

Хвала релятивізму³

Анотація

У статті аналізується феномен соціального релятивізму, що стає однією з важливих характеристик постмодерної сучасності. Стверджується, що індивідуалізм себе вичерпує так само, як і властива часу стадна самотність, яка врешті-решт поступається місцем общинності. Розкривається общинна природа знання, його плинність, ефемерність, пов'язаність із конкретною миттю (“каїрос”) та необхідність єднання знань і реального життя спільноти, що не становить одностайності. Автор закликає відмовитися від картезіанського дуалізму на користь перед- і постмодерністського тріалізму. Множинність способів буття і мислення, полікультуралізм, що перебуває в діалогічному зв'язку з політеїзмом цінностей, передбачає зв'язок і співвіднесення різних методів і наукових підходів, притаманних комунікаційній логіці, що розвивається наразі. Все це, на думку автора, і визначатиме постмодерністську ноосферу.

Ключові слова: *релятивізм, соціальний релятивізм, модерн, постмодерн, епістемологія, знання, полікультуралізм, комунікаційна логіка, екософія, ноосфера*

¹ IUF — Французький університетський інститут, місія якого пов'язана з розвитком науково-дослідницької роботи високого рівня в університетах Франції.

² CNRS — Національний науково-дослідницький центр Франції.

³ Стаття відомого французького соціолога-постмодерніста М.Мафесолі надана редакції журналу як своєрідне продовження відкритої лекції, прочитаної автором 30 червня 2017 року в Інституті соціології НАН України в межах щорічних заходів Української школи архетипіки. Український переклад статті здійснено викладачем французької мови Національної академії державного управління при Президентові України Л.А.Хомічак, а наукове редагування — професором цієї ж академії, доктором соціологічних наук Е.А.Афонінім.

Від модернізму до постмодернізму, від роз'єднаності до сполученості

Речі є первинними і, з огляду на різні аспекти, не такими недовговічними, як люди. В рамках конкретної думки мають залишатися тільки ті слова, котрі можуть поєднуватися з речами. Інакше кажучи — з тим, що реально існує. Ймовірно, саме це якраз і додає нової актуальності термінам, що стосуються симпатії й навіть емпатії — тобто всіх цих спільних вібрацій, через які і завдяки яким устанавлюється “синтонія” між природним середовищем та соціальними зв'язками [Schutz, 1987]. Широка вібрація дає змогу усвідомити, що симпатія, емпатія та інші афекти є менш за все індивідуальними. Так, і вони задіяні в постійній колективній сфері, де відбувається перебіг реального життя. Іншими словами, це — взаємодія природи й культури, що становить внутрішньомирську даність.

Проте щойно примат “я думаю”, тобто примат суб'єкта релятивізується беззаперечним аспектом об'єкта, то ми перестаємо знаходитися в історичному розвитку, який бачив на своєму шляху тріумф християнського Заходу, або, у ширшому розумінні, тріумф семітської думки. Повторна поява об'єкта як ключового елемента означає повернення до сили життя. Історія наголошує домінування часу, а життя передбачає певне пристосування до часу залежно від простору, в якому плине цей час. Хто говорить про існування та простір, в якому розгортається існування, той підкреслює важливість спільноти і колективних знань, джерелом яких є спільнота.

Проілюструємо це, скориставшись музичною метафорою: на зміну тому, що було мелодією лінійної композиції, тобто Історії, приходять щось на кшталт рапсодії, а вона є нічим іншим, як пристосуванням до Життя, до Існування. Якщо слово “*rhaptein*” взяти у його первинному значенні, то це означатиме зшивання докупи відмінних між собою елементів. У результаті отримуємо музичну п'єсу дуже вільної побудови, в народному стилі. Так, для Анрі Корбена рапсодія — це музична композиція, в якій поривчасто лунають “один за одним усі тони, а мотиви зчіплюються з інтервалами, що є порушенням священних правил композиції” [Corbin, 1985: p. 109].

Запам'ятаймо цю гарну аналогію: зшивання малосумісних речей. Саме цим добре характеризується постмодерністський петчворк¹, а також система знань, якій належить відобразити це явище, зафіксувати його. Щоб зрозуміти рапсодійну полісемію постмодерністської доби, маємо нагоду згадати авторів, до яких ми, можливо, спонтанно не звернулися б.

Леон Блюм, наприклад, так висловлювався про Жана Жореса: “Це — синтетичний геній; це — симфонічний геній [...], це — геній, для якого властиве розплавлення в собі різноманітностей, суперечностей, понять і думок, які до нього виглядали невідповідними, навіть протилежними, і виплавлення їх у нову живу гармонію. Він змушений був так чинити якраз тому, що в ньому в однаковій гармонії існували тони, які, по суті, ніколи не мали б

¹ Петчворк — вид декоративно-ужиткового мистецтва, коли за принципом мозаїки зі шматочків тканини (клаптиків) зшивають цілісний виріб (тут і далі — примітки перекладача і наукового редактора).

об'єднуватися” [Gard, 1951: p. 102]. Маємо яскраву ілюстрацію соціальної синтонії; вона є розмаїттям, яке лежить у самій основі гармонії, у її живучості. Я не компетентний судити, чи був Жан Жорес мислителем такого гармонійного розмаїття, але це поєднання протилежностей, яке, як видається, стало основою його інтелектуальної діяльності, є добрим підтвердженням того, що саме несхожість, інакшість є первинною у становленні мислячого суб'єкта. Саме ця несхожість і творить його.

Індивідуалізм: принцип, що себе вичерпав

Я вже вказував [Maffesoli, 1988] на те, що головною віссю теперішнього часу було “винайдення” індивіда. Індивід є неподільним, він наділений ідентичністю (статевою, ідеологічною, професійною) і перебуває у відношенні до самого себе. Цей індивід — сам собі господар, тобто він — суверенний суб'єкт, який може домінувати над “об'єктами” і, завдяки свідомості, якою він наділений, гарантує їхню реальність. Це, в кількох словах, катехитичне визначення сучасного індивіда. Ця парадигма зазнає критики з боку багатьох сучасних практик.

На противагу приматові *самосвідомості* першим насправді є *Інший*. Саме Інший забезпечує можливість особі бути; вона набуває сенсу лише в трайбальних рамках, в яких перебуває. Тут ідеться про альтруїзм, але без моральної конотації. На підтвердження цього наведемо термін із середньовічної філософії *abialite: ab alius* (абіаліте: аб аліус): існування стосовно іншого.

Таким чином, бути — це “бути-один-з-одним”. Екзистенційна феноменологія називає це словом “*Mitmensch*”. Автономний індивід, що поступається місцем гетерономній особі. У понятті “бути з” схоплено онтологічну Дійсність. Інтерсуб'єктивність стає базовою етикою соціальної синтонії. Простіше кажучи, “воно” коливається в різних напрямках і в різних сферах. Щоб “відірватися”, доречне все: музика, спорт, релігія, соціальні мережі. Тобто існування через іншого і під поглядом іншого.

За часів, коли в *офіційному суспільстві*, як бачимо, превалює властива мегаполісам стадна самотність, спостерігаємо, як у *неофіційному суспільстві* розвивається “пов'язаність” [Bolle de Bal, 1996; Watier, 2008]. Найважливіше — “бути з”, воно є центральною віссю зв'язку і довіри. Дві головні характеристики цієї “політичної тварини” (Аристотель) чи цієї “тварини зі взаємозв'язками” (Г.Зимель), якою є людина. У будь-якому разі відбувається вступ у такий зв'язок як антропологічна базова структура, яка передбачає, що *пізнання*, у прямому розумінні слова, набувають за умови взаємозв'язку з групою та виходячи з відчуття належності, яке дає група.

Знання є обцинними. Насамперед завважмо, що процес мислення, хоч би яким парадоксальним це виглядало, органічно пов'язаний із групою, яка є його опорою. Можливо, саме через те, що університет втратив цей органічний вимір, він сьогодні являє собою лише тінь самого себе. Забувши значення слова “*universitas*” (університет), — тобто “виробник колективних знань”, які, своєю чергою, походять від спільноти, — університет втратив

вагу у власних очах, будучи позбавленим поваги з боку тих, від кого він абстрагувався, тобто від народу, для якого став абсолютно чужим.

Таке явище насиченості добре відоме світлим головам, які помітили, що занепад тієї чи іншої інституції дає підґрунтя тому, що покликане прийти їй на зміну. Чисто раціональне знання — знання суспільного договору і діалектики, яка його виражає, залишає місце іншому знанню. Знанню, яке, за словами Ж.Бодриєра, є “контактним, циркуляторним і подібним до транзисторизованої мережі мільйонів молекул та часток, що діють в зоні непередбачуваної гравітації” [Baudrillard, 1982; Hugon, 2010]. Варто прочитати продовження розмірковувань цього пророка постмодернізму, де він у притаманному йому стилі нагадує про мережі, які створюють безперервний рух і викликають комбінації різного порядку з непередбачуваними результатами.

Погляньмо на інтерактивні енциклопедії, розроблювані їхніми користувачами. У процесі того, що ми можемо назвати феноменом “Вікі”, де найкраще розташоване по сусідству з найгіршим, неправдиве — з правдивим, близьке — із точним, виробляються інструменти пізнання, від яких важко відмовитися і які, у багатьох аспектах, саме й нагадують органічний зв’язок, що у XIII столітті єднав громаду з її *universitas* (університетом). Користуючись улюбленими термінами Мішеля Фуко, скажемо, що це — феномен “*слів і речей*”, коли знання виступають як епістема. Інакше кажучи, пізнання є причиною і наслідком соціальної структуризації.

Саме така епістема виробляється в перебігу дискусійних форумів філософського, релігійного, політичного характеру на соціальних сайтах і в соціальних мережах. Філософ права Карл Шмітт наголошує, що “публічного простору сьогодні вже немає [...]; все, що є найважливішим, висловлюється письмово” [Taubes, 2003: р. 66]. Facebook, блоги являють собою пароксистичну форму такого процесу, де приватне стає публічним. Причому це публічне виглядає як мозаїка, де кожна община продукує власне знання, свою портативну ідеологію, вступаючи з тими чи іншими общинами в конкуренцію, змагання, взаємодоповнення. Добре видно, що знання вже перестало бути вертикальним (*за законом батька*), натомість відбувається його горизонталізація (*за законом братів*).

Таке явище може обернутися шоком для нашого способу мислення, для устоїв організації нашої навчально-виховної системи. Проте воно передбачає інший чинник соціалізації: імітацію. В рамках такої зміни парадигми знання вже не можуть нав’язуватися апіорі; вони беруть участь у супроводжувальному процесі апостеріорі. В *ноосфері вікі* сфера колективного розуму — знання — вже є не індивідуальною справою, а колективною річчю. Понад те, знання не є вічними і не можуть мати догматичний характер. У зв’язку з цим вони перетворюються на свого роду запитання, здивування. Вони водночас і ефемерні, і співвідносні з конкретною миттю (*каірос*) реального життя. Саме цей аспект непередбачуваності, залежності від випадку і є причиною того, що суспільний договір, раціональний і самозабезпечуваний, поступається місцем емоційному пакту. Це, так би мовити, інший спосіб схарактеризувати поняття “чутливий розум”.

Необхідно визнати зв’язок між знанням та соціальністю. Мозаїці одного відповідає гармонія іншої. Справді, це вічна проблема соціального зв’язку,

який з огляду на нашу тваринну природу завжди пов'язаний із засадовими словами. Я маю тут на увазі слово у його усвідомленому аспекті, а не вихолощені, беззмстовні слова, вживані бездумно, навмання. Чим слабше осмислення слова, тим сильніше на перший план висуваються концепти, які мають окреслювати реальність речей, однак незвідка дають змогу загубитися внутрішній динаміці Реального в його цілісності.

Саме тому в період кризи — справжньої кризи, тобто кризи сучасного уявного, такої, як, наприклад, криза доби Просвітництва чи суверенного Розуму, слід навчитися обмежувати надмірне захоплення “-ізмами” та зменшити поширення безапеляційних систем і догм. З тим, щоб знову повернутися до “власне цих речей”, які є базою соціетальної істоти. Прив'язатися до конкретики цієї істоти, об'єднуючи те, що виявилось розділеним внаслідок раціоналістських підходів. Істота, нагадує Гайдегера, — це “збірне єство” [Heidegger, 1983: p. 236]. Єдність знань і реального життя спільноти — ось над чим мусить працювати радикальна думка.

Не розділяти, а єднати. Не критикувати, виходячи з логіки “бути змушеним бути”, а задовольнятися ствердженням того, що існує. Не діяти через “відмінності”, що є характерним для манірних умів, а взяти на себе сміливість об'єднання, бо це, як відомо, є головною ознакою базової живучості, властивої вкоріненним громадам. Необхідно серйозно ставитися до такої зміни парадигми, бо вона дає можливість оцінити чергову раптову появу органічної думки.

Повернення вимальовується як повільний і наполегливий процес, що триває вже понад століття, оскільки головним рушієм цього процесу стала саме феноменологічна думка. Відбувається обмеження значення всіх абстрактних “-ізмів”, тобто пропонується, під методологічним кутом зору, тимчасово забути попередньо встановлені теорії. “Epoche”¹ дає можливість повернутися до самого предмета, тобто до живого серця соціальної речі. З чіткої і водночас досить простої причини усталене уявлення про світ та інші теоретичні конструкції поступово вибудували заслін, спричинивши тим самим відхід у забуття істоти общинної. Свого часу я назвав це соціетальними силами [Maffesoli, 1979].

Коллективне пізнання

Однак від такого забуття можна відійти, якщо відбувається поєднання знань з общинним ідеалом — таке поєднання, яке є складовою процесу пригадування через повернення до життєвих предметів та речей і через явища, які є втіленням цього процесу. Ганна Арендт, описуючи своє діткнення до філософії Гайдегера, чітко окреслює, в чому і яким чином така філософія виявилася для неї справжньою ініціацією: “Думка стала живою. Скарби минулих культур, які вважалися мертвими, знову наповнилися сенсом, вони не-

¹ *Epoche* (гр. — “зупинка”): прийом, що дає змогу вилучити предмет чи ситуацію в процесі феноменологічної редукції зі звичайних емпіричних зв'язків, усунути всі судження про просторово-часовий світ, у результаті чого предмет вступає у царину “чистого пізнання” як сутність, і свідомості відкривається сенс цього предмета.

сподівано збагатилися рисами, дуже відмінними від звичних штампів” [Arendt, 1974: р. 309].

Що робить думку живою? Це — її занурення в скарби минулого, тобто в традицію. При цьому вона очищується від більш чи менш абстрактних теоретичних уявлень, більш чи менш хитромудрих шаблонів, які віддаляють її від автентичності й ведуть до баналізованого погляду на речі (“доха”¹) з нудним моралізмом або з войовничим критиканством. Марність і безмістовність такої ситуації добре показали такі “кафедральні пророки”, як М. Вебер. Слово через утвердження знань про реальне життя спільноти знову повертає собі свою основоположну суть. Звідси соціетальна сила стає спільною мовою, тобто мобілізуються всі людські можливості для забезпечення витривалості та потуги спільного життя. Людина є “*capax Dei*”, говорить стара теологічна максима, тобто людина є носієм Бога, за образом і подобою якого її створено. Розвиваючи цю метафору, можна сказати, що тільки за умови використання всього людського потенціалу, а не просто розуму, здатного мислити, спільнота зможе реалізувати те, що Дюркгайм називав “соціальним божеством”, тобто колективною істотою.

Спільна воля, яка понад або поза інтелектуальними конструкціями забезпечує міцність суспільства, ґрунтується на силі розуму, отже, на понятті нематеріальному. Це — те, що можна назвати суспільним уявним. Сила розуму над іншими та над зовнішньою матеріальністю. Парацельс називав це “*Willengeist*” — вольовий дух [Корге, 2011: р. 43]. Інший спосіб окреслити роль захоплень, емоцій, різних афектів у соціальній структуризації. Для людей підготовлених буде зрозуміло, якщо ми назвемо це “соціологією оргії”.

Термін “*orgia*” взято, безумовно, у його абсолютному розумінні, тобто йдеться про емоційну атмосферу, яка визначає те, чим ми є: ми є тим, що дає можливість общині існувати. В наші дні достатньо поглянути на безліч випадків ментального інфікування, щоб зрозуміти, що антропологічна структура, якою є “вольовий дух”, знову стає актуальною. Різноманітні імітації, всілякі віруси за сприяння засобів інтерактивного спілкування різного кшталту стали нашими щоденними реаліями.

Так виявляється відновлення космічного віталізму, який у передмодерний період був властивим культам, пов’язаним із таїнствами: діонісизм, орфізм, мітраїзм. Своім корінням це сходить до “*Homo eroticus*”, який зараз, безперечно, відроджується на наших очах і який буде, напевне, символічним образом постмодернізму, що розвивається наразі [Maffesoli, 2012]. Не забуваймо, що згадані вище релігійні таїнства базувалися на однакових міфах. І саме ці однакові знання слугували цементам спільного буття. Так тваринні й оргаїстичні імпульси, які перегукувалися з космічним віталізмом, уможлилювали вироблення спільної мови, що легітимувало та раціоналізувало місце, де можна спільно проживати. Це — плідна єдність природи і культури.

Саме це поєднання, можна навіть сказати, відповідність чи аналогія, що позначає точку перегину, властиве постмодернізму. Постмодернізм, після

¹ Автор, імовірно, має на увазі старовинний кишеньковий годинник компанії “Доха”, заснованої Джорджем Дюкомменом 1889 року в Швейцарії.

циклу модернізму, повторно відновлює, але на іншому рівні, зв'язок із передмодерними цінностями. Головний аспект цієї перестановки полярностей — це вузлова точка явища симпатії, яке, за Максом Шелером, базувалося на “очевидності Тебе” [Scheler, 1950: р. 269]. Відтоді інакшість становить відправний пункт соціальних зв'язків. Первинним є не усвідомлення себе і, таким чином, світу, а зовнішнє щодо себе, причому “Себе” у ширшому сенсі — такому, що охоплює природний і соціальний світ. Користуючись сучаснішим терміном, назвемо це “екософією”.

Екософія — вселенська мудрість, мудрість незаперечної та граничної внутрішньомирської даності. Екософія виявляється у взаємодії, у реверсивній здатності та в інших, так би мовити, “опертях”; вона — форма постмодерністської єдності, сполученості. Бути поєднаним з іншим, хто відрізняється за природною (космос), за обцинною (мікрокосм), за релігійною (макрокосм) ідентичністю. Це — сполученість, поєднаність, що уявлюється в “заразності” душевних стосунків, у відчутті належності, проявах емоцій і колективного обурення. Одне слово, це — процес співпереживання, численні прояви якого можна спостерігати під час різних масових заходів (спортивних, музичних, релігійних чи політичних).

Ось це і є братанням, яке чудово конкретизують міські общини. Це — “закон братів”, де колективні знання і ритуали, пов'язані з цими знаннями, вступають у взаємодію з метою утворення міцних соціальних зв'язків. Саме в цьому розумінні, поряд з общинами, про які йшлося вище, цікаво подивитися на сучасний успіх усіх асоціацій, товариств, які продовжують дотримуватися необхідності ініціації. Довершеною формою цього, безперечно, є масонство. Шарль Фур'є у своїх утопічних мріяннях не забув зазначити: “Масонство володіло засобами встановлення культу любові” [Baylot, 1988: р. 100]. Дещо зухвале твердження, але воно добре вияскравлює прагнення таких “прогресивних” товариств, що формувалися на давніх традиціях, розвивати гуманізм у всій його повноті, щоб всеосяжні знання посилювали зв'язок між “братами”, які є їхніми членами. До речі, існує образ, який у тих місцях, де вони проводять свої засідання, підкреслює їхню турботу про братання: це так звані озерця любові, — фризи, що обіймають залу по периметру вгорі, відображаючи у вигляді гармонійних стрічок зв'язки, що єднають членів громади. Ці емоційно навантажені стрічки можна розглядати як символічний приклад повернення до єдності!

“Я — це хтось інший”

Єдність? Звісно, але вона не має нічого спільного з однастайністю. Адже інакшості властиве звернення до гармонії, навіть якщо гармонія — антагоністична. Тобто напруження не переходить у синтез. А це — визнання того, що емоційне життя не підкоряється відомим діалектичним твердженням про те, що після переходу межі протилежного (антитези) ситуація завершується чистим синтезом. Саме на таку лінійну і причинну прогресію спираються, хоч ми, ясна річ, того не усвідомлюємо, всі політичні, соціальні, освітні інститути сучасного суспільного договору.

Коріння таких ментально-психічних процесів треба шукати ще давніше, в іудео-християнській дихотомії: добре — погано, правильно — неправильно, природа — культура, розум — тіло тощо. Справді, в основі західної логіки лежать численні контрасти. Звернімо увагу, що саме це забезпечило її перформативність¹ і, як наслідок, її гегемонію до самого кінця ХІХ століття. Це вможливилося завдяки тому, що саме така логіка є підґрунтям розвитку науки², її різних технологічних додатків і, отже, раціональної організації суспільства.

Хотілося б побіжно нагадати, що всі праці Рене Декарта, важливість яких для розуміння сучасного світу добре відома, ґрунтуються саме на систематичному проведенні аналітичного розмежування. Такий відомий мислитель, як Жюль Симон, відзначив, що у своїй діяльності з розмежування Декарт “досяг успіху”. Відлуння сутнісного картезіанського правила про “визнання реальної відмінності між двома субстанціями на тій єдиній підставі, що вони можуть бути пізнані й існувати окремо одна від одної”. Відрізнати, відділяти, відокремлювати, визначати — ці терміни виражають засади інтелектуального аналізу — “*cogito*”, що надає можливість для вироблення беззаперечного критерію істини — ясності [Simon, 1844]. Сучасні “міркування про метод”, базуючись на відмінностях, запровадили практику зведення до Одного. “Один” стане найкращим *Сучасним числом*.

Такого зведення до одного (*reductio ad unum*) сягають своїми витокami сучасна мораль і подальша ідеологія її прозорості. Все має бути ясным, оскільки діяльність індивіда і соціальних гравців відбувається на очах у Бога, а далі — на очах суверенного Розуму і, врешті-решт, держави — законного спадкоємця цих двох непорушних субстанцій. Саме завдяки цьому радикальному поділу зможуть виробитися важелі механічного розвитку: передбачувана економіка, раціональна соціальна сфера, безпечне існування у всій його повноті.

Однак проблема полягає в тому, що визнати це важко. Дійшовши сповненості, цей “механізм” перестав бути рецептом. І більш-менш повільно на передній план виходить інший спосіб мислення й організації: органічність природи речей на підставі логіки єдності. Логіка “контрадикторна”, тобто базується на суперечливих елементах (Гілберт Дюран, Стефан Люпаско), де протилежне, антагоністичне та інші відмінності чудово здійснюють ілюзорний і дещо абстрактний синтез.

Звернення до трагічного сенсу життя — джерела однієї з форм ясності розуму і спокою у філософії стоїцизму, вийшовши за рамки безплідної критики, задовольняється ствердженням того, що “життя є таким, як є”. У Ганни Арендт, на одному з виражів її численних аналітичних пошуків, а також у

1 Перформативність — це реалізація дії самим лише фактом вираження цієї дії.

2 Ідеться передусім про наукові підходи К.Бернара та І.Ньютона. Зрозуміло, що фізика А.Ейнштейна і сучасна астрофізика не функціонують за цією лінійною моделлю: спостереження, пошук причин, встановлення закону шляхом повторного спостереження. Приклад “чорних дірок”, відкритих задовго до того, як з’явилася можливість спостерігати за їхніми реальними проявами, є чудовою ілюстрацією епістемологічної революції в науці.

її листуванні знаходимо нотатки такого штибу: існування — “це далеко не ніщо” (*das ist ja auch etwas*), “ось таким є плин життя” або “ми робимо те, що можемо” (*Man tut, was man kann*) [H.Arendt — K.Blumenfeld, 1998: p. 75; Arendt, 1986: p. 50]. Усі речі добре відображають необхідність “присотування, пошуку свого місця”, тобто це — вимога жити, задовольняючись тим, що є. Одним словом, щодня проживати свою смерть, сприймаючи це як вираження фундаментальної сполученості зла і добра, близького й чужого, нормального і патологічного.

Узяти до уваги реалії життя, досвіду, де біль має важливе значення, означає “вчитися” трагічного у прямому розумінні. Тобто єдності протилежностей, у самому напруженні яких уже міститься сила, можна навіть сказати, суть людського існування. Оскільки, як ми розуміємо, смерть є граничною межею. Це прожиття день у день свого кінця, це досвід випробувань, тобто досвід абсолютної Інакшості, що являє собою незаперечну велич усілякого життя, а отже, всілякої думки.

Чи можу я повернутися до слова “abialité”, яке має такий лоскотливий сенс? Існувати через Іншого (*ab alio*) — саме так традиційна органічна думка визначала існування, і в більш загальному розумінні — структуру даного світу. З певного часу наголос почали робити на общинному ідеалі, що характеризує особу та знання, які допомагають особі в її самовираженні. Існування всього починається, першою чергою, від спільного клаптика території. Території, що забезпечила відповідність, кореляцію, власну комплементарність, тобто доповняльність щодо такого життя, де “все разом є єдиним цілим”.

Існування залежності й субсидіарності, причини й наслідки органічної солідарності, форми великодушності й самопомоги не прийшли з неба, а формувалися та розвивалися від самих витоків життя. Індуктивний підхід, який сам по собі є дуже конкретним. Такий стан речей заохочував взаємодію, зворотність, які витіснені стадною самотністю із сучасного суспільства. Наведемо в цьому зв'язку витончений вираз: “*alter ab illo*” — відрізнятись, але відштовхуючись від того самого. Добре вкорінений спільний стовбур забезпечує зростання гілок, що від нього відходять. *Діалогія* однакового з іншим не має більше нічого спільного з діалектикою, про яку йшлося вище. Саме ця *діалогувальна діалогія* одного з іншим у рамках общини веде до розуміння того, що у громаді всі губляться, але ця “втрата” збільшує, збагачує існування. “Хто втрачає, той виграє”, — говорить народна мудрість, наголошуючи майбутню додаткову винагороду (в сенсі буття). Її отримує кожен у процесі членства в розгалуженій сукупності, якою є особа у найглибшому значенні слова: природа, спільнота, живі, мертві, священне, і в яку кожен, не усвідомлюючи того, щось від себе вкладає.

Саме це “Я”, що починається з “Іншого”, дає ключ до розуміння у всій глибині рядка “Я — це інший” Артура Рембо, який вже наприкінці ХІХ століття ось так застережливо і пророче позначав те, що кожен з нас щоденно проживає. Вже неодноразово йшлося про те, що саме на такій логіці побудована специфіка постмодерністських общин: існування через інших і під поглядом інших. Ми ніколи не є кимось конкретним, але ми — в постійному бутті. Індивід доби суспільного договору був кимось “*Одним*” і мав від-

повідну до цієї *одиночності* ідентичність. Особа ж часів соціетальної угоди є множинною і має кілька ідентифікацій.

Я вже висловлювався з цього приводу [Maffesoli, 1990]. Досить тут нагадати, що саме у зв'язку з “вибухом” особи, неодноразовим щирим здивуванням, яке він незмінно викликає, потрібно враховувати множинні істини, властиві постмодерністській епістемології. Це додатковий аргумент до того, що правда буває тільки обцинною, а правди універсальної не існує. І знову доводиться констатувати наявність напруги, антагоністичної гармонії, якою характеризуватимуться суспільні відносини в будь-якій царині, причому як у конкретній країні — в національному вимірі, так і між різними країнами, на міжнародному рівні.

Релятивістське пізнання

Назріла необхідність виробити такі знання, які поза сучасним Універсіалізмом відображатимуть множинність способів буття і мислення. Полікультуралізм перебуває в діалогічному зв'язку з політеїзмом цінностей, періодичне повернення яких довів Макс Вебер. Уся його філософія, зрештою, зосереджена на існуванні антагонізмів [Freund, 1969: р. 17]. Та це не означає, що уявити собі таку багатоманітність культур неможливо. Годі постаратися виробити такий науковий метод, який забезпечить єдність розмаїття. “Узгоджений плюралізм” (Г.Башляр), “упорядкована численність” — називати можна по-різному цю чи то постмодерністську мозаїку, чи то характерну для неї *одно/різноманітність*. Та немає жодних сумнівів, що вже недостатньо займатися просто відрізненням чи відділенням, які були головними категоріями доби модернізму.

Діалектика є нічим іншим, як закамурфльованим дуалізмом. Узгоджений плюралізм інтегрує більше, ніж “вихід за межі” (*Aufhebung*), більше, ніж гегелівський синтез, залишаючи всьому, що він інтегрує, всі властиві ознаки. Це означає, що в конкретиці способів життя і мислення превалує гармонійний тиск. Причому це превалування буде тільки збільшуватися. Про це свідчить відхід від єдиної моралі, виникнення множинних етик. Численність малих обцинних ідеологій, з якими доводиться мати справу, — все це демонструє, ба й “монструє”¹ відновлення політеїзму і необхідність вміти його зорганізувати.

Саме тому слід знову нагадати лейтмотив, що червоною ниткою проходить цими сторінками: відмова від картезіанського дуалізму, а саме: *res cogitans* та *res extensa*. Сьогодні немає розділення, натомість є снування. На зміну сучасному дуалізмові приходить перед- і постмодерністський тріалізм. Іншими словами, це — відмова від виключення “третього” [Durand, 1975: р. 138, 157]. Очевидно, що різні елементи внутрішньомирської даності упорядковуються апостеріорі в політеїстську рівновагу. Відбувається релятивізація різних істин і встановлення зв'язку між ними.

¹ Тут автор вдається до гри слів: французьке дієслово *montrer* (демонструвати) походить від латинського *monstrare* і разом із тим є співзвучним з іменником *montre* (чудовисько).

Релятивізм знань повертається. Не буде зайвим наголосити, що він зміцнює зв'язки і співвідношення між різними методами наукових підходів. Він присутній у комунікаційній логіці, яка зараз розвивається. Превалює не “я думаю”, а “ми думаємо”, і сьогодні це є визначальним у постмодерністській ноосфері. Хіба ж це звучатиме парадоксально, якщо ми зауважимо, що подібну річ можна знайти в “Есеях” Мішеля Монтеня: “Жодне гарне заняття не несе мені задоволення без спілкування: в моє серце не приходять жодна цікава думка без того, щоб я не нарікав, що це я її породив, однак не маю кому її подарувати” (III, 9). Чи не є це тим общинним колективним надбанням, яке сприяє горизонталізації знань? Звичайне пізнання є множинним. Воно породжує мене, виходячи з Іншого!

Джерела

- Arendt H.* La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme / H. Arendt, V. Rachel. — Paris : Tierce, 1986. — 383 p.
- Arendt H.* Vies politiques / H. Arendt. — Paris : Gallimard, 1974. — P. 309.
- Baudrillard J.* À l'ombre des majorités silencieuses / J. Baudrillard. — Paris : Denoël, 1982. — P. 87.
- Baylot J.* La voie substituée (1968) / J. Baylot. — Paris, 1988. — P. 100.
- Bolle de Bal M.* De la Reliance / M. Bolle de Bal. — Paris : l'Harmattan, 1996.
- Corbin H.* Haman, philosophie du luthéranisme / H. Corbin. — Paris : Berg International, 1985. — 152 p.
- Durand G.* Sciences de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique / G. Durand. — Paris : Albin Michel, 1975. — 239 p.
- Freund J.* Max Weber / J. Freund. — Paris : PUF, 1969. — 132 p.
- H. Arendt — K. Blumenfeld : correspondance 1933–1963. — Paris : DDB, 1998. — P. 75.
- Heidegger M.* Le principe de raison / M. Heidegger. — Paris : Gallimard, 1983. — P. 236.
- Hugon S.* Circumnavigations: l'imaginaire du voyage dans l'expérience Internet / S. Hugon. — Paris : CNRS, 2010. — 266 š.
- Koyré A.* Paracelse / A. Koyré. — Paris : Allia, 2011. — 104 p.
- Maffesoli M.* Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique / M. Maffesoli. — Paris : Plon, 1990. — 300 p.
- Maffesoli M.* Homo eroticus. Des communions émotionnelles / M. Maffesoli. — Paris : CNRS, 2012. — 297 p.
- Maffesoli M.* La violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique / M. Maffesoli. — Paris : Méridiens-Klincksieck, 1979. — 310 p.
- Maffesoli M.* Le Temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse / M. Maffesoli. — Paris : Méridiens-Klincksieck, 1988. — 226 p.
- Martin du Gard R.* Notes sur André Gide (1913–1951) / R. Martin du Gard. — Paris : Gallimard, 1951. — 156 p.
- Scheler M.* Nature et forme de la sympathie / M. Scheler. — Paris : Payot, 1950. — P. 269.
- Schutz A.* Le chercheur et le quotidien / A. Schutz. — Paris : Méridiens-Klincksieck, 1987. — 286 p.
- Simon J.* Œuvres de Descartes [Texte imprimé]. — Paris : Charpentier, 1844. — 1 vol. (LXI–594 p.)
- Taubes J.* En divergent accord. À propos de Carl Schmitt / J. Taubes ; ed. de P. Ivernel. — Paris : Payot & Rivages, 2003. — P. 66.
- Watier P.* Éloge de la confiance / P. Watier. — Paris : Belin, 2008. — 160 p.