дилетанта, але дійсно вторинні знання, які не є за своїм змістом даною наукою. Історія математики – це не більше ніж генезис математичних знань, проте аж ніяк не спосіб доведення теорем чи розв'язування задач. Безумовно, потрібно мати поняття про історичне співвідношення між геометріями Евкліда та Лобачевського, механікою Ньютона і квантовою теорією. Проте уявлення як таке не допоможе нам розібратись у самих теоріях.

Отже, якщо будь-яка наука своїм основним змістом має сукупність останніх досягнень, і кожне нове її досягнення здатне знецінити попередні, то філософія є сукупністю позачасового змісту історично конкретних філософських систем, тобто змісту, об'єднаного унікальністю особистості конкретного філософа. Деяко суб'єктивізуючи це співвідношення, можна навіть сказати, що “філософія є виключно особистою справою того, хто філософ-

ствує” (Е. Гуссерль), або “однією з нечисленних можливостей автономного творчого існування” (М. Гайдеггер). Це не стосується применшення суспільної ролі філософії – йдеться лише про те, що вона існує тільки всередині історії філософії як її внутрішній творчий стрижень, формуюча сила, те, що Аристотель називав **ентелехією** – її *modus essendi* (спосіб існування). У цьому сенсі – продовжуючи аристотелівську аналогію – історія філософії постає такою матерією, що оформлюється і вже частково оформлена, яка є справжньою стихією філософування і тим вихідним матеріалом, який сам певною мірою задає форми і межі новому філософуванню.

Вищесказане може викликати один сумнів. Чи не є філософія таким собі суб’єктивним поглядом на світ, який не має нічого спільного з об’єктивним знанням про нього? Чи не стверджуємо ми тим самим наявності плюралізму істини, що може свідчити тільки про її відсутність, точніше – про відсутність адекватних способів її осягання? Чи не перетворює таке розуміння філософії історію філософії на цвинтар мертвих систем та ідей, які невідвратно обмежені у своїй суб’єктивності, а тому скороминущі й заслуговують забуття?

Філософ, як і будь-яка людина, має право на помилку. Він неминуче обмежений часом і простором, особистим і суспільним досвідом, що відбивається на кожній філософській системі незгладимою печаткою індивідуальності та неповторності.

Відповідаючи на кардинальні питання буття (що дійсно є, як це може бути, чому воно є?), філософія неминуче інтегрує всі питання про буття в одне – про людське існування, про сенс людського життя. Тому вона просто не може не бути *суб’єктивним поглядом*, який містить *об’єктивну істину*.

“Вічність” філософських питань, що становлять серцевину предмета філософії, – результат особистісної унікальності їх буття. Відсутність остаточних відповідей в історії філософської думки та безуспішність спроб створення “позитивної” філософії, вивчення якої не потребувало б ознайомлення з історією, не варто оцінювати негативно. Спроби “препарувати” філософські системи з метою виявлення слухного чи “правильного” завжди зазнавали поразки через відсутність властивих іншим наукам механізмів верифікації. Кожен видатний філософський твір є позачасовим і цінним у всій своїй повноті. У цьому аспекті історія філософії подібна до історії мистецтва,

але не слід перебільшувати означену подібність. Філософування – це передусім досвід конкретної особистості, але його призначення в науковому співтоваристві – дійсність дискурсу. А ключовою умовою наукового дискурсу є методологічна узгодженість, або, інакше кажучи, дисциплінованість його учасників. Завдання історії філософії – створення умови для плідного діалогу між сучасністю та минулим. Діалог не може мати завершеної форми, адже його мета – у самому процесі здійснення. Зміст поняття *історія* для філософії ми можемо проінтерпретувати як текст, що репрезентує для нас дійсність її минулого, але для того, аби прочитати його, маємо стати не просто читачами, а й “співавторами”.

Як уже зазначалося, ключовою умовою наукового дискурсу є методологічна узгодженість дослідницьких зусиль його учасників. У найзагальнішому значенні *історико-філософська методологія* – це не лише сума методів, а й система понять для інтерпретації із чітко закріпленим значенням і смислом, а також уявлення про “стрижневу” основу розвитку філософського знання. Цілком аргументована критика універсальних історико-філософських методологій (тобто таких, що використовуються для реконструкції філософської спадщини всіх часів та культурних соціумів) – це свідчення й досі актуальної “кризи постмодерну”, а ключовим і максимально плідним знаряддям її подолання є, як свідчить новітній досвід вітчизняних науковців, **парадигмальний підхід**.

Термін “*парадигма*” походить зі старогрецької мови і буквально перекладається як приклад або зразок; його актуальністю в сучасному науковому дискурсі ми передовсім завдячуємо Т. Куну, який зробив його стрижневим поняттям резонансного твору “*Структура наукових революцій*”. Кунівське трактування викликало жваву дискусію, у якій унаочнилася неоднозначність і складність визначення змісту і статусу цього поняття. Зважаючи, що формат та призначення нашого дослідження не передбачає ретельного викладу означеної теми, ми лише побіжно окреслимо ключові орієнтири для тлумачення. *По-перше*, загально визначеним є зв’язок змісту поняття парадигма з поняттям наукового розвитку (який, за Куном, здійснюється шляхом подолання наукових криз або революцій) та поняттям спростування. Тобто визначення статусу кожного нового результату наукового пошукування вимагає його адекватності панівній у науковому співтоваристві

парадигмі. Під *парадигмою* тут розуміємо визнану в межах конкретної наукової спільноти систему аксіом та критеріїв перевірки і спростування, що мають бути підґрунтям усіх наукових теорій (їх сумнівність – симптом кризи). Поняття про парадигму в даному контексті – це передусім знаряддя структурування історії науки та ключ для пояснення принципів її розвитку.

Парадигма в контексті історико-філософського дослідження – це передусім підстава виявлення загального в унікальному. Це комунікативне довкілля автора, сукупність не-проблематичних очевидностей, що імпліцитно репрезентовані в його творах. Це – дійсність конкретно-історичного наукового дискурсу і боротьби між філософськими вченнями, теоріями та концепціями. Це підстава історико-філософських узагальнень, завдяки яким є сенс говорити про цілісність історії філософії, зв'язок і спадковість між творчими зусиллями мислителів минулого та сучасності.

Сенс парадигмального підходу полягає у виявленні в минулому філософської думки пануючих парадигм, що, змінюючи одна одну, утворюють цілісний процес – *історію філософії*. Слід наголосити, що втрата тією чи іншою парадигмою панівного становища не є результатом її остаточного заперечення. Темпоральна межа між різними парадигмами є умовною і принципове значення має не час “кінця чи початку”, а їх послідовність. Лише в кінцевій стадії кожної з парадигм філософського знання стає можливим зробити загальний висновок про специфічність філософського змісту, кожного з його історичних етапів.

Що ж до сучасної **філософської парадигми** (її ознакою є спроба знайти способи “гармонійної”, “на рівних” єдності природного і духовного чинників реальності), то до неї слушно також віднести *позитивістську* (особливо в її неопозитивістському та “аналітичному” варіантах), *прагматистську*, *екзистенційну* та ще кілька інших ліній сучасної світової філософії. Окрему групу філософських ідей репрезентує один із найновіших – *постмодерністський* – філософський напрям, про який ще важко щось сказати щодо його парадигмальної приналежності. Але труднощів подібного роду не треба боятися, тим більше ухилятися від їх аналізу, оскільки такою є природа філософії – давнього і водночас завжди юного знання про взаємовідношення людини і навколишнього світу.

Усе сказане вказує на те, що історія філософії пов'язана з філософією не тільки через

її *минулі*, давно вже неіснуючі стани, як це іноді спрощено розуміється, коли йдеться про *історичний* аспект реальності. Історія філософії не є просто “архівом” філософських текстів минулого, хоча філософи кожного нового покоління активно вчитуються в тексти своїх попередників (не тільки “близких”, а й “далеких”). А цікавить їх при цьому не те, що дійсно сказав той чи інший мислитель (їх, звичайно, цікавить і це, але *не тільки і не головне* це), а те, що *міг би, мав би* тощо сказати цей мислитель, але чомусь (до речі, цікавить і це “чомусь”) не сказав цього. Інакше кажучи, історик філософії – мислитель, котрий шукає в текстах минулого не тільки вже здійснені, а й *нереалізовані* (з багатьох причин) можливості минулого. А таких можливостей (“втрачених” свого часу авторами) дуже багато. Знаходження і реалізація можливостей у теперішньому часі постійно *актуалізують* тексти минулого. Це той творчий шлях, який дозволяє нам не зупинятися безсило перед минулим (мовляв, воно пройшло і змінити того, що вже сталося, неможливо), а *надавати минулому нового, іншого продовження, “повертати” в теперішнє* і тим самим примушувати його *“працювати на майбутнє”*. Саме про такий **метод творчого опанування минулим** говорить німецький філософ М. Гайдеггер, називаючи його методом “повернення” (Wiederholen). Історія філософії є, отже, не “архівним додатком” до філософії, а її *творчою серцевиною* – “сучасним фронтом” творчого філософського пошуку, “школою” професійного гартування і наснаги.

Дослідження кожної з парадигм потребує застосування адекватної лише їй *методологічної настанови*. Адже унікальність філософем мислителів стародавнього світу змушує нас уникати використання змістовно уніфікованого понятійного апарату. Маємо пам'ятати, що ретрансляція філософських смислів, зокрема у стародавньому світі, здійснювалась не лише вербальним шляхом, а й через символи, алегорії, поетичні й музичні образи. Наукова відповідальність історика філософії – виважений підхід, що дозволить максимально наблизити читача до розуміння сенсу філософських пошуків минулого, формуватиме його повагу до неповторного і гідного досвіду попередників.

В історико-філософському дослідженні потрібно шукати максимального погодження і рівноваги обох його складових – історичного та логічного підходів. Логічна реконструкція сис-

теми може бути більш або менш прив'язаною до конкретних етапів її розвитку, механізмів впливу і взаємовпливу, у які вона задіяна. Типологізація філософських систем – винятково важлива і необхідна справа, але вона може ґрунтуватися лише на дослідженні історико-філософський феноменів, інакше є небезпека створення штучних фантомів, що існують тільки в уяві історика філософії.

Історія філософії постає не як інструмент каталогізації, своєрідний гербарій препаративних ідей. Це – жива реальність, у якій діють, спілкуються, дискутують і шукають згоди-порозуміння живі особистості. Формат сутнісного фокусування не дозволяє показати цю реальність у повному обсязі, більше того, саме виходячи з *ідеї поліпарадигмальності*, від нього вимагається певна типологізація історико-філософських систем, їх, так би мовити, символізація, шифрування найтипівшими для них поняттями і висловлюваннями, рішеннями та аксіомами. Щоб не бути простим переліком фактів, історико-філософська наука передбачає вибудовування парадигм, у яких знімаються подробиці й згладжуються нерівності історико-філософського процесу, у яких філософські системи минулого і сучасності осягаються (реконструюються) в їх сутнісних інтуїціях та основних рисах, достатніх для того, щоб скласти загальне уявлення про їх роль і значення.

Лише у прикінцевій стадії кожної з парадигм філософського знання виникає можливість зробити загальний висновок про своєрідність філософського змісту тих чи інших історичних етапів (парадигм). Тоді Античність постає як картина цілісного, речово-предметного, реально-ідеального Космосу; Середньовіччя – як картина непримиренного конфлікту духовної та природної реальності у різноманітних його варіантах (конфлікт душі та тіла людини, конфлікт Божественного та земного, конфлікт доброчесності та гріховності тощо); епоха Відродження – як відношення “Бог – природа”, що змінюється на протиставлення Бога і природної людини, яка є не просто тілесною істотою, а одухотвореною, вінцем творіння; Новий час – як спроба моністичного примирення (гармонізації) духовної та природної реальностей шляхом матеріалістичної редукції духу до природи, або ідеалістичної редукції (не менш радикальної) природного до духовного; і, нарешті, Сучасна філософія демонструє спроби “рівноправного” поєднання духовної дійсності та природної реальності у феноменах мови (позитивізм), люд-

ського існування – “екзистенції” (екзистенційна філософія), практики (К. Маркс, прагматизм), неотомізм – релігійна рефлексія; загалом Постмодернізм – поліфонічність, поліваріантність, багатовимірність тощо; це і “смысл” у Дельоза, “логоцентризм”, “деконструкція” у Дерріда, “еволюційна епістемологія”, “індустріальний розум”, “смерть суб’єкта” у Фуко, “структурна антропологія”, “розвиток етносів та культурних самобутностей” у Леві-Стросса, “типологія суспільств”, “еволюціонізм і структурно-функціональний аналіз” у Дюркгейма, “філософська герменевтика”, “проект”, “мотив”, “ініціатива” у Рікера, “інтерпретативна модель”, “різновидність як соціально-символічний акт” у Джеймсона, “рїтейк” та “рїмейк”, “петля”, “спіраль” і “сага” Умберто Еко, ідея ненасильства у свободі інтерпретації та масмедійній картині світу Джанні Ваттімо.

Предметом даної праці є найновітніші ідеї (котрі прийнято означати як “*постструктуралістсько-постмодерністський комплекс*”), які слугують засадами при створенні постсучасної філософської парадигми. При цьому зауважимо, що дослідження не обмежується викладом лише французького варіанту постмодернізму, а й аналізуються італійські, американські вчення в контексті тенденцій постсучасного способу філософування.

Постмодернізм – культурно-теоретична течія у філософії другої половини ХХ – початку ХХІ століть, котра привертає увагу до змін, що відбуваються у сучасному світі зокрема, у його соціокультурній реальності, інтелектуальній, науковій та художньо-естетичній сферах. Він не консолідований як єдиний, організований напрям. Навпаки, під назвою “постмодернізм” об’єднуються різноманітні концепції та теорії, хоча саме це поняття ще недостатньо концептуалізоване. Офіційним “батьком” терміна “постмодернізм” вважається А. Тойнбі. Вперше він фіксується у 1947 році у короткому однотомному викладі Д. Соммервілом перших шести частин книги А. Тойнбі “*Дослідження історії*”. Постмодернізм там означає сучасну фазу західноєвропейської культури, важливою ознакою якого є перехід від політики, яка спирається на мислення у категоріях національних держав, до політики, що враховує глобальний характер сучасної цивілізації.

Основоположниками постмодернізму називають Ф. Ніцше, М. Вебера, Т. Адорно, М. Горкгаймера, М. Гайдеггера, М. Фуко, Ж. Дер-

ріда, Ж. Батая, Ж.-Ф. Ліотара, котрі проводили радикальну деконструкцію європейської культурно-історичної традиції. Взагалі виникнення історико-філософських феноменів на кшталт *нео-* та *пост-* лише підтверджує той факт, що у філософському знанні (як у рамках однієї парадигми, так і в міжпарадигмальному просторово-часовому континуумі) наявні так звані “вічні” проблеми або ідеї. Саме на підґрунті їх творчого прочитання й виникають новітні оригінальні напрямки. Тому філософія формується і продовжує свій розвиток у контексті історії філософії, а остання постає не просто продуктом філософської творчості, а й одночасно її постійним матеріалом, виявляється способом буття філософського знання.

Відомий французький філософ Ж.-Ф. Ліотар у книзі “*Ситуація постмодерну*” формулює установку постмодерну з позиції критики сучасного технологічного прогресу і виділяє дві загальні характеристики цієї установки – діагноз розпаду єдності (як вихідна ситуація постмодерну) та заохочення множинності (як завдання постмодерну на майбутнє).

Виступаючи багатоманітною духовною тенденцією в багатьох течіях філософії, соціології, футурології, методології науки та інших сферах культури Заходу, постмодернізм стверджує себе не як послідовник модернізму, а як емансипатор свідомості цивілізації від “ідеалів-ідолів” минулої епохи, які гальмували, обмежували багатоманітний процес самореалізації особистості.

У цілому постмодернізм – це виклик “модерністському проекту” саморефлексивної, критичної раціональності та свободи, які характеризують епоху від кантівської концепції просвітництва до гуссерлівського “повернення до речей”. Існуюча у цьому проекті концепція рацію, на думку постмодерністів, неодмінно приводить до апології тотального контролю над цивілізацією і є складовою частиною феномена *панування*, що не знає ніяких перешкод ні в поневоленні людини, ані у цинічному догоджанні правителям цього світу. Рацію приймає різні образи – “індустріальний розум” у Фуко, “логоцентризм” у Дерріда, “смысл” у Дельоза, й осмислюється як сутнісний фактор, що поглиблює негативні тенденції західної цивілізації, – такі як тоталітаризація, відчувана об’єктивація, лімітація тощо.

Оригінальним чином переглядається саме соціальне життя, як це бачимо в Емілія Дюркгейма. Нового трактування набувають соціологічні закони, які, на його думку, є настільки

специфічними, що можуть редукуватися тільки у властиві їм форми та феномени, котрі не підлягають ніякій уніфікації. Аналізуючи глибоко синтетичне, за своєю природою, вчення Е. Дюркгейма, зазначимо, що він розглядав людське суспільство, соціум як самобутню “авто”-самість, котра являє собою “суміш реальностей” різного роду, які розглянемо пізніше.

Отже, перша особливість постмодернізму – це його *багатовимірність*. Постмодернізм як культурний феномен має кілька вимірів – естетичний, політичний, філософський. Естетичний пропонує поєднати елітарну та масову культури, повернутися до мистецтва, що відповідає традиціям і стосується навколишньої дійсності. Політичний орієнтує на проведення децентралізованої, анархічної політики. Філософський спрямований на здійснення радикальних перетворень модерністської метафізики. Друга особливість постмодернізму – *поліваріантність*. Протиставляючи себе метафізиці модерну, філософія постмодерну ставить за мету звільнення людської духовності, суб’єктивності, творчої активності від сформульованих у минулому норм, регулятивів, котрі сьогодні перетворилися на ілюзії та помилки, що заважають вільному розвитку особистості.

Крім цих парадигмальних особливостей, слушно виділити такі основні риси постмодернізму:

- деконструкція традиційної метафізичної парадигми, “деканонізація”, боротьба з традиційними ціннісними центрами (людина, етнос, логос);

- заміна вертикальних та ієрархічних зв’язків горизонтальними та ризоматичними, відмова від ідей лінійності та метадискурсивності, універсальних мови і мислення, що базуються на бінарних опозиціях;

- знання в цілому не може бути редуковане ні до науки, ні до пізнання, адже пізнання – це набір тверджень, які, за винятком усіх інших висловлювань, позначають або описують об’єкти й можуть бути істинними чи хибними, а наука організується як підрозділ пізнання;

- “віртуальність” світу епохи постмодернізму, феномен “подвійної присутності”.

Не викликає сумніву той факт, що постмодерн – це закономірне явище у філософській думці, яке історично та змістовно пов’язане з попередніми доктринами і яке у чомусь їх заперечує, а в іншому – наслідує. Характерною рисою постмодерну є те, що він обстоює спільне існування, спів-буття різних за своєю природою дискурсів, що реально борються між собою, змінюючи один одного. На перший

план, як спосіб філософування, виходять пост-метафізика, деконструкція, “постмодерністська чутливість”, постмодерністська іронія – “пастиш”, децентрування, цитатне мислення. З позиції звернення до *парадигми постмодерну* сучасна філософія набуває таких характерних ознак:

- поліфонічність, оскільки монолог втрачає свою легітимну силу, натомість єдино можливим способом існування стає діалог, або навіть полілог;

- унікальність і своєрідність в оцінюванні як надбань минулого, так і власних світоглядних побудов;

- підвищена увага до проблеми суб’єкта дискурсу, проблема “смерті Автора”, наслідком чого стає незаангажованість у тексті.

Постмодерністи здійснюють спробу кардинального перевороту в існуючій парадигмі знання, зокрема, у її пізнавальному сегменті. Сучасні процеси загальної комп’ютеризації, моделювання та формалізації знання, глобальний вихід і перехід суб’єктивного в інтерсуб’єктивне, широкомасштабна математизація та логізація пізнавального процесу уможливають виникнення філософських теорій, подібних до постмодерністських взірців. Але, користуючись висунутим самими ж постмодерністами принципом “влада – це знання” (М. Фуко), варто зазначити, що якими б вони зовні революційними та нетрадиційними не були, все ж залишаються на тій позиції, що зміни у будь-якій сфері суспільного життя чи свідомості, перехід від однієї парадигми до іншої потрібно здійснювати не шляхом руйнації, тотального знищення існуючих парадигм, а шляхом позитивного, конструктивного, структуруючого їх “утримання”, використання та переробки. В іншому разі матимемо справу із простою претензією на оригінальність.

Наприклад, Ж. Дерріда не прагне зовсім ліквідувати філософію як метафізику. Він намагається лише виїняти з неї серцевину, змінивши найзагальніші принципи її побудови. У цьому виявляється протест, скажімо, проти спроб Ніцше зруйнувати метафізику взагалі й оголосити її сферою нездорової свідомості та світовідчуття. Дерріда засуджує претензії Ніцше на “єдиновласне” розуміння істини в останній інстанції і пропонує “деконструювати” філософію, організувавши її на нових принципах. Деконструкція метафізики у Ж. Дерріда розуміється як деконструкція тексту, а не об’єктивної дійсності, що відображається у процесі пізнання. Текст у його філософії

тлумачиться як схема, що сама собою структурує дійсність, конститує закони останньої. Взагалі проблемі тексту, текстуальності в сучасній філософії надається велике значення. Причому текстуальність треба розуміти як загальне задіяння суб’єкта до людської культури, де він знаходить своє упредметнення.

Не меншу значущість має і проблема мови, мови як такої, як засобу спілкування та комунікації, а головне – як проблема конструювання та деконструювання, об’єктивної і суб’єктивної дійсностей. Проводячи паралель між різними філософськими напрямками, можна стверджувати, що сучасна людина як суб’єкт віднаходить своє само-буття у суміші різних родів та видів реальності. Мова є засіб не тільки спілкування та комунікації людей, а й органічного долучення суб’єкта до системи сучасної йому культури, його самовиявлення та самоідентифікації. Саме в цьому напрямку представники постструктуралізму та постмодернізму проводять найбільш вагомні розвідки.

Домінування проблем текстуальності знаходить вияв і в самому полотні робіт постструктуралістів та постмодерністів. Принцип “деконструкції” метафізики або філософії, введення нових понять – “письмо”, “структура”, “інший”, “слід”, “інтуїція”, “сигніфікація” тощо, – безперечно, збагачує філософсько-теоретичне надбання сучасності.

Не можна не сказати й про те, що багато з елементів та фрагментів цієї парадигми, або вона як така в цілому, викликає сьогодні досить різку критику. Певною мірою останню можна було б розглядати як вічну проблему “батьків та дітей”, тобто як досить стереотипну ситуацію, коли старе, за визначенням, не приймає нове, ставиться до нього вороже, або, бо-дай, з пересторогою.

Проте обмежуватися такою оцінкою було б значною самовпевненістю. І варто віддати належне філософам-постмодерністам у тому, що ця критика здебільшого йде на користь, враховується, щонайменше – береться до уваги, хоча, безумовно, й не може змінити суті запропонованого проекту чи просто відмовитися від нього. Зрештою, правого у цьому спорі визначить майбутнє.

Тексти філософів, котрі вважаються представниками даного напрямку (М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі та ін.), можна сміливо порівняти з Лабіринтом, оскільки знайти єдиний шлях, найповніший смисл тексту майже неможливо. Незлічена кількість посилань – як явних, так і неявних – алюзії, аналогії,

полеміка з філософами минулого та сучасниками, іноді навіть полеміка із самими собою – все це надзвичайно утруднює шлях руху-поступу вперед професійного дослідника. Пропонована філософська розвідка жодним чином не претендує на те, щоб відкрити смисли та встановити однозначні тлумачення ідей інших авторів. Скоріш, вона являє собою, в певному розумінні, “нитку Аріадни”, котра дасть змогу читачеві пройти крізь Лабіринт Тексту, нехай навіть одним єдиним шляхом, але при цьому повернутися неушкодженим та з поповненим евристичним багажем. Що стосується доречності та своєчасності її проведення, то можна навести лише одне міркування: чи зміг би Тезей убити Мінотавра та повернутися переможцем, якби Аріадна, перш ніж дати йому свою нитку, чекала, поки мине певний час і сучасне стане минулим?

1. ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ: НОВІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ

Історія філософії в Україні має тривалу та змістовну традицію. Вже у ХІХ столітті зусиллями Василя Карпова, Ореста Новицького, Сильвестра Гогоцького, Памфіла Юркевича, Петра Ліницького, Олексія Гілярова, Олексія Козлова та інших ця сфера філософського знання набула розвинених професійних форм. У ХХ сторіччі ці традиції були продовжені такими видатними істориками філософії емігрантської хвилі, як Василь Зеньковський та Дмитро Чижевський, а також представниками Київської філософської школи – Володимиром Юринцем, Валентином Асмусом, Павлом Копніним, Володимиром Шинкаруком, Мирославом Поповичем, Ігорем Бичком, Віленом Горським, Сергієм Кримським, Віталієм Табачковським та багатьма іншими.

Проте не треба приховувати й той факт, що з розвалом Радянського Союзу та здобуттям незалежності України історія філософії – як і філософія загалом – переживає складний етап трансформації. Формування нового ставлення до марксистської спадщини; зміна орієнтирів у сприйнятті сучасної західної філософії; пошуки нової, адекватної нинішньому рівню філософського мислення, проблематики історико-філософських досліджень; становлення історії вітчизняної філософії; налагодження перекладацької справи, – всі ці загалом позитивні тенденції розгортаються, безумовно, не без суперечностей та однобічностей, притаманних хворобам зростання.

Водночас можна констатувати, що серед відкритого розмаїття нових дослідницьких перспектив дещо загубилися питання методології історико-філософської науки, розробки її дослідницького інструментарію, самовизначення та визначення щодо філософії у цілому.

“Філософія – це історія філософії”, – повторював наш видатний учитель, багаторічний директор Інституту філософії імені Г. С. Сковороди **Володимир Іларіонович Шинкарук**, 75-річчя від народження якого нещодавно було відзначено науковими конференціями та виходом перших двох томів його “Вибраних праць”. У виступі на захисті моєї докторської дисертації в 1996 році він наголошував, що треба долати погляд на філософію як не замкнену в собі систему, а відтак – долати розуміння історії філософії як рефлексії даної системи щодо інших систем. Ця теза не означає відсутності філософії як певної сукупності проблем і запитів та відповідних способів їх розв’язання. Проте вона підкреслює, що, з одного боку, *вивчати філософію* не можна поза контекстом багатовікової традиції, знання якої вже означає знання філософії, і, як твердив Гегель, “вивчення історії філософії є вивченням самої філософії”; а з іншого – *філософувати* можна тільки індивідуально, і лишень сила та глибина особистості здатна піднести думку до такого рівня осягання дійсності, який буде означати нове слово в історії філософії.

Проф. С.Б. Кримський у своїй новій книжці пише про те, що філософія дає варіативні відповіді на запити смислів, які постають перед нею. Хоча конкретні філософські системи намагалися дати майже однозначні відповіді на загальні питання буття, “історія філософії, – зазначає Сергій Борисович, – демонструючи множину відповідей, насправді репрезентує панорамну варіацію констатацій усіх можливих рішень. І це не послаблює, а посилює евристичну здатність філософського бачення проблем життя та дії” [6, с. 4–5].

За історично вигадливими шатами софістики і схоластики, патристики і діалектики, емпіризму і раціоналізму, завжди – якщо мовиться про справжню філософію – просвічує дійсна, позачасова істина життя, яка може виразитись тільки особистісно. Адже жива особистість, як казав Семен Франк, “більш істинна, ніж будь-яка відсторонена думка”, або – “істина у своїй основі є не судженням, а живим буттям, даним у формі особистості”. Філософія відрізняється від науки тим, що не відокремлює об’єкт пізнання як обмежену

частину всеохоплюючого буття від суб'єкта, котрий пізнає; вона є заглибленням суб'єкта в об'єкт, осяганням всезагального за допомогою розуму. Філософія інтегрує всі питання про буття в одне – про людське існування, про сенс людського життя. Тому вона не може не бути *суб'єктивним поглядом*, який містить *об'єктивну істину*. Філософське мислення, зазначав Георг Зіммель, “відкриває суттєвість особистісного й уособлює сутнісне”.

Історія філософії виявляється такою сферою знань, яка знаходиться в унікальному – порівняно з іншими *історіями знань* – відношенні до висхідної, “материнської” сфери – самої філософії. І не в тому справа, щоб довести, що історія філософії є, скажімо, першою, а не останньою філософською дисципліною. Йдеться про незвичну, ні з чим неподібну взаємну проникність філософії та її історії, про *історичний вимір філософування як невід'ємний контекст постановки будь-якої філософської проблеми*. Щоправда, були мислителі, котрі намагалися “почати все спочатку”, свідомо відкидали здобутки попередників і проголошували себе засновниками нової філософії. Але згодом з'ясувалося, що повністю уникнути історичності неможливо. М. Гайдеггер, наприклад, зневажаючи всю попередню філософію як платонівську метафізику, знаходив усе ж такі змістовні джерела у філософії досократиків. А постмодерністський дискурс, звільняючись від пригнічуючих метанаративів класичної доби, час від часу долучає до кола своєї уваги історико-філософські сюжети, мов би намагаючись (свідомо чи підсвідомо) точки дотику, перетинання або протистояння думок у минулому.

Виявлена специфічна історичність філософської думки не є, проте, остаточною і повною відповіддю на питання про співвідношення філософії та історії філософії. Намагання показати їх взаємопроникність – цілком виправдане з огляду на вказану характеристику, – може виявитись однобічним, якщо не буде враховувати *самостійне існування історії філософії*.

Історія філософії як дослідження сукупності об'єктивних фактів реальності (історії філософської думки), їх пояснення та узагальнення, з очевидністю випромінює *етос науковості*, який відрізняє її від будь-якого, навіть суто позитивістського, філософування. Цей етос передбачає певні концептуальні побудови (*історико-філософські концепції*), опрацювання відповідної методики, застосування до-

поміжних наукових дисциплін. Він, зрештою, зберігає характер науковості в тому, що предметом даної науки є певний відрізок буття, а не буття в цілому, – певна обмежена множина фактів, а не їх актуальна безконечність, що сприймається у всій своїй цілокупності. Останнє, тобто “реакція на буття в цілому”, “почуття цілісності речей і життя” (Г. Зіммель), звісно притаманне тільки філософії як такій.

Водночас цією “обмеженою множиною” якраз і є ця здатність сприймати буття як ціле у всьому розмаїтті його втілень. Очевидно, що важко написати історію математики або фізики, не розуміючи принаймні основних математичних і фізичних законів. Так само неможливо писати історію філософії, не маючи хисту до філософування. Але на відміну від історика математики чи фізики для історика філософії це означає дійсно нову якість – якість філософа, набуття якої тільки й відкриває обшир для справжнього історико-філософського дослідження. *Історія філософії неминуче обертається філософією так само, як філософія неминуче набуває історичного забарвлення*.

Проте це не означає втрати науковості. Зрештою, *етос філософії*, постаючи поруч з етосом науки самостійним феноменом, не є автоматично ненауковим; у широкому сенсі філософія – повсякчас споріднена науці. Вона ніколи не обмежиться раціональною науковістю, а завжди залишатиметься, за І. Кантом, певною “дисципліною розуму”. Отож й історія філософії зберігає (точніше, повинна зберігати) всі риси науковості, одночасно перетворюючись на філософський дискурс.

Але специфіка історії філософії полягає все ж таки в тому, що вона постає найбільш науковою (наукоподібною) серед усіх філософських дисциплін (чи сфер філософського знання), тобто є такою, від якої вимагається найбільш послідовне дотримання основних, нібито формальних, ознак науковості, перш за все – об'єктивності та загальноновизнаності її висновків, верифікованості фактів і суджень. З іншого боку, вона виявляється найбільш філософічною наукою, міркування в межах якої становлять неминучу рису дослідження, а не підвладні випадковим примхам окремих учених.

В історико-філософському дослідженні потрібно шукати максимального погодження і рівноваги обох його складових – *історичного і логічного підходів*. Логічна реконструкція системи може бути більш-менш залежною від конкретних етапів її розвитку, механізмів

впливу і взаємовпливу, в котрі вона задіяна. Типологізація філософських систем – винятково важлива справа, але вона може ґрунтуватися лише на максимально детальному та історично конкретному висхідному дослідженні історико-філософських феноменів, інакше є небезпека створення штучних фантомів, котрі існують тільки в уяві історика філософії.

У цьому аналітичному контексті, скажімо, підручник з історії філософії не слід сприймати як зібрання аксіом та раз і назавжди затверджених схем ієрархії мислителів. Людській думці взагалі притаманна певна міра окостеніння, руху за допомогою стереотипів, – і *підручники* (будь-який) якраз і є розплідником таких стереотипів. Вони завжди *під рукою*, що заспокоює та заколисує думку. Певним чином констатуємо неминуче, однак його розуміння має відкрити читачеві *парадигмальність історії філософії* не як її аксіоматичність і апріорність, а як спосіб існування, в якому схрещуються і переломлюються вічні філософські питання і відповіді (див. Вступ).

Іншою характеристикою специфіки функціонування історико-філософського знання, вкоріненої у тлумаченні філософської істини як “відкритості” буття, є звернення до віднайдення в історико-філософських текстах можливостей, нереалізованих їхніми авторами, з метою їх актуалізації – перетворення на дійсність (здійснення) у нових, себто сучасних, філософських текстах. Йдеться про такий метод нового “прочитування” думок мислителів, який уможливорює творити досконаліші знання. Звісно, неможливо змінити минуле, вже зроблене, але додати до нього щось своє цілком реально. Колись Ж.-П. Сартр зауважив: *не можна змінити минулого, але ми маємо змогу надати йому іншого продовження*. Підсумок тим чи іншим подіям певної історичної доби дає не минуле (коли ця доба тільки починалася), а майбутнє.

З цього погляду, історію філософії не варто уявляти як процес поступового і неухильного накопичення знань. Якщо ж говорити про *зняття* в історико-філософських парадигмах конкретики окремих систем, то це зовсім не означає поглинання вищими системами нижчих.

Філософія як *думка про вічне* має таку межову ступінь незалежності від часу, що здатна справді *бути вічною*. В модальності *історії думки* неминуче збереження лінії часу, до якої причетні люди і системи – це, знову ж таки, атрибут будь-якого підручника, за яким, проте, не повинен бути втраченим історичний

зміст філософії. У цьому її парадокс – Платон або Кант можуть виявитись у чомусь більш сучасними, ніж люди сьогодення. Вони не зможуть безпосередньо відповісти на питання буденного життя, або допомогти засвоїти нові технології, однак є певна сфера людської *мудрості, любов* до якої не потребує останніх винаходів наукового раціоналізаторства, тому що виявляється цілком самодостатнім інструментом і водночас “критерієм істини” (Л. Фюрбах).

Потрібно усвідомити й те, що філософування у той самий момент, коли воно відбувається, вже є фактом історії філософії. Виходячи з цього, важливим розділом історії філософії є *історія сучасної філософії*. Історична дистанція і більш ґрунтовні дослідження дозволять у майбутньому уточнити оцінки і виправити помилки, неминучі при першому звертанні до матеріалу. Але природа філософії не дає змоги чекати, коли сучасність стане історією; вона живе і вимагає осмислення “тут і тепер”. До того ж історія сучасної філософії – це не ізольований феномен, до якого збираються мислителі за ознакою незавершеності життєвого і творчого шляху.

Сучасна філософія – це вся сукупність живих, теперішніх (через їх нагальність) ідей, незалежно від часу їх виникнення та авторства: або артикульованих сучасними філософами, або висловлених мислителями минулого, або, зрештою, безсуб’єктних – ідей дискурсу, в якому, за думкою Р. Барта, автор вмирає. Сучасна філософія – це філософія, яка живе і рухається, зачіпає кожного і дає змогу доторкнутися до неї, яка *спілкується*, а не *вивчається* (Ж. Дерріда відзначав як кращих саме тих учнів, хто його не читав). Тим складнішим є завдання дослідника, котрий у даному випадку перетворюється з *історика* філософії на *співтворця* філософуючого суб’єкта. Якщо взагалі не можна займатись історією філософії, не маючи бодай мінімального хисту до філософування, то це ж саме є вдвічі, втричі вірнішим стосовно дослідника сучасної філософії, який кожним своїм кроком втручається в живу тканину розуму-мудрості.

Отже, мовиться про специфічний спосіб взаємодії філософського та історико-філософського знання. Філософія формується і продовжує свій розвиток у контексті історії філософії, яка не просто становить продукт філософської творчості, а й її постійний матеріал. Історія філософії є одночасно і “домом”, в якому мешкає філософія, і робочою майстернею її творчості, і сировиною безпосереднього докладання її творчих зусиль. Інакше кажучи,

історія філософії – це форма існування, спосіб буття філософського знання.

А тому, скажімо, коли дослідник ставить за мету написання підручника з історії філософії, то розуміє всю складність та невдячність цього завдання, адже те живе знання, котрим і є філософія, неможливо звести до такої собі суми догматів або усталених теорем. Одна з особливостей філософії полягає у неможливості механічного перенесення знань від лектора до учня, це, як не парадоксально, той випадок, коли не спрацьовує закон діалектики про перехід кількісних змін у якісні. Якісні зміни у неофіта філософії наявні лише тоді, коли у процесі пізнання задіяна душа, коли бажання осягнути та зрозуміти сенс філософії походить від серця. Саме цим пояснюється відсутність у багатьох академічних текстах сталого набору уявлень про філософські концепції, закони та категорії, відсутність зразків і шаблонів у оцінюванні сучасних філософських парадигм. Філософія, на відміну від фізики або математики, граматики чи географії не підлягає операції вивчення, вона є те, що потрібно вистраждати, а потому – зрозуміти.

2. МОРАЛЬНО-ГУМАНІСТИЧНІ ПАРАМЕТРИ У СВІТОГЛЯДНОМУ ГОРИЗОНТІ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Наприкінці 80-х років Жан Бодрійяр запропонував скасувати 90-ті роки і відразу перенестися на початок нового століття. Він писав, що кінець століття з усім своїм пафосом вмирання культури, нескінченними стиканнями, знаменнями і муміфікаціями вже наступив, та невже “ще десять років томитися на тій же галері?”. У цьому жарті була частка психологічної істини, але все-таки перебіг часу, хоч і ритмізує, але не замінює темпоральності буття. У цьому сенсі початок нового століття і навіть тисячоліття може принести стогони і крики не менші, ніж завершення обтяженого гріхами старого. Водночас Ж. Бодрійяр визначив символом сучасного технізованого світу сумно відомі нині башти-близнюки Всесвітнього Торгівельного центру в Нью-Йорку. Як відомо, початок нового століття ознаменувався терористичним актом 11 вересня 2001 року, метою якого були саме ці башти. І взагалі, щоб пафос вмирання культури змінився пафосом її життя і процвітання, виявляється недостатньо перебороти числову позначку; ще потрібно перебороти себе, а це означає – згадати про *особистість*.

Сьогодні є підстави говорити про нову серію викликів, які закидає особистості зовнішній світ. Опозиція природи, суспільства, держави, соціального примусу, ідеології, економіки, техніки доповнюється опозицією глобалізації. Глобалізація так само, як і будь-яка інша зовнішня сила, готова підкорити собі людину, витрусити з неї душу і замінити її інформацією. Глобалізація у своєму пафосі, навіть якщо переслідує благі цілі – допомогти відсталім країнам і народам, полегшити людське життя, – робить це завжди ззовні, а тому у своєму векторі протилежна свободі.

Це не означає, що вона – завжди зло, так само, як не є тільки злом (при їхніх безсумнівних демонічних потенціях) держава, ідеологія, техніка. Але, очевидно, людина ще не навчилася користуватися нею (глобалізацією) як засобом, не включивши до складу свого ціннісно-сислового універсуму, не освоївши і не перехитривши її. Саме тому сама людина перебуває під загрозою бути обманутою цими новими, витонченими зовнішніми силами, готовими загнати її у безвихідь. Як у того ж Бодрійяра: “Чи людина я? Чи машина я? На ці антропологічні питання відповіді більше немає. Це напевно вказує на кінець антропології, потаємно викраденої машинами і новітніми технологіями” [2, с. 85].

Відповіддю філософії на цю погрозу може бути тільки *нова гуманітарна революція*, нове прочитання вічної антропологічної теми мікркосму і макрокосму. Ця революція, як вважає український дослідник С. Б. Кримський, уже почалась, і її суть полягає у вичерпанні можливостей *методологоцентризму*, тобто пріоритету проблем методу перед сенсожиттєвим усвідомленням сущого. Питання про зміст людського життя і призначення людини, вкинутої у світ, не тільки не зникає, але перетворюється – у різних варіаціях – в імператив філософського дискурсу. А те, що на нього даються різні відповіді, і навіть створюється враження, що відповіді як такої немає, – це лише доводить його вічність, яка безкінечно розгортається в часі. “Питання філософії – це питання про те сьогодні, яким є ми самі” (Фуко).

Ф. Ніцше писав, що бути людиною означає постійно виконувати танок на краю прірви, вдивлятися у глибини власної душі та екзистенції. Для цього потрібна неабияка мужність, адже треба постійно підкорювати свої тваринні потяги, жити у незрозумілому навколишньому світі, котрий не має сенсу. Тому виникає проблема *онтологічного самоствердження*

людини. Як писав П. Тілліх: “Онтологічне самоствердження передує будь-яким метафізичним, етичним чи релігійним визначенням Я. Його не можна вважати ні природним, ні духовним, ні добрим, ні злим, ні іманентним, ні трансцендентним. Ці відмінності можливі лише тому, що вони базуються на онтологічному утвердженні Я саме як Я. Так само поняття, що характеризують індивідуальне Я, передують усім оцінкам: усамітненість – це не відчуження, самоцентрованість – це не себелюбство, самостійність – це не гріховність. Усі вони – суть структурні описування та засаднича умова як кохання, так і ненависті, як осуду, так і спасіння” [12, с. 64].

Сучасна філософія Заходу характеризується створенням нового філософського етосу, головною метою якого є подолання як уніфізму, що прагне підвести всі культури під єдиний стереотип, певний шаблон, так і релятивізму, тобто розрізнення культур, відмови від єдності і цілісності. Хоча ці дві позиції змістовно відмінні, проте в одному вони дуже подібні: в терапії тотальності стираються всі фарби і звуки, володарює тільки ілюзорна єдність, адже розрізненість, яка її підриває єдність, постає лишень як тінь багатоманітності. Новий тип філософування припускає пошук такого об’єднання, в якому єдність досягалася б не через уніфікацію і пригноблення єдиного, а шляхом його вільного розвитку. Цілісність, єдність, порозуміння можливі за умови визнання унікальності, самобутності культури, державного устрою, традицій, ціннісних орієнтацій. Прагнення до схематизму, нівелювання чужого, незрозумілого – навіть в ім’я благородних цілей – породжує відторгнення і розпад.

Те, що вірно відносно культур і народів, стократ вірно стосовно особистості, яка є “жива і вічна лабораторія духовної творчості” (С. Франк). І тут можна підкреслити, що українська, як і російська, філософські традиції, що глибоко переплетені, завжди містили у собі цю невимірну екзистенційно-персоналістичну глибину. Саме своїми прозріннями в надра людської душі так вразив Захід Ф. Достоєвський. І не випадково на світовому рівні оцінений внесок наших мислителів, що найперше в особі Л. Шестова та М. Бердяєва, у становлення *екзистенційної філософії*.

Продовжуючи традиції української філософії, закладені ще Г. Сковородою, мислителі київського кола завжди орієнтували філософське пізнання за координатами антропологіч-

ного доквілля, в якому “людина передує філософії, є передумова будь-якого філософського пізнання” [1, с. 286]. Традиція кордоцентризму пронизує українську філософську думку XIX–XX століть, виграє різноманітними барвами у творчості М. Гоголя, П. Куліша, П. Юркевича, мислителів національного відродження.

З приходом в українську філософію наприкінці 50-х років минулого століття П. Копніна під панциром офіційної ідеології починають розвиватися феномени, які дістали у нас назву “червоного позитивізму” і “червоного екзистенціалізму”.

Не стільки перешкоджаючи, скільки підтримуючи один одного у взаємних дискусіях, вони обробили і підготували підґрунтя для сучасного філософського дискурсу. Завдяки Копніну починає зміщуватися основний акцент філософування – з того, що не залежить від людини і людства, на те, чим оволодіває людина у процесі її пізнавальної діяльності, ширше – на світоглядне осмислення світу.

Інститут філософії Національної Академії Наук України, що носить назву Г. Сковороди, і сьогодні приділяє велику увагу антропологічній проблематиці. При цьому проблеми філософії людини чим далі розвивалися, тим більше врахували ті її аспекти, які були співзвучні екзистенціалізму.

На цей час розпочинається інтенсивний розвиток філософії загалом в Україні та припадає початок формування званої у світі Київської філософської школи. Перший її етап характеризувався як звернення до гносеологічної проблематики, особливістю якого була новаційна для тогочасної марксистської філософії настанова дослідження світоглядно-смісложиттєвих чинників пізнавальної діяльності суб’єкта, так і визнанням пріоритетності антропологічно-екзистенційного сенсу філософського знання.

Засновником і лідером київської філософської школи став П. Копнін, який у 1962 році очолив Інститут філософії АН УРСР та здійснив низку організаційних реформ: зокрема, він реорганізував традиційний на ті часи відділ діалектичного матеріалізму, створивши натомість відділ логіки наукового дослідження. Робота цього відділу вже у 1965 році була гідно представлена у виданій у Москві колективній монографії “Логіка наукового дослідження”, що постала своєрідним маніфестом Київської філософської школи. Логіка наукового дослідження у змістовному плані

розглядалася як гармонійна система класичних і некласичних (опанованих у процесі подолання кризи фізичного, математичного, і логічного знання на межі XIX–XX століть) ідей, що перебувають у взаємодоповнювальній взаємодії і вимагають детального дослідження сенсу таких гносеологічних феноменів, як “науковий пошук”, “наукова проблема”, “інтерпретація наукових теорій” тощо. У монографії філософи висвітлювали змістовну і формальну взаємодію інтуїції та логіки, раціональних та ірраціональних підходів до пізнавального процесу, аналізували евристичну цінність вищих (світоглядних) рівнів систематизації знання. Особливо треба відзначити, що, поряд з традиційним гносеологічним критерієм оцінки знань – *істиною*, – сміливо були введені нові критерії – *краси* і *свободи*. Загалом згадана монографія започаткувала один із провідних напрямків сучасної української філософії – так званий “червоний позитивізм”.

П. Копнін формулює нове розуміння *предмета філософії*. Філософія виявляє свою науковість завдяки діалектичному методу, що є логікою осягнення об’єктивної істини і достеменного знання. Так вона утверджує себе діалектикою як логікою. Але ж філософія ніколи не є просто наукою (в науку вона перетворюється, коли стає діалектикою, логікою, методом). Водночас філософія – ще й світогляд, тобто розглядає світ не лише як суще, а й як належне, як те, що має, повинно бути. Саме цим “діалектико-логічним” та “антропологічним” (таким, що “бачить” світ під кутом зору потреб і цілей людини) поворотом в інтерпретації предмета філософії, П. Копнін став одним із засновників того напрямку у філософських дослідженнях в Україні, який дістав назву *Київської школи філософії*. Сутнісно остання була українським варіантом *філософії неомарксизму*.

Особливу роль в історії Київської філософської школи та вітчизняної філософії в цілому відіграв В. Шинкарук – науковець із світовим ім’ям. Його філософсько-антропологічна гегеле-феноменологічна позиція була сформульована і переконливо обґрунтована у докторській дисертації “*Логіка, діалектика і теорія пізнання Гегеля*”. А у виданій в 1974 році “*Теорії пізнання, логіці і діалектиці І. Канта*” був чітко відображений процес переходу від логіко-гносеологічної до антрополого-екзистенційної проблематики, що можна помітити навіть за зміненою назвою книги про Канта порівняно з книгою про Гегеля. Наголос робиться не на

терміні “логіка”, а на терміні “теорії пізнання”, де іманентно утримується взаємодія суб’єкта (людини) та об’єкта. Вперше була розкрита категоріальна структура світогляду, наголошено, що світогляд – специфічний, духовно-практичний спосіб освоєння дійсності та форма суспільної самосвідомості особистості. Також глибоко розкрита суть таких світоглядних категорій, як Надія, Віра, Любов. Завдяки творчим зусиллям В. Шинкарука була актуалізована проблематика людини як самосущого буття, та досліджено через її феноменологічний зріз, реалізовано потужний онтологічний наголос у розгортанні світоглядно-антропологічної, гуманістичної тематики Київської філософської школи. Саме В. Шинкарук, після смерті П. Копніна, став визнаним лідером цієї школи. У створеному ним в Інституті філософії відділі філософської антропології плідно висвітлювалися проблеми світогляду, його категоріальні структури, екзистенційно-гуманістичні параметри людської особистості.

Рефлексуючи нові інтенції у діяльності Київської філософської школи, В. Шинкарук під завісу XX століття підкреслює тенденцію руху-поступу до *гуманізованої онтології*, що вимагає розгляду загальних особливостей буття крізь формат структури людського способу буття та культури, та другу тенденцію – активне наближення до *екзистенційної антропології* із сильним персоналістичним ухилом. Істотною передумовою згаданої інтенційності стала розпочата ще у п’ятидесяті роки гуманізація методологічного інструментарію філософування, нове прочитання діалектики, внаслідок якого остання поступово насичувалася феноменолого-екзистенційним змістом.

Відомими стали здобутки таких знаних представників Київської філософської школи, як А. Артюх, І. Добронравова, Є. Ледніков, В. Костюк, Ф. Васильєв, А. Конверський, Л. Сидоренко, А. Толстоухов та інших, що згуртувалися навколо започаткованої М. Поповичем (одним з найвидатніших учнів П. Копніна, що після його від’їзду до Москви очолив відділ логіки наукового дослідження, а нині – академік НАН України, директор Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України) лінії розвитку проблем теорії пізнання і логіки шляхом посилення науковості, логічності, раціональності. Виник напрямок, що у часопросторі сучасників отримав майже офіційну назву – “червоний позитивізм”. Вони зосередилися на дослідженнях, що були традиційно сферою інтересів неопозитивізму та аналітичної філософії.

Інший напрям, що мав також майже офіційну назву – “червоний екзистенціалізм”, був представлений *І. Бичком* – видатним послідовником П. Копніна, доктором філософських наук, професором Київського університету імені Тараса Шевченка. *І. Бичко* – ключова постать формування чи не найпотужнішої лінії розвитку Київської філософської школи. Окреслений вже у “Логіці наукового дослідження” інтерес до категорій *свобода, екзистенція, краса* та ін., був реалізований ним в авторській роботі “*Пізнання і свобода*”, де екзистенційні виміри пізнавального процесу стали ключовим предметом аналізу. Актуалізуючи проблему свободи у душі світових здобутків філософії екзистенціалізму, він започаткував нове і самобутне бачення, яке, відображаючи особливості саме українського філософування, вивело його на рівень загальносвітового філософського дискурсу.

Новий етап у творчості *І. В. Бичка*, позначений відродженням ідей бароково-кордоцентричної традиції української філософії, вкорінених у так званій “*філософії серця*”, знаковими постатями якої є українські “полемісти” *І. Вишенський, Г. Сковорода* й, особливо, *М. Гоголь*, чия творчість ґрунтується на екзистенційно-гуманістичній традиції української культури. Останній, створюючи засади екзистенційної думки в Російській імперії, “розбудив” нове покоління російських мислителів початку ХХ ст. Визначальні риси, що характеризують “велику російську літературу”, яка стала світовою, здебільшого були визначені Гоголем. Нагальними і суттєвими стали проблеми антропологічно-екзистенційного смислу буття та екзистенційних мотивів творчості. Роботи *Ігоря Валентиновича* були перекладені багатьма мовами, а його учні, серед яких такі знані науковці, як *В. Табачковський, В. Ярошовець, В. Пронякін, Є. Андрос* та інші, гідно продовжили розвиток закладених ним перспектив філософської творчості та кращі традиції Київської філософської школи.

В. Табачковський – відомий український учений, філософ, який досліджував світоглядні проблеми філософії, ґрунтовно висвітлив методологічні засади і гуманістичні орієнтири сучасної філософської антропології. Він фактично створив *екзистенційну антропологію*, проаналізував людинотворчий і культуротворчий потенціал практики та співвідношення предметного змісту і форми людського світовідношення. Системно і цілісно досліджуючи сутність людини, цей самобутній філософ прискіп-

ливо та методично розкривав розмаїття уявлень про сумісні властивості людини, її унікальності та неповторності, амбівалентності людського самозаперечення, взаємовідношення людини і часу, явища повсякденного і граничного буття, моралістичну аргументацію у класичних та сучасних антропологічних версіях, можливості синтезу деяких переваг посткласичного та класичного гуманізму. “Традиційно у філософії ми спостерігали таке явище, як дослідження першооснови людини, її “першосубстанції”, – відмічає *В. Табачковський*. – Тепер же акцент філософських досліджень змістився, так би мовити, на “периферію”, на акцидентії людини, на пошук та пояснення багатоманітності її рис та виявів”.

Згадаємо ще один струмочок копнінської думки, що зливається в єдиному річищі Київської філософської школи, – мається на увазі одна з ранніх праць П. Копніна, книга “*Про логічні погляди М.О. Васильєва*”, в якій йдеться (у зв’язку з критикою психологізму) про феноменологію *Е. Гуссерля*. Адже саме феноменологія відіграла вирішальну роль у формуванні екзистенційної позиції видатних представників світового екзистенціалізму, як *Ж.-П. Сартр, М. Гайдеггер, М. Мерло-Понті* та інші (сам же *Е. Гуссерль* у 20-ті роки ХХ століття настійно радив київському екзистенціалісту *Л. Шестову*, за його особистим свідченням, познайомитися з творчістю патріарха екзистенційної думки *С. К’єркегора* для утвердження у своїй екзистенційній позиції). Крім цього, учень *Гуссерля Г. Шнігелберґ* розкрив у своєму двотомному дослідженні “*Феноменологічний рух*” глибокий сутнісний зв’язок (за всієї зовнішньої несхожості) між Гегелевою і Гуссерлевою феноменологіями. Звідси є зрозумілим цілком послідовний рух від Гегелевої “феноменології духу” до антропологічно-екзистенційного повороту філософських поглядів *В. Шинкарука*, який змінив П. Копніна на посаді директора Інституту філософії та очолив Київську філософську школу – відповідно, до своєрідного і виразного антропологічно-екзистенційного характеру всієї цієї школи, яка стала гідною спадкоємицею усього багатства вітчизняної духовно-філософської традиції.

Парадигма пізнання Бога і світу через пізнання самого себе, творчо осмислена *Г. Сковородою* в руслі антично-християнської традиції, багато в чому визначила особливості *українського стилю філософування*. *Г. Сковорода* інтерпретував людину не як “мислячу

істоту” (гносеологічний суб’єкт), а як специфічного роду духовно-сердечне буття, екзистенцію, онтологічного суб’єкта в розумінні С. К’єркегора.

Сковородинівська філософія екзистенціально зорієнтована не на вузькорационалістичні філософські обрії, а на всю розмаїтість сенсожиттєвих намірів і почуттів, думок і емоцій. Знамениту *ідею сродності* не треба при цьому розуміти у вузькостановому, винятково соціальному сенсі, і навіть не у сенсі лютерансько-протестанського покликання, де людина постає якоюсь зброєю Божої волі, призначеною для виконання певного служіння, і є сильною саме завдяки Божій, а не власній волі. Сродність у Г. Сковороди – це своєрідний механізм гармонізації мікро- і макрокосму, це спосіб творчого освоєння особистістю навколишнього світу – творчо-споглядального, а не творчо-розладного. Сродність – це, насамперед, духовний вимір, у якому настроюється симфонія (співзвучність) людського серця і Божественної природи, а нотами, партитурою тут служить третій, символічний світ – *Біблія*.

Морально-гуманістичні параметри особистості знаходяться у площині духовного буття, і тому, якщо цілеспрямовано вибудовувати їх ієрархію, то потрібно починати саме з духовності. Духовність не є антитезою тілесності і не тотожна душевності. В розвитку християнської традиції українська, як і російська, філософії завжди виходили з троїстої людської сутності – *тіло-душа-дух*; причому ця троїста парадигма складається мов би із двох сутностей – поєднання душі і тіла у людському організмі, й передбачає єдність душевно-тілесної конституції людини з духовним началом, котре освітлює й осмислює інстинкти тілесних потреб і стихію душевних пристрастей.

Духовність, між іншим, є своєрідним щитом, що захищає особистість від зовнішньої об’єктивації, і фільтром, що забезпечує регулярне очищення інформаційного кола, яке постійно збільшується. “Духовність, – писав С. Кримський, – це здатність перекладати універсум зовнішнього буття у внутрішній світ, завдяки якому реалізується собіподібність людини, її свобода від жорсткої залежності перед ситуаціями, які постійно змінюються” [7, с. 57]. Духовність – та формуюча сила, ентелехія, яка дозволяє особистості організувати себе і влаштуватися у зовнішній світ; одночасно вона є і сама особистість, або її центр, серцевина (звідси постає не випадкова її асоціація з серцем – кордоцентризм), так

популярна саме в українській філософії. Виступаючи одночасно ентелехією світової матерії, “вона у своїй самопобудові осмисленого існування, пошуку сенсу життя відкриває зовнішньому буттю можливість позначитися, засвідчити себе як особливий альтернативний світ” [7, с. 25].

Таким чином, духовність гуманна за своєю природою, сутнісно збігається з гуманізмом, завжди є його проявом. Космологія духовності антропоморфна за визначенням, тому не може породжувати чудовиськ, які приходять лише доки вона, або розум, як у С. Далі, спить. Духовність можна і потрібно розуміти також як активний гуманізм, як життєдайну позицію людини у соціумі і світі. Вочевидь тут наявне певне розходження між цими мов би тотожними поняттями.

Справжній гуманізм можливий тільки на основі високої духовності. Однак дуже часто має місце гуманізм примарний, гуманізм на словах. Світ уречевлений, “об’єктивований” (М. Бердяєв), схильний до того, щоб шаблонізувати і формалізувати вияв духу. Дух мертвіє, косніє навіть у найкращих творіннях людської соціальної фантазії, він вилітає і випаровується навіть із самих добрих намірів, як тільки вони переводяться на мову суспільних або державних інститутів, правових норм та економічних відносин. Не те, щоб дух взагалі зникав з них, щоб вони були альтернативні духу (у цьому пункті можна не погодитися з М. Бердяєвим) як його творіння. Отож духовність завжди присутня на будь-яких поверхнях ноосфери, хоча існує небезпека використання цих корисних інструментів у своєрідній “трі на пониження”, в редукції і профанації їх духовного змісту. Немає потреби повторювати, наскільки актуальна ця проблема у наш час, коли прогрес техногенного розвитку, що постійно прискорюється, та інформаційний вибух супроводжуються відходом на другий план духовного життя суспільства та особистості, коли, за висловом нашого мудреця, надіючись на різні науки, “пренебрегаем верховнѣйшую науку, до которой всякому вѣку, странѣ и статьи, полу и возрасту для того отворена дверь, что счастье всѣм без выбора есть нужно, чего, кромѣ ея, ни о какой наукѣ сказать не можно” [10, с. 338].

Ідеал “гуманізації” реальності, що розуміється як її раціоналізація, принципово довів можливість повного контролю над природою і соціальним світом. А це привело до розуміння, з одного боку, природи як простого сировинного ресурсу для людської життє-

діяльності, як видаткового матеріалу, а з іншого – до ідеї уможливлення проектування і конституювання соціальних процесів самої людини, а відтак до технократичних ілюзій. За цих умов особливо гострою постає проблема людської свободи і творчості – тієї самої свободи, котра є “не додаткова якість чи властивість моєї природи, а зміст самого буття” (Ж.-П. Сартр).

Між іншим, як зауважував Б. Вишеславцев, “філософія свободи не є свобода від філософії, ідея свободи не є свобода від ідей”. Двадцять століття занадто добре продемонструвало не лише небезпеку тотальної раціоналізації, а й загрозу, що виходить з тотальної лібералізації, нескінченного звільнення темних сил свободи, що притаїлися в людині. Діалектика позитивної і негативної свободи, свободи меонічної і благодатної – тема, що завжди могутньо звучала завжди як в українській, так і в російській філософії, вимагає сьогодні, звичайно, нового прочитання. При цьому вища свобода – свобода добра, повинна залишатися свободою, а не необхідністю виконувати обов’язок; хоча й тут треба зважувати й етичну цінність нижчої свободи, сваволі.

Перед людиною сьогодні справді відкривається “екзистенційна многоточковість” (С. Кримський), котре вимагає соціокультурного заповнення. Однак, з іншого боку, людська творчість і свобода в глобалізаційній світобудові сполучені з такими умовностями і соціальними конотаціями, що повновагома реалізація творчості як сходження на новий онтологічний рівень буття виявляється надто проблематичною. “Скрізь, де гору бере свобода, вона обтяжена тисячею залежностей”, – писав Е. Муньє.

Актуальність морального змісту людської свободи і творчості примушує сьогодні, в новому контексті глобальних катаклізмів, коли купка камікадзе здатна перетворити в руїни будь-які досягнення людської цивілізації та культури, згадати ідеї Н. Гартмана про онтологічну ієрархію цінностей, про тендітність вищих людських цінностей порівняно з нижчими. Вищі прояви духовності володіють колосальною творчою силою, але водночас вони часто виявляються беззахисними перед грубими жестами сили матеріальної, руйнівної. Можливо, сама духовність цивілізації має деяку внутрішню збитковість, що створює розкол, у який вривається її інобуття. Ця внутрішня збитковість полягає у втраті самоконтролю, і забутті принципів самовизначення і самопобудови, без яких людський дух стає

некерованим метеоритом, що бездумно несеся крізь універсум. Людина зобов’язана нести тягар свободи, – говорив М. Бердяєв, при цьому розуміючи всю відповідальність цього тягаря. Знову і знову згадується геніальна сковородинівська *філософема споданості*, яка відкриває горизонти осмислення людського буття-в-світі і робить “тяжке непотрібним, а необхідне нетяжким”.

Переконструювання ідеї свободи в ХХ столітті пов’язано з тим, що це час, коли проходить розпад традиційних соціальних і культурних спільностей, у яких місце людини було визначено, натомість вона отримала нові можливості вибору і самовизначення. Для особи важлива можливість вступити в нові комунікативні зв’язки, формувати з навколишніми ті чи інші спільноти і, разом з тим, у цих відношеннях плекати свою індивідуальність і вільно самореалізовуватись. Отож осмислення людського життя, самопобудова особистості проходять нині в новому предметному полі, до дотику з яким людина не завжди виявляється готовою.

Багато мислителів ХХ століття відмічали явище розупредметнення зовнішнього світу, коли речі перетворюються в окремі функції, втрачаючи свій предметний характер через миттєвість спілкування з людиною. В. Зомбарт, Х. Ортега-і-Гассет, Б. Вишеславцев, Ж. Бодріяр та інші вказували на величезне кількісне зростання маси оточуючих людину предметів, яке у багато разів перевищує навіть демографічні злети минулого століття, що призводить до втрати нею можливості духовного, любовного ставлення до речей, перетворення останніх із повноцінних членів людського універсуму в одномоментні споживчі фантоми. Багато в чому тут приховане коріння тієї споживацької психології, яка охоплює все нові і нові країни і культури, змінюючи не лише відношення людини до речей, а й ставлення людини до людини. Якщо на початку століття М. Шелером маніфестувалась антропологія симпатії (співчуття), то в кінці століття їй на заміну приходить парадигма неемоційного комунікативного суспільства, головним досягненням якого є виконання формальних демократичних процедур. Людині, котра для Фуко являється недавнім відкриттям, настільки ж швидко призначено померти.

У цьому контексті характерна для українського мислення емоційність, навіть деяке переважання емоційного моменту над раціональним, є своєрідним альтернативним способом

вирішення проблеми логоцентризму, опозиція якому так часто отримує надлишково контроверсійний характер. У П. Юркевича, наприклад, розум має значення світла, котрим освічується життя людського духу, або, інакше кажучи, духовне життя виникає раніше, ніж розум, котрий може бути лише вершиною, але ніяк не коренем духовності людини. Закон душевної діяльності не створюється силою розуму, а належить людині як готовий, Богом встановлений порядок морально-духовного життя людини і людства, і знаходиться цей закон у серці як найглибшому куточку людського духу.

Українська філософія сьогодні шукає нову форму екзистенційного осягнення людського буття, морально-гуманістичних параметрів особистості, яка стоїть перед викликами глобалізації. Людина як універсум здатна сама перетворити своє буття у глобальну систему цінностей, але для цього виявляється недостатньою тільки зовнішня маніфестація політичних прав і свобод.

Внутрішній духовний стержень особистості визначає вісь людської культури, навколо якої організуються соціальні, економічні, політико-правові цінності. Зіткнення культур і цивілізацій є, насамперед, зіткненням людей, і саме тому лише людьми може бути переведена цінність іншого в русло незаперечного визнання.

3. СВИТОГЛЯДНО-ГУМАНІСТИЧНА ПАРАДИГМА У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ (ПОСТМОДЕРНИЙ ВИМІР)

Сучасна філософія Заходу характеризується створенням нового філософського етосу, який ставить за мету уникнення одноманітності, що полягає в намаганні підвести всі культури під єдиний стереотип, певний шаблон релятивізму, тобто передбачає розпорошення культур, відмову від єдності та цілісності. Хоча ці дві позиції різні, все ж в одному вони сходяться: у терапії тотальності, яка стирає всі фарби та звуки, є ілюзорною єдністю, а розпорошене розмаїття, втрачаючи єдність, перетворюється на примару багатоманітності.

Новий тип філософування ставить за мету пошук такого об'єднання, де єдність досягалася б не шляхом уніфікації та придушення одиничного, а через вільний його злет. Цілісність, єдність, порозуміння можливі тільки в акті визнання унікальності, самобутності – культури, державного устрою, традицій, ціннісних орієнтацій. Потяг до схематизму, нівелювання чужого, незрозумілого – навіть в ім'я добрих намірів – породжує відторгнення, розпад.

Прагнення філософів Заходу осмислити межі цивілізації, виявити закономірності її еволюції мали наслідком усвідомлення того, що епоха становлення західної цивілізації, коли остання могла маніфестувати себе як єдину у світовому масштабі, завершується. Так заходить мов сонце епоха модерну, поступаючись новій парадигмі, – *постмодерну*.

Найбільш вражаюча картина “карцерації” (carceral) змальована у праці М. Фуко “*Наглядати та карати*”, що пропонує концепцію “паноптичного суспільства”. Останнє являє собою екстраполяцію нормативного, дисциплінарного соціуму епохи модерну, в якому кожний слідкує не лише за кожним, а й за самим собою. Панування, контроль суспільства над індивідами тут тотальні, замасковані, неусвідомлювані і тим самим особливо небезпечні. Ці нові, все більш витончені, форми панування, контролю, маніпуляції здійснюються за допомогою філософії, соціальних та природничих наук, які створюють необхідну для цього техніку та “наукове обґрунтування”.

Постмодерністська програма відмовляється від успадкованої концепції свідомості як окремої сутності, де протікають ментальні процеси, а також від кантівського уявлення про філософію як вище знаряддя “чистого розуму”, що вершить свій суд над культурою, від уявлення про процес пізнання як точного репрезентування реальності. Постмодернізм стверджує, що будь-яке знання є ціннісно наповненим, а всі системи цінностей повинні визнаватися методологами рівноправними. Викладаючи своє розуміння цієї проблеми в термінах фрейдівського психоаналізу, постмодерністи підкреслюють, що їх методологічний підхід принципово відрізняється від фрейдівського. Методологія психоаналізу не влаштовує постмодерністів тим, що вона провокує аналітика возвеличувати свої знання над знанням пацієнтів тільки тому, що його знання підтримане науково, а фантазії та побажання пацієнта оцінюються як ірраціональні, ілюзорні. Такий методологічний підхід психоаналітиків збіднений тим, що пацієнт оцінюється відповідно до попередньо привілейованої моделі.

На думку методологів постмодернізму, психоаналіз узаконює асиметрію аналітика та пацієнта у виникаючому між ними дискурсі, тоді як пацієнт повинен брати участь у ньому на паритетних із психоаналітиком засадах.

Оскільки ініціатори постмодерністської філософії вбачають кінцеву мету своєї стратегії не стільки у просвітництві індивіда, скільки у

вільному культивуванню людської суб'єктивності, у ствердженні багатовимірної особистості, то цей напрям інколи називають “*освітньою філософією*”. Сучасна методологія пізнання постмодерну намагається послідовно відходити від суб'єктивізму класичної філософії, від панраціоналізму, від намагань створити абсолютну систему знань.

Критика класичного раціоналізму та його головного поняття – *суб'єкта* – знайшла відображення в так званій “смерті суб'єкта”. Найбільш послідовно виключення суб'єкта з філософських побудов здійснюється французькими структуралістами. Індивід та його свідомість у межах структури (чи в рамках культурно-історичної цілісності) цілком визначається тим місцем, яке він реально займає, подібно до того, як завдяки місцю в мовній системі набуває значення конкретний мовний знак. Будь-яка структура, аналогічно системі природної мови, становить певну сукупність відносин, котрими визначається зміст та поведінка елемента, який належить цій цілісності. Суб'єкт – це лише як функція від структури, і тому його самосвідомість, як і переживання очевидності того чи іншого твердження, не гарантує звільнення від помилок. Навпаки, дані свідомості – здебільшого суть суб'єктивні ілюзії. Так, К. Леві-Стросс, М. Фуко, Ж. Дерріда ще глибше проводять критику суб'єкта, яка була започаткована Ф. Ніцше, З. Фройдом, М. Гайдеггером. До концепції “смерті суб'єкта” сучасна філософія йшла різними шляхами: через вчення про кінечність людського існування, через ствердження принципу наукової об'єктивності, проведеного крізь сферу гуманітарних наук – наук про мову, культуру, людину.

Сучасні теорії пізнання, їх концепції раціональності прокладають шлях до більш реалістичного розуміння людського існування, його форм і продуктів. Логіка пошуку й сьогодні цікавить дослідників, але першочергово зростає інтерес до спонтанної думки, яка ще не скута формалізмами, стереотипами. Характерною ознакою сучасної філософської ситуації є звертання до лінгвістичної проблематики. Наприклад, М. Гайдеггер проголосив мову “домом буття”. Так, мова опосередковано, специфічно пов'язана з дійсністю, і тому з'ясування того, в якому сенсі вона є головним знаряддям та частиною людської реальності видається вкрай важливим в морально-філософському, теоретичному відношенні і водночас має морально-гуманістичні аспекти, допомага-

ючи вільному волевиявленню та словоздійсненню індивіда.

Дихотомія мови та реальності ідейно готує та виправдовує чисте свавілля у справах та судженнях, безвідповідальність у сфері ідей, та й повсюди, де проголошуються слова, промови, поняття. Не випадково сучасні філософські напрями звертаються до проблеми мови, тому що попередні концепції чистої інструментальності мови уможливають загрозливі практичні та ідейні наслідки. Та й у нас донедавна до мови відносилися як до формального мовного засобу. Мова інтерпретувалася як дещо другорядне стосовно дійсності, свідомості. І якщо західні філософи – представники неопозитивізму, герменевтики, структуралізму – мали тенденцію перебільшувати роль мови та філософського аналізу мови, то наша офіційна філософія “хворіла” на протилежне. Під впливом офіційної ідеології у філософії та культурі України склалася істотна недооцінка важливої ролі мови у людському житті, в культурі людства.

Загальні тенденції європейської свідомості останнього часу полягають у тому, що чиста епістемологія переходить у соціологічне пізнання, а соціологія, своєю чергою, – в персоналістську та онтологічну проблематику. На прикладі різних філософських шкіл – позитивістських, неокантіанських, феноменологічних – бачимо як “чиста думка” поступається місцем аналізу соціальних та культурних змін пізнання, як межа між пізнавальним та соціальним поступово зникає та утверджується переважання онтологічної проблематики. Динамізація гносеології шляхом злиття її з історичними дослідженнями примушує рухатися з абстрактних висот у бік персонального, етичного, змінювати концептуальні акценти філософських роздумів за схемою “епістемологізація – політизація (соціологізація) – індивідуалізація”.

На основі функціонування мовно-знакової культури відбувається розвиток та взаємодія різних видів етносів та культурних самотностей (як це бачимо, наприклад, у Леві-Стросса). Тому, попри всю оригінальність та алегоричність мови сучасної філософії, наступною за важливістю є проблема все тієї ж людської культури та окультурення. Якщо людині, скажімо, XIII–XIV століття культура давалася через безпосередню предметність, то сучасна людина долучена до “контексту” загальнолюдської культури через “текстуальність”, “письмо” та “екзистенцію”. При цьому

у світовідчутті та світосприйманні людини ХХ століття “сплітаються” ментальності, відображені та досліджені філософами різних напрямків. Тільки ця ментальність у теоретичних системах постає вираженою у відмінних категоріях та поняттях й обертається різними гранями.

Відомий дослідник постмодерну І. Ільїн стверджує, що постмодернізм стосується питань та проблем не стільки світогляду, скільки світосприйняття, тобто тієї сфери, де на перший план виходить не раціональна, логічно оформлена філософська рефлексія, а емоційна реакція людини на довкілляневу дійсність.

Інтерес до постмодернізму підігривають численні дискусії навколо цього поняття. До речі, найбільш дотепне визначення слова “постмодернізм” подано в англійському словнику неологізмів: “У цього слова немає значення. Вживати рекомендується якомога частіше” [11, с. 32]. Цікавою є характеристика постмодернізму як “привида без ознак” (В. Новікова) [8, с. 3].

Звернімося також до однієї з найбільш чітких характеристик постмодернізму, які дає відомий критик Іхаб Хассан, визначаючи такі ознаки цього явища:

- 1) невизначеність, культ неясностей, помилки, прогалини;
- 2) фрагментарність, принцип монтажу;
- 3) “деканонізація”, боротьба із традиційними ціннісними центрами: сакральне в культурі, людина, етнос, логос, авторський пріоритет;
- 4) відсутність психологічних та символічних глибин;
- 5) відмова від мімесису та зображального начала-джерела;
- 6) позитивна іронія, що стверджує плюралістичний Всесвіт;
- 7) змішування жанрів, високого й низького, стильовий синкретизм;
- 8) театральність сучасної культури, робота на публіку, обов’язкове врахування аудиторії;
- 9) іманентність, зрощення свідомості із засобами комунікації, здатність пристосовуватися до їх оновлення й рефлексувати над ними” [3, с. 24].

Стосовно того, які ознаки постмодерну вважати найбільш істотними, існує досить широкий спектр думок. І. Хасан, наприклад, вважає основними іманентність та невизначеність, ствержуючи, що твори цього напрямку у мистецтві в цілому виявляють тенденцію до мовчання, тобто не можуть нічого сказати про “кінцеві істини” з метафізичного погляду.

Водночас Алан Уайлд найголовнішою ознакою постмодернізму обстоює специфічну форму “коректуючої іронії” щодо всіх проявів життя. Згідно з Д. Лоджем, який розробляв в основному теорію літературного постмодерну, визначальною є здатність текстів створювати у читача “невпевненість” у ході розгортання оповіді [5, с. 203].

Дискусії тривають не тільки щодо найбільш істотних ознак постмодернізму, а іноді дослідники навіть ставлять під сумнів узагалі існування такого явища, вважаючи його надуманим. Чимало науковців намагаються поширити постмодернізм на увесь сучасний світ, довести існування постмодерної епохи. Іноді розуміють постмодерн лише як одну з тенденцій сучасної культури. Наприклад, Ф. Джеймсон поєднує постмодернізм з “логікою культури, квапливе зречення якої неможливе, а квапливе визнання – перетворюється у самозадоволення та розбещеність” [9, с. 568].

Постмодерн категорично протестує проти ефекту “присутності” у процесі пізнання. Його представники вважають, що дана обставина робить існуючі категорії “непрозорими, занадто суб’єктивізованими, тенденційними і навіть персоніфікованими”. Все це заважає перебігу пізнання. А якщо розібратися прискільки більше, можна зрозуміти, що саме ця “присутність”, історичне обрамлення та обмеженість традиційної “логоцентристської” гносеології і робить пізнавальний процес зростаючим не тільки у “глибину”, а й у “ширину”. Це означає, що сучасні нам категорії та поняття ще не вичерпали свого потенціалу, вони “розгортаються”, “живуть”, функціонують в існуючих формах пізнання, роблять його все ще ефективним. Мало того, “метафізичні” поняття, зорієнтовані на логоцентризм, мають здатність структурувати сам процес пізнання, робити його верифікованим та евристичним. Накладання одних тільки сухих схем на цей процес – це плідний прийом та принцип, щоправда плідність його ще треба обґрунтувати та підтвердити. Проте від традиційних прийомів і засобів пізнання, на наш погляд, ще рано відмовлятися.

Постмодернізм – це відповідь на потребу в новій світоглядній орієнтації, котра потрібна людині епохи “fin du siecle”, епохи, коли представники філософії та культури нарешті усвідомили, що всі трагедії та жахи історії ХХ століття не можуть бути репрезентовані та відтворені засобами реалістично достовірного зображення дійсності. Саме це й викликало кризу сучасної свідомості і, відповідно,

мистецтва, культури, літератури. Світ почав сприйматися як хаос, котрим керує або випадок, або закони, які не можна ні пояснити, ані зрозуміти. На переконання представників постмодернізму, для кінця ХХ століття характерною є так звана “епістемологічна криза”: все, що вважається дійсністю, насправді є лише уявленням про неї, котре вирішально залежить від точки зору, яку обрав спостерігач. Якщо змінити її, то змінюється й уявлення про об’єкт. Саме це і позбавляє людину здатності повно осягнути сутність дійсності.

Не викликає сумнівів теза про те, що філософія – це не лише знання про світ, людину, пізнання, а й водночас утілення загальної культури свідомості та самосвідомості певної історичної епохи, вираження можливого для неї типу особистості, персональності, що презентуються через сам спосіб мислення. Ще на початку ХХ століття Роберт Музіль створив образ людини, який був підхоплений постмодерном: це – “людина, котру неможливо описати, людина без властивостей”. Чим же визначається специфіка людини епохи постмодерну? Перш за все тим, що вона існує після того, як відбулася подія “децентрування”, тобто коли вже не мають влади такі традиційні міфологеми (наративи), як “Бог”, “Природа”, “Душа”, “Сутність”. Замість них постмодерна людина віддає перевагу тому, щоб створити всередині певний незаповнений простір, своєрідну охоронну зону, котра забезпечує можливість поглянути на себе нібито збоку, адекватно вжитися у ситуацію і вчасно вийти з неї, якщо виникає потреба такого виходу. Протиставляючи себе метафізиці модерну, філософія постмодерну ставить за мету звільнення людської духовності, суб’єктивності, творчої активності від сформульованих у минулому норм, регулятивів, котрі сьогодні перетворилися лише на ілюзії та помилки, що заважають вільному розвитку особистості.

Усе вищенаведене зумовлює потребу визначення онтологічних засад постмодерну, які можна висловити такими положеннями:

1) метафізика як особливий тип філософування ґрунтується на вірі у те, що його суб’єкт є або картезіанське раціональне “Я”, або кантівська “трансцендентальність”, або інший різновид чистого розуму; тому філософія – це фрагмент всезагального тексту, який розгортається як певна низка розрізень і не має смислового центру;

2) метафізика не може претендувати на всезагальність, істинність та надісторичність,

оскільки припущення, на яких вона заснована, не є безумовними;

3) метафізика як тип філософування перетворюється на спів-буття дискурсів, наслідком чого є рішуча відмова від метафізики присутності, що становить основу логоцентризму.

Філософська концепція постмодернізму має неабиякі здобутки у так званих конкретних науках. Тому “конкретно-науковий” постмодерн на сьогодні носить досить конструктивний характер. Проте саме в науках гуманітарних його вплив поступово зменшується. Філософські постмодерністські поняття “слід”, “письмо”, “інше”, “різність” та інші є не вичерпно функціональними. Аналогічне спостерігається і в теорії пізнання. Так, скажімо, антиномія “структура-суб’єкт” тут спрацьовує далеко не завжди. Інша – “структура – історія” є однією із найбільш характерних і водночас найслабкіших моментів постмодерністсько-постструктуралістської теорії. У цьому разі дослідження структур протиставляється, з одного боку, історико-генетичному підходу, а з іншого – визнанню ролі суб’єкта, людини як активної дійової особи в суспільному житті.

Принцип “деконструкції” метафізики або філософії, введення нових понять – “письмо”, “структура”, “інше”, “слід”, “інтуїція”, “сигніфікація” тощо, безперечно, збагачує філософсько-теоретичну спадщину сучасності. Проте, зважаючи на непослідовність, багато з елементів та фрагментів цієї парадигми на даному етапі історико-філософського поступу, викликають досить різку критику. Вочевидь тільки з часом можна буде певною мірою давати оцінку щодо продовження цього типу філософувань і стосовно його історичної значущості.

В історії філософської думки неможливо знайти концепцію, течію або напрямок, представники якої чи якого не намагалися б дослідити антропологічну проблематику. Однією з особливостей філософії є прагнення розглядати людину як історичне (часове) існування, тобто як таке, що здійснюється у часі. Цим пояснюється й те, що самі філософські побудови, вочевидь, можна зрозуміти лише при віддаленому погляді, з урахуванням надбаного досвіду, постфактум.

Постмодерн та його термінологія, на жаль, розділили долю багатьох модних течій та концепцій, вважаючи, що в рамки домінуючої парадигми можна обійняти все що завгодно, тому й виходить, що постмодерн владарює всюди, починаючи від політики і закінчуючи сферою міжособових стосунків. Спробуємо довести, що насправді все виглядає дещо інакше.

Постмодернізм – це культурно-теоретична течія у філософії другої половини ХХ – початку ХХІ століття, котра привертає увагу до змін, що відбуваються в сучасному світі й стосуються соціокультурної, інтелектуальної, наукової, художньо-естетичної діяльностей. Він утверджує свій погляд на людину, її природу та сутність. Постмодерна філософія розглядає проблему суб'єкта в двох парадигмах. Представники першої (М. Фуко, Ж. Бодріяр, Ж. Дельоз періоду “Логіки смислу”, Ж.-Ф. Ліотар) вважають, що суб'єктивація здійснюється завдяки афекту і тому не існує єдиного раціонального “Я”. Прихильники другої (Ж. Лакан, Р. Барт, Ж. Дерріда) стверджують, що суб'єктивація відбувається шляхом бажання, а бажання завжди передбачає відносини між “Я” та “Іншим”, оскільки відсутність “Іншого” унеможлиблює саме бажання. Особливе місце тут посідає *теорія шизоаналізу*, що намагається йти своїм власним, третім шляхом.

Інтерпретація суб'єктивації через афект пов'язується з філософськими поглядами І. Канта. Для прикладу звернемося до творчості Ж.-Ф. Ліотара. Як піднесене цей філософ визначає такий трансцендентний об'єкт у І. Канта, при спогляданні якого суб'єкт може досягнути неможливості, перманентну невдачу своєї репрезентації. Іншими словами, піднесене, у ролі якого постають “трансцендентальний ідеал”, “категоричний моральний імператив” та інші “вищі” інстанції трансцендентальної філософії, позначає ставлення якогось емпіричного, чуттєвого об'єкта, тобто до трансцендентної, трансфеноменальної, недосяжної речі у собі. Так виникає парадокс піднесеного, який, на думку Ж.-Ф. Ліотара, полягає в тому, що розрив, який відділяє феноменальні, емпіричні об'єкти у процедурах суб'єктивації принципово не має здатності досягнути законів чистого розуму або морального категоричного імперативу. Відтак категоричні максими Канта набувають значення метанаративів, котрі не працюють у сучасному техногенному світі, де людина може пізнати свою сутність лише через співвіднесеність з “Іншим”.

Отже, визначальним моментом для постмодерну є поняття “Іншого” в людині, тому що сама присутність “Іншого” робить її нетотожною самій собі. Несвідомий характер “Іншого” виводить особу за межі певної норми (психічної, соціальної, моральної), наслідком чого є розуміння її як безумної. До того ж, на думку М. Фуко, сучасній людині менше 200 років, тому що вона не існувала як особлива

істота, котра виділилася з природи та усвідомлює себе її частиною, оскільки не існували життя, праця, мова у їх специфічності, що не зводиться до мисленневих уявлень. Сучасна людина за своєю природою двоїста. Це пояснюється тим, що, не будучи ні інертною об'єктивністю, ні самопрозорим “*cogito*”, вона є місцем омани, оазою тих неопрацьованих емпіричних змістів, котрі вона ще лише повинна, але не завжди спроможна ясно усвідомити. “Людина – це такий спосіб буття, у якому знаходить своє обґрунтування постійно відкритий, завчасно не обмежений, але, навпаки, знову і знову доланий простір між усім тим, що людина поки ще не усвідомлює у форматі *cogito*, і тим мисленневим актом, котрим він (простір) все ж досягається; зворотно – між цим чистим осягненням і нагромадженням емпірії, безпорядним збагаченням змістів, вантажем досвіду, що не підвладний самому собі, безмовним горизонтом усього того, що постає у хиткій протяжності недумки. Будучи двоєдиністю емпіричного і трансцендентального, людина є, таким чином, місце нерозуміння – того самого нерозуміння, котре постійно загрожує затопити думку її власним небуттям, проте водночас дозволяє цій думці організуватися у цілісність на основі того, що від неї вислизає” [13, с. 344]. Людський суб'єкт не є первинною, нічим не зумовленою даністю, всі його дії та вчинки у світі, всі значення та сенси, котрі він привносить у світ, спричинені системою соціальних детермінацій.

М. Фуко стверджує, що людина підкоряється двом силам – “волі до знання” і “волі до влади”. Будь-яке знання базується на несправедливості, а сам інстинкт до знання шкідливий, а іноді навіть згубний для щастя людства. “...Воля до знання не може досягнути універсальну істину: людині не дано впевнено і безтурботно панувати над природою. Навпаки, вона постійно збільшує ризик, породжує небезпеку всюди; зростання волі до знання не пов'язане з установленням та утвердженням вільного суб'єкта; скоріше за все, вона все більше пригноблює його своїм інстинктивним насиллям” [5, с. 70].

Важливе значення має і концепція М. Фуко про “людину шалену”: межа між нормальною людиною та божевільним залежить від стереотипних уявлень і саме в божевільні виявляється іскра істини, що недоступна розуму. Проблема божевільня першочергово пов'язана не з уродженими патологіями, а з тим психічним розладом, який викликаний труднощами пристосування людини до соціальної діяльності.

Існує глибокий зв'язок між безумством та сутністю людини взагалі, який проявляється в тому, що безумство – це граничний вияв відчуження, котре цілковито належить її сутності. Безумство вказує на внутрішній світ аномальних інстинктів не лише людини безумної, а будь якого, адже являє собою певне “дно”, ту темну та жахаючу безодню, що прихована в кожній особі і присутність якої змушує її здригатися від жаху. Тому з уявленням про безумство неподільно поєднане розуміння винності людини. Фуко стверджує, що безумство було і є можливе лише тією мірою, в якій безпосередньо навколо нього існував простір свободи, котрий надавав змогу суб'єкту самому промовляти мовою власного безумства і констатувати себе як безумця. Філософ розрізняє “людину безумства” та “людину істини”, “людину розуму”, для котрої безумство може бути легко визначене, але не пізнане. Це пояснюється тим, що безумство неможливо визначити в термінах традиційної науки, у термінах дискурсивної мови.

Найбільш яскравим досягненням постмодерної філософії безперечно є *концепція шизоаналізу*, створена Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі. Шизоаналіз утверджує “ідеал вічного кочівника, потребу постійного паломництва в пустелю”, визначає людину часткою світу, де смерть є невід'ємним складником життя. Ця концепція базується на трьох основних елементах – “бажання”, “машина”, “тіло без органів”. Поняття “машина” і “бажання” тісно пов'язані з поняттям “виробництво”, котре в онтології Дельоза–Гваттарі позначає постійне творення світу в межах самого світу. При цьому “бажання” має значення космічної енергії звершення, а “машина” являє собою систему розривів тривалості, котра контролює, перериває та перерозподіляє потоки бажання і завдяки якій однорідне буття набуває якісної визначеності. “Якщо бажання продукує, то продукує реально. Якщо бажання – це виробник, то суто як виробник реального і в реальності. Бажання є сукупність тих пасивних синтезів, які збирають часткові об'єкти, потоки і тіла, діючи як виробничі одиниці. У підсумку маємо реальність, що впливає з пасивних синтезів бажання як само-продукування несвідомого. Бажанню не бракує чогось, воно не позбавлене об'єкта. Радше воно позбавлене суб'єкта, фіксація якого означає придушення бажання. Останнє та його об'єкт становлять одне ціле, єдиний механізм, машину машини. Отож машиною є бажання, а об'єкт бажання – теж

машина, що до неї підключена. Відтак продукт вилучається з виробництва, воно виділяє певну частку продукту, залишок припадає мандрівному, номадному суб'єктові. Об'єктивне буття бажання є “реальність-у-собі” [4, с. 46].

Бажання належить не сфері Я, а сфері Воно, тому що бажання – це енергія та воля до здійснення, без якої неможлива будь-яка процесуальність. Саме бажання є тією “первинною матерією реальності”, поза якою не існує і не може існувати ніяка трансцендентність. Загалом в онтології виробництва бажання машина замінює собою відсутній суб'єкт, – “дивний, невловимий, той, що блукає теренами тіла без органів, завжди поблизу від якоїсь машини бажання, цей суб'єкт впізнаний за його причетністю до виробництва, ваблений всюди передчуттям становлення чи перетворення, суб'єкт, що безупинно продукує той чи той стан, котрий спричиняється до споживання чи нового народження” [4, с. 37]. Машина здійснює певні операції, але, на відміну від суб'єкта, не має здатності до рефлексії, не може репрезентувати бажання на рівні свідомості, хоча й характеризує діяльність несвідомого, тому що належить до об'єктивно-онтологічних характеристик буття.

Третім важливим концептом шизоаналізу є “*тіло без органів*”. “Тіло без органів являє собою яйце, помережене та пронизане осями і порогами, довготами і широтами, різноманітними позначками, засічками шкал, градієнтами, що фіксують генезу, розвиток і становлення зародка. У цьому немає нічого показного чи штучного – саме життя й переживання: відчуття грудей ще не доводить власне їх наявності; груди і відчуття їх – різні речі тією ж мірою, якою ділянки яйця, що відповідають певним органам, відрізняються від самих органів, які мають з'явитися там. Одні лише смуги інтенсивності, потенціали, пороги і шкали” [4, с. 41].

Автори шизоаналізу стверджують, що логіка бажання ставить людину перед вибором між виробництвом і споживанням як набуттям. Тільки-но людина відокремлює бажання від споживання чи набуття, бажання перетворюється на ідеалістичну (діалектичну, нігілістичну) концепцію, що визначає його перш за все як позбавленість об'єкта, як потребу в реальному об'єктові. При цьому виробництво також не залишається поза увагою. Дельоз і Гваттарі вказують, що це було запроваджене ще І. Кантом і спричинило критичну революцію в теорії бажання, котра стала визначатись як “здат-

ність через свої уявлення зумовлювати реальність об'єктів цих уявлень". Для ілюстрації даної дефініції Кант звертався до галюцинацій, забобів та фантазмів, оскільки, хоча реальний об'єкт можуть продукувати тільки зовнішні причини та механізми, разом з тим людина завжди вірить у внутрішню здатність бажання породжувати свій об'єкт у вигляді галюцинацій чи фантазій, а головне – вбачати причину цього у самому бажанні. Відтак реальність об'єкта як продукту бажання є суто психічна. Автори шизоаналізу заявляють, що критична революція нічого істотно не змінює, оскільки "таке розуміння продуктивності не спростовує жодних підвалин класичної концепції бажання як потреби, а, власне кажучи, спирається на неї, будучи розбудоване на ній, і, зрештою, поглиблює її" [4, с. 45].

На переконання Дельоза і Гваттарі суспільство є регулятором потоку імпульсів бажання, системою правил та аксіом. При цьому саме бажання як "диз'юнктивний потік" пронизує собою "соціальне тіло" сексуальністю та любов'ю. З'являється поняття "бажаюча машина", під яким розуміється і людина, котра дотримується норм певної культури, і суспільна формація. Головним при цьому є утвердження несвідомого характеру дій як соціальних угруповань, так і окремого суб'єкта.

Аналізуючи всі наведені концепції, згадується пророцтво М. Фуко, котрий казав, що можлива зміна диспозицій сучасного мислення призведе до того, що "людина зникне, як зникає обличчя, намальоване на прибережному піску". Не останню роль у цьому зникненні може відіграти мова, оскільки, з погляду постмодерністів, у сучасному світі панує текстуальність, котру потрібно розуміти як загальне долучення суб'єкта до людської культури, де він знаходить своє упредметнення. Сучасна людина віднаходить своє самобуття у суміші різних реальностей, а засобом її органічного суб'єктного задіяння у систему наявної культури, засобом її самовиявлення та самоідентифікації є мова. У цьому виявляється гуманістична спрямованість зазначеного напрямку філософії.

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.

2. Бодрийяр Ж. Общество потребления: Его мифы и структуры / Пер. с фр., послесл. и примеч. Е.А. Самарской. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.

3. Вайнштейн О. Философские игры постмодернизма // Апокриф. – 1992. – №2.

4. Дельоз Ж., Гваттарі Ф. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп. – К.: КАРМЕ-СІНТО, 1996. – 382 с.

5. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – 256 с.

6. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 240 с.

7. Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. – К.: Курс, 2000. – 308 с.

8. Новиков В. Призрак без признаков. Существует ли русский постмодернизм? // Книжное обозрение "Ex libris НГ". – 1997. – №8. – С. 3.

9. Постмодернизм в інтерпретації Фредеріка Джеймсона // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів: Літопис, 1996. – С. 567–579.

10. Скородода Г. Повн. збір. тв. – К.: Наук. думка, 1973. – Т.1. – 416 с.

11. Страда В. Модернизация и постмодерность // Академ. тетради. – 1996. – №2. – С. 34.

12. Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 7–131.

13. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-сад, 1994. – 405 с.

14. Ярошовець В., Бичко І. Історія, філософія, історія філософії // Філософ. думка. – 2003. – №2.

АНОТАЦІЯ

Ярошовець Володимир Іванович.

Методологічна рефлексія історико-філософського процесу.

Автор досліджує специфіку сучасного розуміння історії філософії та історико-філософського процесу в контексті застосування методології парадигмального аналізу. Він обґрунтовує нову концепцію теоретичної інтерпретації місця історії філософії у системі філософських знань, цілей і завдань проведення історико-філософської рефлексії, співвідношення історії та сучасності в загальному історико-світоглядному дискурсі.

АННОТАЦИЯ

Ярошовец Владимир Иванович.

Методологическая рефлексия историко-философского процесса.

Автор исследует специфику современного понимания истории философии и историко-философского процесса в контексте использования методологии парадигмального анализа. Он обосновывает новую концепцию теоретической интерпретации места истории философии в системе философских знаний, целей и задач проведения историко-философской рефлексии, соотношения истории и современности в общем историко-мировоззренческом дискурсе.

ANNOTATION

Yaroshovets' Volodymyr.

Methodological Reflexion of Historical-Philosophical Process.

The author investigates specificity of contemporary understanding of a history of philosophy and its process in a context of the development of the paradigmatic analysis methodology. The article provides a concept of theoretical interpretation of a place of the history of philosophy in system of philosophical knowledge, purposes and tasks of historic-and-philosophical reflection, correlation of a history and modernity in general historic-and-philosophical discourse.

Надійшов до редакції 20.12.2009.