

Сергій Пролєєв

### НЕГАТИВНА ОНТОЛОГІЯ «ПОСТ-»: ПОШУК НОВОГО КУЛЬТУРНОГО УНІВЕРСАЛІЗМУ

*Розглянуто класичний модерний універсалізм та його кризи в новітній історичний період. Виділені три трансформації класичного універсалізму та показана їх недостатність в умовах глобального світу. Окреслена перспектива нового культурного універсалізму.*

**Ключові слова:** *постмодерн, глобалізація, універсалістський дискурс. Рассмотрен классический модерный универсализм и его кризисы в новейший исторический период. Выделены три трансформации классического универсализма и показана их недостаточность в условиях глобального мира. Очерчена перспектива нового культурного универсализма.*

**Ключевые слова:** *постмодерн, глобализация, универсалистский дискурс. Classic modern universality and his crises is considered in a newest historical period. Three transformations of classic universality are distinguished and their insufficiency is shown in the conditions of the global world. Prospect of new cultural universality is circumscribed.*

**Keywords:** *postmodern, globalization, universal discourse*

Головним метафізичним сюжетом, що неявним чином скеровує різноманітні філософські побудови та пошуки, є питання про те, яким чинникам людина підпорядковує (і має підпорядковувати) своє буття: у чому полягають засади останнього, якими є його інтенції та можливості людського самовизначення. У класичній постановці це є питання про сутність людини та її буття, вічне кантівське запитання «що таке людина?», яким фундатор сучасної філософії (наскільки остання є трансцендентальною за характером) синтезував теоретичне завдання філософії як такої.

Але не можна не звернути увагу, що кантівське фундаментальне питання поставлене неначе у *позитивному вигляді*, чим створюється ґрунт для непорозуміння. Справа виглядає таким чином, начебто це антропологічне питання – яке є запитанням про сутність – можна вирішити *позитивним чином*: шляхом дослідження людини у наявностях її буття, тобто як окреме суще поміж інших. Зрозуміло, однак, що логіка трансценденталізму вимагає іншого бачення.

Маючи людину за даність, теоретичний розум ставить питання «як ця даність (людина) можлива?» Логікою цього запитання людина вилучається із сукупності всіх сущих. Вона перестає мислитися як частка світу, перетворюючись на самостійну онтологічну проблему. Саме у цьому полягає теоретична значущість кантівського запитання. Воно висловлює не цікавість дослідника до людини як *предмету пізнання*, а виокремлює

*феномен людини як самостійне буття*, сенс якого не може бути виведений з будь-чого, а повинен постати у вигляді самостійної метафізичної проблеми. Щоб відобразити цей статус кантівського запитання, його слід переформулювати у більш наочному вигляді. Тоді воно набуде форми: «Як можливе буття суцього, котре зветься людиною?»

Якщо звернутися до недавньої історії вітчизняної думки, яка існувала у глибокій заангажованості марксистською ідеологією і відповідним світоглядом, то побачимо цілу низку відповідей на фундаментальне антропологічне питання. Виокремимо головні з них: виробництво і його відображення у класах – соціально визначене існування – діяльність і цілепокладання – культура. Послідовна зміна цих принципів тлумачення людини відображає еволюцію совєцької філософії відповідно до трансформацій того ж совєцького суспільства. Протягом чотирьох десятиліть після другої світової війни відбувався поступовий перехід від жорстких соціологічних схем розуміння людини до більш загальних і не вщент ідеологічно ангажованих форм її осмислення. Не будемо занурюватися у процес цієї еволюції, котра цілком належить історії (хоча й вельми повчальною для сучасної думки). Зупинимось на її вихідному та кінцевому пункті – на головній теоретичній передумові і підсумку.

Попри відмінність різних концептів, котрі виникали у тлумаченні людини та вели між собою інколи запеклу суперечку, всі вони – від початкового Марксового рішення до останніх версій совєцької філософської думки, – мають за передумову ідею загальної *людської природи*, що є рівною у всіх людей. Звичайно, ця метафізична ідея має давню історію, яку можна вести ще з античних часів. Але найближчим до марксистської традиції чином вона була сформульована як ідея природньої людини з її невід’ємними онтологічними ознаками.

Не будемо, знов-таки, занурюватися у історію становлення концепту природньої людини: її започаткування гуманістами (вчення про свободу та гідність людини), роль християнської антропології як вирішальної світоглядної передумови цього концепту, емансипації новоєвропейської особистості спочатку у релігійній формі за доби Реформації, а потім у соціальній за доби Просвітництва і радикальних суспільних перетворень XVIII–XIX століть. Зрозуміло, що природня людина просвітників була секуляризованою версією християнського образу людини – виникаючи на ґрунті християнського світогляду та продовжуючи його, й водночас йому опонуючи.

### **Три базові редукції і три кризи класичного модерного універсалізму**

На цій основі зростає класичний модерний універсалізм в розумінні людини. Його можна назвати ліберальним, оскільки засадничою цінністю

для нього стає свобода. В його засновку лежать три онтологічні редукції. По-перше, редукція дійсності (сущого) до суто натурального, об'єктивного порядку речей. По-друге, редукція людської спільноти до конкретності (самодіяльності) індивідуального суб'єкта, внаслідок чого спільність перетворюється на епіфеномен особистих самовизначень. По-третє, редукція феномену людського до метапозиції людської природи. Якщо прийняти ці редукції (і доки їх приймає дійсність), ліберальний універсалізм залишається неспростовним. Необхідно констатувати, що створена цим універсалізмом новоєвропейська всесвітня історія певний період таки залишається успішною та неспростовною. Нею було створене всесвітнє людство, яке на початок ХХ століття набуло своїх цілковито окреслених рис і, можна сказати, розквіту. Але сам цей великий історичний успіх поставив під знак запитання правомірність всіх трьох вищеозначених базових редукцій, породивши могутні виклики кожній з них. Виклики постали у вигляді трьох криз класичного модерного універсалізму, й відтак у процесі подолання даних криз теоретичний розум виробив три види дискурсів, кожен з яких запропонував свій власний універсалізм.

Перша з означених редукцій спочатку уможливила такі могутні культурні практики як наука (природознавство) та індустрія (промисловість), а потім прогрес цих практик призвів у ХХ столітті до *екологічної кризи*. Ця криза оприявила сутність природи не як сукупності об'єктивних сутностей та значень, а як конкретної живої цілісності. Зі всезагального натурального порядку екологічна криза виокремилася самостійну дійсність *живої планети*. Відповідаючи на виклик екологічної кризи, розум був вимушений визнати *самочинність природи*. Тобто живе середовище (життя) на планеті постало не як натуральний порядок речей, а як самодіяльне буття, з яким необхідно рахуватися в його самочинності – так, *немов би природа має власну волю*.

Екологічна свідомість висунула на протигагу універсалізму людської природи *універсалізм живого*. Зasadничим принципом екологічного дискурсу стало положення: «Все живе має право на буття». Як зазначав Г. Йонас: «Відокремити сферу людського від сфери природного неможливо, не спотворюючи образу людини <...>. Автентично людська позиція полягає в тім, щоб визнавати за природою її власну гідність, яка протистоїть сваволі нашої могутності» [2, с. 206]. Можна сказати, що екологічний універсалізм є необхідною складовою інтегральної моделі всепланетного людства у царині наслідків глобальної людської діяльності щодо передумов самовідтворення людини. Але змістовно він спрямований на універсальність живої природи, а не на суто історичну універсальність всепланетного людства, що виникає у тиглі глобалізаційних процесів.

Друга з криз класичного модерного універсалізму впливає з іншої базової редукції, що йому властива, – а саме з ідеї невід’ємних людських прав та, відповідно, розуміння особи як наріжного каменю і основи суспільства. Успішне здійснення буржуазних революцій, якими було радикально спростоване станове суспільство і стверджений принцип соціальної рівності, одночасно виявило гостру проблему: у суспільстві, підпорядкованому ідеї невід’ємних прав особи, з необхідністю постає невідворотне питання *соціальних прав*. Першою спробою його розв’язати стало вибудовування альтернативи ліберальному універсалізмові громадянського суспільства у вигляді універсалізму *тоталітарної утопії*. На місце універсалізму людської природи, марксизм поставив універсалізм *всесвітньо-історичної емансипації пригноблених та експлуатованих*. Тоталітарний універсалізм і відповідний йому дискурс зазнав краху. Цим оприявнилися межі соціального конструктивізму взагалі. Разом з тим, подолання і переосмислення універсалізму тоталітарного гатунку привело до формування комунікативного універсалізму, який став теоретичним узагальненням та висновком соціальних здобутків західного суспільства ХХ століття.

*Комунікативна парадигма* (ідея «комунікативної раціональності») протиставляє себе конструктивізові цілераціональній дії («інструментальній раціональності»). На місце універсалізму тоталітарної утопії («чудовий новий світ», що в ньому подолані всі соціальні антагонізми) вона ставить універсалізм *перманентної експлікації, взаємоузгодження та розв’язання різноманітних соціальних інтересів*. Те, що для марксизму (комунізму) було *всесвітньо-історичною дією радикального перетворення суспільства задля досягнення бажаного зразка («досконалого соціуму»)*, для комунікативної філософії стало постійним *всеохопним дискурсом*, який ведуть учасники громадянського суспільства і завдяки якому відбувається *суспільний рух*. За універсалізмом комунікації (інтерсуб’єктивності) стоїть універсалізм громадянського суспільства. Так, фактично, комунікативний дискурс відтворив у новій формі класичну модерну ідею *суспільного договору*.

Нарешті, третя криза пов’язана з *метапозицією єдиної людської природи*. Модерне суспільство досягло *всесвітньо-історичного успіху*, підпорядкувавши владі провідних західних країн практично всю планету (на початок ХХ століття). Основою цієї влади стали система *колоніалізму та імперіалізму*. Однак паралельно з екологічною та соціальною кризами модерного суспільства (і, відповідно, ліберального універсалізму), розгорталася *потестарна криза*, тобто криза панування західної цивілізації на планеті. Після другої світової війни і нечуваного розмаху

національно-визвольних рухів, ця криза – поглиблена і загострена всесвітнім протистоянням капіталістичної та соціалістичної систем – набула не меншого значення, ніж криза власне соціальна. В основі західної експансії лежала опозиція «варварства-цивілізації», в якій роль останньої цілковито монополізувалася системою модерних соціально-політичних і культурних цінностей. Але дві світові війни (колоніальна за природою перша і соціальна за природою друга) радикально підірвали цю диспозицію, а успіх національно-визвольних рухів її вкінцець спростував. На місце експорту єдиного цивілізаційного зразка прийшло визнання значущості відмінностей, зафіксоване, зокрема, правом націй на самовизначення.

Фактично це означало кризу європоцентрованості, себто кризу виключності західного суспільства як автентичної «цивілізації», що вимагало створення нової потестарної моделі. Способом інтелектуального опанування цією ситуацією став тип мислення, який позначимо як «мультикультуралістський дискурс» (за відсутності більш вдалої загальноновизнаної назви). Серед його численних і вкрай розмаїтих версій та модифікацій можна виділити спільне теоретичне ядро. Воно полягає у перегляді та врешті-решт денонсації ідеї всезагальності розуму на користь культурних відмінностей, якими виокремлюють та позиціонують себе різні людські спільноти (суспільства, меншини, різноманітні субкультури тощо). Мультикультуралістський дискурс стверджує ідею багатокультурного універсалізму на противагу універсалізму розуму, який походить з європейського просвітництва.

Такими є чотири сучасні універсалізми, які продукують відповідні стратегії мислення і розуміння (дискурси). Причому класичному модерному універсалізму (політичним еквівалентом якого є ліберальна ідея) належить серед них примат і він є вихідним щодо останніх трьох – екологічного, комунікативного та мультикультурного. У вигляді цих універсалізмів можна простежити розвиток новочасної цивілізації і створеної нею всесвітньої історії, кожен з універсалізмів є трансформацією вихідного модерного універсалізму відповідно до того чи того виклику (кризи), що поставав у процесі всесвітньо-історичного розвитку модерної цивілізації. Тому, врешті-решт, всі перераховані універсалізми є в своїй основі модифікаціями вихідного, базового ліберального універсалізму, в якому модерна цивілізація створила себе як загальнолюдський, всесвітньо-історичний феномен. Саме це зумовлює як продуктивність, так і евристичні та прагматичні межі даних універсалізмів.

**«Пост-» як постійний рефрен модерну**

Будь-яка система мислення містить не лише те, що вона стверджує; одночасно в ній самій, як іманентне начало, існує негация власних засад. Це повною мірою відноситься до модерного універсалістського дискурсу. Разом із твердженням завжди виникає заперечення, разом з універсалізмом – спроба його відкидання. Причому, що важливо підкреслити, в тій самій культурній традиції, яка його створила. Якщо це і не загальноісторична закономірність, то щонайменше характерна відзнака модерної думки. Тому поруч з універсалістськими дискурсами, які продовжують і розвивають модерний проект універсальності людини, необхідно звернутися до *антиуніверсалістського дискурсу*, який постійно – в різних історичних та інтелектуальних формах – цьому проекту опонує.

Негацию модерного універсалізму можна було б простежувати з самого початку його власної історії. Не кажучи вже про більш ранні і часткові форми, згадаймо хоча б великий культурний рух романтизму, який став історичним опонентом просвітництва. ХІХ століття, розпочате романтизмом, на своє завершення дає другу велику спробу негация модерної універсальності, що її відлік можна почати (попри різницю цих явищ) від Ніцше та декадансу, а завершити різноманітними рефлексіями «кінця Європи», які стали справжніми «володарями думок» після першої світової війни. Назвемо цю другу велику хвилю негация «метафізикою життя».

Метафізика життя розпочала ХХ століття, тоді як третя спроба негация модерного універсалізму – так зване «постмодерне мислення» – його завершила. Постмодерний рух думки визначає модерний універсалізм як панування метанаративів, які «тепер», за виразом Ліотара, делегітимуються і «втрачають довіру» [4, с. 10–11]. Відтак постмодерн – доба спростування макронаративів та їх денонсацій: доба, яка за визначенням унеможливорює універсалізм як такий. Не вдаючись до детального розгляду постмодерністського дискурсу, зазначимо лише властивий йому прихований квазіуніверсалізм негативного ґатунку.

Насправді, постмодерна декларація про втрату влади метанаративами не супроводжується належним з'ясуванням ані конкретної системи, ані достеменного змісту цих наративів як практик мислення та розуміння. Маємо радше назви – як от «емансипація», «діалектика Духу», «герменевтика смислу» тощо, – зміст яких не прописаний і механізм дії яких як універсальних зразків («першообразів») всіх актів розуміння та культурних артикуляцій не представлено у скільки-небудь розгорнутому вигляді. І, звичайно, загальне твердження про те, що ці схеми артикуляції і тлумачення «втратили довіру» і не використовуються нинішнім

мисленням теж не підкріплено лінгвістичним та соціологічним аналізом достатньо репрезентативного масиву текстів. Внаслідок цього постмодерна декларація виглядає радше не констатацією дійсного стану речей, а цілком *універсалістською вимогою* до всіх мислячих *зректися* певних загальних зразків здійснення думки.

Слід визнати, що попередня видатна версія «перегляду всього усталеного» – а саме європейський нігілізм другої половини XIX – початку XX століття – містила в собі значно більше сили і переконливості. Разом з тим, постмодерна настанова мала дійсно широкий успіх як універсальна пропозиція певного зразка розуміння та дискурсу. Навряд чи можна вважати підтвердженням постмодерний діагноз про «смерть» метанаративів; але досить очевидно, що у вигляді «постмодерного мислення» створено новий метанаратив (або, ліпше, скажемо «універсалістський дискурс»). Його універсалізм має негативний характер і полягає у відкиданні «метаповідей», а власне – класичних модерних засад життя і мислення. Відтак на основі цього відкидання виникає негативний універсалізм «пост».

«Пост-» не є змістовною позицією; це лише *опозиція* до модерних дискурсів. Відтак виникає свідомість і дійсність, які складаються з «посттоталітаризму» і «посткомунізму», «постлібералізму» і «постполітичного», «постіндустріального» і «постнаціонального», навіть йдеться про «постлюдство». Так виникає епоха, відзнакою якої стає негативна позначка «пост-»; тобто епоха, яка позиціонує себе як «закінчення сучасності» і «вичерпаність проекту модерну». Разом з тим, як це не дивно (а у світлі вищенаведених «хвиль» перегляду модерну здивування не має виникати), негації «пост-» вочевидь не вистачає радикальності, акценту інноваційності. Бо постмодерн на правду виявляється ствердженням та продовженням модерну: «Постмодерн хоч і трансформує модерн, але не завершує його і не перетворює на антимодерн» [1, с. 301].

Негативне визначення дійсності, яке пропонує постмодерна оптика, є вочевидь недостатнім. Ніщо не може існувати на основі того, чим воно не є; цей тип ідентифікації прийнятний хіба що для періодів соціальних катаклізмів, руйнації старих суспільних порядків, тобто для суто перехідного стану. Буття потребує визначення того, що стверджується, а не лише того, що скасовується і втрачає дієвість. Протягом останніх десятиліть XX століття префікс «пост-» був цілком виправданим рефреном глибоких трансформацій, які відбувалися у світовій економіці, політичній системі, освіті, технології тощо.

Не буде перебільшенням сказати, що наприкінці минулого століття відбулася зміна системи історичних координат і всесвітніх соціально-

політичних диспозицій. Це пов'язано передусім із крахом світової системи соціалізму і біполярного світу, який визначався всеохопним суперництвом двох наддержав. Після соціально-політичних катаклізмів 1989–1991 років у світі залишився один універсальний соціальний зразок – демократичне громадянське суспільство з ринковою економікою, – який зазіхав на роль визначального нормативного порядку. Але зникнення універсальної соціально-політичної альтернативи у вигляді комуністичної системи вивело на перший план розмаїття інших, локальних альтернатив, які набувають все більшої значущості, усталеності і розмаху. Серед них першорядну роль відіграє Китай, економічна активність якого швидко стала однією з провідних складових світового господарства.

Інтенсивні міграції останніх десятиліть різко змінили етнокультурний склад цілих суспільств (передусім європейських). Інформаційні технології створили нові умови діяльності світових ринків – ринку праці, ринку капіталів, промислового та сільськогосподарського ринків тощо. Швидко трансформуються форми та інституції освіти, іншим став процес соціалізації, режим міжлюдських контактів, праці і відпочинку. Немає сенсу перелічувати неосяжні у своєму розмаїтті зміни, які охопили всі сфери життя людини. Власне, навіть не у змінах як таких полягає відзнака поточної ситуації. Зміни відбувалися завжди, і в багатьох сферах вони були більш радикальними, ніж зараз (наприклад, у царині наукових та технічних відкриттів друга половина XIX–початок XX століття значно випереджає аналогічні здобутки останніх десятиліть). Головна відмінність полягає в тому, що всі трансформації отримують спільний знаменник, яким стає *процес глобалізації*. Метаморфози відбуваються не лише в окремих сферах життя – вони набули дифузійного та кумулятивного ефекту.

#### **Глобальний світ: пошуки нового універсалізму**

Таким чином, на місці невизначеного світу «пост-» постав світ, який стрімко глобалізується. Водночас зміщаються смислові акценти. Всі міркування з акцентом «пост-» на сьогодні виправдано вести в контексті осмислення генези нового всеохопного універсалізму – всепланетного, глобального людства. Це і є нова реальність та нова визначеність, яка дає ім'я нинішній епосі. Світ «пост-» закінчив своє існування – глобальний світ розпочинає своє буття.

Глобалізаційні процеси доволі розмаїті і численні. Вони мають відмінний вигляд, зміст і форму в різних сферах суспільного життя, міжнародних відносинах держав, демографічному стані населення, екології природного середовища тощо. Але їх спільним знаменником є одне – виникнення *всепланетного людства*. З безлічі окремих існувань



традицій, народів, культур, осіб складається всеохоплююче *спів-існування* всіх-у-дотичності-до-всіх. Індіанець в лісах Амазонії може нічого не відати про Резерфорда, структуру атому та роботу ядерного реактора. Але викид радіаційних відходів на атомній електростанції навіть з іншого континенту стає реальним чинником його життя. Мешканець Бурятії, який обмінює рублі на долари, щоб зберегти свої заощадження від інфляції, навряд чи знає, що таке Федеральна резервна система США і не уявляє її функцій, але обмінявши долари підтримує її роботу і забезпечує стабільність американської валюти.

Не будемо множити приклади, розмаїтість яких неосяжна. Важливіший за них висновок: сучасні економічні, технологічні, соціальні, політичні процеси створюють світ, в якому існування кожного – незалежно від його волі – дотичне до всіх, і буття всіх дотичне до кожного. Планета стала надто тісною. Масштаби сучасного господарювання, політичної, технологічної та соціальної активності не залишають жодного місця незайманим і жодне існування не полишається у самодостатності – наодинці з самим собою. Це справедливо як щодо держав, національних економік, культурних традицій, релігійних конфесій, так і щодо конкретних індивідів, місцем життя яких все більшою мірою стає весь світ (або, точніше, буття-у-дотичності до всього людства).

Дискурс, який відправляється від феномену глобалізації і має його не тільки за тему, а й за власний змістовний горизонт, назвемо «дискурсом глобалізації». Цей вислів має подвійний сенс: перший охоплює все те розмаїття інтелектуальної активності, яке спричиняють процеси глобалізації в яких вона засвідчує себе. Другий сенс дещо іншого гатунку: він позначає теоретичні стратегії мислення, завдяки яким певним чином можливо осягати і розкривати феномен глобалізації. В цьому, другому сенсі дискурс глобалізації можна констатувати як такий, що поки ще не склався і знаходиться у процесі становлення. Глобалізація формує і передбачає новий універсалізм людини, а саме – універсалізм буття всепланетного людства. Тому перспектива дискурсу глобалізації окреслюється на основі аналізу тих практик мислення – назвемо їх універсалістським дискурсом, – якими покладається і розгортається феномен людини в її універсальності. Ці, введені і опановані теоретичним розумом універсалізми створюють ґрунт, на якому може постати універсалізм всепланетного людства.

Перший діагноз нашого часу полягає в тому, що сьогоденне мислення не усвідомило і не визнало *свої теми*. Власне кажучи, воно не знає, чому саме присвячене. Воно практикує саме себе в своїх усталених настановах і системах розуміння, тоді як світ рухається сам по собі, фактично без участі і відчутного впливу цього мислення, і шлях його виявляється ще

більш невідомим через густий «смог» численних викидів від стереотипів розуміння, які навіюють ілюзію звіданості світу, в якому ми існуємо.

Було б самовпевнено стверджувати, що нам відома відповідь на питання щодо змісту нового універсалізму, який покликаний уможливити існування. Те, на яких засадах уможливиться існування глобального світу, складає відкриту проблематизацію, розв'язання якої є справою подальшої історії людства. Можна лише зазначити, що тут маємо єдність взаємовиключних вимог, антиномію у точному сенсі слова. Адже, з одного боку, особливість глобального світу як буття полягає в тому, що властиві йому внутрішні відмінності різних культур та ідентичностей не можуть бути усунені більш загальним принципом консолідації (в тому числі найбільш гнучким та ефективним з принципів такого роду – модерною презумпцією єдиної природи людини). Віддамо належне продуктивності спадку новочасової соціальності – наріжний для неї принцип невід'ємних прав людини, так само як і кореспондуючі з ним соціально-політичні моделі суверенітету та національної держави зберігають свою регулятивно-впорядковуючу роль й у наші дні (в тому числі для сфери міжнародних відносин). Однак зрозуміло, що сучасний світ є світом не тотожності, а розрізнень та відмінностей.

З іншого боку, попри всі відмінності, люди різних культур та соціальних традицій примушені співіснувати в єдиному глобальному світі. Відтак питання про універсалізм доби глобалізації перетворюється на питання про спосіб співіснування неспростовних відмінностей.

Наявність антиномії є важливим теоретичним сигналом для мислення. Вона не означає, що проблема не має рішення. Вона лише вказує, що рішення не може постати на ґрунті жодної з утворивших антиномію альтернатив. В нашому випадку це означає неможливість як субстанційної єдності (=універсалізму тотожності), так і замкненої на себе окремішності. Іншими словами: всепланетне людство не може постати ані як колективна ідентичність будь-якого гатунку (що дорівнює унеможливленню жодної метапозиції), ані як сукупність замкнених в собі ідентичностей окремих культурних світів.

Найперше, що потребує пошук відповіді, це переосмислення статусу культурних відмінностей. Зазвичай ці відмінності сприймаються в межах більш універсального смислового горизонту, унаочненням якого виступає, зокрема, єдиний нормативний порядок. Це ми бачимо в розглянутому вище мультикультуралістському дискурсі, й зокрема у такого його чільного представника, як Ч. Тейлор [5, с. 52–71]. На противагу класичній ліберальній політиці «рівної гідності», Тейлор обстоює оновлену ліберальну політику «чутливості до відмінностей». Одразу виникає питання: якого гатунку відмінності повинні бути визнані? Тут постає

ключова проблема. Якщо взяти розмаїття взагалі існуючих відмінностей, то на них *не може* орієнтуватися жодна політика. Тому що не можна створити закон для кожного, з приводу кожної індивідуальності, закон все таки ж всезагальний і не здатен врахувати все розмаїття відмінностей. З цього випливає єдино можливий висновок: буде врахована та відмінність, яка у політичному змаганні виявить себе настільки вагомою, що з нею потрібно буде рахуватися. Але якщо так, то насправді маємо зовсім не політику визнання відмінностей. Адже принцип – власне політика – існує там, де визнання йде попереду вияву сили і впливає з права. Якщо ж визнання йде за виявом сили, рахується з ним, то маємо не суто визнання, а змушену реакцію. І якою б вірною чи точною така реакція не була, вона не сягає значущості теоретичного принципу дії.

Проблема сучасного світу полягає в тому, що його складають – від початку, засадничо – такі фундаментальні «відмінності», які самі змушують рахуватися з собою, а не очікують чутливого їх врахування кимось. Цей агент, який їх визнає і враховує, просто відсутній у сучасному світі. Такої метапозиції *не існує* (див. докладніше: [3, с. 61–78]). Її заперечує і відкидає процес глобалізації. Значущість культур – не питання їх цінності і масштабу досягнень. Судження про них має бути не *аксіологічним* (й тим більш аксіологічно упередженим – таким, що бере за основу власну систему цінностей), а *онтологічним*. Всі культури рівні не за історичними здобутками, а тим, що забезпечують можливість людського буття. Вони є рівними як способи буття людей – їх учасників; кожна культура, забезпечує можливість людського буття для ось цих людей, котрих обіймає.

Доки залишатися на ґрунті концепту людини як такої (абстракції людини, її родового поняття), ця думка не може виникнути. Бо тоді люди – просто екземпляри: представники роду, певної всезагальності. Яке вони мають значення в своїй особовості? Але якщо ця родова універсалія скасовується і ми виокремлюємо «ось цих людей» як дійсність, щодо якої мислимо, тоді може теоретично конституюватися твердження, що культура для оцих людей і є власне їх природою і їх буттям. Відтак виникає висновок, що культури рівні в тому, що є підвалинами самовідтворення людей в повноті їх людяності (тобто власне людської визначеності). В цьому жодна не має переваги перед іншою. Хоча конкретний зміст цієї людяності завжди різний, але це не має жодного значення.

Подібний хід міркування кореспондує з вихідним модерним концептом єдності людської природи, хоча тут він і перетворюється на множинність людських природ. Але зберігає свою дієвість в межах кожної культури. Згадаймо, що модерна природа людини полягає передусім у

праві на життя. Це презумпція того, що кожна людина є живою істотою, і в цій своїй життєздатності вона має абсолютну дійсність і абсолютне право. І такою ж абсолютною дійсністю стає культурна визначеність в контексті мультикультуралізму. Просто кажучи, якщо для модерної класики бути – це означає бути живим, то введення ідеї культури означає, що людина не може бути живою, не може існувати, не будучи, скажімо, жінкою чи чоловіком, чи німцем, чи навіть професором філософії.

В чому саме полягає культурна визначеність – це вже окреме і завжди конкретне питання. Головне – це презумпція того, що дана визначеність є не онтичною, а онтологічною: вона невід’ємна від буття людини як людини. Відтак, проблема полягає не у *визнанні особливостей* (про що весь час каже Тейлор) – тих особливостей, якими ідентифікуються індивідуальності (чи то особи, чи то спільноти). Достеменною проблема якраз полягає у *співіснуванні універсалізмів*, які є принципово *неспростовними*. Це дійсно велика проблема і велике завдання для теоретичного розуму.

Жодної позитивної відповіді щодо антиномії існувати не може. Бо будь-яка спроба позитивної відповіді зразу відтворює єдиний нормативний порядок, єдиний універсалізм, хоч би у вигляді мови, на якій здійснюється це промислення. Єдиний універсальний порядок неможливий не лише як дійсність відносин людей, він неможливий навіть лінгвістично – як розуміння і висловлення цієї єдиної смислової нормативності. Тут до місця згадати потрібне горгіївське відкидання дійсності, коли він каже, що якщо б навіть ми мали істину, все одно не могли б її висловити так, щоб нас зрозуміли.

Якщо питання неможливо розв’язати позитивним чином – вибудовую новий універсалізм, – слід вдаватися до негативної стратегії. Тобто стратегії не ствердження, а *уникання*, застереження, утримання. Так, щоб здобута позиція не стала способом взаємної анігіляції існуючих відмінностей. Це можна позначити як апофатичний підхід, чи апофатичну філософію. Вона передбачає конституювання позиції, яка буде складатися з утримань, а жодним чином не з тверджень будь-якого гатунку.

1. Вельш В. Наш постмодерний модерн.– К.: Альтерпрес, 2004.– 320с.
2. Йонас Г. Принцип відповідальності.– К.: Лібра, 2001.– 400 с.
3. Концепція мультикультуралізму.– К.:Стилос, 2005.– 144 с.
4. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна.– СПб, 1998.– 160 с.
5. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання».– К.: Альтерпрес, 2003.– 172 с.