

КУЛЬТУРНІ ПІДСТАВИ СОЦІАЛЬНОГО ДОСВІДУ. КОРЕЛЯЦІЯ КУЛЬТУРНОГО ТА ПОЛІТИЧНОГО В СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНОМУ ВИМІРІ

Сучасні філософи, дослідники проблеми соціального, політичного, державного тощо звертають увагу на те, що проблема політичного в історії філософії є невіддільною від питань культурного порядку – поетики в артикуляції Аристотеля. Зокрема, французький дослідник творчості Аристотеля Ф.Лаку-Лабарт наголошує, що поетика фігурує у нього “в якості одного з найважливіших елементів політичного проекту і роздумів щодо держави” [5, 9]. Таким чином, у дослідженнях взаємовпливів політики і культури починати слід з античних часів. Вже у славнозвісній платонівській “Державі” пам’ятною є та увага, що приділяється питанням виховання молоді, ролі “мусичних мистецтв” у цьому процесі та їхнього впливу на загальнодержавний дух, місця поетів і драматургів в ідеальній державі. Встановлюючи власне “філософське царство”, Платон, як відомо, вижене поетів за межі його території, побоюючись негативних впливів на молодь з боку останніх.

Можна стверджувати, що фактично Платон замкнув поетику на політичний контекст, усвідомивши важливість її впливу на питання соціального життя і навіть на походження соціальності. Сучасна політика дещо відійшла від культурного контексту розгляду своїх внутрішніх проблем, забуваючи про культурну передвизначеність політичних процесів і політичного поля в цілому. Тоді як поетика, мистецтво є важливою частиною, часто навіть суттю політики. Це стає більш зрозумілим, якщо звернути увагу на той факт, що основою мистецтва, його підставою є традиція, звичай, зафіксовані на етнічному, ментальному рівні у форми докси – загальноприйнятого правила, що його більшість погоджується вшановувати на рівні істини, навіть коли воно таким і не є. Таким чином, правило, норма початково формуються на культурному рівні і вже пізніше – на політичному, у вигляді закону. Як пише Ю.Качанов, “доксичне відношення – основа будь-якого досвіду. Однак соціологічна рефлексія віддаляє присутність від доксичного досвіду соціолога” [3, 85].

Соціальні відносини з необхідністю мають спиратися на докси, на загальноприйняте, спільно визнане в якості істинного. Абсолютна істина, відірвана від емпіричного досвіду, принципово не можлива у соціальній сфері. Абсолютності їй надає суб’єктивність, історично віддалена від сьогодення, або це можуть бути так само історичні згода більшості, релігійні норми, історико-культурний контекст тощо. Тоді як звернення до етимологічних коренів соціологічних істин завжди засвідчує їхній ситуативний, локальний, каузальний характер. Історичність, хронологічна віддаленість від події немов би освячує, узаконює її. Дослідники історії не так шукають причину події, як прагнуть надати їй сакрального змісту. “Існує традиція, що замінює причини підставами, а пояснення – розумінням... Всяке пояснення соціологічного досвіду в термінах умов можливості, що не є причинними й історичними, не дійсне. Будь-яке соціальне явище не виникає з нічого, з лона “ідеї, яка покладає саму себе”, і не існує вічно, від “створіння світу”, але “має певну історичну дату свого виникнення та рухається у напрямі до (теж історичної) своєї загибелі” [3, 87].

Йдеться про культурно-соціальний факт як одиницю вимірювання соціального, тоді як усяка інша система мір є помилковою, недійсною. Соціальний факт, який здобуває історичне визнання або повторюється, тим самим започатковує культурну традицію, входить у соціальне життя в якості нормотворчого елементу, еталону моральності тощо. Усталена звичка з часом здобуває статус сакралізованої етичної

норми, люди не замислюються над первинним її змістом, але, довіряючи, підкорюються вимогам. Ю. Качанов звертає увагу на статус соціолога, яким у його розумінні є, певною мірою, кожна людина, що рефлектує над соціологічним, прагнучи поєднати емпіричний досвід з епістемологічними практиками. Результатом таких актів постає присутність “найвищих цінностей науки” у соціологічній політиці, коли у когнітивних актах поєднуються галузі наукового, політичного, естетичного, аксіологічного тощо. На такого соціолога покладається місія соціологізувати доксу в якості неодмінної умови соціального досвіду, далі – розірвати з нею, пояснюючи її, встановлюючи межі її дії та досліджуючи те політичне несвідоме, яке завжди присутнє в будь-якій доксі. Саме цей шлях можна пропонувати як універсальний для успішного використання культури, естетики в політичному полі.

Так і Ю. Габермас, репрезентуючи позицію сучасних німецьких неоконсерваторів, надає таке важливе значення культурним впливам, що наголошує на небезпеці, насамперед, не науково-технічних інновацій як засобів модернізації життя, а якраз культурних нововведень, що руйнують доксу, традицію, трансцендентальні стримуючі основи соціальності. У праці “Новий консерватизм” він пише: “Сучасний світ сфокусований на технічному прогресі та капіталістичному зростанні... А небезпека міститься в культурних трансформаціях, змінах в обґрунтуваннях і підходах, а також у змінах у картинах цінностей і ідентичностей, які приписуються... проникненню культурних інновацій у життєвий світ. З цієї причини спадок традиції має якомога довше зберігатися в статичній формі” [9]. Таким чином, автор наголошує на недооцінюванні сучасним світом впливу культурних факторів на соціальне життя, на темп і якість соціальних змін. На його думку, ці зміни є небажаними і шкідливими, оскільки руйнують устої консервативного, а тому спокійного і стабільного суспільства. Тому він і закликає обмежити вплив новітніх культурних тенденцій, які ще не встигли пройти перевірки часом, на соціальне життя. Натомість, в іншій своїй праці, а саме – “Залучення іншого” [6], Ю. Габермас пропонує більш активно використовувати концепт мультикультуралізму, що враховував би позицію Іншого та дав би можливість поєднати різноманітні культури на єдиній полікультурній основі. Основопокладаючими цінностями такого єднання він вбачає ідеали комунактивності, солідаризму, компромісу та толерантності. Власне в ідеї комунікації для нього поєднуються такі значущі складові життя, як раціоналізм, етика та свобода.

Позиція Ю. Габермаса не випадкова. З часів І. Канта культура бачиться можливістю встановлення миру або можливістю історії: “У теперішній час відносини між державами настільки складні, що жодна не може знизити внутрішньої культури, не втрачаючи сили впливу на інших” [2, 19]. В основу кантівського розуміння ролі та суті культури в питаннях політики, суспільного життя покладена його концепція істини, в якій він вирізняє розсудковий і розумовий рівні мислення та відповідні кожному мовні ігри і комунікативні ситуації. У його інтерпретації стосунки між політикою і філософією складаються з позиції первинності практичного розуму або підкорення політики вимогам моралі. Це засвідчує обов’язковість дії моральних чинників, коли закони в суті своїй мають відповідати їхнім вимогам. Щоб не зводити позицію до абсолютизації суб’єкта та його моральних повинностей, Кант вводить до своєї концепції поняття трансцендентального аргументу, за допомогою якого він виходить за межі суб’єктивного розуму у царину трансцендентального – загального, об’єктивного. У “Критиці здатності судження” Кант таким чином намагається вирішити проблему єдності і примирення природи і свободи, чуттєвого і надчуттєвого, теоретичного розсудкового законодавства і практичного законодавства розуму.

Г. Кортіан, сучасний французький дослідник, відзначає, що суть практичного розуму Канта – це “мислення суб’єктивного моралізму повинності” [4, 47]. Він вважає, що поряд із шляхетною справою звільнення суб’єкта, надання йому свободи, можливості соціального вибору, Кант, водночас, демонструє непослідовність, сваволю і безсилля

звільненого суб'єкта, який займається моралізаторством перед лицем реальної політичної влади. У цілому, питання політики, законності і моралі І.Кант прагне розв'язати, виходячи з позиції обов'язку – саме він встановлює зв'язок між цими феноменами. Політику філософ називає мистецтвом, проте при з'єднанні її з мораллю вона втрачає характеристики мистецтва, оскільки змушена коритися жорстким вимогам моралі, позбавляється можливості вільної творчості, імпровізації, що завжди відзначають мистецтво.

Г.Гегель, на відміну від І.Канта, впевнений у зворотному підкорюючому зв'язку – мораль з неодмінністю підкорюється політичному розуму як сфері об'єктивного, котра традиційно ототожнюється ним із сутністю абсолютного державного володарювання. Гегель не погоджується, щоб політика підкорювалась моралі повинності. Він пише: “Благо держави має цілком інше виправдання, ніж благо окремої особи,.. моральнісна субстанція, держава, має своє наявне буття, тобто своє право, безпосередньо не в абстрактному, а в конкретному існуванні і лише це конкретне існування, а не одна з багатьох заповідей, які вважаються моральними, може слугувати принципом її діяльності та поведінки” [1, 368]. Таким чином, Гегель стверджує абсолютне право держави – уособлення абсолютного Розуму. І це, зрештою, призводить до розриву встановленого Кантом зв'язку між політикою і мораллю. Гегель наполягає на детермінованості внутрішньодержавних відносин динамічними зв'язками суб'єктів, що становлять дійсні політичні відношення, а зовсім не претензіями щодо моралі автономного розсудку.

Г.Кортіан у контексті сьогодення прагне діалектично поєднати позицій обох філософів-класиків. На його думку, сучасний світ демонструє як безсилля суб'єктивного моралізуючого розуму, так і неміч абсолютизованого політичного розуму як об'єктивованої інстанції, виходячи з якої, за Гегелем, творяться державні закони. Можливе вирішення цієї контрадикції Г.Кортіан вбачає у зверненні до ідеї інобуття розуму, щоб знайти в ній обмеження для гіпостазованого об'єктивованого розуму. Як варіант інобуття – трансцендентальний аргумент Канта, що виводить підстави свободи суб'єкта за межі його суб'єктивності. Розгортання трансцендентального аргументу Г.Кортіан розуміє як “об'єднуючу теорію генія, природи і несвідомого в якості ерзацу історичної практико-політичної реалізації всезагальних цілей розуму” [4, 65]. Звернення до трансцендентального аргументу дає можливість виразити категорію політичного через естетичне, через творчість. Творчість, натхненна природною красою, є тим, що здатне ввести красу у світ соціального, організувати політичне за канонами краси, але не копіюючи, не наслідуючи природу, а привносячи в природне ціннісну складову через її подолання у мистецьких актах. Естетична складова набуває ще й етичного характеру.

Отже, формування соціальних законів відбувається у такий спосіб. У межах власної свободи, спираючись на авторитет традиції, суб'єкт формує для себе закони практичної діяльності у вигляді обов'язку: ти повинен. Ця до-розсудкова повинність переростає в окремий (локальний) закон, що вже протистоїть окремому випадку вимогою своєї всезагальної дії. Абстрактний розум доповнюється критичними корективами трансцендентального кантівського аргументу, згідно з яким в якості основної норми визнається закон свободи.

Експлікуючи поняття трансцендентального аргументу, інобуття абсолютного розуму, Г.Кортіан звертається до філософської позиції Ф.Шеллінга, в якого інше розуму представлене через природу, дар генія художника. Ф.Шеллінг розглядає природу як передісторію розуму, свідомості, свободи. Передісторію, підкорену неусвідомленій меті, на яку й спираються свідомість і свобода в усіх їхніх проявах. За посередництвом генія, його творчої діяльності відбувається примирення несвідомої передісторії зі свідомою історією розуму, поєднуються необхідність і свобода у творі мистецтва [8].

Питанням зв'язку політики з естетикою задавався свого часу М.Гайдеггер. І цей зв'язок у нього екстраполюється не лише у теоретичну площину, – він увійшов у реальне

життя філософа, зокрема у суперечливій для нього часи фашистської Німеччини 30-х років. Розв'язання цих питань пов'язувалося з пошуком ним місця у суспільстві. М.Гайдеггер актуалізує питання відповідальності філософа і філософії за ті соціальні процеси та явища, які ними підіймаються та інколи провокуються. Як відзначає щодо цього Ф.Лаку-Лабарт, “тоталітаризм не сприймається лише як зовсім небувалий політичний феномен,.. але як джерело філософії... або як джерело тієї чи іншої традиції, того чи іншого ланцюга роздумів, тієї чи іншої спокуси філософії” [5, 12]. Так і М.Гайдеггер, відчуваючи свою відповідальність за співпрацю з націонал-соціалізмом, припиняє її та звертається до філософських роздумів щодо місця мистецтва, культури у питаннях політики. Ф.Лаку-Лабарт навіть вважає, що М.Гайдеггер повністю руйнує естетику, у нього вона дістає цілком практичного, технічного значення: “питання мистецтва посідає центральне місце при політичних поясненнях” [5, 16].

Зокрема, М.Гайдеггер знову вводить поетів у державу, повертаючи їм їхнє законне місце, якого намагався позбавити Платон. Він прагне простежити генеалогію становлення стосунків між поетом і державою і ширше – між мистецтвом та державою від Платона до Вагнера і Ніцше. Вивчає роль митців у створенні міфів, життєвих смислів, у метафізичній детермінації політичних процесів. М.Гайдеггер прагне з'ясувати етимологію поняття мистецтва, шукаючи, згідно з грецькою античною традицією, його корені в понятті *techne* і, таким чином, пов'язуючи сутність мистецтва зі знанням, виробництвом, а поезію – з мовним виробництвом. “Знати – означає вміти творити буття як суще. Якщо греки називають зовсім особливим образом та у високому сенсі власне мистецтво і мистецький витвір як *techne*, то це тому, що мистецтво самим безпосереднім чином приводить буття в якійсь наявній речі до стану; буття значить проявлення, яке міститься в собі” [7, 134].

Ф.Лаку-Лабарт у своїх коментарях відзначає, що в результаті такої інтерпретації “мистецтво припиняють пов'язувати з якоюсь естетичною детермінацією, починаючи з питання про прекрасне” [5, 27]. Йдеться про те, що мистецтво не обмежується категоріями піднесеного, воно безпосередньо включене в життя, активно на нього впливає і міцно взаємодіє. М.Гайдеггер, зрештою, приходиться навіть до ідеї, що мистецтво, поряд із мисленням, посідає перше місце серед способів приходу до влади істини. У “Введенні в метафізику” він зауважує: “Кожного разу, коли створюється мистецтво, тобто коли воно зачинається, Історія отримує удар: вона починається або отримує новий оберт” [7, 134]. Таким чином, М.Гайдеггер порівнює (навіть прирівнює) мистецтво з історичністю або часовістю. Думка про мистецтво пов'язана у нього з думкою про історію. Логіка здійснення мистецтва виступає основою історичного процесу, історичного мислення. Замислюючись над тим, що дає поезії політичну владу, М.Гайдеггер відповідає у “Джерелі художнього творіння”, що у такий спосіб через поезію заявляє про себе саме буття – історія мистецтва є не чим іншим, як самим буттям, вона є тим, що задає йому міру [7, 106]. Сила мистецтва полягає саме у спорідненості з життям, в оперті на живий, безпосередній досвід життя. Мистецтво здатне створювати міфи та їх же руйнувати, тоді як історія залежить від міфічного, багато в чому визначаючись ним: “Релігійне ніколи не руйнується логікою, але завжди і лише відходом бога... Історія – це... міфологія” [5, 39].

Відходячи від ідеології націонал-соціалізму, М.Гайдеггер задається метою створення нового міфологічного проекту на рівні національного мистецтва, найвищим призначенням якого стало б отримання німецьким народом можливості для самоідентифікації та існування в самостійній і самодостатній якості європейського народу. Філософ добре усвідомлював, що входження мистецтва в політику відбувається завжди, його вплив є надзвичайно великим, але не завжди корисним і плідним. Так було в часи фашизму, коли Геббельс проголосив гасло: “Політика – це образотворче мистецтво держави”. Мистецтво дозволило, санкціонувало таку політику, що стала згубною для людини. Таким чином і М.Гайдеггер, і Ф.Лаку-Лабарт заявляють про

відповідальність мистецтва та його творців перед політикою, перед людиною, коли в царині мистецьких проектів створюються міфи тоталітарного характеру. “Під прикриттям ірраціонального надається свобода технічному нагляду, а під прикриттям свідомості народу як твору мистецтва – біологічний тероризм і заклик до природних спонукань” [5, 40].

Отже, культура, мистецтво в артикуляції М.Гайдеггера і Ф.Лаку-Лабарта стають тим непомітним стрижнем епохи, що здатен керувати народами, визначати державну політику. Власне лише на рівні мистецтва і культури саме й доцільно вести мову про політику – культурну політику як мистецтво державного управління. На мистецтво М.Гайдеггер покладав сподівання врятувати світ і людину там, де раніше воно намагалося їх знищити. “Там, де криється небезпека, зростає й те, що врятує” [5, 41].

Здійснюючи подальший історичний моніторинг філософських досліджень кореляції політики з культурою, чим ближче до сьогодення, тим чіткіше простежується тенденція усвідомлення нерозривності означеного зв'язку. Так, можна констатувати певну схожість у позиціях М.Гайдеггера і Г.Гадамера щодо концепції істини, яку останній розглядає з точки зору герменевтичного методу і притаманної йому моделі комунікації та діалогу, в якій забобони відіграють роль точки зору іншого – те, що традиційно розуміється як традиція, докса. Тому Г.Гадамер реабілітує забобони як культурні феномени, важливі з точки зору розуміння позиції іншого, розуміння істини та пошуку спільних життєвих сенсів. Знову ж таки, культурна традиція покладається в основу державної політики, суспільного існування індивідів.

Отже, аналіз підстав соціального досвіду, пов'язаний з прогнозуванням подальших перспектив розвитку сучасної цивілізації, доводить, що естетична детермінанта людського буття може виявитись вагомим чинником позитивних соціокультурних зрушень. Йдеться про те, що не лише набуває значення теоретичний культурно-естетичний пошук, а й відбувається широке практичне залучення культурно-естетичного елемента як у політичне, так і в повсякденне життя людей. Естетика, поетика можуть розглядатися дієвими інструментами процесів культуротворення, формування гуманізованого середовища, чинником творчого всебічного розвитку особистості і суспільства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гегель Г. Философия права. – М., 1990.
2. Кант И. Сочинения: В 8-ми тт. – М., 1994. – Т. 6.
3. Качанов Ю. Эксперимент над истиной // Поэтика и политика: Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. – М., СПб., 1999.
4. Кортман Г. О праве философии в политических контрверзах // Поэтика и политика: Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН.
5. Лаку-Лабарт Ф. Поэтика и политика // Поэтика и политика: Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН.
6. Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории. – СПб., 2001.
7. Хайдеггер М. Введение в метафизику // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993.
8. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. Произведения: В 2-х тт. – М., 1987.
9. Habermas J. The New Conservatism. – Cambridg, 1994.