



Віталій ТАБАЧКОВСЬКИЙ

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА РЕФЛЕКСІЯ ТА ЇЇ ОСВІТЯНСЬКЕ ЗАЛОМЛЕННЯ

Філософування переживає сьогодні складні й водночас плідні концептуально-образні метаморфози. Проблематизація його сягнула того діапазону, коли вневеність у продуктивності мисленневих зусиль сполучається зі спалахами самозречення.

Ця ситуація набуває подвійної гостроти у пост-тоталітарному інтелектуальному просторі, де зміна одновекторного стилю філософування поєднується зі спокусами постмодерну, який ставить під

сумнів стратегію будь-якого «аналітичного фундаменталізму». Але ж зрозуміло, що розважливу альтернативу останньому становить не «антианалітизм», а нові обрії філософської аналітичності, які можна віднайти тільки на шляхах відродження й оновлення практик рефлектування. Якими б вони не були, вони мають непідмінну антропокреативну мету — допомогти сучасній людині бути у злагоді зі світом та з самою собою.

Аналізу окресленої ситуації присвячена дана стаття.

1. Путівці поняття «рефлексія» у тоталітарній свідомості

Чи потрібна була рефлексія «взірцевій» радянській людині? Питання, як побачимо те надалі, зовсім не риторичне.

Енциклопедичний «Словарь Иностранных слов» 1937 року присвячує цьому термінові коротку фразу, в якій позитивна кваліфікація рефлексії обмежується чітким виказуванням «адресата»: «У німецького філософа-ідеаліста Гегеля — розмірковування, думка, спрямована на саму себе». «Короткий філософський словник» 1941 року розширює зміст рефлексії до: 1) сприйняття внутрішньої діяльності нашої душі (Локк), 2) опосередкованого пізнання сутності явищ через їх позірність (Гегель). Але й тут знаходимо промовисте застереження: «допущення рефлексії як самостійного роду пізнання... було з боку Локка поступкою ідеалізові» (с. 253). Ще

виразніша пересторога міститься у 2-му виданні «Большой советской энциклопедии» 1955 року: «...діалектичний матеріалізм відкидає термін «рефлексія» як теоретико-пізнавальне поняття через його ідеалістичний зміст» [Том 36, с. 243].

«Відлиговий» «Философский словарь», визнаючи, що термін «рефлексія» широко застосовується у домарксистській філософії, не висловлюється прямо щодо його марксистської придатності, обмежуючись констатацією: «рефлексувати означає спрямовувати свідомість на себе саму, розмірковувати над своїм психічним станом». Показово, що в інших тогочасних виданнях з'являється також вагоме застереження: рефлексія — то самоаналіз, роздуми людини (**часом надмірні, хворобливо загострені**) над власним душевним станом» [УРЕ. — К. 1963. — Т. 12. — С. 220–221]. Відтак, поряд із застереженням ідеологічним, а згодом і замість нього, поширюється ще й медико-психіатричне (воно відтворюється згодом «Словником іншомовних слів» 1974 року, другим виданням УРЕ 1983 року тощо).

Мішель Фуко прокваліфікував би такий симбіоз пізнавального та ідеологічного як типовий вияв «технік підкорення», втілених у феноменові «влади-знання», стратегічна мета котрого — якщо не карати, то хоча б «наглядати», «дисциплінувати» й «нормувати». Нормою в нашому випадку якщо і визнається рефлексія, то вкрай поміркована.

Видана у неототалітарну пору, проте виразно відлигова, «Философская энциклопедия» містить ґрунтовну статтю О. Огурцова, де рефлексію схарактеризовано як діяльність самопізнання, котра розкриває специфіку духовного світу людини, а також як усвідомлення практики й предметного змісту культури. Рефлексія щодо межових засад людського знання й поведінки постає тут як «властиво предмет філософії». Відтак, термін «рефлексія» видається цілком марксистським — але в тому його сенсі, який протистоїть «буржуазній філософії 19 століття», котра, мовляв, намагалася «інтеріоризувати інституційний контроль, зробивши його справою совісті кожної людини, щоб деспотизм держави був доповнений цензурою совісті». За наведеною «буржуазністю» досить виразно проглядається також зовсім інша — соціалістична — ситуація, змальована у романі А. Кьостлера «Сліпуча пітьма», де відданого «справі партії» персонажа (Рубашова) «заїдає» усвідомлення того, що зведені проти нього абсурдні звинувачення тій «справі» конче потрібні — задля, наче б то, доброї мети. Мабуть, схожу ситуацію мав на увазі Огурцов, застерігаючи, що у разі такої рефлексії «в людині нищиться активно-творче ставлення до дійсності, роздухується іпохондричний самоконтроль та бездіяльне самокопання у глибинах власної душі» [1, 501]. Тут же міститься прозоре твердження про критичність як сутнісну ознаку рефлексії, позаяк вона, формуючи нові цінності, «ламає» усталені норми поведінки й знання.

Перше, що можемо висновувати з «феноменології» поняття рефлексії, — то несумісність останньої з будь-якими («буржуазними», «соціалістичними» чи «змішаними») різновидами тоталітаризму. Другий же висновок виказує амбівалентність самої рефлексії. З одного боку, вона — найнеобхідніший

спосіб світоглядного самовизначення людини, передумова її самоствердження. З іншого — рефлексія може стати способом самовизначення, який суперечить самостверженню. Ця, умовно кажучи, негативна функція рефлексії провокується або з боку соціальних інституцій, або через характерологічні властивості конкретної особистості, або ж через переплетення других із першими.

Зазначимо, що розглянуті теоретичні уявлення про рефлексію вельми своєрідно позначилися на особливостях антропологічного її вияву. Маю на увазі передусім острах щодо «хворобливості» «надмірного» рефлексування і тяжіння до такої рефлексії, яка б не «роз'їдала» ідеал світоперетворювальної спроможності «нової людини».

2. Пастка «масовізованої рефлексії»

Який тип антропологічної рефлексії переважав у нас донедавна? — Той, у руслі котрого «людина-особистість» підпорядковувалася «людині-масі». Те підпорядкування зовсім не було якимось «злодійським винаходом» марксизму, воно — хай однобічно — концептуалізувало магістральну тенденцію «масовізації» суспільного життя. Річ у тім, що на різних етапах суспільного розвитку та масовізація постає у вигляді певних структурних утворень, які мають різний ступінь самоорганізованості (відповідно — самосвідомлення), до того ж цей ступінь мінливий, зростання означає перетворення маси на класи і групи, зниження означає перетворення маси на юрбу.

На загрозі «масовізму» ми й зосередимося надалі, позаяк вона репрезентує тенденцію, загрозову для антропологічної рефлексії (і в її суто філософському вияві, й у вияві здатності окремого індивіда усвідомлювати обставини власної життєдіяльності).

Коли йдеться про масовізацію як тенденцію сучасного суспільного життя, треба мати на увазі також те, що темпоральний діапазон «сучасного» тут вельми об'ємний.

Книжка американського прозаїка й есеїста Джорджа Стойнера «У замку Синьої бороди. Нотатки щодо нового визначення поняття «культура»» (1972 р.) наводить вражаючі приклади «масовізації» людського існування та пов'язаних з нею небаченого зростання інтенсивності й історичності індивідуальної свідомості, прискорення часу і ритму людського досвіду (він стає щобільш напруженим) вже у першій чверті ХІХ століття. До Французької революції, до наступів і контрнаступів наполеонівських армій від Ла-Коруни до Москви, від Каїру до Риги історія була привілеєм та страхом (усвідомленими) небагатьох. Звісно, кожна людина зазнавала чимало прикросів, але раніш вони сприймалися як якесь вище таїнство, події ж після 1789 року унаочнюють ту принципову обставину, що життя окремої людини — це частка історичного процесу. **Кожна окремішність виносить, як казав Гегель, у стихію всезагальності», унаочненням якої стає для людини «levee** ~~a~~ ~~s~~ ~~e~~ — поголовна мобілізація. Армії, що складаються з ополченців, як і саме по собі поняття «озброєна нація», були справедливо прокваліфіковані

Гете як ознака того, що історія стала загальною долею (таланом). «Коли Гегель завершував свою «Феноменологію», найвище вираження нової напруженості буття, він чув, як нічними вулицями гулко цокотять копита наполеонівської кінноти: через кілька днів їй належало брати участь у битві під Йеною» [2, 266]. Остання чверть вісімнадцятого та перша чверть дев'ятнадцятого століття зробили напрочуд відчутними такі виміри людського існування, як оновлення, прогрес, особисті та громадянські права і свободи. Читаючи декрети Конвенту і якобинського режиму, людина відчувала запаморочливу спокусу безмежності своїх можливостей, спокусу «сьогодні, зараз, цієї самої героїчної миті» усунути несправедливість, бідність, забобони, спокусу всього — і негайно. «У граматиці Сен-Жюста майбутній час відстає од нас на відстань кількох митей... Найпроникливішу ж оцінку цього явища слід, мабуть, шукати в економічних та політичних працях Маркса 1844 року. Напевно, жодного разу від раннього християнства не відчувалося з такою очевидністю, що оновлення, кінець ночі настільки близькі» [2]. Незважаючи на те, що за окресленою ейфорією невдовзі настав час затишшя і навіть реакції, досвід «омасовлення» вже внадився у людське існування.

Цей досвід іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет поіменував найважливішим фактором нашого часу. В аспекті соціально-культурному та антрополого-педагогічному даний фактор означає, що найрадикальніший поділ, який можна провести в людстві, такий: на тих, що багато від себе вимагають і беруть на себе все нові труднощі й обов'язки (людина напруження, зусилля) — і тих, що від себе нічого особливого не вимагають (людина маси). З погляду світоглядно-філософського така ситуація маніфестує парадоксальну антропологічну метаморфозу «перетворення простої кількості — на якість». На відміну від соціальних груп, які не є масою, юрбою, і в яких фактична збіжність членів полягає в якомусь бажанні ідеї чи ідеалу, що сам по собі виключає широке поширення, маса-юрба — «це якісна однорідність, це суспільна безформність, це людина, що не відрізняється від інших, а повторює загальний тип» [3, 17]. Культурні наслідки омасовлення, проте, не обмежуються тільки знеособленням, бо останнє супроводжується виробленням вельми своєрідних компенсаторних механізмів.

Містифікаційно-компенсаторну функцію виконують, зокрема, комплекси надповноцінності та вивільненості від обмежень. Формування цих комплексів Ортега слушно пов'язує зі світоглядною зарозумілістю «модерної культури», позаяк слово «модерний» передає не тільки свідомість нового життя, вищого від попереднього, а й імператив «бути на висоті часів». Прогресистська ілюзія неухильного «ввищення» провокує ілюзію «нової людини», зарозумілість котрої вельми схожа на розбещеність дитини, яка не уявляє собі власних меж.

Саме через зазначені обставини маса зазвичай «чується досконалою» (на відміну від добірної людини, почування досконалості в котрій може виникнути хіба що через особливу чванькуватість). Технізація ж людської життєдіяльності обертається надмірною впевненістю через вивільнення від обмежень, обов'язків, залежностей, себто, від тиску — не тільки правового

та суспільного, «але й космічного». Життя починає здаватися таким, що перестає бути сферою величного й невсипущого зусилля.

Сучасна цивілізація виробила вельми своєрідний спосіб провокування комплексу надповноцінності: не просто юрба, а маніфестація юрби, котра перебуває у впорядкованій залі з притемненим світлом, де не видно окремих облич, але відчувається тисячне «ми-ми». На сцену падає світло прожектора, і в ньому з'являється промовець — окрема людина, окреме «я» посеред моря збірноти. Здавалось би, має пролунати його власне, індивідуально-неповторне, окремою душею знайдене слово. Але натомість бачимо, як влучно зауважив Микола Шлемкевич, розсіпання перед столиком «ми» позбираних черепків розбитих духовних ваз (їх, у різних комбінаціях, склеюють до купи). «Ми-ми» — і у залі, і на сцені. Маніфестується не якість, а кількість. Маніфестується «її величність — маса!» [4, 142]. (Дуже схожу ситуацію описано І. Ільфом та Є. Петровим: під час мітингу з нагоди пуску першого трамвая у Старгороді кожен промовець, включно із головним інженером, на долю якого випали кількарічні поневіряння, пов'язані із соціалістичною безгосподарністю, виголошував тільки штаповані фрази про «боротьбу зі світовим імперіалізмом»).

«Величність» у даному разі не метафора; маса справді велична — не так розмірами, як особливостями світовідчуження, що його набуває тут окремий індивід. Через факт своєї безпосередньої множинності ця окремішність вельми своєрідно «всеузагальнюється»: вона почувається нездоланно могутньою. Анонімність же мас дуже зменшує в індивіда почуття відповідальності. Людина у натовпі «молодшає» на кілька десятиліть і стає виразником інстинктів, закорінених у раннім дитинстві. Після праць Ле Бона і Фрейда стало зрозуміло, що різниця поміж інтелігентами та люмпенами, коли вони опиняються у масі, юрбі, стає не дуже принциповою. Які б несхожі не були індивіди за способом життя, заняття, за характерологічними рисами та рівнем свідомості, самим фактом свого перетворення на масу вони зовсім інакше відчують, думають і вчиняють, аніж кожен з них зокрема. Приміром, маса, юрба мислить «образами-зразками», які народжують один одного асоціативно, без перевірки розумом на свою відповідність дійсності. Через це тут має місце співіснування і взаємоузгодження найпротилежніших ідей, ірреальне збуджує так само, як і реальне, до того ж — виникає тяжіння до невідкладного здійснення навіяних індивідові ідей, відбувається спрощення й гіперболізація почуттів. У юрбі стає заразливою кожна дія, кожне почуття. Індивід тут легко жертвує на користь спільного. Афективність маси нагадує безмірну дитячу афективність.

Принципову значущість для теми, котра нас цікавить, має психоаналітичне спостереження: «індивід, який перебуває упродовж певного часу в лоні активної маси, опиняється невдовзі через випромінювання, що йдуть від неї, чи через якусь іншу невідому причину — в особливому стані, вельми близькому до «завороженості», котра охоплює загіпнотизованого під впливом гіпнотизера» [5, 8]. Суть не у причині окресленого явища, а, радше, в наслідку: ним стає однорідність реакції індивіда з реакцією всіх інших

(екзистенціалізм позначить ту однорідність переважанням безособового map) та блокування **рефлекторної здатності індивіда**U

Читача, котрий не був жертвою того блокування у зрілому віці (хоча таких, мабуть, не вельми багато), відсилаємо до спогадів про ситуації, що мали місце у дитячому середовищі, тільки-но численна група опинялася поза безпосереднім педагогічним наглядом (або й тишком-нишком — і за наявності такого).

Окреслені особливості «омасовлення» людини упродовж ХХ століття доволі успішно використовувалися різними тоталітарними режимами. Більшість ознак тоталітаризму «зав'язані» на розвинутих «техніках омасовлення»: це, передусім, всеохопна політизація та ідеологізація суспільного життя (до того ж ідеологія апелює не до розуму, а до інстинкту), по-друге, партія як носій такої ідеології й водночас безособова машина влади над усіма сферами життєдіяльності, по-третє, квазікомпенсація такої безособовості культом особи обдарованого понадприродними здібностями вождя (він персоніфікує, зрештою, величність репрезентованої маси) тощо.

Вражаючі наслідки омасовлення, в якому деградує індивідуальна екзистенція з її креативним потенціалом, розкрито у «Критиці діалектичного розуму» Ж. — П. Сартра. Це — так звана «пратіко-інерт», масове «чинення», яке стає «розчиненням». Таке розчинення, показує він, можливе і в разі ідентифікації себе з певним соціальним середовищем у його класовій визначеності. Водночас Сартр посилається на досвід дитинства, яке сповнене не тільки окресленого саморозчинення, але й, хай невмілих, проте наполегливих спроб уникнути його, спроб вивільнитися з-під тотальної зумовленості — «nos premieres revoltes», «найперші наші повстання» супроти гнітючої реальності, котрі «зрештою закарбовуються в нас у вигляді »Q Œ Ÿ , fl» [6, 141]. Порятунком, на його думку, можливий тільки через індивідуальне самобудівниче зусилля кожної особистості.

Кінець ХХ — початок ХХІ століття позначені новими модифікаціями «омасовлення» людини, пов'язаними з **деградацією політики**. Починаючи десь із Великої французької революції політичне перетворилося на репрезентацію, на свого роду театр, «сцена» котрого відсилала до народу, волі населення тощо, але тут ще зберігалася рівновага поміж власне сферою політичного та силами, котрі нею репрезентовані. Виникнення й поширення марксизму поклато край цій рівновазі: політичне підпорядковується соціальному, але позаяк соціальне стає щобільш безіменним та анонімним, перетворюється на масу (маси), воно також деградує. Місце репрезентації тут заступає симуляція. Маси вже не референт, вони становлять «темну» і плінну субстанцію, котра наявна не соціально, а статистично, її можна виявити лише засобами зондажу. «Вони, — висновує Жан Бодрійяр, — **не рефлектують**, їх піддають тестуванню» [7, 26] (Підкресл. авт.).

Функціонуючи за принципом симуляції й позірного референта, маса кладе край політичному процесові, якому вона могла б бути підконтрольною [7, 29]. Вона всотує всю «соціальну енергію» — і та перестає бути соціальною енергією. Вона всотує в себе всі знаки і смисл — і ті вже перестають

бути знаками і смислом. Вона всотує всі звернення і заклики — і від них нічого не залишається. Вона ніколи не бере ні в чому участі. До неї застосовують різні впливи і тестові випробування — й інформацію, і нормативні вимоги. Відтак, маса у бодрійяровому зображенні постає як щось схоже на «чорну дірку», позаяк має всепоглинаючу і знищуючу силу, — але водночас вона абсолютно прониклива для будь-якого впливу [7, 35]. Маса не потребує ні істини, ані мотиву, ні свідомого, ані безсвідомого, вона не є ні суб'єктом, ані об'єктом. Це гіперконформізм, гіперсимуляція, яка руйнує соціальність за власними законами останньої [7, 57]. У такий своєрідний спосіб маса стверджує свою автономність, суверенність, як б сказав — онтологічну самоцінність.

Суть окресленої ситуації з погляду проблеми, котра нас цікавить, не у нагнітанні негативних характеристик «масовізації» (тим більше, що вони не такі вже однозначно-інерційні), а у доведенні того, що антропологорефлексивний потенціал концентрується не у масі — а у особистісних утвореннях, в ініціюючих центрах, якими є конкретні індивідуальності.

3. Рефлексія у координатах ієрархізованої та неієрархізованої культур

Відтак, ми змушені рахуватися з тим, що масовізація стає щоширшим явищем в сучасному світі.

Вона має специфічні передумови й наслідки у частині постсоціалістичних держав, до котрих належить і Україна. Йдеться, зокрема, про такий антропокультурний факт, як невиробленість на попередніх етапах історичного розвитку «практик турботи про себе». Значущість цих практик виходить за межі суто антропологічні — аж до сфери політичного життя. Не випадково одна з пізніх праць Мішеля Фуко, філософсько-антропологічні розмірковування котрого наснажені ідеєю неупередженого зіставлення, більше того, урівноваження унормованого та унормованого («девіантного») у життєдіяльності людини за різних історичних епох, отримала вельми примітну назву «Етика турботи про себе як практика свободи». Ці практики у лекціях 1980–1981 років у Коллеж де Франс схарактеризовано як процедури, котрі кожна цивілізація пропонує або призначає індивідам. Задля того, аби фіксувати їх ідентичність, змінювати або зберігати її відповідно до певних цілей. Чи не стає квінтесенцією таких процедур якраз рефлексивна здатність індивіда?

Лекції Фуко у Коллеж де Франс 1982 року започатковує докладна кваліфікація античного концепту «*epimeleia sula sui*» («турбота про самого себе»). Співвідносячи такі аспекти *epimeleia*, як: 1) певного загального ставлення до самого себе, до інших людей, до всього на світі, 2) уважного спостереження за тим, що відбувається у моїх думках, 3) відповідного способу дії стосовно самого себе (зміни, очищення, переображення себе), М. Фуко робить висновок, що поняття *epimeleia* містить «певні форми рефлексії (курс. авт. — В. Т.), які роблять із згаданого поняття винятковий феномен історії

практичних застосувань людської суб'єктивності [8, 284–285]. Водночас, вправність у «практикуванні суб'єктивності» позитивно впливає на культивування рефлексії.

Річ у тім, що суб'єктивність людини — то не тільки наслідок множинності її відносин зі світом, не тільки наслідок становлення людини у процесі праці, тощо, людська суб'єктивність, за висловлюванням Петера Козловські, — «понадвідносна субстанція»; а людська свобода — то не просто зовнішнє розширення можливостей для вибору, але особистий вибір, рішення, пов'язане із суб'єктивним світом особистостей, які знаходяться між загальним та особливим, загальністю людської природи та унікальністю індивідуальності [9; 269, 283–284]. Чи не в означеному проміжку між загальністю та індивідуальністю здатна спалахувати рефлексивна здатність людини? І якщо індивідуальне занедбане на угоду загальному, та здатність може спалахувати лишень як виняток.

Через нерозвинутість суб'єктивності та невіддільної від неї рефлексивності людина у постсоціалістичній Україні виявилася невідповідною до тих змін у культурно-цивілізаційному просторі, які із запізненням потрапили до нас із Заходу.

Що я маю на увазі? Передусім — кризу «ієрархічного» типу гуманітарної культури, її, так би мовити, класичної моделі.

Принципові зміни, які відбулися в гуманітарній культурі Заходу, було концептуалізовано внаслідок досліджень, здійснених директором Інституту соціальної психології Страсбурзького університету Абраамом Моєм з 1958 по 1960 роки у Дослідницькому центрі французького радіо й телебачення, де вивчалися особливості поширення культури. Розглядаючи культуру як таку, що бере свій початок у засобах масової комунікації в широкому сенсі (включно до виховання й міжособистісних відносин), а в індивідуумі постає відображенням логосфери (якщо йдеться про форми вербального світосприймання), ейдосфери (якщо йдеться про графічні, живописні й кінематографічні форми) та акусфери (звукові форми), А. Моль зауважив, що вже тоді на Заході існувала глибока органічна відмінність «між гуманітарною культурою, заснованою на зв'язній і впорядкованій системі головних понять, розмірковувань та результатів, з одного боку, та сучасним мисленням, що складає і „*l'œuvre de l'art*“, — з іншого» [10, 84]. Примітна особливість останньої в тому, що вона становить результатом випадкового скупчення розрізнених елементів.

Ідея класичної гуманітарної культури, яка склалася на Заході починаючи з доби Відродження, передбачала певне упорядкування світоглядних уявлень довкола низки всеохоплюючих «загальних понять». Оволодіння цими поняттями передбачало опанування мови, вміння писати, знання основ геометрії, принципів логічного мислення, силлогістики, теореми Піфагора, уміння підставляти визначення на місце означуваного, загальне уявлення щодо будови Всесвіту, знання цитат, а також, на вищому шаблі освіченості, класичних мов, оволодіння нормами громадської поведінки і багато що інше.

Через співвіднесеність із цими головними поняттями визначались і пов'язані з ними «другорядні» поняття. Відтак будь-яке сприймання співвідносилось з певною «сіткою» світоуявлень, котра мала чітко виражену структуру і була зіткана з основних, другорядних, третьорядних і т. д. свого роду мисленневих маршрутів — зі своїми вузловими пунктами знань, себто наріжними поняттями. Отже, повідомляючи якусь нову думку, класична гуманітарна педагогіка прагнула навчити нас певним прийомом, які дозволяли порівняно легко оволодіти новим поняттям. Відштовхуючись од певної вихідної точки, ідею, спостереження, факт пов'язували з якимось спорідненим поняттям, потім з наступним, аж поки не добиралися до наріжних понять, вже пов'язаних поміж собою у міцну структуру. Власне — відшукували місце нової ідеї у системі вже наявних координат. Сприймання мало немов би проектуватися на «екран знань», що їх можна уявити на кшталт мережі-павутини, строго впорядкованої довкола кількох центрів.

Окреслена гуманітарна модель мисленневої культури, на думку А. Моля, давно застаріла. Вивчаючи зміст соціальних повідомлень, психологи пересвідчуються як мало означає у житті більшості людей освіта, отримана, приміром, у ліцеї. У світосприйманні пересічної людини сьогодні незрівняно більше важить те, що він помітить на афіші в метро, почує по радіо, побачить по телевізору, прочитає в газеті, їдучи на роботу, або почує в розмовах із співробітниками чи сусідами. «Свої «ключові поняття» ідеї, котрі дозволяють звести до спільного знаменника враження від предмета і явищ, сучасна людина виробляє *статистичним* шляхом, а цей шлях докорінно відрізняється від шляху раціональної картезіанської освіти» [10, 39]. Мисленнева культура з ієрархізованою перетворюється на *мозаїчну*. Вона схожа не на павутину, а на повість, позаяк утворена множиною уривків смислу, фрагментів, які дотикаються, але не утворюють конструкцій, у ній немає «точок відліку», мало справді загальних понять, зате багато таких, що надто вагомі, ключових слів. *Уривки* думок групуються за примхою повсякденного життя, котре захльостує нас лавинами інформації, з яких ми фактично наздогад вибираємо окремі повідомлення. Неприхильний до такого «броунівського руху» в культурі, Моль все ж радить сприймати його як факт, шукаючи, проте, шляхи, що ведуть від «мозаїчної культури», до «культури персональної творчості».

Погодьмося, що всі атрибути «ієрархічної» культури дуже нагадують вітчизняну духовну атмосферу п'ятнадцятилітньої давності, після чого масова свідомість «обвальним» чином потрапила у хащі культури «мозаїчної». Уявлення про світ як упорядковане (або майже впорядковане) середовище самоствердження людини, уявлення про людину, яка має (і знає, якщо ж ні — навчимо!) чітко визначене місце у структурі світоладу, а також надійні способи збереження та відтворення своєї ідентичності (П. Козловські), наскрізь позитивні сутнісні властивості (до яких слід лишень «підтягнути» часто-густо недолуге людське існування), шоправда, за винятком окремих відхилень, але з ними можна впоратися — увесь цей набір світоглядних чеснот себе вичерпав.

4. Ціна «прощання» з позитивними антропологемами

Яким постає соціально-педагогічне заломлення ситуації, описаної у попередній частині цього розділу?

Педагогіка змушена переорієнтуватися з антропології, яка була зав'язана переважно на: 1) позитивних виявах людського, 2) гіперактивізму, 3) «масовизмові», на зовсім інші антропологеми. Але ж, зауважу, зцементованість трьох щойноозначених виявів людського живила ту парадигму антропоспроможності, яка побутувала у марксизмі й молодомарксизмі. Антропологія ж постмарксистська опинилася віч-на-віч із принциповою неусталеністю людини та світу її існування, з величезною кількістю негативних виявів людського, помножених на розмаїття індивідуальностей. Цю неусталеність, проблематичність, амбівалентність щомиті випромінюють і логосфера, й ейдосфера, й акусфера «мозаїчної» культури, вивільнені од пут ідеологічної цензури, вони часто намагаються позбутися будь-яких регулятивів узагалі, зокрема, пізнавальних, моральнісних, громадянських.

Чи усвідомлюємо ми при цьому, що комунікативне середовище має надзвичайно великий і дієвий антропокреативний потенціал? Що свобода у цьому середовищі зовсім не тотожна громадянській безвідповідальності: навпаки, кожен новий крок на шляху свободи збільшує міру відповідальності її суб'єкта.

Ще кілька століть тому Блез Паскаль схарактеризував людину як істоту амбівалентну: «слава і покидьок Всесвіту». Проте він же застеріг, що істина — не в «або-або», а якраз у «серединному становищі» людини, котре завше віддалене од крайнощів: «середина між нічим і всім» [Див.: «Думки» — 1]. Цю мудру Паскалівську пораду сучасні людинознавці нерідко забувають.

Припустімо, що ми змушені переглянути антропологеми, втілену загальновідомим горьківським висловлюванням «людина — то звучить гордо». Чи достатньо тут перейнятися альтернативною антропологемою і пристати на те, що людина — «воістину брудний потік», то ж світові, у котрім з'явився цей потік, «треба бути морем», аби прийняти його в себе і «не стати знечищеним» [11, 12]? Письменник В. Лакшин слушно зауважує: якщо твердити людині, що у неї жахливий склад розуму, безглуздий характер, не менш жахлива спадковість, не треба чекати на добрий ефект. Трапляється, навпаки, що вихований такою метою піде раптом колесом і невідомо що може накоїти. Оцінка властивостей природи — чи то особистості, а чи нації, — відтак, не нейтральна, вона сама є певною дією, і нерідко руйнівної властивості [12, 6]. Чи не стосується те саме кваліфікації людської природи загалом...

Щоправда, сказане зовсім не означає тільки позитивних наслідків виховання на суто добродійницьких зразках: не витримуючи зіставлення з антропологічними реаліями, вони можуть формувати своєрідний комплекс меншовартості, який в екстремальних ситуаціях здатен обертається вартісним нігілізмом.

За умов «мозаїчної» культури, коли кожного індивіда захлюстує злива різномірної інформації, дуже важливо сприяти виробленню рефлексивних

здатностей, які б поєднували креативність світосприймання з його розважливостю, поміркованістю. Берегинею такого поєднання мисленнєвих здатностей була і залишається філософія. Ця її функція набуває небаченого значення за умов, коли втрачається відчуття *певності людського існування*!

Факторів, котрі сприяють тій втраті, нині чимало. Це аудіовізуальна культура з величезною кількістю продукуваних нею «симулякрів» реальності. Це й поява в останнє десятиліття прошарку людей, котрі стрімко багатіли без достатнього, так би мовити, онтологічного підґрунтя. Наслідком же є те, що зі світоорієнтації чималої кількості наших співгромадян репродуктивного віку випала така передумова людського існування, як *праця*!

Прикметна щодо цього низка мистецьких явищ новітньої пори. Мистецька критика зафіксувала обставину, за якої професія найчастіш взагалі перестає бути соціальною характеристикою героя. Місцем роботи стає «фірма», місцем зустрічі — «клуб». Із розмов зникають іменники: персонажі відвантажують, проплачують, перетирають, не уточнюючи, *що саме*. У такій віртуальній економіці й віртуальнім житті вся суєта чиниться довкола умовних, неіснуючих речей [13, 229].

Хочу зауважити, що значущість розглянутої змістової прогалини в сучасному мистецтві не обмежується випаданням з поля зору важливої складової людського світу. Відомо, що праця незамінний стимулятор формування вольових та моральних якостей людини, зокрема, здатності до самовладання. Не менш важлива здатність праці сприяти переспрямуванню низки потягів, зокрема, статевого й агресивного. Звичайно, залежність тут щоразу не лінійна, а значно складніша. І все ж тією самою мистецькою критикою зафіксовано, що у багатьох творах сучасної так званої «іншої» літератури переважаючим одоративним фактором стає, за влучним самовизнанням Вікт. Єрофєєва, «сморід». Прикметна і метаморфоза, кажучи російською, «порывов на позывы»: перше переважає у літературі класичній, друге — в сучасній «іншій».

Особливо небезпечний у цьому розумінні кінематограф. Річ у тім, що людське сприймання загалом уривчасте й вибіркоче, а не тотальне. Кількісно ми сприймаємо менше половини інформації в «одній картинці» (візуально більш-менш засвоюємо те, що у центрі екранного квадрата чи прямокутника), до того ж психологічно сприймаємо лишень те, що відповідає нашій внутрішній «настанові». Не випадково усі містичні школи, особливо східні, намагаються якомога розширити оцю сприйману людиною «картинку». Але «фізіологія кіно» — якраз у вольовому нав'язуванні глядачеві вибіркового погляду, запрограмованого автором.

Ще одна фізіологічна особливість сприймання пов'язана з домінуванням у ньому інстинктів самозбереження та продовження роду. Зрозуміло, відтворюючи відповідні сюжети на екрані, автору найлегше завоювати увагу і прихильність глядача. Із цим пов'язана естетизація кривавих та сексуальних видовищ. Не випадково три чверті американських жанрових картин починаються з якого-небудь злочину. Однак і до насилля можна звикнути, особливо, якщо воно не спонукає переживати за того, на кого насилля

спрямоване, а стає насиллям тотальним і хаотичним [14]. Але «звикання» до певних явищ, на мою думку, зовсім не означає, що вони перестають сприйматися, ні, вони просто змінюють місце свого перебування в людській світосприйманні: вони переходять *зі стану образів* у те, що класик кінематографу С. Ейзенштейн іменував «*перед-образним*» станом. Відтак ці явища перетворюються на *неусвідомлювану світоглядову «настанову»* (психологічний факт: коли людина переживає страх переслідування, більшість явищ світу нанижуються «на нитку загрози»).

А тепер я дозволю собі може надто прямолінійну аналогію між психологічними особливостями сприймання людиною «картинок» на кіноекрані — та певних явищ на отому «екрані» мозаїчної культури, що його так яскраво описав А. Моль. Чи не за схожою схемою «відбирається» інформація на «екрані культури»?

Якщо ж запропонована аналогія припустима, то чи можемо ми собі уявити, наскільки легко розхитати, а то й зовсім зруйнувати у нашій світосприйманні усе позитивне, сприятливе — і наскільки легко внадити натомість усе негативне, несприятливе, загрозливе тощо? Наскільки легко утвердити антропологему «брудного», чи «хтивоного», чи «безглузлого» чи ще якогось «потокую»?

Акцентую на цьому не з ригористичних міркувань, а лишень аби задатися запитанням: чи не опиняється сьогодні філософський антрополог у класичній лікарській ситуації — «*не зашкодь!*»

5. Про нагальність рефлексивної розважливості

На «екрані» сучасної «мозаїчної» культури існує кілька десятків філософських визначень людини — від класичного *Homo sapiens* — до *sapiens-demens* (розумно-нерозумна або й розумно-безумна істота). Ділити їх на, умовно кажучи, позитивні й негативні не варто хоча б із тих міркувань, що у кожному «позитиві» можна при бажанні порівняно легко знайти «негатив»: так, зокрема, вчинили ті філософи, котрі показали, що «калькулюючий розум» («знання-сила») обертається тяжінням до силового підпорядкування світу гіперактивістським зазіханням людини, наслідком же стає те, що *світ перетворюється на несвіт* (М. Гайдеггер). Найближчим часом кількість філософських визначень людини збільшиться, позаяк з'ясувалося, що *з-поміж усіх живих істот саме ця здатна до найбільшої кількості перевтілень* (Е. Фінк).

Цілком природно постає питання: що робити людинознавцеві за такого розмаїття тенденцій? Звісно, коли йдеться про сферу теоретичних досліджень, тут доречні будь-які умотивовані «інтелектуальні провокації», як називає їх Сергій Кримський. Але ж наслідки тих «провокацій» не засекаречуються, а оприлюднюються. Що робити в такому разі викладачеві? — На перший раз можна скористатися жартівливим виходом із рефлексивної скрути, запропонованим нашим молодим колегою Володимиром Верлокою: «Не все, що гомо, те й сапієнс!». А що як молодому «гомо» захочеться самовизначитися вдруге, втретє, вдесьте? Як бути, приміром, з Ніцшовим антиінтелектуалізмом, а ще більше — з дельозівським «шизоаналізом»?

Щоправда, сам Ф. Ніцше поіменував своє філософування «дослідами, котрі чиняться на висоті 6 тис. футів над дійсною людиною». Але чи часто його нинішні прибічники акцентують на означеній — суто «дослідно-експериментальній» — особливості його творчості? — Натомість тріумф ніцшеніанства з самого початку позначений намаганням «перевести» цей мисленевий експеримент зі сфери інтелектуальної — у сферу реальних антропокреативних практик. І тоді, приміром, російські нігілісти змикаються з частиною інтелектуалів, письменників (М. Горький) — і починається реальне експериментування з метою формування «нової людини».

Ту обставину, що Ніцше був тяжкохворою людиною, що «експериментував» він не над уявним пересічним або ж видатним індивідом, а передовсім... на самім собі, зазвичай не згадують. А дарма! За чималу кількості років до Ніцше мисленниці Лу Саломе застерегла його інтелектуальних нащадків, що подібне самоекспериментування далєбі не є безпечним: у Ніцше воно сполучалося з прогресуючим психічним розладом, який завершився невиліковним хронічним безумом.

Рецидивами тяжкої психічної неурівноваженості сповнене життя речника проницшеніанського «апофеозу безґрунтовності» Лева Шестова. Тяжкою психічною недугою страждав наш недавній сучасник, послідовник Ніцше Мішель Фуко... Я не буду продовжувати перелік подібних випадків — звертання до них не самоціль, бо ж у кожному із них мисленниці (принаймні у періоди свого творчого злету) «давали собі раду», завдячуючи — увага! — високорозвиненій саморефлексії, яку їм вдавалося «відлити» у певні теоретичні (хай в афористичному варіанті, як часто було у Ніцше) форми.

Хочу звернути увагу на те, що ми у викладацькій практиці (за браком часу, а ще більше — бажання) зовсім не акцентуємо на тій обставині, що кожного разу у подібних випадках мало місце величезне зусилля задля того, аби надати суто рефлексивної форми трагедійному перебігові власної екзистенції (або, як сказав би Гегель, аби здійснити свій індивідуальний досвід «до стихії всезагальності»).

Чи не повинні ми, натомість, обґрунтовувати ставлення масового індивіда до таких мисленевих «дослідів-досвідів» як не тільки до візцевих, але й неподужних для людини, позбавленої подібної екзистенційної трагедійності?

Тут доцільно, мабуть, обґрунтовувати ставлення до кожної трагедійної постаті в історії думки, схоже на продемонстроване у прикінцевому розділі «Шизофренія та культура нашого часу» своєї книги «Стріндберг і Ван Гог» німецьким психіатром та філософом Карлом Ясперсом (до речі, дана праця — «гранична» у переході автора від першої до другої спеціальності, в цьому її вкрай важлива світоглядно-методологічна цінність). Так ось що радить філософ і засновник сучасної психопатології. Дотикаючись до глибин подібного досвіду, ми немов би разом зазираємо у приховані основи нашого буття. *Проте для нас це потрясіння, якого ми довго терпіти не можемо!* Відтак ми не залишаємось у межах чужого досвіду, а вводимо його рефлексивний наслідок у межі нашого власного досвіду, його смислових координат. У близьких нашій екзистенції смислових координатах цей наслідок чужого

досвіду може виявитися благотворним, позаяк ініціює «якесь переображення», але *те переображення*, підкреслює Ясперс, *не повинне набувати форми «крику, у котрім ми втрачаємо самоконтроль»*

Іншими словами, такий досвід для нас — *не правило, а виняток*, який обов'язково передбачає наше розважливе ставлення.

Чи не тому, порівнюючи картини Ван Гога з легіонами його послідовників-експресіоністів усєї Європи, котрих доля не «обласкала» вангогівською трагедійною екзистенцією, Ясперс робить парадоксальну заяву: *божевільний Ван Гог вивищується у примусовій гордїй самотності з-поміж юрби тих, котрі хотіли би стати божевільними, але надто для такого здоров'я...*

Ми живемо у часи штучного й неживого імітування — такий маловтішний для феномену рефлексії висновок зробив К. Ясперс ще у першій чверті ХХ століття — часу, коли з'явився «ентузіазм» щодо всього далекого, чужого, незвичного й примітивного. Без розвиненого рефлексивного зусилля, яке допоможе встановити межі засвоєння подібних надбань, це чуже ніколи не стане, на мій погляд, справді нашим.

Окреслена ситуація ускладнюється тим, що багато хто із сучасних філософів водночас і письменник. Коли, наприклад, П. Сартр у «Нудоті» описує, як герой побачив світ речей та інших людей у вигляді «бридких», «липучих» субстанцій, або Ф. Кафка у «Перевтіленні» малює Грегора Замзу як людину, котра буквально перетворюється на велику комаху, чи достатньо, даючи це у журналі під рубрикою «Школі», обмежитися десятьма рядками преамбули, в якій мовиться про те, що у житті такого не буває, а тільки у творчій уяві письменника? Чи не слід розкрити глибину та смислову справжність подібного символу, протиставивши цю глибину й справжність тисячам імітацій такої?! — Бо ж якщо ми цього не зробимо, чи не натякнемо тим нашому школярику, що світ, у якому майже всі письменники бачать людей тільки як комах, не вартий жодних зусиль, аби ствердити у нім свою і чужу — все-таки людяність? Чи не те саме стосується й філософських візій людини як «брудного потоку» тощо...

Іншими словами, чи не вимагає будь-яка метафора, якщо її вводять у простір філософування, рефлексивної розважливості, а не замилювання? — Якщо цього не зробив філософ-теоретик, таке має надолужити філософ-викладач.

Дороговказом у цій справі можуть стати оприлюднені останніми роками записи лекцій Мераба Мамардашвілі.

Пошлюся, зокрема, на понад п'ятсотсторінкові «Лекції про Пруста». Отже, філософська візія одного з найвизначніших витворів посткласичної літератури, у котрому людське світосприймання постає не як розчленоване на чітко відособлені елементи, а як соціальний «потік свідомості» (свого роду художнє alter ego бергсонівських «тривалості» та «інтуїції», на противагу строгому «інтелектові»). Свідоме тут повсякчас взаємодіє з підсвідомим, раціональне з ірраціональним, герой-оповідач болісно переживає втрату ілюзій щодо цінності прожитого ним життя, а також щодо світу, у котрому воно здійснилося. Те, що здавалося втіленням краси, шляхетності, високих

почуттів, історичних традицій, обертається протилежністю. Багато хто з персонажів через неспроможність упоратися із власними моральними колізіями сприймають себе як людей «заздалегідь проклятих». Як писав три десятиліття тому відомий літературознавець Борис Сучков у передмові до першого тому прустівської психологічно-світоглядної епопеї, «зосередившись на зображенні психології та приватного життя приватної особи», Пруст «багато чого не бажав бачити у живій історії». Як приклад наводилася ситуація взаємостосунків героя Свана з його коханкою, а згодом дружиною, яка — увага! — «по суті залишається загадкою, попри очевидну нескладність і навіть примітивність її натури». Він, герой, «не може зануритися у надра її душі, дізнатися про її справжнє життя» тощо. Та й образ самого героя-оповідача «множить і читачеві важко збагнути, який з них є істинним» [15; 22, 30].

Якою ж побачив прустівську епопею у тбілівських лекціях 1982 року Мераб Мамардашвілі? Переглядаючи їх, не можна не помітити, що на кожному з тридцяти трьох бесід випадає, як мінімум, одне розлоге звертання до мисленнєвого набутку Декарта й Канта і тільки два на увесь масив до Бергсона. Чому так? *Мені здається, через те, що чим більше «підсвідома» та «нерозчленовано-плинна» осмислювана філософом реалія, тим більшої рефлексивної дисциплінованості вимагає вона для свого досягнення.*

Як влучно скаже у передмові до «Граматики» Жака Дерріда Наталя Автономова, існує «певна антропологічна неминучість», і полягає вона у тім, що «будь-який протест супроти розуму може оформлюватися тільки у формі розуму» [16, 87] (Курсив авт.).

Редактор мамардашвілівських «Лекцій про Пруста» пише, що «ключем» його аналізу прустівського набутку стали Декартові «Пристрасті душі» (саме тому роздуми про Пруста читалися роком пізніше після «Картезіанських роздумів»). Якраз за рік до започаткування даних лекційних циклів, опонуючи на моєму докторському захисті, М. Мамардашвілі публічно скаржився на розчарування у філософському змістові марксизму. Хочу звернути увагу читача на принципову рефлексивну обставину — як аналітично подавав Мамардашвілі слухачам прустівський «потік свідомості».

Майже за кожною прустівською метафорою він чітко бачить певний образ, котрий типовий для людської свідомості й самосвідомості. Так, на с. 448 запозичена Прустом у К'еркегора метафора «смертельної хвороби» трансформується в «образ проснулої» (щоразу після сну ми швиденько визначаємося «хто я, де я?»). На с. 454 метафора «прямого, немислимого й нескінченного» зникнення позірності — через образ прозріння героя, котрий спостерігає за танцем своєї коханки з подругою-лесбіянкою — обертається образом-концептом: «Немислима й нелюдська істина є пекло. Вона відбирає у нас світ». На с. 459 мовиться про «іматеріальну реальність», до котрої належить наше душевне життя (а відтак і життя загалом, позаяк одне без іншого для нас не існує); ця реальність ментальна, вона репрезентована не смисловою зв'язкою «буття-свідомість», а «небуття-свідомість», позаяк ми фактично не знаємо того, що любимо. Далі знаходимо тезу про наявність таких фактів та явищ, «яких у принципі не можна знати»: таїна любові (хоча

кожен з нас у мільйонний раз «проробляє ту саму історію, яка здавалось би раз і назавжди звершилася з усіма її видимими й невидимими законами»), життєва таїна («насправді ми хочемо тільки жити» у справжньому смислі цього слова, а «все інше не є проблема») (С. 466). Ще далі показано як трагедію людського буття — те, що «життєве явище не може бути виведене зі спільного закону» (С. 466). І нарешті — висновок: безглуздо після Канта питати, яким є предмет сам по собі (С. 469), бо ж — було сказано перед тим, що людиною править образ самої себе. Найчастіш — то повага до себе. І ми часто брешемо самим собі, аби *зберегти злагоду* з собою, аби «зберегти рівновагу у мінливій реальності» світу. *Бо все, що ми замислюємо у цім світі — обертається навколо феномену identity (ідентичності), довкола співвідношення із собою, як чимось гідним поваги* і *Ї* *Ї*

Ось що дає послідовна і вдумлива рефлексія над тим, що, здавалось би, їй не підлягає!

Вона дає — пошлюся на вже згадані розмірковування Ясперса щодо Ван Гога — *здатність протидіяти неререфлективним спокусам*. Протиставляючи їм «як основоположну рису нашого етосу ґрунтовність, розсудливість у душі істини, сумлінність, справжність, правдивість, що їх ми сприймаємо як необхідні і що є нашим опертям» [Ясперс К. Стриндберг и Ван Гог. — СПб., 1999. — С. 236–237]. Нічого незвичного у тій рефлексивній налаштованості немає, а вона рятує людину, забезпечуючи її злагоду зі світом та із самою собою.

І якщо людина у своїм житті часто «лукавить» із собою заради такої злагоди, то філософія не повинна лукавити з досягненням цього лукавства. Чи не в цьому її найвище призначення як, кажучи словами М. Гайдеггера, найбільшої «витрати людської субстанції»?

Література:

1. Філософія. Енциклопедія. — М., 1967. — Т. 4. — С. 501.
- Ї *Стайнер Дж.* Великая «Елпія» // Иностранная литература. — 2000. — № 8. — С. 266.
- “ *Ї Ортега-и-Гассет Х.* Бунт мас: Вибрані твори. — К., 1994. — С. 17.
- Ї *Шлемкевич М.* Загублена українська людина. — К., 1992. — С. 142.
- Ї *Фрейд З.* Массовая психология и анализ человеческого «Я» / Избр. Кн. 1. — М., 1922. — С. 1–10.
- Ї *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства или конец социального. — Екатеринбург, 2000. — С. 26.
- Ї *Фуко М.* Герменевтика субъекта // Социо-Логос. — М., 1991. — С. 284–285.
- Ї *Козловські П.* Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія, течії і напрями. — 1996. — С. 269, 283–284.
- Ї *Моль А.* Социодинамика культуры. — М., 1973. — С. 84.
- Ї *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра. Жадання влади. — К., 1993. — С. 12.
- Ї *Лакшн В.* Конец, тупик, кризис // Юность. — 2001. — № 1. — С. 6.

13. Москва товарная. Кинообозрение Дмитрия Быкова // Новый мир. — 2001. — № 5.
- Ѓ Ѓ Арабов Ю. Проблема насилия // Киносценарин. — 2000. — № 5.
- Ѓ Ѓ Пруст М. По направлению к Свану. — М., 1973 — С. 22, 30.
- Ѓ Ѓ Деррида Ж. О грамматологии. — М., 2000. — С. 87.
- Ѓ Ѓ Ясперс К. Стриндберг и Ван Гог. — Спб., 1999. — С. 236–237.

Виталий Табачковский. Философско-антропологическая рефлексия и

Философствование переживает сегодня сложные и одновременно плодотворные концептуально-образные метаморфозы. Проблематизация его достигла того диапазона, когда уверенность в продуктивности мыслительных усилий соединяется со вспышками самоотрицания.

Эта ситуация заостряется вдвойне в посттоталитарном интеллектуальном пространстве, где смена одновекторного стиля философствования соединяется с искушениями постмодерна, который ставит под сомнение стратегию какого бы то ни было «аналитического фундаментализма». Но понятно, что разумной альтернативой последнему есть не «антианализм», а новые горизонты философской аналитичности. Их можно отыскать только на путях возрождения и обновления практик рефлексирования. Какими бы они ни были, они имеют незаменимую антропocreативную цель — помочь современному человеку быть в согласии с миром и с самим собой.

Анализу данной ситуации и посвящена эта статья.

„Философствование переживает сегодня сложные и одновременно плодотворные концептуально-образные метаморфозы. Проблематизация его достигла того диапазона, когда уверенность в продуктивности мыслительных усилий соединяется со вспышками самоотрицания.“

Эта ситуация заостряется вдвойне в посттоталитарном интеллектуальном пространстве, где смена одновекторного стиля философствования соединяется с искушениями постмодерна, который ставит под сомнение стратегию какого бы то ни было «аналитического фундаментализма». Но понятно, что разумной альтернативой последнему есть не «антианализм», а новые горизонты философской аналитичности. Их можно отыскать только на путях возрождения и обновления практик рефлексирования. Какими бы они ни были, они имеют незаменимую антропocreативную цель — помочь современному человеку быть в согласии с миром и с самим собой.

The article is devoted to the analysis of the above-mentioned problem.