



ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО СВІТУ

УДК 930.1

ДІАЛЕКТИКА ОПОСЕРЕДКУВАНЬ У МЕТАФІЗИЦІ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ІСТОРІЇ

ШКЕПУ М., д. філос. н., професор кафедри філософських
та соціальних наук КНТЕУ

Сутнісним парадоксом теоретичної самосвідомості (якщо про таку можна говорити) сучасної історії виступає те, що, визначаючи фундаментальні проблеми сучасного буття, вона не осмислює їх фундаментально. Цей сумний факт підтверджується тим, які категоріальні проблеми стають принципово важливими для гуманітарного пізнання і, передусім, для філософії. Доводиться констатувати, що феномен опосередкування дотепер залишається неусвідомленою необхідністю і, певною мірою, своєю складністю навіть лякає. Тим не менш, у цій еклектичній поліфонії світових суспільно-історичних суперечностей фундаментальна основа історії (без визначення сутнісної суперечності якої ніякі виходи зі світової кризи не є можливими) "роздрібнюється" на позірні "підстави" та "умови", які успішно споживаються герменевтикою, але не спроможні просвітити історичний та практичний розум.

Трансформації логіки історії в її сучасних структурних формах наявного буття ускладнюються необхідністю осмислення сутності явищ, які виглядають тотожними плинові наявної реальності і при цьому можуть бути виведені з неї лише опосередковано. Іншими словами, у суб'єктивній основі культури суперечливість безпосереднього й опосередкуючого отримує принципово нове співвідношення. І не тільки тому, що всесвітня історія не піддається безпосередньому спогляданню, а й тому, що в ній принципово змінюється якість самоопосередкувань її фундаментальної Основи і суб'єктивності. Адже якщо все є одночасно і результатом опосередкування, і моментом, що опосередковує, то в основі "постмодерністської" історії сам процес опосередкувань розколюється на емпіричні фрагменти, які претендують на самостійний статус.

© Шкепу М., 2010

Водночас логічні, гносеологічні та світоглядні проблеми пізнання сучасної історії гальмують і певною мірою унеможливають теоретичну спроможність збагнення логіки опосередкування світових зв'язків і інтересів. У силу цього, сучасна феноменологія духу не може відбутися взагалі, тому що вона не може знайти для себе адекватності в алогізмі класичних і посткласичних варіацій сучасності. Тим більше не може знайти для себе адекватності в регресивному характері її "транзитивності". Еклектика буття унеможливило виведення логіки й змісту світових опосередкувань через узагальнення явищ, взятих у "чистому вигляді". І не тільки тому, що природа всезагального не лежить на поверхні, а й тому, що має місце підміна реального й ірреального. Ірраціональність сучасності обумовлює наперед заданість "реальності", "буття", "існування" у формі сутнісної перекрученості семантики життя й історії.

У силу того, що оберненість історії породжує інверсований розрив індивідуального й історичного часу, простір історії лише механічно збігається з реальністю, тому його адекватне пізнання вимагає опосередкування *іншим – сутнісним – часом*, який у цій реальності не володіє наявним буттям. І справа не тільки в негативній оцінці буття. Йдеться про гносеологічну хибність реальності як емпіричної підстави пізнання вже окультуреної феноменології людських почуттів. У цій ситуації західна й орієнтована на неї сучасна "історіософія" може тільки одне – "шкодувати про свою колишню непереконаливість і недостатність". Але якщо Захід як "острів блаженних" перебуває під загрозою стати "бункером блаженних" (К. Шлегель), а, на думку американського критика І. Хассана, "людина сучасного Заходу живе ніби у комфортабельному концтаборі", то можна констатувати трансформацію такої форми буття на норму перекрученої культури. У такому разі, субстанційні виміри культури знов повертаються у простір трансцендентального, але, на відміну від класики, без тенденції опредметнення в логіку історичного самовиявлення людини.

В особливостях неопосередкованої безпосередності людини та історії протиріччя трансцендентального й трансцендентного претендують на статус *дійсних (у розумінні єдності сутності та існування) суперечностей* життя. Отже, за відсутністю покладеності в основу індивідуального життя теоретичних імперативів всезагального, випереджальна властивість безпосереднього обертається хворою уявою (чи то у вигляді новітніх напрямів "мистецтва", чи то у феномені загострення соціальних проявів психічних хвороб, чи то у вигляді феноменологічної самовтрати людини) у нестійкості культури. Для історичного розуму така деструкція безпосереднього (насамперед у якості гносеологічної передумови) є неможливістю входження в ідеальну культуру. Удавана доступність і позірنا самодостатність буття відволікає свідомість від фундаментального. Тому, в категоріаль-

ному відношенні, основною причиною деградації історії й унеможливлення її окультурення виступає неправомірне *ототожнення сутності розвитку з реальністю*, котра у своїй емпіричності визначається сюрреальною політичною економією сьогодення. Замикаючи себе у межах останньої, реальність прирікає себе на недійсність, оскільки закон розвитку підмінюється частковими законами економічного простору.

Сам економічний простір, у силу чистої ідеологічності його сьогоднішніх передумов, вже не спирається на об'єктивні закони. Відбувається підміна субстанціальних суперечностей (виробництва людини як суб'єкта культури і суб'єктивно-культурного простору-часу) функціонально-економічним простором наявного буття. Але Основа як абсолютна форма всесвіту не зводиться до передумов матеріального виробництва і не вміщується в них уже через те, що у виробничому процесі "посткласичного" світу вже неможливе абстрактне становлення всезагального. А дійсній історії належить вивести спосіб виробництва сутнісних сил людини за межі економічних способів виробництва матеріального життя. Отже, за межі політичної економії. Тому нинішня фаза світового конфлікту переростає сферу матеріального виробництва до протиріччя сутності людини й способу її здійснення.

Цей імператив слід розуміти не як марне заперечення політико-економічних передумов історії, а як таке розв'язання фундаментальних суперечностей історії, яке вимагає принципової зміни відношення до історичного часу як часу культурної життєдіяльності індивіду, а не "часу – гроші". Це вже не проблематичність речі як "неорганічного тіла" людини, і не проблема "системи речей". Це проблема можливості здійснення адекватного способу саморозвитку людини і самих суспільних відносин. Подолання такої проблеми є іманентним логіці зняття оберненої й перетвореної реальності, оскільки простір політико-економічного буття затверджує безпосередність людини у статусі нерозвиненого, частіше за все – фізіологічного відчуття, але не розвиває її безпосередність у значенні олюдненого почуття. Саме цей вимір є фундаментальною траєкторією істинності історичного розвитку.

Основа як дійсність у цих параметрах не тільки не є тотожною реальності, а й відстає від належності ідеалу, який у своєму здійсненні потребує об'єктивну й суб'єктивну апіорність принципу ідеалу формам його втілення, коли "в основі досвіду лежать принципи його форми, а саме всезагальні правила єдності синтезу явищ і об'єктивна реальність цих правил..." [1; 3, с. 233]. Кантівське бачення покладеності трансцендентального в наявне буття правомірне, оскільки культурна творчість світової історії як здійснення принципів гуманізму є можливою за умов апіорності теоретичного розуміння прогресивної логіки реальності у тенденціях її розгортання. Отже, емпіричне пізнання реальності у процесі її творення за законами єдиної науки

(історії) не є можливим поза розумінням необхідності сходження трансцендентального у безпосередність суспільних відносин. "Чиста", представлена поза сутнісними характеристиками, реальність виступає лише формою гносеологічного обмеження часу історії. У випадках її абсолютизації регресує й подрібнюється основна ідея історичної епохи.

Перетворена єдність всесвітньої історії виявилася незрозумілою. Оскільки сучасна історія (незважаючи на її багат шаровий за критеріями способів виробництва розвиток) не вибудовується за принципом еволюції, але і не здійснюється за принципами революції основи, то стало можливим заперечення логіки еволюції як такої. Заблукати було легко, оскільки границі сутнісного історичного часу перетерпіли еkleктичне ототожнення з границями несуттєвого історичного простору. І коли метафізична (зі своєю специфікою внутрішніх опосередкувань і невирішеним питанням способу здійснення *єдиної спрямованості* світових форм культури) диференційованість історії стала реальністю, тоді перекручений синкретизм, яким він визначився в теоретичній логіці, поширився і на метафізичне ототожнення багат шаровості часу в кількісних визначеннях реалій епохи.

Ця видимість нав'язлива, оскільки у передісторії країни світу існували в одному фізичному, але не в єдиному історичному часі. Звідси розгубленість перед фактом відсутності матеріальної та ідеальної форм генези сучасної історії, видимість застигlosti часу в просторах волюнтаристської політики, як і повстання історичного розсудку проти логіки історії. "Повстання", яке супроводжується всілякими геометричними схематизмами і варіантами, на зразок "довгих хвиль", "флуктуацій", "циклічності" тощо. У своїй схематичній правомірності (адже будь-який процес проходить такого роду стадії) ці концепції нічого не пояснюють. Зате успішно вводять історичний процес в іншу крайність – у крайність логічного об'єктивізму. У даній же реальності об'єктивізм не може не приймати особливе значення *фатального, на відміну від класичного – безвихідного фаталізму*.

В аспекті зняття антиномічності трансцендентального й трансцендентного в культурі, перекручення рефлексії історії виконує функцію необхідного елементу руйнування самої можливості подолання еволюційності історії. Домінуюча точка зору економістів полягає в тому, що у світовій економіці відзначається "тимчасовий спад", але ніхто не пропонує науково обґрунтованого і переконливого виходу з такої ситуації. Якщо ж в емпіричному зіставленні історичних фактів і подій не проглядається логіка подальших тенденцій їх взаємозіткнення, то актуалізується вірогідність подальших проєкцій іррефлексивності історичної самосвідомості як у теорії та ідеології, так і у всесвітньо-історичній саморефлексії людини. Часова логіка перетерплює ту ж саму механічну спрямованість у минуле, але минуле з'являється тут як зменшувана історія і зменшувана людина.

Отже, окреслення логіко-історичних засад взаємотрансформацій трансцендентального у феноменології культури вимагає визначення проблеми нового змісту логічного поля сучасної суспільної свідомості. Параметри принципового відношення до історії (точніше – їх логічна невизначеність) сучасної людини виступають симптомом її внутрішньої позбавленості теоретичної самосвідомості, категорійної відсталості від логіки власних внутрішніх суперечностей (Е. Тоффлер визначив цей алогізм доцільним зауваженням: "Ми не можемо втиснути ембріональний завтрашній світ у прийняті вчора категорії" [2, с. 22]). Цікаву характеристику сучасній свідомості дає М. Ютанов: "Друга половина ХХ століття підвела рису в історії аналітичного світу. Протягом багатьох століть людина шукала, створювала свою формулу буття й буття оточуючого її світу. Але наприкінці другого тисячоліття світ став інформаційно прозорим і прийшло розуміння неможливості простих квадратурних співвідносин, що дозволяли однозначно його описувати. Суспільство виявилось не готовим до розуміння фантастичної багатоманітності планети Земля, тобто не готовим до розуміння самого себе. Звичні прості істини розмивалися, позбавляючи можливості вибору та будови тактики життя" [Цит. за: 3, с. 5]. Тут одночасно представлена неспроможність рефлексивності мислення ані у системі класичних категорій, ані у параметрах теоретичних вимог сучасності, хоча: "сьогодні... багато хто почав розуміти, що взаємодії у внутрішніх параметрах цілого важливіші, ніж проста сума його частин" [3, с. 13].

Явище безпосередньої всевітності характеру таких суперечностей, у сукупності з примітивним ставленням людини до власної доцільності, створює унікальність логічної основи творчої "безсуб'єктності" сучасної історії. Необхідно вивести причини цього феномена у ХХ столітті та шляхів його подолання у найближчому майбутньому. Але таке завдання не тільки актуалізує проблему категорійного виявлення змісту *необхідного (атрибутивного) логічного поля суспільної свідомості в контексті логіки та закону реальної основи розвитку світу взагалі, а й параметрів логічних полів для класичної ("передісторії") та "посткласичної" (дійсної) історії*. На рівні абсолютної основи, що в класичній історії *стає поняттям самої себе в абстракціях філософії та виступає основою всезагального, але не всезагальною основою, логічне поле (як зазначалося вище) визначається тим, що "частка" входить у "ціле", але "ціле" не входить у "частку" (метафізика "часткового" співвідношення різних мір і перетворила формально-логічні поняття "ціле" та "частка" на категорії філософії)*. Тим самим, логічне поле взаємообумовлення всезагального й одиничного постає абстрактною всезагальністю теорії діалектики. *Таким чином, конкретизація змісту понять "часова логіка" та "логіка часу" є можливою через визначення онтологічних і категорійних меж класичного, абстрактно-категорійного становлення всезагального та "посткласичного" його*

розпредметнення у категорійному мисленні та життєдіяльності реальної людини. У розв'язанні суперечності цих двох вимірів історії найскладнішою теоретичною проблемою виступає виведення ідеально-практичних сходинок, що опосередковують їх взаємоперевтілення. Ці сходинки в універсальному вимірі тотожності "ідеально-теоретичного" та "матеріально-практичного" і будуть вузловими моментами подолання антиномічності трансцендентальності принципів розвитку і феноменологічності культури.

Вирішення такої проблеми, котра і є проблемою трансформацій абсолютної Основи на позитивну передумову культурного розвитку історії пов'язана з необхідністю збагнення *інтеграції меж* наукового знання і їх *роз-поділення* у логіку такого розвитку. Іншими словами, трансформація Основи всезагального розвитку в його сучасних модулях пов'язана з постановкою й осмисленням способу розв'язання протиріч *історії культури і культури історії через розв'язання протиріч логіки техніки і техніки логіки, логіки науки і науки логіки, логіки історії і історії логіки, історії науки й науки історії*. Йдеться не про різні "логіки", а про єдину логіку розв'язання дуалістичного протиріччя становлення *феноменології духу і феноменології культури*, тобто фундаментального, опосередкованого сукупністю взаємовідносин людини й світу протиріччя "Я" і "Не-Я".

Таким чином, подолання антиномічності трансцендентального і реального як умови й процесу безпосереднього перетворення культури на реальну історію потребує цілком реальних кроків:

- перетворення науки в безпосередньо продуктивну силу не тільки у значенні відособленої "спроможності судження" (Кант), а у статусі універсального способу мислення як науковця, так і конкретної людини. Сутнісна, а не кількісна політехнізація освіти і діяльності у просторі інтеграції наук стає принципово необхідною;
- практичного подолання суспільного поділу праці в його класично-відчуженому статусі з усіма його соціальними, політичними, ідеологічними й культурними похідними;
- виведення параметрів так званих "посткласичних" систем суспільних відносин як таких, котрі несумісні з розв'язанням власних протиріч за типом антагонізму, адже соціальна форма історичних антагонізмів – це війна.

Закономірно, що, консервуючи у собі принцип відчужених засад історії, сучасні концепції її подальшого розвитку моделюють нові форми воєн (див. концепції І. Валлерстайна, С. Лема, Дж. Нейсбіта, Е. Тоффлера, Дж. Форрестера, С. Хантингтона, представників соціодарвіністського, неомальтузіанського напрямів та ін.). Отже, сучасна універсалізація продуктивних сил, при збереженні відчуженого типу

суспільних відносин, накладається в них на безперспективний прагматизм. Відбувається ре-еволюція світу у відчужене поле класичної історії з актуалізацією її конфліктних форм. Але універсалізація світових "економічного базису" і "ідеологічної надбудови" універсалізують не тільки соціальні конфлікти, а й їхні руйнівні наслідки.

Що виступає методологічною перепорою у розв'язанні цієї проблеми? Поряд із наведеними вище ознаками сучасної іррефлексивної свідомості, не менш важливою виступає гносеологічна характеристика розуму, яку дає Дж. Форрестер: "Людський розум вищою мірою пристосований до аналізу елементарних сил та дій, що входять до системи і дуже ефективний при ідентифікації структури складної ситуації. Але досвід показує, що наш розум не пристосований для оцінок динамічних наслідків у тих випадках, коли частини системи взаємодіють одна з одною" [4, с. 47]. Таким чином, має місце подвійна ускладненість рефлексивної самосвідомості у просторі "взаємодіючих динамічних систем". Вона виявляється у співпаданні прогресивної необхідності та регресивної реальності історичної предметності рефлексії. Прогресивна необхідність полягає у *спрямованості рефлексії на основу не тільки в розумінні пізнання її становлення, а й разом із її культурно-феноменологічними проєкціями у майбутнє. Рефлексія тут є не ретроспективною, а перспективною, отже, вона змушена подолати досить складний не тільки у гносеологічному, а й у моральному відношенні бар'єр, відбутися поза безпосередньо практичними критеріями істинності своєї історичної самореалізації* Регресивність полягає у тому, що іррефлексивність мислення взагалі екстрагує себе з реальності і обмежується собою (у романі Сартра "Шляхами свободи" головний персонаж констатує для себе цю ситуацію таким чином: "Отже, що мені залишилось? Роздуми... роздуми про роздуми... роздуми про роздуми про роздуми...").

Оскільки суб'єктивація основи історії постає як початок трансформації "історії феноменології" на "культурну феноменологію історії", то ідентифікація загальнозначущих сенсів може статися через атрибутивно-історичну самоідентифікацію людини й засвоєння нею історичних модусів культури. Неспроможність досягнути реальні універсалії культури породжує антиномію *антифеноменологічного часу та античасової феноменальності життя* – трансцендентальне всезагальне протистоїть фрагментаризованій і вже трансцендентній реальності, форма як безпосередня чуттєвість ворожо ігнорує зміст, як можливість її власного окультурення через індивідуалізацію Сутності, логіка протистоїть онтології, а онтологія рухається шляхом тотальних криз. Немає логіки часу – є "хаосмос часу". Ось чому, розшифровуючи суб'єктивізми "філософії життя", Хартман стверджував, що "історія з точки зору часу стає для Шопенгауера ілюзорною *фантасмагорією* суб'єктивного мислення" [4, с. 7]. Немає логіки простору як ритміки

творчої діяльності, що сходять до висот всезагального – є "павутина простору" рядопокладених випадковостей життєвих мотивацій. А "рядопокладеність" сенсів є характеристикою мислення у площині і, не будучи (за своєю еклектичною природою) спроможною дати собі раду в системі сучасного типу універсальних зв'язків, стає логічним фатумом сьогодення. У своєму дослідженні "Теорія історії" румунський філософ французького походження А.-Д. Ксенопол відзначив цю тенденцію свідомості ХХ століття як регресивну, тому вирішував проблему таким чином: "Я вважав за необхідне відмовитись від терміна *співіснування подій*, який є протилежним реальній події, та замінив його терміном *події, що повторюються*, і тим самим краще пояснюють рух" [4, с. 34]. Отже, у рядопокладеності подій не виявляється закономірність, якщо мислити їх сумарністю, позбавленою рефлексивності тавтологічною повторюваністю.

У контексті процесів, які сходять до всезагальності і розшифровуються не за принципом механічного "коливання", *розвиток виводиться Ксенополом як еволюція самої основи у вигляді позитивної необоротності ідей* – "необоротність" тлумачиться як *властивість ідей і обумовлює залежність інших ідей від власного змісту в той час як залежні ідеї не можуть обумовлювати існування ідеї, що їх породила*. Тобто, рефлексивність мислення є необхідним і супроводжуваним моментом його еволюції як ідеальної концентрації об'єктивних закономірностей розвитку в культурній самоідентифікації людини. Парадоксальність логічної ситуації, яка "підступно" виникає у процесі опосередкувань сходження, полягає у тому, що іррефлексивність мислення стає ближчою до "необоротності" у разі зведення сходження ідеї до штучної, "звільненої" від реальної основи, самостійності. У сучасному звучанні іррефлексивність похідних ідей тотожна їх неспроможності виявити "первинну ідею" у значенні першої проєкції основи в мисленні. Тому іррефлексивність впадає не у форму об'єктивного ідеалізму, а у форму волюнтаристського соліпсизму, який зміцнює свої випадкові інсайти регресією основи у трансцендентні імпровізації. Адже, на відміну від кантівського змісту, який надавався трансцендентальному як *необхідність і необумовленість всезагального*, тут у ранг трансцендентального вводиться сама випадковість суб'єктивізму.

У межах цих регресивних метаморфоз основи історії та її опосередкувань людина ніколи не відбувається у повноті своєї сутнісної міри. Навіть тоді, коли в ній та через неї розкривається основа історії, адже така основа розкривається як сліпа маніфестація історичного процесу. Отже, безпосереднього співпадіння мислення, почуттів та волі за принципом універсальної єдності світу не відбувається. Свобода залишається проявом сліпої необхідності навіть тоді, коли необхідність стає усвідомленим принципом історичного самовизначення

людини, оскільки міра історії сама по собі не досягає своєї повної визначеності й не вичерпує свої межі. Тому, у моменти свого вищого прояву, історична особа одночасно перебуває як у контексті "субстанції історії", так і "за текстом" суспільної свідомості – істина буття постає феноменологічним божевіллям або удаваністю такого для "більшості". Врешті рещт, "теоретичні хвороби духу" (К. Нойка) унаочнюють нетеоретичну хворобливість суспільної свідомості, її неадекватне відображення законів розвитку світу.

Чи представлено це у незвичних пересічному індивіду формах реалізації свободи або пізнання? Не можна ставити знак рівності між відсутністю розуму й божевіллям переверненого гносеологічного простору, як не можна ставити знак рівності між різними причинами божевілля. Якщо автор "Естетики потворного" К. Розенкранц відносив божевілля до однієї зі сходинок деформації, то він не забував і про велич божевілля, з приводу якого Лессінг висловив трагічний афоризм: "той, хто за певних обставин не втрачає розум, тому немає чого втрачати".

Йдеться про те, що проблема оберненої гносеології становлення не є проблемою божевілля класичного розуму в чистому вигляді, адже саме така форма пізнання була "нормальною" для ідеального становлення всезагального. Отже, таке божевілля не тотожне божевіллю театру абсурду. Однак культурний простір, що виник між класичним розумом і абсурдною свідомістю ХХ сторіччя, був наповненим якщо не випадками класичного божевілля окремих носіїв культури, то принаймні, їх "гри" у таке божевілля. Твори багатьох із них читаються й шануються. Звичайно, "акцентуйовані особистості" зустрічалися серед філософів, художників і письменників, але не всі душевнохворі є філософами, письменниками або художниками. І все ж така інверсія неправомірна. Перекидання співвідношення творчості й геніальності до божевілля виводить творчість як єдино нормальний стан людини за межі істини життя, переводячи його в область неприродного, а вже у цій області хвора творчість нічим іншим бути не може, як предметом психоаналізу.

Здається, що за проблематикою теоретичних хвороб духу в класичному становленні історії прихована проблема міри можливості особистісного самовизначення людини в історії саме тоді, коли історія визначається винятково як предмет пізнання і тільки в періоди "стрибків" як предмет безпосереднього розвитку. Конфліктність людини-особистості з історичною данністю є не тільки наслідком обмеженості "предмету" історичної дії залежно від ступеня його осмислення в мірі ідеального простору самого мислення. Такий конфлікт є також наслідком внутрішньої суперечливості людини через невідповідність феноменології духу логіки історії в масштабі реального часу і простору конкретної історичної епохи, а також внаслідок абстрактної супе-

речливості індивідуального становлення й становлення історії. Звідси феноменальна невідповідність людини самій собі, її дихотомія аж до "соціальної шизофренії" (Ж. Бодрійар), постійна автокритичність стосовно власної обмеженості й усвідомлення неможливості вийти за межі такої обмеженості. "Квіти зла" розквітають не тільки в пустелі відмовлення від величчя. Вони розквітають на могилах загиблих героїв як пам'ять про час, що їх винищив. На тлі великих героїв, що стали особистостями через перетворення істини всезагального у зміст особистого життя, панує зачарування злом і доведений до маніакальності індивідуалізм зла. У цьому негативному просторі можливі були дві лінії – лінія зла, що стала спокусою вже не Мефістофеля, а його подоби в образі Доріана Грея і всього пантеону наступних представників "підземного царства" історії. Друга лінія є повною протилежністю першої – перетворення принципу особистості на всезагальний принцип і його торжество як автобіографії історії. Ця дивна "біфуркація" є амбівалентною і дотепер володіє рівними можливостями.

Законсервованість антиномічних відносин часткових форм "Я" і всезагально-логічних форм "Ми" не дозволяє розв'язати протиріччя Логосу як необхідності-свободи становлення й індивідуального перевтілення історії. Тому клініка хвороб духу як метафізика розпаду феноменології історії зберігається як антиномія істинності й неістинності людської свободи в об'єктивних процесах історії. Але тільки в суспільно-історичному подоланні такої антиномії одиничне життя може мати позитивний сенс. Тут позначається межа розуму у вигляді самотності та суму пізнання і його можливість реалізуватися в "розумній формі" величності практичного розуму. Він повинен розв'язати протиріччя неприродного сполучення сутнісної аморфності відчуженої людини і сутнісної деформації прогресу, адже у цьому сполученні має місце перетворення становлення на тотальну деструкцію в сумарній нескінченності останньої. Під виглядом звільнення від належного, логічна незбагненність феномена експансії самодеструкції історії та людини підкріплює ірраціональне як позірність свободи (в екзистенціалізмі ми зустрінемо ситуацію деструкції феноменологічного становлення, коли індивід намагатиметься відредукуватися від власного становлення через спробу руйнування присутнього в ньому самому й у культурі минулого часу [5]).

Ця особлива ірраціональність є причиною "божевілля" наступної за класикою філософії, яка не могла вже знайти нову предметність у класичному просторі, але й не мала сил звільнити себе з його меж. Перетворена феноменологія цього періоду філософії демонструвала завершеність "хвороб духу", їх теоретично й естетично персоніфікований симбіоз. Адже в її класичному варіанті феноменологія онтологічно не спроможна вирватися з полону жахів нерозумного розуму. Її логічна форма не знаходить вже для себе ані опосередкованої, ані безпо-

середньо чуттєвої форми і приречена на підміну свободи необхідності волонтаризмом миттєвості. Отже, у негативності протиріччя існування й сутності виник феномен штучного розтягання субстанційно беззмістовного історичного часу, який трактувався як "час вічного запізнення" (С. Зенкін), як "скасований" або "заклятий час" (Ж. Бодрійар), чи як "негативна темпоральність" (Ж.-П. Сартр, Лакан), або як "вбитий час" (О. Босенко). Адже якщо певна реальність продовжує існувати після того, як сутнісно себе вичерпала, вона обумовлює собою перетворення заперечення на наявну форму буття, й статус наявного буття здобуває саме регресивне заперечення. Тут виникає феномен відставання людських почуттів від теоретичної квінтесенції самосвідомості історії, як і запізнення категорійного мислення суспільства (історії) від справжнього змісту реальних суперечностей.

Однак у її феноменологічному статусі, регресивність історії є відсутністю людини як її творчого суб'єкта. У ситуації, коли людина розташовує її перед собою, але не містить її у собі, історія трансформується на нескінчене чекання. Негативність феноменології обертається спробою підміни становлення, котра перетворюється на ірраціональну життєву деструкцію семантики історії. Даремне заперечення "органічно-логічного наслідку, завершення й результату культури" (О. Шпенглер) негативної феноменології супроводжується трансформаціями логічного на алогічне. Трансформуючись на абсурд, алогічне не може стати ані предметом логічної рефлексії, ані самою логічною рефлексією – у втраті предметності саморефлексії логічна рефлексія втрачає саму себе. Алогічне намагається справити враження повного звільнення чуттєвого, але насправді стає його приниженням і знищенням, тому що предметний світ як первинний образ чуттєвого підмінений "вторинними" імпровізаціями його реалій. Звідси корені модернізму і постмодернізму з їх випадковістю чуттєвого сприйняття і чуттєвої пам'яті, разом із агресивним запереченням логічної рефлексії.

У регресивності історії час стає негативною паузою. У просторі такої народжуються вже не логічні, а чуттєві міфи. Таким чином, замкнена форма логіки історії обертається замкненістю самого логічного, перетворюється на власну логічно-ірраціональну догматизацію у значенні "чуттєвої передумови", що прирікає себе на тавтологічне нарощування власної перекрученості. Форма обертається і в такому вигляді оголює й обернення форми становлення. Пошуки розуму перетворюється на апофеоз надуманого, а неможливість істинності реального "компенсується" віртуальностями божевільної фантазії. Оскільки сучасна історія перебуває в просторі обернення відношення мислення до буття, то її фундаментальна колізія обумовлена не тільки замиканням меж становлення і перебуванням у його вичерпаних формах. У цьому переверненому відношенні "консервація" межі обумовлена категорійною деструкцією історичної свідомості. Психоло-

логічно це обумовлено пережитими розчаруваннями кінця ХХ сторіччя. Однак екстраполяція кризового часу на абсолютний історичний час може претендувати на правомірність винятково за умови бездіяльного прийняття неприродного кінця історії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Кант И.* Сочинения. В 6 т. / И. Кант. — М.: Мысль, 1964–1966.
2. *Тоффлер Э.* Третья волна / Э. Тоффлер. — М. : АСТ, 1999. — 776 с.
3. *Форрестер Дж.* Мировая динамика / Дж. Форрестер. — М. ; СПб. : Terra fantastica, 2003. — 379 с.
4. *Xenopol A. D.* Teoria istoriei / A. D. Xenopol. — Buc. : Edit. Fundat.cult. romane. — 1998. — 366 p.
5. *Sartre J.-P.* L'age de raison / J.-P. Sartre. — Paris : Gallimard, 1945. — 441 p.