

Марія Шкепу

Доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник ІПСМ НАМ України

e-mail: mariashkepu@gmail.com | orcid.org/0000-0003-0210-4674

Maria Shkepu

Doctor of Philosophical Studies, Professor, Senior Research Fellow of the MARI of the National Academy of Arts of Ukraine

Алогізми vs логіка в контроверзі «пост» та класики

Alogisms vs. logic in the “post” and classics controversy

DOI:10.31500/2309-7752.18.2022.271059 | УДК 7.036(477)«19»

Анотація. Осмислення колізій фундаментальних вимірів класичної історії не є актуальним для постмодерну, оскільки постмодерн не рефлексує себе в аспекті фундаментальності. Будучи періодом остаточно розшатованою на фрагменти об'єктивної та суб'єктивної реальностей, постмодерн постає остаточною деформацією всесвітньої історії. А, згідно Карлу Розенкранцу, така деформація впадає в абсурд, супроводжуючись пануванням зла, божевілья та злочину. Отже, постмодерн не є особливим напрямом чи періодом у розвитку мистецтва – він є штучно утвореним періодом божевільної політичної економії історії. Ця неусвідомлена базова ознака постмодерну спричинює розпад усього «ансамблю» модусів суспільної будови, починаючи від складових матеріального виробництва та форм суспільної свідомості і завершуючи тим, що мало б розглядатися як початковий атрибут історичного життя – сутності людини. В статті представлені визначальні контрапункти класичного становлення історії та постмодернової реальності у їх категорійному значенні.

Ключові слова: класичне становлення, постмодерн, логіка, вичерпаність лінійного часу, політична економія, деформація, категорійний розпад.

Abstract. Understanding the collisions of the fundamental dimensions of classical history is not relevant for postmodernism, since postmodernism does not reflect itself in the aspect of fundamentality. As a period of objective and subjective reality finally torn apart into fragments, postmodernity appears as the final deformation of the world history. And, according to Karl Rosenkrantz, such a deformation descends into absurdity, accompanied by the reign of evil, madness and crime. Therefore, postmodernism is not a special direction or period in the development of art – it is an artificially formed period of the crazy political economy of history. This unconscious basic feature of postmodernity causes the disintegration of the entire “ensemble” of modes of social structure, it starts in the components of material production and forms of social consciousness and ends in with what should be considered as the initial attribute of historical life – the essence of man. The article presents defining counterpoints of the classical formation of history and postmodern reality in their categorical meaning.

Keywords: classical formation, postmodern, logic, exhaustion of linear time, Political Economy, deformation, categorical breakdown.

Постановка проблеми

Бували ще трагічні часи в історії людства, коли базові суперечності розвитку розщеплювалися на удавано самостійні протилежності, що начебто ставали дибки. І тоді історія марила злочинами жаху відчуження, яке було закладено в основу суспільних антагонізмів і супроводжувалося не менш жахливими «іноваціями» в способах людського взаємознищення. Цей синдром «хворого Логосу» (К. Нойка) вкарбований в історію мистецтва, в історію релігії, в історію моралі, в історію політики. Але всім історичним періодам відповідає певна логічна ситуація, яка відображала в категоріальному вимірі панораму реальних колізій та прагнула вивести їх із полону екзистенційної сліпоты в простір теоретичного прориву меж.

Сумною особливістю сучасного жаху історії є її позбавленість адекватної саморефлексії в усіх сферах суспільної свідомості. Марно намагаються філософи чи політики, виконуючи обов'язки просвітників,

пояснювати реальність за допомогою окремих думок тих чи інших мислителів, що поєднані не стільки за відповідністю логіки об'єктивних процесів, скільки за впадобою. «Інсайти» некласиків (бо класика не в тренді) та сучасників не спроможні окреслити межі, які необхідно подолати.

За переконливими невдачами соціополітичного та філософського мислення рівня «ток-шоу» стоїть нерозуміння або свідоме ігнорування природи постмодерну як феномену історії. Тобто, *постмодерну як особливого часопростору трансформованої логіки історії*, котра нікуди не зникає, але зі стану «хворого Логосу» може бути штучно перетворена на алогізм як такий. Саме цей алогізм і зумовлює абсурдні трансформації культури сьогодення в усіх її іпостасях.

Оскільки ж базовою передумовою всесвітньої історії в її відчуженому часопросторі залишається політична економія, то постмодерн як період переключених засад історії є тим відрізком, який побудований

на зруйнованих засадах політичної економії. Ви чуєте дисонанс такого твердження? Побудоване на зруйнованих засадах? Як це? А так, як вишукано представив цей феномен у всій «красі» його «перемагаючих» денонацій (теж саме, правда?) Ж. Бодрійар у дослідженнях «Символічний обмін та смерть» [1], «Критика політичної економії знаку» [2] як супровідний симптом штучної хвороби історії, коли системи ідей деградували в «Систему речей» [3].

Виклад основного матеріалу дослідження

Семантична деструкція змістів, що охопила наприкінці ХХ сторіччя форми суспільної свідомості, не могла не проявитися і в «манії руйнування історичного синтаксису» (Печерський М.). А поліфонія деструкцій семантичних критеріїв культурних мір і меж історії не могла не актуалізувати проблему *логіки історії*. Як свідоме утримання об'єктивної основи історичних закономірностей і можливості їхнього пізнання, логіка історії містить у собі іманентність закономірностей становлення сутності людини через логіку способів матеріального виробництва, разом з ідеальними формами, які відображають цю логіку. Поза такою іманентністю сутність історії взагалі не може адекватно розумітися. Тим більше не може розумітися культура як її атрибутивна дійсність, оскільки феномен повернення в логічно й історично вичерпані параметри класичного становлення виявляє негативну форму відчуження історії і системи наукового пізнання. Збіг такого повернення із суперечностями інформаційної ери обумовлює штучну трансформацію процесу інтеграції наук у новий тип ідеологічного маніпулювання ходою історії, імперативами культури зокрема. Через парадокси сучасної історичної і філософської свідомості, єдність логіки історії (як практичного генезису предметності сутнісних сил людини) й історії логіки (у значимості ідеального генезису категоріально-понятійного вираження таких) не розв'язується як діалектичне протиріччя і набуває сенсу негативної трансформації, безкінечної регресії.

Знаменно, що актуалізація проблеми практичних і логічних параметрів логіки історії виявилася деструктивною навіть там, де вона виражала себе позитивно — «скасування» логіки історичного процесу підводиться під два хибних імперативи: 1) критики так званої лінійності історії; 2) концепцій про кінець історії. Обидва ці «імперативи» взаємозалежні й у модернізованих інтерпретаціях суттєво суперечать один одному. Щодо критики «лінійності» історії, то вона ведеться із чисто ідеологічних позицій. І справа полягає не тільки в тім,

що метою сучасної ідеології є спроба обґрунтувати капітал як найдосконаліший тип суспільного устрою. Заперечення фундаментальних закономірностей і векторності логіки історії не тільки виявляє нерозуміння логіки сходження ідеальної форми всезагального через генезис його знаряддевого коду. Цим воно заперечує також атрибутивну роль капіталістичного способу виробництва в цій логіці. Отже, заперечується те, що ставиться за мету захистити, адже капіталістичне виробництво в становленні класичної історії посідає місце першого універсального способу виробництва. Хоча його універсальність і є відчуженою в усіх вимірах.

У такий спосіб, заперечення логіки історії приховує заперечення закономірності поступовості способів виробництва й необхідність виходу історії з простору «лінійності» через долання її формаційних сходиночок. Але історія не може законсервувати себе ані в абстрактних параметрах становлення із супровідним дуалізмом сутності, ані в удаваній конкретності людини, як вона представлена некласичними концепціями «філософії життя». Така ситуація була б (і є) новим відтворенням того ж дуалізму сутності, але в неозначеній системі логічних координат, що спостерігається в усіх некласичних та посткласичних «логічних» конструктах.

Щодо сумнівного імперативу модернізованого тлумачення «кінця історії» очевидна еkleктика історичних, політологічних і філософських поглядів. У них не ймовірно заплутані підстави й наслідки. Тому необхідно розрізняти постановку питання про кінець історії, представленої Гегелем (коли «кінець історії» тлумачиться як логічне завершення її класичного становлення), і Шпенглером, який представляє агонію цього завершення в розпаді культури Західної Європи. У цьому сенсі, попри принципову відмінність логічних та історичних передумов філософування класичного Гегеля і некласичного Шпенглера, обидва філософи постають представниками класичної історії (коли «кінець» є логічним завершенням класичного становлення історії).

Якщо ж у межах кантівської філософії неможливість реалізації волі не перетворюється на песимізм, то у «філософії життя» історія не індивідуалізується в загальній принциповості і значущості. У цьому сенсі гегелівський варіант «кінця історії» як логічне завершення кантівських основоположень носить прогресивний характер — цей варіант підноситься до всезагальності й не зрікається неї (інша справа, що консервує її в регресивну форму реальності Пруської монархії).

Через неможливість індивідуалізувати всезагальне в сучасних йому реаліях, варіант «кінця історії» Шпенглера зрікається такої мети і спостерігає за його

згасанням у занепаді Європи. Як порівняти з гегелівським варіантом, регресивність шпенглерівського «кінця історії» обертається позначенням її феноменологічних меж, хоча можливості долання таких меж філософам неklasичного часу залишаються невідомими, звідки й тотальний песимізм філософської думки цього періоду.

Регрес Гегеля від захопленого прийняття французької буржуазної революції до абсолютизації Пруської монархії і проголошення її абсолютною державою був детермінований історичним простором розгортання його «Науки логіки». Вона не тільки виводилася з логіки генезису природничих наук, але й об'єктивно спиралася на логіку ідеалістично інтерпретованих способів матеріального виробництва. Інтегрування *логіки форм науки*, викладеної Гегелем у «Філософії природи», *логіки форм становлення теоретичної самосвідомості*, викладеної ним в «Лекціях з історії філософії», *логіки форм матеріального виробництва*, інтерпретованих із позицій об'єктивного ідеалізму у «Філософії історії» як «сходинки руху духу до самого себе» (до власного самопізнання) і *логіки гносеологічного становлення індивідуальної свідомості*, викладеної у «Феноменології духу», не було еkleктичним, а поставало різними аспектами одного й того ж процесу збігу матеріальних та ідеальних форм розвитку взагалі. Адже якщо «Абсолютний дух» приходить до своєї «абсолютної істинності» в реальному просторі Пруської монархії, то остання автоматично стає його тотожною формою. Правда, саме ця форма демонструє безсилля всесвітнього розуму в його об'єктивно-ідеалістичному завершенні. Зрозуміло, що філософським ототожненням «Абсолютної Істини» та «Пруської монархії» реальна історія не закінчувалася. Не закінчувалася навіть у формі історії розуму, із розуміння чого й народилися фейєрбахівські «Основні положення філософії майбутнього».

Шпенглер описав форми вичерпаності класичної європейської культури в її матеріальних, теоретичних, моральних, естетичних, політичних, культурних параметрах. І завдання, яке він ставив перед собою, визначалося як необхідність «простежити подальші долі тієї культури, що зараз є єдиною на землі і проходить період завершення, саме культури Західної Європи, у всіх її ще не закінчених стадіях» [4, с. 128]. Як відомо, майбутнє цієї культури представлене досить похмуро. Саме Шпенглер виявив проблему специфічного розриву сутності й існування в межах європейської культури, коли існування може знайти собі позитивність самоствердження тільки як кількісне поширення. Причому однаковою мірою в прогресивному

й регресивному значенні культури. Згодом виявиться, що, за умов нерозпредметнення суспільних (політико-економічних, соціальних, антологічних та гносеологічних) засад класичного часу, поширення регресії має більше шансів. Тому що, якщо в цьому існуванні сутнісні принципи не супроводжуються розпредметненням закону основи в способах суспільного розвитку, то відчужена культура може поширюватися лише як регресія Європи й соціумів, які потрапляють у простір її інтересів. Ця проблема є актуальною, оскільки провокує унікальну логічну трансформацію, коли регресивні реалії перетворюються на агресивний, завуальований аргумент ідеології вичерпаності історії.

Як логічні передумови тлумачення кінця класичної історії, і гегелівська, і шпенглерівська постановка проблеми обумовлені об'єктивно. Іншу варіацію являє собою ультрамодне на початку 1990-х оголошення Фукуямою про кінець історії у вигляді ідеалізованого ліберального суспільства (правда, пізніше Фукуяма відмовився від цієї ідеї). Через доведений до краю антагонізм своєї основи історія дійсно може закінчитися моторошною простотою останньої світової війни. А таку можливість цілком переконливо вивів І. Валлерстайн: «Тією мірою, якою ми будемо рухатися від обмеження прав усередині держави, під погрозою виявиться рівноправність на світовому рівні. Можливо, що вперше в історії Америка перестане бути напіврабською й напіввільною. Водночас, увесь інший світ виявиться в ще більш вираженій формі поділений на вільну й рабську половину. Якщо з 1945 по 1990 рік для підтримки вищого рівня доходу 10 відсотків нашого населення нам приходилося постійно підсилювати експлуатацію інших 50 відсотків населення, уявіть собі, що знадобиться для підтримки 90 відсотків нашого населення на досить високому рівні доходу. Буде необхідна ще більша експлуатація і це напевно, буде експлуатація народів “третього світу”» [6, с. 75]. У контексті характеру сучасних всесвітньо-історичних протиріч і їх подальшого загострення, Валлерстайн прогнозував останню світову війну на середину 2020-х — 2030-і роки. Він помилився — третя світова війна вже йде.

Якщо ж ми будемо орієнтуватися на еkleктичну синхронність будь-яких соціумів та властивих їм форм культури, то світ постане агностичним, оскільки на емпіричному рівні буде здаватися алогічним і вимушеним співіснування без єдиного критерію розвитку.

Отже, розуміння фундаментальної векторності логіки історії можливе через виявлення відтворення її субстанціальної спрямованості в загальноцивілізаційному просторі. Власне кажучи, якщо розглядати історію

не лише структурно, але й у перспективі розвитку, її «лінійність» тільки в тім і полягає, що вона концентрує цю фундаментальну спрямованість від абстрактно-теоретичної до предметно-практичної тотальності, котра може бути реалізована через універсальні засади розвитку людини. Такою спрямованістю є рух людини до опанування власною сутністю й одночасне пізнання основи історії. З цієї причини, тотожність онтології і гносеології в класичному часопросторі виступає культурою лише тією мірою, якою становлення і є розкриттям фундаментальної основи всесвітнього розвитку й закріпленням її в категоріальності розвитку матеріальних продуктивних сил (знарядь праці) й ідеальних продуктивних сил (філософських понять, законів, категорій, які мають пронизувати гносеологічний статус суспільної свідомості).

«Лінійність» класичної історії є не менш об'єктивною і у структурному відношенні. Тут принципово значимою є така зміна способу виробництва, котра обумовлює пізнання нового рівня розвитку всезагального, у якому класичний індивід перебуває анонімно. Якщо ж вникнути в логіку історії, відбиту у вищих технологічних системах, виявляємо, що суперечність позначеної межі й нездатності її подолання спостерігається як нестерпність геометричної прогресії загострення протиріч, які не розв'язуються. Якщо еволюційна логіка історії (що знаряддево представлена в розвитку техніки) не виходить за межі відчуженого суспільного розподілу праці, виникає вибухонебезпечна ситуація для розвитку самої техніки. З консервацією відчуження суспільного розподілу праці вступають у конфлікт уже інформаційні технології. Цим обумовлюється виникнення песимістичних технологічних теорій, які виражають скепсис як із приводу власної методології, так і з приводу соціальної перспективності подальшого розвитку техніки. Цілком закономірно, що слідом за М. Хайдеггером та К. Ясперсом, західні філософи техніки поєднують кризу західної цивілізації й культури саме з розвитком техніки. У технократичному просторі культура зводиться до науки, а науці надається цінність лише в її техніко-прагматичному використанні. Логічним завершенням цієї колізії виступає укорінення антигуманізму: «Скажімо, лікар, який пристрасно виконує план, забуває про те, що його професійним обов'язком є лікування пацієнтів, а не психічно хворих, божевільних, калік та неугодних, тобто забуває зв'язати свої професійні рішення з голосом совісті» [7, с. 505–506].

Прагматичне ставлення до продуктивних сил й ігнорування їхньої сутнісної предметності обертається безглуздістю існування й культури загалом. На думку Ф. Юнгера, «позаісторичне не можна протиставити

історії у вигляді її протилежності, оскільки воно являє собою підґрунтя, яке підживлює історію, є її субстратом, її *hypokeinotom*. Позаісторичне — це не пройдений, а не майбутній етап, воно перебуває в нас самих. Якщо це підґрунтя зруйнувати й знищити, не буде ніякої історії. Як і будь-яка свідомість, історична свідомість пов'язана з певною субстанцією, котра підтримує її життєвою силою, з якої воно здобуває вогонь і світло. Ми не можемо собі дозволити взяти й знищити цю субстанцію, ми повинні її зберегти. І вона не виникає з Ніщо: вона є, або її немає. Чисто споживацька свідомість поводить себе як розбійник, як (злодій), тому наукова свідомість стала двозначною» [7, с. 507]. Отже, «субстанцією», що викристалізовується у взаємоопосередкуваннях логіки історії та історії логіки є тотожність ідеального й практичного самовизначення людини у статусі абсолютної універсалії. Саме в цьому розумінні культура має достатньо підстав аби вважатися дійсною. Фундаментальні зміни вимагають і фундаментального мислення, а останнє є неможливим поза засвоєнням імперативів класичного становлення історії. Без методології діалектики становлення можна описувати реальність, але не можна досягнути її закономірності.

Розглянемо конкретні логічні міри, в яких відбувалося становлення всезагального в теоретичній формі.

Завершення становлення всезагального в ідеальній формі конституювалося в абстрактно-логічному вимірі гегелівського Абсолютного Поняття. Так, у своїх логічних параметрах, становлення «уніфікує світ із метою оформлення його як єдності. Воно відкриває предметному світові істину того, що поки не стане одним, він не матиме форму» [8, с. 7]. Але, як зазначалося вище, завершення становлення виявляється й в антиномічності відчуженого прогресу, який постає регресією сутнісних сил людини в просторі виробничої діяльності, а також стагнацією розвитку самої логіки в її діалектичному значенні. Гегель обґрунтовує абсолютну природу логічного поняття через критику формально-логічного розуміння мислення, але стверджує при цьому, що «логічне <...> є всезагальним способом, в якому всі окремі способи зняті й замкнені. Логічна ідея є сама ідея у своїй чистій сутності, ідея як така, котра у простій тотожності замкнена у своєму понятті і ще не виявлена в якій-небудь визначеності форми» (переклад мій — *М. Ш.*) [9, с. 289]. Незважаючи на факт теоретичного подолання логічних підстав гегелівського Абсолютного Поняття наступною філософією, реальна історія не тільки не здійснила це подолання, але і не розпредметила практично логічні кульмінанти його ідеалістичної діалектики.

Фундаментальне протиріччя відчуженого прогресу виявляє внутрішні межі матеріальної й ідеальної логіки класичної історії. Логічні й історичні протиріччя класичного індустріального суспільства є не тільки протиріччями продуктивних сил і виробничих відносин у політико-економічному вираженні взаємовиключення і взаємообумовлення економічного базису та ідеологічної надбудови. У взаємовідношенні мислення і буття за типом всезагального фундаментальне протиріччя відчуженого становлення може бути зрозумілим як *завершене відчуження самої основи* і, як наслідок, як неможливість подальшого розвитку мислення в просторі та формах вичерпаних форм логіки становлення. Приміром, форма умовиводу як опосередковане доведення одиничного до всезагального осягла себе як логічну форму — «логічна ідея, стало бути, має своїм змістом саму себе як безкінечну форму, — форму, що складає протилежність змістові, оскільки зміст є поверненою до себе і знятою в тотожності визначення форми у такий спосіб, що ця конкретна тотожність протистоїть тотожності, котра розвинулася як форма» [9, с. 289]. Але прозорість тотожності форми ідеї і ідеальної форми, що абстрактно зняла (і тим самим змертвіла) у собі опосередкування власного становлення, є обернено пропорційною деформованості змісту реального буття. Цей феномен розгорнуто представлений Карлом Розенкранцем у розділі «Деформація» його «Естетики потворного».

Оскільки ж у власному феноменологічному становленні реальні індивіди не іманентні логіці становлення історії, класичне індустріальне суспільство поєднує в собі аморфність безпосередності людини й деформацію характеру суспільних відносин. Парадокс полягає в тому, що капіталізм як вища форма практичного розвитку історії є можливим як сполучення сутнісної аморфності відчуженої людини й сутнісної деформації історичного прогресу в його науково-технічному вигляді. У цьому сполученні відбувається згортання становлення в систему ідеологічно обґрунтованої деструкції. Логічна незбагненність даного феномену полягає в тому, що він заперечує собою логіку розвитку і, за удаваністю звільнення від належного, затверджує ірраціональне як позірність свободи волі (в екзистенціалізмі ми зустрінемо ситуацію негативної деструкції феноменологічного становлення, коли індивід прагне відредувати від себе власну еволюцію через спробу руйнування присутнього в ньому самому й у культурі минулого часу [10]).

Ця особлива ірраціональність є причиною ірраціонального божевілля наступної за класикою філософії, котра не могла вже знайти нову предметність

у класичному просторі й тому поставала проти нього і його теоретичних вимірів, але не була спроможною звільнитися від його історико-онтологічних обмежень. Перетворена феноменологія цього періоду філософії і культури загалом демонструвала завершеність теоретичної поступальності духу, хворобливість його вимушеної абсолютизованої статичності, теоретично й естетично виражений персоніфікований симбіоз такої. Адже в її класичному варіанті, феноменологія онтологічно не була спроможна вирватися з полону кошмарів нерозумної форми розуму. Ця логічна форма вже не знаходить для себе ані опосередковано, ані безпосередньо адекватної почуттєвої форми, приречена на втрату волі до реальності й на підміну останньої волюнтаризмом «тепер» і «тут».

Марність німецької класичної філософії виявилася в спробі обґрунтувати власні засади. Вона знов повернулася до пережитої Аристотелем логічної ситуації неспроможності обґрунтування власної системи силогізмів. Неспроможність німецької класичної філософії обґрунтувати абсолютну Основу розвитку й вимушеність її підміни хибною реальністю була, як продемонструє некласична філософія, розставанням логіки із цією самою основою. У межах класичного прагматизму логіці не лишалося нічого іншого, окрім як перетворитися на самодостатню математичну логіку і стати утилітарно-функціональною. Адже, якщо перевага віддається «чистій формі», котра вичерпала свою роль у попередньому розвитку філософії, то логіка автоматично стає прерогативою і власністю математики, яка оперує чистими формами. Отже, всезагальна логічна форма (у гегелівському тлумаченні Поняття) не стає гносеологічною основою суспільних відносин, внаслідок чого наступній теорії логіки нічого іншого не залишалося, як забути про Гегеля, або відвести йому місце несуттєвого теоретика аж до повного ігнорування його філософії. Дійсно, регресії діалектичної логіки в простір математичної логіки, що яскраво продемонстрував «нео-» та «пост-» позитивізм, народилися з факту розбіжності часопростору теорії і практики діалектики.

Водночас обмеженість визначення всезагального у формі логічного поняття недостатньо розглядати лише в контексті протиріччя методу й системи Гегеля. При абсолютизації кінцевої мети становлення у вигляді ідеального поняття, таке протиріччя виражає свідому й несвідому замкненість становлення, коли виникає ситуація парадокса логічно вираженої всезагальності й сумарної одиничності емпіричного світу речей. Але «там, де виникає парадокс, гине система і торжествує життя» — констатував Е. Чоран [11, с. 19].

«Як реальна ситуація і як теоретична форма парадокс народжується з незавершеності (нездійсненності). Сам по собі, він підірвав би себе самого, оскільки він є демонічним розривом розуму, кровною трансфузією в Логіку й стражданням форм» [11, с. 15]. Іншими словами, ідеально-логічна виразність становлення стає його логічною замкненістю через свою практичну незавершеність, унаслідок чого вся історія перетворюється на процес добровільного самопозбавлення Сутності та її підміни феноменологічними імпровізаціями «інсайтних» позірностей життя.

Загибель ідеальної системи становлення (і в значенні її завершеності, і в сенсі вичерпання системного періоду філософської самосвідомості історії) не супроводжувалася життєвими перемогами сутнісних модусів людини. У негативному просторі нерозв'язаного протиріччя існування і сутності виник феномен штучного розтягання беззмисовного історичного часу. Але, якщо певна реальність продовжує існувати після того, як вичерпала свій зміст, її існування зумовлює трансформацію заперечення на спосіб життя. Ця регресивна заперечність здобуває статус наявного буття і перетворюється на репресивну щодо історії й культури заперечення. У просторі безпосередності людини така трансформація полягає в тім, що виникає феномен запізнення індивідуальних людських почуттів зглядно теоретичного змісту філософської свідомості історії. Чиста негативність, або естетика чистої негативності, котра наполегливо провокує психопатію історії.

Регресивність культури визначається і як стихійна відмова людини від ролі творчого суб'єкту суспільного розвитку. Історія трансформується на нескінченне очікування і актуалізація кантівського питання «На що я можу сподіватися?» констатує стан безсилля людини в історії, яку вона ставить *перед* і *над* собою, але не містить у собі. Прорив почуттів намагається здійснитися як інтуїтивне передбачення буття, але, з огляду на теоретичну неопосередкованість людської безпосередності за семантикою всезагального, такого роду передбачення трансформується на наслідок феноменологічної ситуації, котра в житті окремого індивіда виявляється випадковим проявом історичної необхідності. Трансформація логіки на добровільно ірраціональну форму метафізики обмежує почуттєве антигносеологічною функціональністю і обертається іррефлексивністю індивіда. Самозречення розуму й обумовлене ним повернення в нерозумну форму історії супроводжується не тільки перекрученням її суті, але і регресією. Форми як основи всесвіту. Відбувається повернення логічної

форми до пройдених ступенів, що супроводжується їхньою імпровізаційною інтерпретацією і свавільною репрезентацією.

Будучи деградацією логічного в ірраціональність першого (чуттєвого) рівня пізнання, таке повернення абсолютизує скептицизм, виводячи його зі статусу самокритичного пізнання істини і зводячи його в статус свідомого заперечення можливості пізнання такої. Відбувається трансформація скептицизму на особливу форму емпіризму, що виступає вже не чуттєвою, а логічною передумовою позитивізму. Отже, позитивізм логічно обумовлений оберненими формами ідеального, які «звільнені» від минулих підстав, але не спроможні відшукати собі власні логічні підстави, які мали б характеристики фундаментального. Звідси твердження, що «смерть у жодному разі не повинна розумітися як реальна подія, котра відбувається з деяким суб'єктом і тілом, але як деяка форма (у відомих випадках форма соціальних відносин), у якій втрачається детермінованість суб'єкта й цінності. Саме вимога оберненості і кладе кінець розрізненню детермінованості й не детермінованості» [1, с. 48]. Отже, «оберненість» логіки обертається і спробою «оберненості становлення» і регресивністю феноменології, тому логічна замкненість становлення перетворюється на ірраціональну життєву деструкцію семантики історії.

Ідеологічне табу на «рух за логікою історії» виключило можливість самообґрунтування Основи всезагального практичним подоланням власного відчуження. Це змушувало філософію повертатися до минулого власного становлення, але намагатися водночас підмінити його штучністю теоретичних підстав. «Неогегельянство», «неокантіанство», як і всі інші «нео-» минулого і є формами такого повернення. Як констатував М. Бердяєв, цей процес підкарбовує епігонство й занепад. Загублено центр, усе роздрібнилося. Деякі переходять від неокантіанства до неофіхтеанства. Намічається можливість і подальший рух до неогегельянства. Але філософська думка не рухається творчо вперед цим шляхом, не виходить із глухого кута. Неофіхтеанство й неогегельянство можуть легко перейти знов у неоматеріалізм і неопозитивізм. І так до безкінечності. Зрештою, усі можливі типи й комбінації філософської думки вже випробувані й у минулому геніально визначені, констатував мислитель. Нового майже вже нічого не можна видумати. Необхідно вийти з кола, а для цього потрібно усвідомити, що відбувається не тільки філософська криза, яких чимало було в історії думки, а і криза філософії, тобто в корені піддається сумнівові можливість і правомірність чистої раціоналістичної філософії. І думка про те, що за

негативністю зверненої назад думки стоїть «хвороба споживання», клініка якої виявляється тим, що філософія «говорить лише про щось, а не щось», констатує факт втрати філософією реальної історичної предметності.

Марні ж форми заперечення «органічно-логічного наслідку, завершення і результату культури» (О. Шпенглер) створювали умови для перетворення логіки на алогізм. Але, перетворюючись на абсурд, алогічне не може стати ані предметом логічної рефлексії, ані самою логічною рефлексією — у втраті предметної саморефлексії воно втрачає себе. Алогічне може стати тільки негідністю чуттєвого, тому що предметний світ як первинний образ чуттєвого підмінений вторинними імпровізаціями його реалій. Звідси корені постмодернізму з його випадковістю чуттєвого сприйняття і чуттєвої пам'яті, разом з агресивним запереченням логічної рефлексії. У контексті поширення постмодернізму на сферу історії і заперечення логічного в будь-якій формі (насамперед у формі закону-належного), набуває нового значення питання О. Шпенглера: «Йдеться про справу найбільшої серйозності: чи є можливим узагалі сьогодні або завтра існування дійсної філософії?» [5, с. 63].

Оскільки філософське мислення неможливе без рефлексії основ і їхнього опосередкованого становлення в конкретно-історичній семантиці розвитку, така рефлексія є постійною логічною ретроспективою, поверненням мислення до початку явища й відтворенням логіки його становлення як умови феноменологічного оволодіння часом і свідомого розв'язання такого протиріччя. Адже, якщо в кожній культурі філософія і наука слугують радше знаряддями подолання часу, аніж є самим цим подоланням, то феноменологічне оволодіння часом як розвиток людської сутності є закономірним змістом кінця становлення як розв'язання протиріччя його відчуження.

За браком позитивної рефлексії, обернені форми логічного стають регресивною часовою логікою. Але така логіка не тільки розбещує розум і деформує реальність — ігноруючи факт безвиході завершення становлення, вона змушена повертатися до його початку за відсутності перспективи його подальшої еволюції, оскільки вона (деструктивна логіка) починає (як ілюзорно, так і реально) цей «початок» з ігнорування його наявного історичного наслідку. Відбувається декаданс теоретичного розуму в штучну й реальну деформацію кінця перекрученої негативності («вивороту») становлення і в аморфність його категорійного початку. Як наслідок, цей «початок» присутній у вигляді позбавленої проєкції в майбутній час

діалектичної негативності як умови розвитку суперечностей. Звідси — вічне починання з початку, надання чуттєвому інсайту статусу безпосередності, котра має відігравати роль ілюзорної, кількісно повторюваної, але не новизни, яка розвивається, тому що в предметності такої безпосередності не присутнє опосередкування загальнозначущим. Сполучення ілюзійного подолання (а точніше — ігнорування) *форми як однієї форми єдиного* за відсутності опосередкування, як суттєвого відношення до *іншого*, не могло не призвести до повторюваного в усіх неокласичних формах відображення світу феномена самотності.

Деградація ж чуттєвої форми не тільки перебуває в прямій залежності від деградації форми логіки. Вона виявляється і деструкцією мотивації людського життя, котра екстрагує себе з історичного часу. За такої умови в регресивності історії час стає негативною паузою. У її просторі народжуються вже не логічні, а чуттєві міфи. Цим обумовлюється розташування Розенкранцем у своїй системі естетики обезображеного феноменів абсурдного, спустошеного, мертвого, божевільного в такому самовизначенні деформації, у якому життя здобуває форму смерті, а смерть здобуває форму життя [12, с. 184–227].

Отже, замкнена форма логіки історії обертається замкненістю самого логічного, перетворюється на логічно-ірраціональне замикання самої форми в значенні чуттєвої підстави. Отже, замкненість становлення прирікає чуттєву безпосередність на тавтологічне нарощування власної перекрученості. Форма вивертається і у такому вигляді представляє нам виворітну форму самої передісторії. Пошук розумом новизни перетворюється на апофеоз надуманого й навіть на прагнення до божевілья. Неможливість реального компенсується можливістю божевільної фантазії, тому що в реальному житті вже ніщо суттєве не є можливим. Життя як реально пережита смерть, смерть як осьове навантаження життя. Феноменологічний обрив як розпад центру і єдності світу.

Конституювання алогічного, що відбиває цей процес, виявляється підміною фігур логіки фігурами мови. Якщо з логіки зникає об'єктивний зміст (що завжди відбувається при декадансі історії), то і зміст мови неминує деградує до «негативного мовчання». Не випадково мислення софістів розглядалося як погроза афінській державності. Якщо абстрагована від логіки мова перестає бути практичною свідомістю істини й утверджується незв'язністю, то вона заперечує не тільки саму себе, але і природу свідомості. У цьому моменті здійснюється відхід межі від власної визначеності, її абсурдне замикання у формі негативної

безмежності. І тоді феноменологія духу регресує в божевілля духу, тому що «дух, який визначає себе тільки як сущий, оскільки таке його буття перебуває в його свідомості в нерозчленованому вигляді, постає хворим. Змістом, що звільняється в цій своїй природності, є себелюбні визначення серця, марнославство, гордість і інші пристрасті — фантазії, надії, любов і ненависть суб'єкта» (переклад мій — *М. Ш.*) [13, с. 176] і лише «будучи здоровим і розсудливим, суб'єкт має у своєму розпорядженні наявну свідомість упорядкованої тотальності власного індивідуального світу, у системі якої він підпорядковує будь-яке особливий зміст чуття, уявлення, пристрасті, прихильності тощо, розміщуючи його на належному місці цієї системи;» [13, с. 175–176].

Чи є правомірним співвіднесення попередніх гегелівських думок із проблемою алогізму почуттєвого в сучасній культурі? Адже у «Філософії духу» Гегель розглядає можливість божевілля як несвідому передумову феноменологічного початку індивіда, а проблема замкненості логічного самовизначення людини виступає негативним феноменом консервації завершеного становлення історії у вичерпані межі. Така правомірність може знайти для себе підставу у поверненні духу в перекручену (завершено відчужену) емпірію буття, коли негація позитивного опосередкування феноменології культури посідає місце наявного буття. У таких випадках дух приречений на те, аби збожеволіти, втратити себе як розум (мислення). Справді, обернена форма духу в його теоретичному самозапереченні є характерною тим, що з його стихії зникає опосередкування ним світу і його власне самоопосередкування світом як можливість бути тотальністю чуттєвості у розвитку. Втрата, яка настає після перекручування міри одиничного й всезагального в людині виявляється як конфлікт всезагального й часткового. Розрив і протиставлення двох — ідеального й чуттєвого — планів людської сутності не сприяють подоланню антиномічності, що створилася у феноменологічній ситуації, коли «всезагальне містить у собі особливе» (Гегель), але реальне «особливе» (конкретний індивід) не містить у собі всезагальне. Поряд з абстрактною всезагальністю утверджується вульгарний емпіризм одиничного з його хибно узагальнюючою індуктивною свідомістю. У логічному вираженні дана ситуація є безпідставністю існування, тому що проблема правомірності суб'єкта, що «індукує» себе екзистенційною фрагментарністю, залишається нерозв'язаною. Звідси небезпека «загибелі людства у випадку несправедливості індуктивних висновків про існування всезагальних закономірностей» (Штилер).

Природу й походження замкненої силлогістичності кінця становлення не можна розуміти поза доведенням до логічного кінця фундаментального протиріччя суспільного розподілу праці у всіх його іпостасях. Причому позначення межі становлення вже не може не виражати себе як трансформація суспільного розподілу праці з фактора прогресу стихійного становлення класичної історії у фактор регресу всесвітньої історії — у негативну величину. Протиріччя методу і системи Гегеля, що виражає вичерпаність відчуженої форми єдності діалектики, логіки й теорії пізнання, може бути зрозумілим лише в завершеності, що ним досягається в парадоксі історичного часу і простору, коли час закріплюється за духом, а простір за одиничністю емпіричних форм. Природа даного парадокса позначалася тим, що логіка втрачала вже не тільки зміст, але і форму як єдину можливість своєї цілісності. Адже вона оперувала формою лише доти, поки виступала діалектичною абстракцією від реальних процесів. Тому, природа даного парадокса (з усіма супровідними його «хитрощами розуму») обумовлювалася остаточною розірваністю основи на дві уявно самостійні сутності — матеріальну й ідеальну.

Проблемою подальшої можливості розвитку діалектики як процесійної логіки тотожності матеріального й ідеального виступала можливість і здатність діалектичної теорії подолати метафізику зовнішніх форм і збагнути логіку внутрішньої форми. Тобто, засвоїти логіку позитивного вивертання основи, її трансформації із «сутності-в-собі» у визначеності буття як «сутності-для-себе». Формальна логіка як логіка зовнішніх форм справитися з діалектикою другого заперечення була не в силах, а діалектика Гегеля була змушена обґрунтовувати себе чисто логічно і ірраціонально, адже основу тотожності мислення і буття в остаточному підсумку приходилося приймати на віру. Звідси логічна концепція М. Васильєва, в якій доводиться необхідність виходу формальної логіки за власні межі вже з позицій розуміння вичерпаного обсягу межі класичного історичного процесу. Помітивши особливість перетворення заперечення «усередину протиріччя», М. Васильєв констатував: «якби існувало у якому-небудь світі інше джерело негативних суджень, крім несумісності, тоді для логіки цього світу втратив би свою силу закон протиріччя в його другому виді. Тоді заперечення перестало б бути за визначенням тим, що є несумісним з твердженням і могло б бути сумісним із ним» [14, с. 128]. Отже, концепція Аристотеля про негативні судження (а дану проблему, на мій погляд, варто розглядати з основ критики здатності судження взагалі в єдності постійного

(закону) і актуального (конкретного)) історично не могла вийти на цю внутрішню «увігнутість» метафізичного заперечення через відсутності такого навіть у період трагічної загибелі грецького поліса.

Логічна форма як абстрактна форма єдиного обертається в судженнях замкненої логіки і повторюється кількісно. У межі негативного буття єдиного кількісність (наявне буття) останнього з'являється безособовим діячем, а реальність такого перетворення з'являється роздрібненою людиною, перетворенням її з одиниці в дріб. Звідси категоріальний статус імперіалізму бути такою «інтегральною історією», у якій «кожен тільки інтеграл, і ніхто не знає, що таке історія» (Т. Імамичі). Історія в такому випадку розташовується (розтягується) у площинному просторі й метафізика даного факту вперто чіпляється за «лінійність», яка завзято критикується. Адже недіалектична кількісність не спроможна досягнути природу безкінечності, як і того, що безкінечність взагалі не є кількістю. А, виходить, простір безкінечності не вміщується у площині амбівалентного мислення і стереотипного способу життя. Межа в такому випадку виступає встановленою границею, коли «насправді поняття “межі” є чисто порядковим поняттям, що взагалі не включає поняття кількості (за винятком випадків, коли ряди виявляються тотожними)», — стверджував Б. Рассел [15, с. 94].

За умов непереборності еволюційної поступовості історії, логіка розуміння логіки світу розривається зсередини і перстає бути такою. Отже, сучасна постмодерністська міфологія народжується в межах перетвореної логіки. Тим самим, замкненість межі у своїх внутрішніх самовизначеннях розриває логіку зсередини, замінюючи розвиток геометричною послідовністю простого ряду. «Ряд називається “замкненим”, коли кожна прогресія або регресія, що відбувається в ньому, має в цьому ж ряді межу» [15, с. 189] і тоді «одне» як кількісна визначеність сутності підмінюється виокремленою одиницею, до якої можна додати нескінченну кількість одиниць. Підміна такого порядку руйнує тотожність міри й розвитку і «живе» у кількісній повторюваності повсякденного. Історія не відбувається (не здійснюється) в людині, оскільки в схематичній одноманітності удаваного різноманіття, сутність і буття приречені на вічний дисонанс. При цьому

єдність світу шукає себе не в матеріальності, а в бутті, а «досконалість» також набуває схематичного характеру. Логічно, що в такому випадку ряд є «завершеним», коли він конденсований у собі і замкнений, тобто коли «кожен термін є межею прогресії або регресії і кожна прогресія або регресія, що утримується в ряді, має в ньому межу» [15, с. 189].

В іншому випадку, подібна регресія є феноменологічною і технологічною неможливістю розвитку. Проектуючи вираження схематизму сходження на міфічні трансформації поскласичних напрямів мистецтва, М. Ліфшиць констатував штучний перенос лінійного становлення на внутрішню логіку сучасного міфу, коли сама логіка стає містком до алогізму. Для цього потрібно лише перебільшити формальну чистоту логічного порядку, перетворивши його на відірваний від реального змісту голий факт.

Висновки

Отже, логічна замкненість становлення виявляється і парадоксом одночасного твердження й заперечення «лінійності» становлення самої Логіки. Але і збереження, і заперечення такої відбувається марним або уявленим структуралізмом, що, своєю чергою, здійснюється не менш парадоксальним образом через деконструкцію світу і свідомості.

Рядопокладеність кількісного різноманіття є і причиною, і наслідком суб'єктивістських передумов повертання основи логіки у математичну логіку, перетворення всезагального на множинність, знеособлення кількості і зведення його до числа, як і переклад світу в простір математичної свідомості штучного інтелекту. Тому, «число є безособовим діячем нашого століття, а пам'ять — для цих чисел» (Т. Імамичі). Звеличення математики, під яку підводиться логіка (що продемонстрував Г. Спенсер модифікаціями логічної системи Аристотеля) є доцільним в технологічно-функціональних межах інформаційної ери. Але феномен технократичного мислення абсолютизує математичну схему і репрезентує її як вище досягнення культури. Семантична патологія математичного схематизму (коли такий зводиться в імператив суспільних відносин) обумовлена вимушеністю редукування усього, що в нього не вміщується. А в ньому не вміщується різноманіття і різнобарвність життя.

Література

1. Baudrillard J. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976. 347 p.
2. Baudrillard J. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard, 1972. 268 p.
3. Baudrillard J. *Le Système des Objets*. Paris: Gallimard, 1968. 288 p.
4. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. Москва: Мысль, 1998. Т. 1: Гештальт и действительность. 663 с.
5. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. Москва: Мысль, 1998. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. 606 с.
6. Валлерстайн И. Америка и мир: вчера, сегодня и завтра // Свободная мысль. 1995. № 4. С. 67–77.
7. Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. СПб.: Владимир Даль, 2002. 553 с.
8. Noica C. *Scrisori despre logica lui Hermes*. Bucuresti: Cartea Romaneasca, 1986. 230 p.
9. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. Москва: Мысль, 1970–1972. Т. 3. 371 с.
10. Sartre J.-P. *L'age de raison*. Paris: Gallimard, 1945. 441 p.
11. Cioran E. *Amurgul gandurilor*. Bucuresti: Humanitas, 1991. 207 p.
12. Шкепу М. А. Эстетика безобразного Карла Розенкранца. Киев: Феникс, 2010. 448 с.
13. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Москва: Мысль, 1975–1977. Т. 3: Философия духа. 471 с.
14. Васильев Н. А. Воображаемая логика. Москва: Наука, 1989. 264 с.
15. Рассел Б. Введение в математическую философию. Москва: Гнозис, 1996. 240 с.

References

1. Baudrillard, J. (1976). *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard.
2. Baudrillard, J. (1972). *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard.
3. Baudrillard, J. (1968). *Le Système des Objets*. Paris: Gallimard.
4. Shpengler, O. (1998). *Geshtalt i deystvitelnost. Zakat Evropyi. Ocherki morfologii mirovoy istorii* (Т. 1). Moskva: Myisl.
5. Shpengler, O. (1998). *Vsemirno-istoricheskie perspektivy*. (Т. 2). *Zakat Evropyi. Ocherki morfologii mirovoy istorii*. Moskva: Myisl.
6. Vallerstayn, I. (1995). *Amerika i mir: vchera, segodnya i zavtra. Svobodnaya myisl*, 4, 67–77.
7. Yunger, F. G. (2002). *Sovershenstvo tehniki*. SPb.: Vladimir Dal.
8. Noica, C. (1986). *Scrisori despre logica lui Hermes*. Bucuresti: Cartea Romaneasca.
9. Gegel, G. V. F. (1972). *Nauka logiki*. (Т. 3). Moskva: Myisl.
10. Sartre, J.-P. (1945). *L'age de raison*. Paris: Gallimard.
11. Cioran, E. (1991). *Amurgul gandurilor*. Bucuresti: Humanitas.
12. Shkepu, M. A. (2010). *Estetika bezobraznogo Karla Rozenkrantsa*. Kiev: Feniks.
13. Gegel, G. V. F. (1977). *Filosofiya duha*. (Т. 3). *Entsiklopediya filosofskih nauk*. Moskva: Myisl.
14. Vasilev, N. A. (1989). *Voobrazhaemaya logika*. Moskva: Nauka.
15. Rassel, B. (1996). *Vvedenie v matematicheskuyu filosofiyyu*. Moskva: Gnozis.