

філософію, генеалогічна традиція між ними є все ж дуже тісною. Це зумовлено тим, що К'єркегор був особливим мислителем, який приділяв значну увагу тим філософським питанням, які до цього в історії філософії або ставилися вкрай рідко (наприклад, проблема миті), або пояснювалися зовсім по-іншому (наприклад, екзистенція людини, проблема смерті). І саме з цих причин К'єркегорові ідеї та тексти, які тільки в кін. 19 – поч. 20 ст. почали перекладатися на німецьку мову і ставати популярними, були цікавими й молодому Гайдеггеру. Таким чином, ідеї К'єркегора стали для Гайдеггера – можливо іноді й невідомо для нього самого – певним поштовхом до народження власних філософських ідей, внаслідок чого і виникла нова екзистенційно-екзистенціальна традиція філософування.

Список використаних джерел

1. Дахній А. Секуляризація релігійних ідей Серена К'єркегора в екзистенційно-феноменологічній філософії Мартина Гайдеггера / Андрій Дахній. – Феноменологія і релігія, Київ, 2010. – С.34–46. // Dahnij A. Sekularizacija religijnyh idej Serena K'jerkegora v ekzistencijal'no-fenomenologichnij filozofii / Martyna Gajdeg'era / Andrij Dahnij. – Fenomenologija i religija, Kyj'v, 2010. – S.34–46.
2. Carlisle C. A tale of two footnotes. Heidegger and the Question of Kierkegaard / Clare Carlisle // Heidegger, Authenticity and the Self: Themes from Division Two of Being and Time [edit. by D. McManus]. – London, New York, 2015. – P.37–57.
3. Guignon Ch. Heidegger and Kierkegaard on Death: The Existentiell and the Existential / Charles Guignon // Kierkegaard and death [edit. by P. Stokes and A. Buben]. – Bloomington, Indianapolis, 2011. – P.184–203.
4. Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Gesamtausgabe, Bd.29/30 / Martin Heidegger. – Frankfurt a. M., 1992. – S.544.
5. Heidegger M. Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Gesamtausgabe, Bd.49 / Martin Heidegger. – Frankfurt a. M., 1991. – S.209.
6. Heidegger M. Nietzsches Wort «Gott ist tot» / Martin Heidegger // Heidegger M. Holzwege. Gesamtausgabe, Bd.5. – Frankfurt a. M., 2003. – S.209–268.
7. Heidegger M. Sein und Zeit / Martin Heidegger. – Tübingen, 2006. – S.445.
8. Heidegger M. Vorwort zur ersten Ausgabe der «Frühen Schriften» / Martin Heidegger // Heidegger M. Frühe Schriften. Gesamtausgabe, Bd.1. – Frankfurt a. M., 1978. – S.55–58.
9. Heidegger M. Was ist Metaphysik? / Martin Heidegger // Heidegger M. Wegmarken. Gesamtausgabe, Bd.9. – Frankfurt a. M., 1976. – S.103–122.
10. Kierkegaard S. Der Begriff der Angst / Sören Kierkegaard // Kierkegaard S. Philosophisch-theologische Schriften, Bd.2. – Köln, Olten, 1956. – S.441–640.
11. Kierkegaard S. Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten: An einem Grabe / Sören Kierkegaard // Kierkegaard S. Vier erbauliche Reden 1844. Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten, Bd.13/14. – Düsseldorf, Köln, 1952. – S.173–205.
12. Thonhauser G. Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Sören Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger / Gerhard Thonhauser. – Freiburg/München, 2011. – S.230.
13. Vajda M. Anticartesianische Meditationen. Kierkegaard und Heidegger / Mihály Vajda // Die Krise der Kulturkritik: Fallstudien zu Heidegger, Lukács und anderen. – Wien, 1996. – S.25–38.

Mandryshchuk L. A., PhD in philosophy, assistant of the Department of Theory and History of Culture at Ivan Franko National University of Lviv (Ukraine, Lviv), l.mandryshchuk@gmail.com

On the track of Kierkegaard's ideas in the philosophy of Martin Heidegger

The paper discusses the influence of Kierkegaard's ideas on Heidegger, namely problems of existence (Existenz), anxiety (Angst), moment (Augenblick) and death (Tod). Kierkegaard denotes existence as an individual human being and distinguishes it from the concept «Tilværelse» as a being of any entity. This aroused Heidegger's interest to the difference of existence and Dasein (German analog to existence). Under the Kierkegaard's influence Heidegger distinguishes also concepts of anxiety (as

an anxiety for indefinable) and of fear. And Kierkegaard's concept of moment as a transition of eternity to temporary and inversely provoked Heidegger to ontological explanation for moment as authentic present where Dasein is resolute to the action. Both Kierkegaard and Heidegger interpret the phenomenon of death as always one's own death. But Kierkegaard sees in the phenomenon of death a way to the real value of life, whereas Heidegger considers the question of death as one of the ways to catch a Being.

Keywords: Soren Kierkegaard, Martin Heidegger, being, existence, anxiety, moment, death.

* * *

УДК 130.2(430):316.3

Слотюк П. В.,
кандидат історичних наук, доцент, Вінницький
національний аграрний університет (Україна, Вінниця),
slotuk@bigmir.net

ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС Ю. ГАБЕРМАСА І ПРОБЛЕМА ПОСТМОДЕРНОГО ПЕРЕХОДУ

Аналізуються погляди Ю. Габермаса на проблему формування філософії модерну як проекту світоглядного перезаснування Європи і ті зміни, які означають постмодерний перехід ХХ–ХХІ ст. початком нового етапу в розвитку західної цивілізації.

Ключові слова: раціоналізм, модерн, постмодерн, нормативність, традиція, дискурс, філософія, цінність, суб'єкт, структура.

Питання чому європейський раціоналізм зумів здійснити прорив в усіх сферах життя суспільства, давши можливість західній цивілізації обігнати в прогресі всіх інших, які існували на момент 1500 року, залишається темою, яка не дає спокою багатьом поколінням європейських інтелектуалів. Прагнучи зрозуміти його сутність і наслідки, вони думали над тим, з яких причин він не вийшов за межі простору Європи [1, с. 8], започаткувавши один із наймасштабніших проектів модернізації західного світу? Та й у чому сутність цієї модернізації і чи зможе цей світ скористатися своїми перевагами в умовах ХХІ століття? Це й визначає актуальність філософського переосмислення епохи модерну Ю. Габермасом і логіки його аналізу в умовах сьогодення. Однак, правомірним буде й інше питання: яким чином дана проблема стосується нас? Перш за все її актуалізація пов'язана з європейським вибором України, чий світогляд і історична свідомість формувалися майже в той самий час, коли Р. Декарт закладав основи картезіанства, а вчені мужі Києва штудіювали Арістотеля в аудиторіях Могилянської академії, поширюючи ідеї Просвітництва і формулюючи завдання майбутнім поколінням українських лідерів. Однак, після стався відомий розрив традиції, пов'язаної із російською експансією. І ось тепер ми знову опинилися перед необхідністю інтелектуального «розмитнення» філософських поглядів і політичних позицій європейської науки в умовах пошуку відповідей на головні виклики нашого національного поступу. В цьому контексті архіважливими є тогочасні зміни в освітньому середовищі Європи і явища, які були ними викликані. Саме на цьому акцентує свою увагу Ю. Габермас, наголошуючи на першопричинах модерну, як проекту, що так і залишився незавершеним [2, с. 9]. В літературі до сьогодні дискутується питання чи є «модерн» особливим дискурсом, духовним проектом, як вважав його Ю. Габермас, чи він фіксує відповідну історичну епоху переходу від середньовіччя до нового часу, а

постмодернізм є ніщо інше як заперечення картезіанства [3, с. 57, 60]. Можливо це, передчуття чогось іншого, яке характеризується різким переходом «сьогоднішньої актуальності у вчорашню», що є одночасово як руйнівним, так і продуктивним [2, с. 9]. Адже така «розірванна повсякденність» [2, с. 10] породжує масу трактувань, прив'язаних до образу думок і позицій, що існують в межах наукової традиції, яка відображає багатоваріантність уявлень, котрі формують відчуття світу, який прийшов [4].

Попри все зауважимо – освітні процеси, що заклали основи епохи Просвітництва в Європі, прагнули відмежувати релігію від науки, раціонально мислячий розум від релігійної апологетики, ідею від її раціонального втілення. Саме культурний і суспільний раціоналізм привів до розпаду традиційної культурної системи середньовіччя, які не змогли прилаштуватися до нових реалій ходу новітньої історії. Парадокс полягає і в тому, що «раціоналізовані життєві світи», що створювалися «через рефлексію традицій, які втратили свою самотність» [1, с. 8] почали формувати особливий дискурс, в межах якого демонстрували власну самозреченість від того першопочатку, що розкривається не так в практиці мислення, як в самій логіці історії. Усвідомлення цієї втрати примусило розум пояснювати, що і як він мислить в реальності буття, шукаючи «універсалізовані норми» дії і «генералізовані цінності», які звільняють ситуації, в які він попадає, відкриваючи перед ним нові можливості [1, с. 8]. Отже, можливість сприймається як універсальний шанс, що став таким лише завдячуючи універсалізації соціальних норм. Ця універсальна норма спрощує дію в межах нею визначених, де можливості розчищають поле для своєї самореалізації. Вони обмежуються лише волею, яка не втратила нормативності. Однак нормативна воля ускладнює соціалізацію, що формує абстрактні Я–ідентичності, які творять нову логіку життя в контексті існуючої свободи вибору. В світі, де розум став не тільки раціональним але й критичним, таке твердження виводить нас на універсальну норму свободи, як цінності що звільняє Я–ідентичності від обов'язків, які покладала на нього традиція, і яка прагнула цю ідентичність всляко обмежити. Ось так, – вказує Ю. Габермас, – розуміли модерні класики. Однак, цитуючи А. Гелена він висловив його думку формулою: «Передумови Просвітництва мертві, продовжують діяти лише його наслідки» [1, с. 9]. Сьогодні ми можемо перефразувати її твердженням: мертвими є передумови модерну, продовжують діяти лише наслідки ним породжені. Але «прощання з модерном відноситься не до динаміки суспільної модернізації, а до оболонки застарілого... саморозуміння модерну», – писав Ю. Габермас [1, с. 9]. Філософи «...не враховують того, що відбулося роз'єднання модерності і раціональності. Вони говорять про кінець Просвітництва», потреба в якому породила «бажання інструмента заволодіння світом» [1, с. 9]. Дана потреба проігнорувала традицію європейського модерну, відкинувши її разом з досвідом Просвітництва і почала розгортатися в історії, як амбіційна політична практика, що втратила «власне нормативне ядро» [5, с. 18]. Г. Гегель першим розвинув ясність модерну в філософії, вказавши на те, що якщо раніше модерність і раціональність демонстрували

внутрішню пов'язаність, то тепер їх прагнули розділити. З цією метою він «використовує поняття модерну як поняття епохи: «новий час» і «час модерну» через що «складається уявлення про історію як єдиний неформальний, такий, що породжує проблеми процес: одночасово приходить розуміння часу як обмеженого ресурсу, який можна використати для подолання проблем що виникають» [1, с. 10]. Таким чином, час, як ресурс буття, набуває раціонально визначеного змісту в процесі обумовленого простором модерну. У системі міжнародних відносин цей ресурс поєднується з поняттям «диспозитиву могутності» Фуко. Тобто могутність є час, продовж якого реакція на виклики світу формалізується в понятті сили, яка діє суб'єктивно. Сила породжує комплекс тривоги у системі, в якій сама прагнула знайти прихисток для самоствердження. Така «легковажність» сили і її непевність викликана розпачливістю і невизначеністю в умовах, коли розум, порвавши з минулим, поки що не знайшов себе в сьогоденні через що готовий викинути його назад в минуле. Тобто він мислить себе поза раціональним і тремтить в малодушності від відчуття невідомості в історії. Практична історія (ідентична поняттю політики), як дух соціуму, стає ірраціональною і покладається лише на себе і свою самоцінність звідки черпає ідею власного змісту, стаючи такою собі річчю в собі, яка уречевлює все до чого торкається. Та пояснити себе із себе вона не може, стаючи гегелівським передчуттям чогось іншого, такого, що йде. Саме тому, – пише Ю. Габермас, – «модерн більше не може і не хоче формувати свої орієнтири і критерії за зразком будь-якої іншої епохи, він повинен черпати свою нормативність із самого себе» [1, с. 11]. А раз так, то «висхідним пунктом модерну стає актуальність» [1, с. 12], актуальність суб'єктивності як точка, в якій пересікаються час і вічність. В ній формується креативність історичного моменту, який таким стає завдячуючи сьогоднішньому і минулому накладених одне на одне. Так вони породжують свою значимість і осучаснюються, як і нова епоха творена революцією в екстазі нового світу, абсолютизує власну значимість, поширюючи ідею революційних перетворень на все, що революційна свідомість воліє привести у відповідність з собою. Ось воно «миттєве задоволення миттю», яка з'явившись зникає у швидкоплинності часу. Однак, коли мить фіксується свідомістю, стаючи означеною для суб'єктивної волі, вона перетворюється в задоволення, до якого призвичаюються як до того, що наступає. В ній розум воліє зачепитися за майбутнє, набуваючи досвіду його аналізу і «кореспондуюче минуле навантажене теперішнім часом» [1, с. 13] осучаснюється. Кореспондуючим історичним досвідом воно прагне «грузанути» історію, ускладнюючи логіку подій до рівня знеоособлюючих її акторів, які втрачають в цьому процесі свої сутнісні характеристики, генералізуючи нарatively як ідеї, що живуть поза контекстом історії. Історія стає текстом, твореним суб'єктивно. Ця суб'єктивна творчість змінила дискурсивність історичної реальності, обезцінивши її. Саме її Г. Гегель і відкриває в якості принципу нового часу [1, с. 13]. З його точки зору «термін «суб'єктивність» обумовлює чотири конотації: а) індивідуалізм; б) право на критику; в) автономію дії; г) ідеалістичну філософію. Ключовими

історичними подіями для здійснення принципу суб'єктивності стали Реформація, Просвітництво і Французька революція. Дякуючи Лютеру релігійна віра набула рефлексивності, в самотності суб'єктивності божественний світ перетворився в дещо встановлене дякуючи нам. Потім Декларація прав людини і Кодекс Наполеона втілили в життя принцип свободи волі як субстанційної основи держави на протизагу історично даному праву» [1, с. 14]. Однак сьогодні Європа топчеться в тенетах історично даного права, відмовившись від принципу суб'єктивності в межах власної свободи волі, яку вона породила, виявившись наляканою історичними тіннями, що наводять жах через безвихідь демократії, нездатної реалізувати даний принцип в силу відсутності ефективних правових інституцій і непередбачуваного пасіонарного характеру волюнтаричного суб'єкта. Це відбувається тому, що «релігійне життя, держава і суспільство рівно як і наука, мораль і мистецтво, перетворюються в модерні у відповідне втілення принципу суб'єктивності», «структура якого Декартова *cogito ergo sum*» [1, с. 14]. Завдячуючи цій структурі модерн починає конструювати сам себе із власного досвіду. Однак Ю. Габермас, посилаючись на Р. Козелека, вказує на «різницю між досвідом і очікуванням. Новий час може розуміти себе як дійсно новий... лише з тих пір, коли очікування все більше стали дистанціюватися від раніше набутого досвіду» [1, с. 17]. Коли так, тоді прагнення нового часу, як і сучасного, можуть опиратися на набутий раніше досвід, але вони не можуть бути ним визначені, оскільки даний досвід стає деякою трансцендентною цінністю, сутність якої не проявляється в сучасному. Розум же опирається лише на логіку буття тих речей, які він мислить, а не уявляє. Уява часто малює таку реальність, яку емпірично довести неможливо. Для того, щоб щось уявити ми закликаємо на допомогу мистецтво, як форму буття ідеальної ідеї в нормі жанру, який є тимчасовим переходом від того, що малює наша уява до того, серед чого ми існуємо. З цього моменту «... люди стали відповідальними за долю Бога, який в акті творення відмовився від своєї всемогутності на користь свободи людини, яка за своєю значимістю може бути співставлена лише з божественним всесилям» [1, с. 18]. Бог відмовився від свого всесиля заради людської свободи, щоб уже звільнена людина усвідомила себе відповідальною за долю Бога в своїй душі. Доля ця передвизначена вільним вибором, яким душа виправдовує свободу, поглинаючи її і, яка дає людині шанс досягнути божественну іскру в самій собі. Та, щоб піднятися до рівня власної всемогутності, необмеженої божественним одкровенням, варто пробудити силу, яка творить такі ідеальні форми, що відкривають шлях до модернізації світу через творення можливостей не настільки творчого розуму, наскільки його художньої (ідеальної) інтуїції. Однак просвітництво, створивши «собі кумира в ідеї розуму» [1, с. 21], забуло про те, звідки воно черпає свою силу. Таким чином, дана ідея протиставила себе ідеї духу як абсолютній ідеї. Це два різних підходи в рефлексивному розконсервовуванні світу, який пов'язаний, з одного боку, ортодоксальною теологією і схоластикою, з іншого – досвідом емпіричного пізнання, який утверджувався критикою раціональності, що прагнула протиставити себе не

стільки духу, скільки вірі в його існування. Ранній Гегель і Шелінг спробували через раціональну мораль впорядкувати світ релігійної традиції. Вони абсолютизували правило, в якому розкривалася ідея абсолютного духу і, таким чином, фіксувала себе в середовищі матеріального світу. Разом з І. Кантом, Г. Гегель розглядає релігію як «владу пред'являти права, надані розумом» [1, с. 22]. Це не спроба поєднати релігію і розум. Це спроба поставити релігію під владу розуму, котрий є результатом роботи духу, глибину якого розумом досягнути ми не можемо. Звідси «Гегель називає «позитивними» ті релігії, які базуються виключно на авторитеті і не вважають, що цінність людини – в її моралі» [1, с. 23]. А, оскільки традиція обмежена мораллю, а авторитет вільний від оціночного трактування, він стає конституюючим фактором в релігії, а не дотриманням моральних правил, які досить часто не визначають характеру вчинків, в яких не проглядається маніфестація мотиву як першопричини їх здійснення. І от точно так, як із позитивної релігії, яка стала сучасною ортодоксією, вивітрився живий дух християнства, так само в моралі і політиці «закони її старого життя були втрачені» через що сучасна життєвість не змогла зафіксувати себе в нових законах [1, с. 23]. А, оскільки закони старого життя обезцінилися з причини зміни соціального досвіду, який уже не відображав реальності сьогодення, то саме життя не здатне було унормувати себе з його допомогою. А раз так, тоді місце закону мусіла зайняти мораль, яка конструювала суспільство таким чином, при якому всі його члени «добиваються свого права і задовольняють свої потреби, не порушуючи інтересів інших» [1, с. 23]. Тобто, задоволення власних потреб не повинно було порушувати інтересів інших суб'єктивованих індивідів, що і стало головним принципом позитивного права епохи Нового часу, тобто епохи модерну. Із цього твердження можна вивести конотовану формулу, в якій поєднується «живий досвід кризи» із її першопочатками, тобто тими джерелами, що формували кризу з елементів хаосу в старих відносно впорядкованих формах соціального і духовного буття. І тут Ю. Габермас посилається на думку Г. Гегеля відносно мистецтва як форми і заодно умови самопрояву духу в собі і для себе, оскільки воно є чуттєвою формою цього самопрояву. Та на відміну від філософії і релігії дана форма не настільки висока, щоб дух міг досягнути себе в ній у повній завершеності. Саме тому «філософія і немає ніякого іншого змісту окрім змісту релігії, але внаслідок того, що вона трансформує його у відволікаюче знання, ніщо не знаходить виправдання у вірі» [1, с. 27]. Мистецтво ж захоплює декаданс, дякуючи якому воно просувається вперед до «абсолютного знання в той час як класичне античне мистецтво... правомірно подолато» [1, с. 27]. І хоча декаданс не став запереченням античності, вона перестала бути для нього еталоном, втративши перед ним свою зразковість. Однак традицію античності підхопило християнство у формі релігії, яка в античні часи жорстоко переслідувалася. З часом християнство, як продовжувач античної традиції, також перестає бути актуальним. Вихолощується його релігійна сутність і саме в цей момент «філософія спасає зміст віри, руйнуючи її релігійну форму» [1, с. 27]. Тому правомірно з'явилося твердження, що «ніщо

не отримує оправдання у вірі» навіть вона сама, якщо ця віра не є рефлексивною [1, с. 27].

Що ж стосується суспільства і держави Г. Гегель розділив «політекономічно обгрунтовану теорію суспільства, з одного боку, і теорію держави, інспіровану природним правом епохи модерну, – з іншого», вказавши у своїй «Філософії права», «що розумне стане дійсним, а дійсне стане розумним» в силу того, що розум віднині займає «місце долі і знає, що всяка подія, яка має суттєве значення, уже визначена, розрахована, вирішена» [1, с. 28]. Саме тому він «не був єдиним філософом, який належав до часів модерну, але він перший філософ, для якого модерн став проблемою», – пише Ю. Габермас [1, с. 31]. Виникла вона тоді, коли «знаком епохи модерну стала, перш за все, суб'єктивна свобода», яка «здійснюється в суспільстві як свобода дій забезпечена в приватноправовому просторі, або як раціональне слідування власним інтересам» [1, с. 57]. І, якщо Г. Гегель та його учні стверджували, що знання є еквівалентом релігії, Ніцше і молодогегелянці відчували «в історичному захопленні «владою історії» тенденцію, яка досить легко перетворюється в реальне політичне захоплення голим успіхом» [1, с. 58]. Тобто реальною історичною практикою. Практика історії надихала і К. Маркса, який заангажований пошуком закону саморуху суспільства, абсолютизував владу історії та її акторів. Все це приводить до актуалізації політичного процесу, в якому найкраще проявляє себе і самоздійснюється конкретна особистість, що суб'єктивувалась воліє розчинитися в реальній практиці життя в історії. Та для цього потрібно володіти знанням, яке і забезпечує дану практику не тільки змістом але й технологіями. Однак, знання, – в трактуванні Ф. Ніцше, – «отримане більше потрібного... перестає діяти в якості мотиву» [1, с. 58]. Тобто, коли знання стає забагато, воно засвоюється «не заради вгамування голоду» знесиленого розуму, оскільки «перестає діяти в якості мотиву», а перетворюється в ритуал просвітництва заради просвітництва. За таких умов воно обезцінюється в моді на значимість. Для прикладу, мистецтво XIX – початку XX ст. актуалізується сюрреалізмом, авангардизмом, експресіонізмом тощо і перетворюється в закрите середовище культури богемного характеру. Історія ж, замкнувшись в межах національних кордонів, значною мірою політизується, відступаючи на периферію національних традицій і національного успіху. За таких умов формується внутрішня обмеженість історичної освіти, прилаштованої для приватного самозадоволення, яка може бути подолана через естетично оновлену міфологію, що розв'язує руки силам соціальної дії викликані процесами суспільної інтеграції. Естетично оновлена міфологія – це мистецтво, яке заперечує себе як результат художньої творчості митця, якого «призначає сам народ в якості художника майбутнього» [1, с. 59]. Однак це не значить, що він таким є. «Тільки коли категорії розумної поведінки і мислення зруйновані, норми повсякденного життя зламані... лише тоді відкривається світ непередбачуваного і такого що вражає» [1, с. 62]. Воно може проявлятися, коли досвід суб'єкта вирваного із контексту зруйнованої традиції, не відповідає очікуванню нових відчуттів, які поки що мисляться лише естетично. Та це мислення підводить

нас до тієї ідеї, що за «універсальними зазіханнями на значимість, ховаються суб'єктивні зазіхання на владу», а переоцінка цінностей підводить до «нігілістичного панування суб'єкт-центрованого розуму», який, рано чи пізно, стає результатом «збочення волі до влади» [1, с. 63]. Ось таким чином, Ф. Ніцше, розпочав радикальну критику розуму і самою постановкою проблеми радикалізував дискусію відносно онтологічних витоків практики, котра стала віддзеркаленням сутнісних сил індивідуалізованого суб'єкта. Саме він проявляє власну онтологічну мету у прагненні своєї волі до влади. Тому можна стверджувати, – якщо знаком епохи модерну стала «суб'єктивна свобода», сформульована Г. Гегелем та його послідовниками, то знаком епохи постмодерну став волюнтаризм влади суб'єкта, який з'явився в результаті розкриття своїх прихованих, естетично пережитих минулою епохою мотивів, на які і звернув увагу Ф. Ніцше.

Після усіх катаклізмів європейської історії розпочалися «політичні розчарування в революції на Заході, яка не відбулася, сталіністському розвитку радянської Росії і перемозі фашизму в Німеччині» [1, с. 76]. Це був результат розчарування просвітництвом і ідеалами буржуазного суспільства, які, на цей момент, так і не змогли стати універсальними цінностями для тієї частини світу, що стояв на шляху його раціонального пізнання. Більше того раціоналізм не зміг запропонувати нові підходи щодо аналітичних експериментів критичного розуму і він відходить з авансцени історії вступивши місце цивілізації, що руйнує себе через раціональну політику. Через це «Хоркхаймер і Адорно визнали Марксову критику ідеології вичерпаною і більше не вірили в обіцянки критичної теорії суспільства, які можливо виконати засобами суспільних наук» [1, с. 76]. У своїй полеміці вони критикують не тільки буржуазну культуру але й філософію, яка виявилася, на їх думку, неготовою до рефлексивного аналізу нової епохи. Це примусило їх звернутися, знову ж таки, до Ф. Ніцше, віддаючи належне останньому в розумінні діалектики просвітництва. Однак, використовують вони його виключно, як доповнення до критики ідеології [1, с. 78]. «Одна воля реагує на іншу, одна сила підкорюється іншій», – таким, принаймні, був шлях Ф. Ніцше в пошуках ідеї волі до влади, яку він зумів актуалізувати [1, с. 80]. Критикуючи Ф. Ніцше, М. Хоркхаймер і Т. Адорно визнають, що критика меншою мірою «повинна вміти обмежувати свої права, вибираючи між владою, яка заслужила, щоб її оцінювали, і владою, яка заслужила те, щоб її обезцінили» [1, с. 80]. «Таким чином, генеалогічна локалізація влади набуває критичного смислу: влада, яка веде своє походження від більш давніх, більш... благородних сил, є активною і творчою; влада, яку породили, реактивні нижчі сили, виражає спотворену волю до влади» [1, с. 81]. Таке трактування відкриває перед нами шлях до міфологізованого дискурсу влади як явища. Але Ф. Ніцше не захотів підкорятися ідеям, які відтворювали спотворену реальність і тому «радикалізував» поняття буття тим самим зафіксувавши факт початку нового часу [1, с. 86]. Сьогодні це потребує ще більш неймовірної «радикалізації», однак немає кому її здійснити. На переломі епох це вдалося лише Ф. Ніцше, який примусив модерну свідомість заглянути у вакуум майбутнього. Але в цьому примусі

проявилася сила часу, який здатний був сформулювати мету, але не зумів передбачити кризи спровокованої «інтересами практики і життя» [1, с. 86]. Звідси і почалася їх деформація. Перед викликами історії кожен народ мусить знайти «масштаби і істину свого буття», але ця інтенція має розбудити волю намірами, які характеризують історичне існування народу, здатного цю суб'єктивну волю розширити за межі простору, в якому вона перебувала до того часу поки не стала цілісною. Лише після цього можна говорити про аутентичну життєву форму народу [1, с. 99]. Народ свою енергетичну силу проявляє в сексуальності і смерті, перетворюючи природу і породжуючи таку потугу, яка в силах «знищити все живе навколо себе, зовсім не підозрюючи, що цим він знищить і своє потомство» [5, с. 479, 478]. Сексуальність і смерть в тому вигляді, в якому вони нав'язані нам цивілізацією є двома крайнощами, які з «розмахом справляє природа» [1, с. 141] і, які соціалізуючись кидають нас то в ситуацію суспільної радості, то в ситуацію горя, смутку і страху перед усвідомленням, що радість як і смуток є тимчасовими миттєвостями людського життя, що взялося експериментувати з соціальними практиками з метою увіковічення себе у факті історії, плінність якої спрямована у вічність. Мораль як «результат раціоналізації релігійних уявлень про світ» [1, с. 142] є результатом цих експериментів і саме вона включає процес «поглинання зайвої життєвої енергії, яка проявляється в смерті і розмноженні», як і в «зайвому багатстві», яке «не вдається розтратити у спосіб, що забезпечує збереження життя» [1, с. 143]. Тоді «верховні цінності обезцінюються і виникає відчуття, що світ ніколи не відповідає тому, за що ми в ідеалі його приймаємо» [6, с. 93]. А, коли верховні цінності обезцінюються, втрачаючи свою універсальність і смисл, людину покидає віра в цінність самої себе. Її життя обезсмыслюється в суб'єктивності мети, яку вона переслідує на шляху до блага значимого для суб'єктивного розуму. «Значимість є рід буття» [6, с. 71], яка мусить бути осягнута розумом на предмет його цінності в опредмеченій меті. Та не для того, щоб стати благом цінність має мати мету. Мета, на шляху до блага, стає цінною уже сама для себе. Однак засоби, що вибирає розум, досить часто стають виправданням мети, яку він воліє опредметити в блазі. В цьому суб'єктивний розум стає до безумства монологічним, категорично відкидаючи будь-яку альтернативу, що заперечує його позицію [1, с. 147]. Він виходить із своєї логіки, користуючись своїми підходами і своєю спрямованістю не тільки на впорядкування методів, якими він користується, але й результатів, які він продукує. Саме ця його «заорганізованість» дає право безумству заявляти про свою актуальність в бунті тотального впорядкування, яке суперечить природнім імпульсам буття. Ця суперечність мала заявити про себе страхом перед хаосом, та хаос лише обезцінив «ядра багатосторонніх значень», які, поки що, не вийшли за межі старих дискурсивних практик «суб'єкт-центрованого розуму», в якому дримав страх перед безумством, що просочувалося в середовище соціуму з кінця XVIII ст. [1, с. 149, 152]. Це викликало шалений опір, оскільки соціальна актуальність безумства, вказувала на обмеженість

розуму і породжених ним практик, як універсальних механізмів творення «систем жорсткого типу» [7, с. 257]. Звідси і виникла необхідність в його класифікації і формуванні «більш людського ставлення» до нього як недуги, «як звичайного явища» [1, с. 152]. Цю функцію виконували, науки тісно пов'язані з «практиками репресивної ізоляції» і, в яких «Фуко бачить пам'ятники перемоги регламентуючого розуму» [1, с. 152]. Оскільки «регламентуючий розум» назвав безумством те, що не відповідало його нормативній практиці, в якій відпочатково був закладений дуалізм репресивного і гуманістичного, звернення до репресій згодом переросло в «технологію панування» [1, с. 152]. Осць саме цим і зайнялися гуманітарні науки, які й сьогодні відтворюють подібні практики, нав'язуючи, схеми поведінки, в межах яких особистості не тільки важко суб'єктивуватися, але й проявити свою антропологічну самість. Через це світ набув форм клінічно-структурованого, за правилами раціонального розуму, середовища, яке свою соціалізаторську місію демонструє виключно через сучасні дисциплінарні структури, які широко використовують технології владарювання лише задля того, щоб «регламентуючий розум» поширював свій вплив на весь соціальний і природній світ людини.

Ось через нього і проявляється воля до влади, яка у своїй буттєвій формі розкриває себе, як воля до життя. Однак бажання жити, спрямоване на відкриття того, що приховане і, що розгортається лише у вольовому акті пошуку смислу та його засвоєння. Тому «нова історія повинна заперечувати всі передумови, які сформували історичну свідомість модерну» [1, с. 155], оскільки вона наскрізь просякнута репресивними практиками, в яких проявляється сутність технології влади. Модернізована свідомість у своєму запереченні наділяє історичне умовність, яка відображаючи і означаючи у факті те, що збулося, муміфікує його до рівня знеособленої актуальності, що розкрила себе у процесі і зникла як архаїчна сила суспільного поступу, зафіксованого в пам'ятниках і відтвореного у міфологізованих образах тієї ж історичної свідомості. А засвоєння смислу розпочинається тоді, коли він зрозумілий. За таких умов вольовий акт набуває змісту і стає ціннісним, дистанціюючись від того, що таку цінність втратило як і значимість непізнаної істини. Істинність в історії завжди дискурсивна тому, що історія творить дискурси, а не наративи. Наративи породжує історична свідомість, яка прагне показати історичний процес як «помилкову безперервність» [1, с. 157], позбавлену будь-якої дискретності. Саме енергія дискурсу спрямовує нас до «трансцендентального історизму», оскільки він відображає характер епохи та її обличчя, але не може претендувати на «загальне значення» в своїй умовності як до дискурсу, так і епохи ним породженої [1, с. 157]. Отже «авторитет історії буття – результат злиття значень імперативу значимості і категоричного імперативу влади» при умові, що «влада, яка конститує дискурс, повинна одночасово бути владою трансцендентального творення і емпіричного самоствердження» [1, с. 158, 159]. Але влада конститує дискурс виключно настільки, наскільки дискурс сприяє конституванню влади, означуючи її як результат панування відповідного порядку в хаосі епохи, що зароджується, таким чином фіксує значення в процесі як результаті чогось означеного.

«Означений» не є тотожним «знаковому». Знак – це форма передачі смислу. Як вказує Ю. Габермас, – М. Фуко не визнавав «математизування природи», відаючи перевагу не механізму, а системі «впорядкованих знаків». Порядок постає перед нами у вигляді відповідних комбінацій. «Скомбіновані знаки», то є мова, з допомогою якої «уявне можна зв'язати, скріпити з тим, що ми уявляємо». Ось чому саме знак будучи автономним «самоствердно представляє річ» [1, с. 160]. Таким чином, він є актуалізацією конкретної речі, яка стає знаковою у момент значимості. Знак – символ речей, які означені своїм змістом і природою як особливі від інших у «своєї автономії». Слово ж несе в собі знаковість, значимість і символічність, стаючи тим універсальним елементом, який «самовіддано представляє річ» в досвіді комунікації. Але досвід, як і його обґрунтування є відносними. Кожен суверенний суб'єкт, репрезентований в класичній картині життя здатний до саморепрезентації в просторі досвіду, в якому він представляється. Отже, досвід відображає суб'єктивовану сутність презентованого об'єкта в його буттєвій наповнюваності. Це те, чим І. Кант відкрив епоху модерну [1, с. 161]. Актуалізований досвід, через волюючого істини суб'єкта, стає предметом, яким покликані, – з точки зору М. Фуко, – зайнятися гуманітарні науки [1, с. 162]. Тобто гуманітарні науки формують «суб'єктивність і самосвідомість» через волю до «безмежного продуктивного накопичення знань» [1, с. 162]. Воля ж породжує інтенцію, яка рухається в межах трансцендентного, емпіричного і рефлексивного, «будуючи фасад», який конституюється як «сукупність об'єктів можливого досвіду» [1, с. 162]. Процес конституювання досвіду надає йому нормативності. Норми регламентують себе через правила, оскільки «не існує норм, які самі регламентували б своє застосування» [1, с. 169]. Правила ж регулюються через практики, які впливають із сутності норм визначених контекстом права, що знаходиться під дискурсивним впливом. В силу його автономності, практики мало пов'язані з минулим досвідом, а лише з тим, що опредмечений в сучасності. Процес опредмечування є процесом технологізації знання і влади, що формує комплекси взаємозалежностей, які «породжують їй абсолютно нову апологію влади, сутнісні моменти якої скриваються структурою, яка є підтримуючим скелетом того соціального організму, в якому ця влада функціонує» [1, с. 169]. Цей соціальний організм може порушувати порядок наукових дискурсів і, таким чином, притупляти волю до знань, а потім пояснювати «чому знання про людину може бути зведено до дисциплінарного примусу в формі терапії, експертизи, соціальних технологій, навчальних планів, тестів, результатів досліджень... і т.д.» [1, с. 169]. Таким чином «дисциплінарний примус» є дискурсивною нормою, що розкриває себе у правилах примушування, в якій би формі воно не презентувало себе, як засіб здатний змінити не тільки умовний порядок, але й шлях до нього. Як вказує Ю. Габермас, – «Фуко трактує тюремне ув'язнення як засіб, який здатний не тільки зламати ув'язненого, але й змінити його» [1, с. 169]. Однак те, що зломлено змінити неможливо. Змінюється характер «нормалізуючого впливу... дисциплінарної влади» [1, с. 170], яка прагне виправити соціальну і духовну природу людини у

відповідності з тим, що вона унормовує. Метою такого унормування і є «тілесна дисципліна», підтримувана «технологією покарань» [1, с. 170]. «Тілесна дисципліна» XVIII ст. породжена раціоналізмом XVII ст. в XIX ст. була доведена до рівня всезагального принципу з метою універсалізувати дисциплінарну владу, наблизивши її до статусу цінності як умови прогресу. Дисциплінарна влада панує сьогодні в дитячому садку, школі, вузі, підприємствах, державних і бізнесових структурах і ніякого нормалізуючого впливу це не породжує. Навпаки – демонструє старий порядок, що впливає із раціональної системи знання епохи модерну. Індустріалізм XX ст. вихолостив метафізичну сутність гуманітарної науки, перетворивши її в пропаганду непротивлення дисциплінарній владі. І ось тут Ю. Габермас вказує на те, що «соціалізація наступних поколінь подається в образі різноманітних конфронтацій... живих субстратів для технології влади» [1, с. 180]. Додамо, що нею просякнуті практично усі сфери життя суспільства, що вимагає «переосмислення самої моделі наслідування» [1, с. 180]. Наслідування проходить через механізми стандартизації, яка і складає його нормативну основу. Саме тому сума життєвих взаємозв'язків не визначається нормами природного права, а, навпаки, природне право розкриває свою природу через життєві взаємозв'язки, породжуючи ті комунікативні структури, які згодом інституалізуються в праві. Ю. Габермас пише, що М. Фуко «виходить із... феномена сексуальності, приниженої до рівня засобу управління» через що влада веде «боротьбу з власними найбільш доступними поривами, інстинктивними бажаннями і переживаннями, які стимулюють тіло, задоволення і формують душевні енергії» [1, с. 183]. Але ж без стимуляції задоволень неможливо розбудити душевні енергії, звільнивши їх від тілесного і, таким чином, вивівши їх на рівень вільного від свідомості духу. Вірним є й те, що «свобода в якості принципу модерну не вміщується в основні поняття суб'єктивної філософії» [1, с. 184]. Свобода не вміщується на відміну від суб'єктивної філософії, яка продукує свої основні поняття ґрунтуючись на моделях пригнічення природних інстинктів на що вказує З. Фрейд. Тобто для того, щоб зрозуміти природу сексуальності, потрібно вийти за межі суб'єктивної природи індивіда і спробувати осягнути розумом те, що суперечить будь-якому розумному (раціональному) аналізу, оскільки визначається логікою природи і її інстинктом, а не поняттями і категоріями, які цю природу пояснюють. Саме тому модерн спрощує (створюючи соціальні кліше) розуміння і роль усупільнених індивідів в їх взаємозв'язку один з одним, перетворюючи стандартизовані практики в такі собі соціальні ключі до власної самореалізації і успіху. Не дивлячись на те, що межі цієї реалізації уже наперед визначені практиками (універсальний характер яких кожен буде осягати окремо), здається, що саме вони відкривають двері до індивідуальної свободи і суспільного блага. Насправді ж індивідуальна свобода обмежується даними практиками, стратегічна цінність яких досить скоро буде заперечена, як тільки стане зрозумілою неосяжність мети, котру суб'єктивована індивідуальність експліцитно почне оцінювати не з точки зору всезагальної значимості і практичної доцільності її життєвих поривів, а з точки зору

банального задоволення власних інстинктів. Ось чому «парадигма пізнання предметів повинна змінитися парадигмою взаєморозуміння між суб'єктами, здатними роздумувати і діяти» [1, с. 187]. Але «зміна парадигми або перехід від суб'єктцентрованого до комунікативного розуму сприяє також і переходу до контрдискурсу, відпочатково притаманного модерну» [1, с. 190]. Тому тут «мова йде не про завершення проекту модерну, а про його перегляд. Але було б помилкою думати, що Просвітництво не виконало до кінця свою задачу. Воно просто нікого не просвітило» [1, с. 191]. Тоді в чому сутність модерну і наскільки він зобов'язаний просвітництву своєю появою? І чи завершилася його епоха в добу посилення інтерактивної компоненти в системі комунікативних взаємодій? І тут пригадується одне із висловлювань Ю. Габермаса, яке він зафіксував в одні із своїх статей: «Рану, яку в повсякденній практиці роз'ятрює зазіхання на істину, яке стало проблемним, необхідно лікувати в дискурсах, які не можуть раз і назавжди завершитися ні вирішальною очевидністю, ні аргументами примусу» [6, с. 45]. Ми не будемо зазіхати на істину, піддаючи сумніву перевірені в дискусіях аргументи навіть тоді, коли їхня аргументованість поступово втрачає силу своєї значимості в нових умовах сучасного історичного моменту. Сутність цієї втрати, над якою активно попрацював модерн – в надмірній заорганізованості і зміщенні акцентів з точок сходження сутностей на функціональний зміст сучасних нормативних систем. І ось тут «орієнтація на істину стає невідторотною регулятивною функцією» [6, с. 35]. Вона проголошує, «що корисний член людського суспільства повинен раз і назавжди засвоїти певні «правильні ілюзії», бо за їхньої відсутності ніщо не функціонує» [8, с. 36]. Субстанціональна сутність підмінюється обґрунтуванням смислу в контексті її практичної значимості, як і «розум, що стає практичним оскільки він визначає прагнення до бажаного» [6, с. 38]. Конститування прагнень не є історичним перфомансом хоч досить часто воно виступає в його образі. Конститування в образності шукає «раціонально мотивуючу силу хороших обґрунтувань» [6, с. 38]. Тих, яким передує імпульс моменту [8, с. 128] навіть тоді, коли вони далекі від практичного досвіду чи історичної доцільності. Доцільною стає лише свобода, оскільки саме вона у формі перформативного свавілля передує свободі волі [6, с. 39] і маніфестує її. Т. Карлейль у своїй знаменитій історії Французької революції писав, що це «поки що гра, недолуга і дивна... в ній немає ще гніву, і все ж в її грубому, напівусвідомленому сміху притаїлася тінь жаху, що насувається!» [9, с. 80]. Модерн не до кінця зумів створити механізми нейтралізації даного жаху, однак він породив такі практики «зухвалості», які не дозволяли каналізувати те, що порушувало існуючу модерну нормативність і зарегульованість у вигляді «авантюрної сміливості та найсвавільнішої фривольності» [8, с. 129]. Істотну роль в цьому, – як писав П. Слотердаjk, – «відіграють три соціальних місця: карнавал, університет й богема. Усі троє функціонували як вентиляційні пристрої, крізь які могли дістати тимчасовий вихід потреби, не враховані в соціальному житті» [8, с. 129]. Сьогодні такі «вентиляційні пристрої» зруйновані нормативною зарегульованістю існуючих механізмів реалізації індивідуальної свободи, однак і

самі механізми, створені епохою модерну, суперечать новому порядку післямодерну, який проглядається в тотальному хаосі сучасної епохи.

Список використаних джерел

1. Хабермас Ю. Философские дискуссии о модерне / Ю. Хабермас; пер. с нем. – Москва: Весь Мир, 2003. – 416 с.
2. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект. – Режим доступа: <http://www.kph.npu.edu.ua/>
3. Семашко И. М. «Модерн» / «Постмодерн»: история контroversy в работах Ю. Хабермаса и Жана-Франсуа Лиотара / И. М. Семашко // Вестник Волгоградского государственного университета. – 2010. – Серия 9. – Вып.8. – Ч.1. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/modern-postmodern-istoriya-kontroverz-v-rabotah-yurgena-habermasa-i-zhana-fransua-liotara>
4. Зайцев А. В. Диалогика Юргена Габермаса: понятие и сущность / А. В. Зайцев // Философские исследования. – 2012. – №2. – С.75–98; Пархоменко Р. Н. Хабермас о понятии идеи свободы / Р. Н. Пархоменко // Политика и общество. – 2013. – №5. – С.106–110; Ситніченко Л. А. Дискурсивна концепція справедливості Ю. Габермаса / Л. А. Ситніченко // Філософська думка. – 2007. – №3. – С.24–37.
5. Хабермас Ю. Расколотый Запад / Ю. Хабермас. – Москва: Весь Мир, 2008. – 192 с.
6. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Юрген Хабермас; пер. с нем. М. Б. Скратова. – Москва: Весь Мир, 2011. – 336 с.
7. Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – Москва: Издательство АСТ, 2001. – 560 с.
8. Слотердаjk П. Критика циничного розуму / П. Слотердаjk; пер. з нім. – Київ: ТанDEM, 2002. – 544 с.
9. Карлейль Т. История Французской революции / Т. Карлейль; пер. з англ. – Москва: Мысль, 1991. – 575 с.

References

1. Habermas Ju. Filosofskie diskussii o moderne / Ju. Habermas; per. s nem. – Moskva: Ves' Mir, 2003. – 416 s.
2. Habermas Ju. Modern – nezavershennyj proekt. – Rezhym dostupu: <http://www.kph.npu.edu.ua/>
3. Semashko I. M. «Modern» / «Postmodern»: istorija kontroversy v rabotah Ju. Habermasa i Zhana-Fransua Liotara / I. M. Semashko // Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. – 2010. – Serija 9. – Vyp.8. – Ch.1. – Rezhym dostupu: <http://cyberleninka.ru/article/n/modern-postmodern-istoriya-kontroverz-v-rabotah-yurgena-habermasa-i-zhana-fransua-liotara>
4. Zajcev A. V. Dialogika Jurgena Gabermasa: ponjatie i sushhnost' / A. V. Zajcev // Filosofskie issledovanija. – 2012. – №2. – S.75–98; Parhomenko R. N. Habermas o ponjatii idei svobody / R. N. Parhomenko // Politika i obshhestvo. – 2013. – №5. – S.106–110; Sytnichenko L. A. Dyskursyvna konseptsiiia spravedlyvosti Iu. Habermasa / L. A. Sytnichenko // Filosofska dumka. – 2007. – №3. – S.24–37.
5. Habermas Ju. Raskolotyj Zapad / Ju. Habermas. – Moskva: Ves' Mir, 2008. – 192 s.
6. Habermas Ju. Mezhdzhu naturalizmom i religiej. Filosofskie stat'i / Jurgen Habermas; per. s nem. M. B. Skratova. – Moskva: Ves' Mir, 2011. – 336 s.
7. Gumilev L. Jetnogenez i biosfera Zemli / L. N. Gumilev. – Moskva: Izdatel'stvo AST, 2001. – 560 s.
8. Sloterdaik P. Krytyka tsynichnoho rozumu / P. Sloterdaik; per. z nim. – Kyiv: Tandem, 2002. – 544 s.
9. Karlej'l' T. Istorija Francuzskoj revolucii / T. Karlej'l'; per. z angl. – Moskva: Mysl', 1991. – 575 s.

Slotyuk P. V., PhD, candidate of historical sciences, Associate Professor of Vinnytsya National Agrarian University (Ukraine, Vinnytsya), slotuk@bigmir.net

Philosophical discourse Yu. Habermasa the problem of postmodern transition

The article analyzes the views of Yu. Habermas to the problem of forming Philosophy of modernity as the project of world outlook re-establishing Europe and the changes that mean the postmodern transition of the XX–XXI centuries a new stage in the development of Western civilization.

Keywords: rationalism, modern, postmodern, regulatory, tradition, discourse, philosophy, value, subject, structure.

* * *