

Мораль є основою релігії. Чиста мораль – це ідея релігії, її сутність. Релігія – це сила і повнота моралі, явність її сутності, завершення та довершеність. У І.Канта мораль визначає релігію. Саме буття Бога повинно бути морально виправданим. Бог постає вищою моральною істотою, яка уособлює повноту моралі, гарантом морального порядку в світі. Разом з тим, «мораль неминуче веде до релігії» [6, с.263], оскільки як ідея чистої моралі вимагає реальності та повноти свого втілення.

1. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант / В.Ф. Асмус – М.: Наука, 1973. – 536 с.; 2. *Гульга А.В.* Немецкая классическая философия / А.В. Гульга; 2-е изд., испр. и доп. – М.:Ролф, 2001. – 416 с.; 3. *Кант И.* Критика практического разума / И. Кант // Лекции по этике: Пер. с нем. / Общ. ред., сост. и вступ, ст. А.А. Гусейнова. – М.: Республика, 2005. – 431 с.; 4. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант; Пер. с нем. И.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. – М.: Наука, 1998. – 655 с.; 5. *Кант И.* Лекции по этике / И. Кант / Пер. с нем. / Общ. ред., сост. и вступ, ст. А.А. Гусейнова. – М.: Республика, 2005. – 431 с.; 6. *Кант И.* Религия в пределах только разума / И. Кант // Трактаты. – М.: Наука, 1980. – С.78-278.

**Тетяна Метельова**

Державна установа

«Інститут всесвітньої історії Національної академії наук України»,

м.Київ

## ПОШУК ОРІЄНТИРІВ У ВІДНОШЕННІ «ЛЮДИНА-СВІТ»: ВІД ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ГУСЕРЛЯ ДО ПОСТМОДЕРНУ

*Статтю присвячено аналізу напрямів розвитку європейської філософської думки ХХ ст. під кутом зору пошуку кореляцій між людиною і світом. Автор доходить висновку, що постмодерністський етап становить завершальну фазу зміни світоглядної парадигми Модерну і формування нової системи цінностей, головною з яких є цінність екзистенційної і сенсотворчої свободи людської особистості.*

**Ключові слова:** дискурс, модерн, постмодерн, екзистенція, смислотворення, свобода.

**Tatiana Metelova. In the Searching of Orientirs of Relation “Human Being-World”:  
From Husserl’s Phenomenology to Postmodern.** *This article deals with analysis of the trends in the development of European philosophical thought of the XX century from the perspective of the search of correlations between man and the world. The author comes to the conclusion that the post-modern phase is the final one of changing of modernity ideological paradigm and forming the new system of values, the most important of which is the value of existential and meaning-creation freedom of the human person.*

**Keywords:** discourse, modern, postmodern, existence, freedom.

Попри висунуті на початку минулого століття претензії феноменології на статус універсальної науки завдяки радикальному дотриманню нею вимог

«строкої науковості», але та ж сама «строга науковість» поглимилася з неї. Вимога «строкої науковості», визначеної радикальною чистотою і самозведеністю методичних процедур, втілилася в самообмеження феноменологією предмету свого дослідження, а саме: комплексуючому ноематичних структур. Таке обмеження суперечило не лише її претензіям на універсальність, забезпеченим особливою місією: очистити від неусвідомлюваних «самоочевидностей-забобонів “робоче поле” науки» [1, С.336-340], а й самим феноменологічним процедурам, спрямованим на досягнення «чистоти стартового майданчику» пізнання і, тим більше, засадничій умові власної необумовленості. Адже обмеженість лише цариною науки викривало наявність принаймні однієї некритичної установки: апріорного приписування пізнавальної значущості виключно науковій проблематиці. І хоча Е. Гусерль в «Кризі європейських наук» гостро ставить питання, які традиційно стосуються метафізики, і звинувачує «філософію науки» у забороні розглядати життєво важливі для людини питання, сам він ухиляється від виконання «обов'язку поширити *робоче поле* рефлексії на весь світ в усій сукупності його явищ, безвідносно до якості або цінності цих явищ з погляду критеріїв окремих наук» та «окреслює царину інтересів феноменології фактом *загальнообов'язкових* феноменів» [8, с.173]. «Якщо пізнання, – зауважує з цього приводу К. Свасьян, – розраховане на універсальність, то до його сфери не можуть не входити і бути виключені за допомогою редукції елементи; феноменолог, який обмежує себе робочим полем суто сутнісних структур переживань, тим самим обмежує себе взагалі, позаяк елімінована реальність потребує радикального прояснення не меншою мірою, ніж ноематична предметність» [8, с.187].

Одночасні з феноменологічними антропологічні пошуки М. Шелера в галузі досліджень таких «неканонічних» для «стерильної» науки явищ, як любов, ресентимент, цінність тощо, здійснювані на підготовленому феноменологією фундаменті «безумовності», постають наслідком цілком правомірного розширення тематичного простору і введення «недозволеного» у сферу предметності. Лише на цьому шляху можливе подолання суб'єктивно-релятивістського тлумачення природи й статусу цінностей і ствердження їх сутнісного існування, незалежного від смаків окремого суб'єкта. Цей же шлях усуває обмеженість феноменологічної редукції цариною ейдетичної предметності і відкриває двері до іншої реальності, насиченої ціннісними змістами й сенсами, які неможливо схопити ейдетично.

Наступний крок у напрямку тематичного збагачення феноменологічного пошуку здійснює екзистенціалізм, вводячи до його кола специфічну «предметність» внутрішнього світу людини, який, однак, не редукується до психофізіологічних феноменів, а становить каркас особного

існування. Ессенціальний аналіз того, що за означенням випадало з поля зору феноменології, а саме: екзистенції, способу насиченого сенсом буття одиничного як монади у світі позбавлених смислового виміру самототожностей, самосвідомості замість свідомості – таким був екзистенціальний поворот вектору феноменологічної спрямованості.

Поява екзистенціалізму окреслює напрям, на якому уможливується докорінна зміна знаків у системі ціннісних *apriori* доби. Розробка теми «інваріантів одиничного буття» переводить його у ранг найбільшої цінності. Сенсотворча спроможність людини закорінена у просвіті між наявним буттям (*Dasein*) та його негацією, яке у М.Гайдегера набуває ознак анонімного існування (своєрідного місця дотику свідомості й життєвого світу, де свідомість ще не структурована останнім, а є «первинною», як чистий часовий потік), тоді як у Ж.-П. Сартра постає як гуманізоване ніщо, яке «знищує» світ.

Таким чином, життєсвіт структурований екзистенціалами, генерованими сферою *Mitsein*, через протиставлення йому визначальної для екзистенції відкритості, проективності (К. Ясперс), несамототожності й свободи (Ж.П.Сартр), темпоральності й «буття-до-смерті» (М. Гайдегер). Екзистенціали, як структури цілковито іншої природи, ніж феномени позалюдського світу, є щодо смислового складника останніх вихідними і відіграють роль їх прихованої основи; дорефлексивне структурування ними буття є наданням йому смислу. Відтворюване екзистенціалізмом кантівське провалля між світом людини й світом предметності (яке, утім, в інверсованому вигляді зберігалось феноменологією, приховане містком ейдетичного вбачання), між активізмом суб'єкта, який деформує буття наявного суцього і мовчазною мовою прихованого за суцям буття (пізній М. Гайдегер) трансформується у несумісність смислотворчої самодостатності людини і байдужого детерміністського буття (А.Камю). А зроблений К.Ясперсом наголос на комунікації, через яку уможливується пробудження екзистенції до самоусвідомлення та усвідомлення предметного буття, дозволяє вбачати у сфері буття-серед-людей аналог феноменологічного життєвого світу, осмисленого з позицій самоцінності одиничної особистості.

Напружене відштовхування між людиною і світом, якого набули їхні стосунки в екзистенціалізмі, ірраціональний характер екзистенціалів, який несумісний з самототожністю предметного світу, унеможливлюють їхню взаємну корелятивність, трансцендують предметний світ та актуалізують проблему комунікації на вісі «людина-світ». Продовжуючи канонічні традиції феноменології і розвиваючи ідею життєвого світу як сфери, в якій поєднано чуттєво-досвідні й раціональні первні людського буття, М. Мерло-Понті

посилює увагу на «взаємообміні» складниками між людиною і світом. Відтак раціоналістична, структурувально-смыслотворча природа свідомості отримує своє життєво-сприймальне підґрунтя у метафізичному сенсі тілесності як способу включеності людини до буття у світі. Буття людини у світі не вичерпується «чистою свідомістю», *cogito*, яка протиставляє людину буттю і маніфестує суб'єкт-об'єктний поділ вихідної єдності. «Раціоналістична» свідомість заснована на «природній свідомості» (*recipio*), завжди зверненій назовні і такій, що послуговує зв'язком між світом і людиною, за якого суб'єкт-об'єктного поділу ще не існує [15, с.241]. Своєю чергою світ постає як текст, що потребує прочитання і переведення сприйнятих природною свідомістю змістів у дескриптивну форму. Відтак, хоч світ предметності позбавлений сенсу, однак він не твориться свідомо. Місце «народження» смислу – це життєвий світ, даний людині через її тілесність. Відпочатково він є чуттєво-вітального ґатунку, а місія людини полягає у транскрибуванні даного в тілесному досвіді «німого» імпліцитного в експліковано-дискурсивний сенс. І хоч «слово вже є поділом... однак перший сенс слова тим не менше вже вміщено в цьому тексті досвіду, який слово намагається проректи» [16, с.388]. Проблема світу як тексту, інваріанти якого, що забезпечують його «читабельність», виникають у царині комунікації (у М.Мерло-Понті ще витлумаченої як спілкування між людиною і світом предметності), в подальшому набуде вагомого значення для всіх напрямів філософської думки минулого століття.

Близькою ця ідея є й для неокантіанця Е. Кассіра, концепція якого у своєму розвинутому вигляді зближує його позицію з феноменологічною й антропологічною. Здійснюване людиною смыслотворення є передусім формотворенням. Структурувально-поняттєва діяльність мислення є похідною від творення функціонально визначених форм (символічних форм) у комунікації. У пізнавальній діяльності «поняття не виводиться, а припускається наперед» [3, с.29], оскільки його витoki знаходяться у системі функціональних зв'язків, реальність якої становить світ культури. Останній підпорядковано автономному «практичному розуму»; ідеї ж практичного розуму є конститутивними щодо «об'єктивного світу», функціонально структурованого ними. Символічно структурована дійсність є єдиним даним людині «об'єктивним світом». Інваріанти індивідуальної свідомої діяльності, у тому числі пізнавальної, забезпечено загальнозначущою символікою того світу; символ, існування якого є об'єктивним щодо людини і виключно людським за походженням, являє собою, таким чином, інваріант функціональних зв'язків, і людського буття, самоконститутивного буття і мислення.

Тематика інваріантів життєвого світу, поєднана з інтенціями пошуку співмірності людини й світу та збереженням людської смислотворчої унікальності, виводить структуралізм у гуманітарну царину: у простір історичного й культурного буття людини. Смислотворчі пошуки складають невід'ємну складову тематичного поля, на якому здійснюються структуралістські вправи, адже інваріант-структура не лише розглядається у її зв'язку з сенсом досліджуваного сегменту буття, а й безпосередньо причетна до нього. «Метод дослідження, – зазначає В. Декомб, – є структурним тоді, коли виявлений в досліджуваному об'єкті сенс залежить від розташування частин» [2, с.84]. Порівнювати варто «не стільки елементи, скільки структури, не стільки окремих членів стосунків, скільки самі стосунки. У цьому разі саме стосунки між елементами структури являють собою той момент, який зберігається від однієї структури до іншої в лоні одного культурного простору» [2, с.85]. Будучи за розроблюваною проблематикою значною мірою нащадком феноменології, однак озброєний методологією структурно-системного аналізу, «структуралізм сам представлявся більш скромно, а саме, як розширений раціоналізм» [2, с.101]. Виникнувши, як реакція на екзистенціалізм з його онтологічною самодостатністю особистості та утвердженням вищості існування над сутністю, структуралізм повертається до раціоналістичних засад у пошуку закономірностей, з яких зростає проголошена екзистенціалізмом абсолютна свобода особистості, наслідуючи, таким чином, започаткований феноменологією пошук універсальних інваріантів буття – людського й до-людського. За влучною характеристикою В. Декомба «структураліст – це не хто інший, як представник вимог науки в царині антропології: подібно до того, як наука про рух (фізика) є осмисленням того, що залишається незмінним у русі, а саме постійних відносин між різними положеннями тіла, яке рухається в просторі і в часі, так само й наука про людину є пізнанням того, що залишається стійким у будь-яких різних варіаціях, з огляду на те, що в даному контексті це означає зміну місця проживання, подорож в екзотичні країни або в стародавню історію» [2, С.101-102].

Спираючись на тезу про єдність людської природи, наявність єдиної, структурно організованої основи позасвідомого, закладеної у найфундаментальніших та найдавніших шарах чуттєво-іраціональної сфери людського (у чому дався взнаки не лише феноменологічний доробок, а й неофройдистська традиція, зокрема, юнгівське вчення про архетипи), структуралізм звертається до аналізу впорядкованих систем правил у побудовах будь-якої форми життєдіяльності, виявлення їхніх інваріантних структур. При цьому розглядає ці форми як своєрідну мову, якою промовляє і завдяки якій об'єктивується людське підсвідоме. Звідси впливає посиленна

увага структуралістів до мовних побудов. Культурно структуроване мовне середовище, таким чином, виступає тим своєрідним «життєвим світом» людини, через який засвоюються інваріанти та який репресивно диктує особистості «правила поведінки» (ця тематика в подальшому розвиватиметься і стане провідною у постмодерністській філософії). Людське буття постає як особлива артикуляція буття, ритміку якого структуровано специфічним (культурним) чином і яка, проте, суголосна природній, докультурній архітектоніці світобудови. Зрозуміло, що така спрямованість зумовлює пильну увагу структуралістів і до архаїчних культур, в яких культурне буття людини ще максимально інтегроване в природне. Саме в архаїчних, «примітивних» культурах, структуралізм намагається віднайти об'єктивні закономірності конституювання та існування феномену людського, позаяк первісні його прояви виявляють ту глибинну раціональність («над раціональність»), в якій ще відсутній поділ на раціональне (розумове) і чуттєве.

Таке спрямування пошукових зусиль, незалежно від покладеної мети і дотримуваної традиції, цілком перебуває у річищі найактуальніших потреб сучасного людства. Самий пошук інваріантних культурних кодів дозволяє «воскресити все минуле людства. Відбувається запаморочливе розширення історичного об'єкту. Це один з небагатьох надихаючих синдромів сучасного світу» – так характеризує ситуацію один з найвідоміших дослідників архаїчних культур М. Еліаде [9, С.153-154].

Встановлення структурного ізоморфізму різних культурно-історичних регіонів уможливило й переосмислення історичного поступу людства на засадах його розгляду як зміни систем інваріантів, притаманних всьому обширу тієї чи тієї історико-культурної епохи або ж окремому її сегментові. Наприклад, М. Серр показав, що науки «класичного періоду» зосереджені на єдиній темі — темі «нерухомої крапки» [17]. Однак, історією наук аналіз, ясна річ, не обмежився. «Переклад мови однієї царини на мову іншої царини можливий поза науковими областями, серію моделей не обмежено знаннями, і можна зустріти тему, уже заторкнуту в літературі, у політичному, релігійному дискурсах тощо. У цьому разі ми переходимо від культурного твору, який називається наукою, до сукупності культурних творів» [2, с.89].

Наступним кроком стало встановлення законів трансформацій одних структур-інваріантів в інші. «Ми бавимося у вгадування, розшифруємо трансформоване. Отже, ніщо не може бути дійсно зроблене доти, доки не встановлено закони трансформації, повну систему стосунків, ансамбль, упорядкований операціями транскрипції» – констатує М. Серр [18, с.265]. У цьому вислові стають явними напрямки подальшого розвитку не лише

структуралістської традиції, а й решти філософських напрямів, зокрема, комунікативної філософії й постмодернізму. Примітний вислів М. Серра й тим, що крізь нього просвічують уявлення про світ як текст та майбутні аксіологічні висновки постмодерну щодо рівнозначності «інваріантів», котрі, побутуючи в мовних, ментальних, технічних та інших дискурсивних практиках, підпорядковують собі людську особистість.

Спілкування, яке є середовищем перебування людини, задає певні коди, які референтні один щодо одного, дозволяють припустити існування єдиного пракоду. Життєвим світом людини є саме «суспільство, складене з індивідів та груп, що спілкуються між собою» [14, с.326] і мова виступає системою між рівнями соціальних повідомлень. «Потрібно розробити свого роду універсальний код, здатний виразити якості, загальні для специфічних структур, що залежать від кожного аспекту» [14, с.71.] Однак, попри власну увагу до соціального довілля як світу людини та в згоді знову ж із феноменологічними засадами, місцем локалізації і витворення того коду оголошується людський розум як специфічна людська властивість. Дослідивши «несвідому діяльність людського розуму», діяльність з упорядкування отриманого в досвіді різноманітного змісту у згоді із вихідними структурами самого розуму, можна знайти універсальний ключ як до розмаїття культур, так і до їхньої співмірності, яка виявляється у здатності спілкуватися між собою.

Дослідження функціонування мови як коду, який передусе повідомленню і встановлює межі безпосередньо висловлюваному, пов'язується з питанням походження смислу: «Як можливі трансформації самого смислу? Яким чином виразити непередбачене? Як “закодувати” те, що виходить за межі можливостей коду?» [2, с.93]. Висновок Ж.Дельоза, відомий під назвою «логіка сенсу», що набув у постструктуралізмі чи не визначального значення, звучить парадоксально: оскільки єдиний спосіб створення сенсу для того, хто говорить – це вихід за межі коду і продукування непередбачуваного ним повідомлення, котре вже тим самим, у межах даного коду, позбавлене сенсу (і є не «раціонально-науковим», а, радше, «поетичним»), то «резервом, з якого ми черпаємо, щоб створити сенс, є нісенітниця» [2, с.94]. Так структуралізм, розпочинаючи свій шлях як «розширений раціоналізм», доходить до заперечення того ж таки раціоналізму в усіх його варіаціях та проявах і, описавши змістовне коло, змикається з екзистенціалізмом, з його піднесенням одиничної людини, протиставленої детермінаціям байдужого до неї та позбавленого сенсу буття (і, до речі, з його наголосом на міфо-поетичній мові, як здатна «вслухатися у буття», як це було у пізнього М. Гайдегера), на п'єдестал найвищої цінності сучасного світу – творця сенсів. І джерело того творення знаходиться в

недетермінованості особи, у виході за межі встановленого, нав'язаного, регламентованого.

«Накладання» сенсів при заміні означувального щодо незмінного означуваного, як це відбувається у випадках застосування метафори, в обмовках тощо, коротше кажучи, у всіх поза науково-технічних сферах застосування мови, не призводить до ефекту приховування означуваного, однак є вивільненням цілком нового сенсу. «Метафору розташовано саме в тій точці, де сенс стає нісенітницею» [13, с.508]. Отож, «ефект сенсу», згідно із Ж.Лаканом, народжується у нерегламентованому застосуванні мови, у порушенні встановлених у самому мовленні нормативів.

Творення-вивільнення сенсу, переміщене у сферу людської свободи, відсилає, по-перше, «назад» до вітальності людини, до сфери бажань. Проте, семіологічний зсув структуралістської тематики не означає повернення до феноменологічних засад. На відміну від поборюваної представниками Франкфуртської школи цивілізаційної, техніко-технологічної репресії раціональності, звільнення від якої уможлилювалося шляхом вивільнення ірраціонального людського первня, як нестримуваного задоволення вітальних потреб та бажань (Г.Маркузе), так і через культуротворення (Т. Адорно), відновлене семіологічно-орієнтованим структуралізмом ніцшеанське аполонівське у вигляді культурної тиранії, знову й знову вимагає «вічного повернення». Загострення ніцшеанської проблематики, здійснене в контексті «пошуків» джерела сенсу і вибудовуване в термінологічних та поняттєвих координатах, актуалізованих світоглядною кризою Модерну, виявило подвійну інтенцію структуралізму у питанні співвідношення інваріантної апріорності й стихійної вітальності людини. Попри виявлену репресивність дискурсу, постструктуралізм цілком свідомо відкидає приреченість людини-індивіда бути репресованою і, значною мірою, спираючись на екзистенціальне її тлумачення, небезпідставно стверджує, що саме здатність людини до смислотворення є «протиотруту» від логофоноцентристського диктату.

Уже з дельозівських номадичних розвідок впливає, що буття сенсу і генерація бажання не підпорядковані мовним репресіям і будуються за цілком іншими принципами. Якщо світ «розкриває себе як мова, якщо він “розмовляє” з людиною своїм власним способом існування, своїми структурами і своїми ритмами, то щоб зрозуміти цю мову, досить знати міфи і вміти читати символи» [9, с.158], то людина, як творець сенсів, внутрішнього змісту мовних кодів, який не зводиться до самих кодів, як порушник регламентацій та поборювач мовних та інших владних режимів, є принципово несистемною істотою, змушеною повсякчасно



підпорядковуватися системі і повставати проти неї. У зіткненні з репресивною природою дискурсів ця людська здатність, людська свобода, виявляється передусім у праві вибору дискурсу. Останні, таким чином, урівнюються в статусі. Так постструктуралізм виявляє себе як постмодерн.

Якщо порядок розуму абсолютний, то й «кинути виклик проти нього можна, лише звертаючись до нього; протестувати проти нього можна лише в його межах» [10, с.59]. Втеча від тиску раціо не може бути нічим іншим, як «вічним поверненням», однак право вибору залишається за людиною. Тотальність дискурсу долається асимптотичною максималізацією його розмаїття. «Більше дискурсів, хороших і різних» – міг би пожартувати послідовний постмодерніст.

Як зазначає один з найвідоміших українських дослідників постмодерну В.Лук'янець, покликаючись на Р. Рорті [7] з позицій філософського постмодерну, «життєдіяльність людства в її тотальності – це відкрита змінам жива “тканина” різноманітних дискурсів. Кожний дискурс має свою історію, біографію, вік. Теперішній стан цієї “тканини” – один з багатьох можливих. Він не може бути ні остаточним, ні непохитним. Він є одним з перехідних, негарантованих, випадкових, історично минутих» [6, с.14]. Стосунки між дискурсами різних соціальних груп не повинні уніфікуватися. «Природний стан такого дискурсу – це не консенсус, ... а адисенсус (атональний стан)» [6, с.15], адже «консенсус є насильством над гетерогенністю мовних ігор» [4, с.25].

«На тім стою, а можу – як завгодно» – це кредо постмодернізму не лише урівнює всі ціннісні системи, всі культури й рівні культур, усі дискурси, а й стверджує людську свободу, залишаючи останнє слово за особистістю. Однак панування дискурсу не проходить безслідно й для смислотворчої спроможності людини. Будь-яке «початкове», «нове», аби перетворитися на надбання того ж таки життєсвіту, випробовується дискурсом, який є необхідно опосередковує «початок» і «тексту» (світ як текст): «Дескрипція – це бій мови проти самої себе в ім'я досягнення первинності... У цьому бою невдача філософа, логосу безсумнівна, оскільки первинне, будучи описаним, уже не є первинним» [5, с.52] Таким чином «первісним є саме не-початок» [10, с.303.] «На початку – повторення. На початку – вистава» [11, с.50]. Будь-який початок, оскільки він може бути початком лише у певному контексті й визначатися через цей контекст, є слідом, тому будь-яка «інтерпретація ніколи не може бути завершена...» [12, с.189]. Феномен нескінченної інтерпретації, яка уможливує комунікацію, і який її уможливує, розмикає жорсткість влади дискурсу. Зумовлена людською живою особистістю, вітальністю людини, неможливість комунікативної тотожності стає

порятунком смислотворчого джерела. Відтак джерело смислотворення зазнає чергового пересування – від одноосібно здійснюваної практики мови, у якій суб'єкт мовлення може чинити спротив дискурсу лише бунтуючи й водночас структуруючи свій бунт у формах підпорядкування, до сфери комунікації, в якій поняттєвість, яка деформує буття, заміняє мінливий простір симулякра. Комунікація, таким чином, втрачає ознаки процесу, в якому відбувається репресивна уніфікація його учасників через підпорядкування їх раціональному узагальненню в дискурсивних практиках. Вона несподівано стає нескінченним варіативним простором мовчання. У тій нескінченно семантичній мовчанці комунікативний вакуум стає генератором нескінченності віртуальних часток сенсу, недосяжною глибиною *Umgrund'a*; стає тунелем, що веде до Бога, а його темрява – засліпленістю, яка є результатом імплузії сенсу (П. Клоссовські). Констатована постмодерном «смерть суб'єкта» виступає, таким чином, звільненням приреченого на вічне повторення суб'єкта від однозначності у «бутті-самим-собою».

З появою феномену філософського постмодернізму світоглядні опозиції Модерну не лише втрачають свою «діалектичність», позаяк їхні члени демонструють цілком інші стосунки, ніж повсякчасний перехід одного в інше, не лише переміщуються у площину рівних протилежностей, а й, відповідно до зміни ситуації, отримують інший, адекватний новому історико-культурному контексту термінологічний вираз. Колишне протиставлення раціонального й ірраціонального, порядку й хаосу, загального й одиничного, змінюються опозицією ідентичності й сингулярності, влади й анархії, інваріанту (структури, дискурсу) й варіативності (відкритості існування). Неідентичність одиничного існування його узагальнюючим практикам відіграє рятівну щодо людини функцію. Термінологічна розбіжність, згідно із якою альтернативними до «філософії ідентичності» є «філософія сингулярностей» (П.Віріліо), «варіативність кодів» (Р. Барт), «мислення інтенсивностей» (Ж. Ліотар), «суверенні моменти» (Ж.Батай), принципова, оскільки «учасники постмодерністської змови» не може заперечити той факт, що працюють у спільній ціннісній системі координат.

Постмодерн – це завершальна фаза зміни світоглядної парадигми Модерну, фаза, під час якої відбувається формування цілком відмінної від попередньої доби системи цінностей і відповідних *apriori*, головною з яких слід визначити самоочевидну цінність екзистенційної та смислотворчої свободи людської особистості. У новопосталій на початку ХХІ ст. світоглядній парадигмі (формування якої наразі не закінчено), ствердження рівностатусності й рівнозначущості дискурсивних практик, екстрапольоване на історичний процес, спричиняє руйнацію лінійного (чи спіралеподібного)

поступу, обмеження техніко-технологічного прогресу, зрештою й відмову від напрацьованого Модерном уявлення про історичний розвій як розвій сенсів.

1. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и Философия. Философия как строгая наука. – Мн: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 752 с.; 2. Декомб В. Современная французская философия. – М.: Весь мир, 2000. – 338 с.; 3. Кассирер Э. Познание и действительность / Э. Кассирер. – пер. с фр. Б. Столпнер, П. Юшкевич. – М.: Гнозис, 2006. – 400 с.; 4. Лиотар Ж.-Ф. Ситуация постмодерна. // Философско-социологическая мысль. – № 5-6, 1995. – С. 15-38.; 5. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. Пер. с франц. Н. А. Шматко. - М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.; 6. Лук'янець: Постмодерн: філософія світоглядного розчарування. Філософські обрії 2002, № 7. – С. 3-15.; 7. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И. В. Хестановой и Р. З. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 280 с.; 8. Свасьян К.А. Феноменологическое Познание. Пропедевтика и критика). – Ереван, Изд-во АН АрмССР, 1989. – 199 с.; 9. Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: ТОО Инвест-ППП, 1995. – 240 с.; 10. Derrida J. L'écriture et la différence. P.: Seuil, 1967. – 440 p.; 11. Derrida J. La voix et le phenomene. P.: Presses Universitaires de France – PUF, 2009. – 128 p. ; 12. Foucault M., «Nietzsche, Marx, Freud», Cahiers de Royaumont, t. VI: Nietzsche, P., Minuit, 1967. – pp. 183-200.; 13. Lacan J. Ecrits. P.: Seuil, 1966. – 924 p.; 14. Levy-Strauss C. Anthropologie structurale. P.: Plon. T.I, 1958. – 452 p.; 15. Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P.: Presses Universitaires de France – PUF, 4-e ed., 1960. – 250 p.; 16. Merleau-Ponty M. Phénoménologie de perception. 19e ed. Paris: Gallimard, 1957. 466 p.; 17. Serres M. Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques (2 tomes), Paris, Ed. PUF, 1968, 834 p.; 18. Serres M. La traduction. P.: Minuit, 1974. – 269 p.