

РОЗДІЛ 9

ПОСТКЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Кругляк М. І., Терещенко В. В.

1. Філософія життя
2. Позитивізм та аналітична філософія
3. Прагматизм
4. Фрейдизм
5. Екзистенціалізм
6. Феноменологія та герменевтика
7. Неотомізм
8. Структуралізм та постмодернізм

Після опрацювання матеріалів теми студент має знати:

- передумови та чинники формування сучасної філософії;
- основні напрями сучасної філософії та логіку їх розвитку;
- ідеї основних представників сучасної філософії;
- вплив філософських ідей, висловлених у межах різних напрямків сучасної філософії, на культуру;

вміти:

- розрізняти філософські позиції основних напрямів сучасної філософії;
- розуміти та інтерпретувати тексти основних представників сучасної філософії;
- застосовувати понятійний апарат сучасної філософії при обґрунтуванні власної світоглядної позиції.

1. Філософія життя

Цей напрям виник і набув найбільшого розквіту в ХІХ ст. Для нього характерне критичне ставлення до раціоналізму Просвітництва та умоглядності німецької класичної філософії. Натомість наголошувалась роль ірраціональних чинників, людина розглядалась насамперед не як мисляча, а як вольова істота.

На формування філософії життя вплинули успіхи біології, що відобразилось у найважливішому для цього напрямку понятті, саме — понятті життя. Щоправда, життя розглядалося не стільки в природничо-науковому сенсі, скільки в метафоричному — як цілісний органічний процес, який не можна втиснути у вузькі рамки раціонального пізнання. Життя виступає не втіленням раціонального замислу чи ідеї, а ірраціональним поривом, який може бути досягнутий насамперед інтуїтивно, радше відчуттями, ніж розумом. Тому підкреслюється цінність безпосередніх переживань, а не раціональних побудов. Це виражено в одній із ключових ідей цього напрямку: розуміти життя з нього самого.

Засновником філософії життя вважається німецький філософ **Артур Шопенгауер** (1788–1860). Він відштовхувався від кантівської філософії, але переосмислив її з позицій ірраціоналізму. На думку А. Шопенгауера, в основі світу лежить воля, яка є першоосновою будь-якого

буття. Воля витлумачена не як психічне утворення, а як порив, властивий не лише людині, а й усій природі. Що ж до людини, то її інтелект, на думку А. Шопенгауера, є не основоположною властивістю, а лише засобом волі. Це відображено у самій назві його праці «Світ як воля і уявлення».

А. Шопенгауер не поділяв просвітницького оптимізму, натомість створив учення, засноване на песимізмі. Страждання розглядається як неодмінний атрибут життя: адже якщо людина відчуває бажання, то їй чогось бракує, тобто будь-яке бажання свідчить про незадоволеність, а отже, є виявом страждання. Тут простежується вплив давньоіндійської філософії (до якої А. Шопенгауер ставився зі значною цікавістю та повагою), зокрема буддизму.

Критичне ставлення представників філософії життя до раціональності можна простежити навіть у підході до пізнання. Серед найвідоміших мислителів цього напрямку найбільшу увагу теорії пізнання присвячував французький мислитель **Анрі Бергсон** (1851–1941). Він наголошував на ролі інтуїції, применшуючи значення раціонального пізнання. Раціональне досягнення дійсності, на думку А. Бергсона, не веде до адекватного пізнання, — життєвий порив неможливо схопити за допомогою раціональних процедур. Натомість інтуїція, для якої характерна самоочевидність, дозволяє безпосередньо сприймати реальність. А. Бергсон протиставляв творчість і раціональність.

Раціональну діяльність інтелекту він розумів значною мірою як механічну, таку, яка не дозволяє створити нове, а лише перекомбінує вже відоме. Натомість для творчості характерний вихід за усталені рамки, це ірраціональний порив, завдяки якому створюється щось справді нове. Хоча в подальшому розвитку теорії пізнання співвідношення логіки й інтуїції було переосмислено, інтуїція виявилася не настільки ірраціональною, як вважав А. Бергсон, однак привернення уваги до ірраціональних чинників у пізнанні було плідною ідеєю, адже дозволило критично поглянути на просвітницький стереотип щодо пізнання як цілком раціонального процесу.

Поняття волі посідало важливе місце і в філософії німецького філософа **Фрідріха Ніцше** (1844–1900), зокрема в його концепції волі до влади. Вольовому началу надається більшого значення, ніж раціональному, яке виконує допоміжну роль. Людина є не стільки раціональною істотою, скільки воліючою. В основі життя лежить воля, а саме, — воля до влади. Ф. Ніцше розуміє владу не у вузькому сенсі (як політичну владу), а значно ширше — як владу над собою, самоутвердження, самовдосконалення, постійний саморозвиток. (Збагнути це значення допоможуть вислови на кшталт «володіти собою» чи «володіти ситуацією» — тут поняття «влада» вжите широкому сенсі). Ніцшеанській концепції волі до влади більше відповідає образ не володаря чи диктатора, а вольової людини, людини, яка володіє собою. Ф. Ніцше створив ідеал надлюдини як духовного аристократа, який подолав недоліки та обмеженість, характерні для пересічної людини. Оскільки надлюдина стала значно досконалішою, ніж пересічні люди, вона може не зважати на мораль мас, адже своєму розвитку стоїть значно вище за них. Ф. Ніцше негативно ставився до демократії, вважаючи, що вона сприяє утвердженню пересічності та пригнічує видатних особистостей, підтримує слабких і стримує сильних, тим самим сприяючи деградації суспільства. Християнство Ф. Ніцше теж різко критикував за те, що воно сприяє підтримці слабких і невдах. У концепції Ф. Ніцше присутні явні ознаки соціалдарвінізму, який належав до популярних тогочасних учень. Одним з ключових соціалдарвіністських положень було те, що найсильніші, перемагаючи в боротьбі, тим самим сприяють еволюційному розвитку.

Таке постулювання природної нерівності людей, принципової вищості надлюдини над тими, хто не піднявся до рівня надлюдини, згодом виявилось співзвучним із декотрими ідеями нацистів. Вони використовували концепцію Ф. Ніцше, однак значною мірою її примітивізували, адже для образу ніцшеанської надлюдини ключовою є ідея постійного самовдосконалення, а не підкорення інших. До того украй зневажливе ставлення Ф. Ніцше до масової людини важко узгодити з колективним, навіть «стадним» характером нацизму.

Критика надмірного акцентування на раціональності, характерного для європейської філософії, представлена і в іншому аспекті вчення Ф. Ніцше. Аналізуючи розвиток культури, він виокремив два начала: аполонівське, яке втілює раціональність, та діонісійське, що втілює чуттєвість. Таке розрізнення простежується вже в античній культурі, для назви цих двох начал Ф. Ніцше використав імена давньогрецьких богів Аполлона (який, серед іншого, вважався покровителем мистецтв, очільником муз) та Діоніса (що був покровителем виноробства). Якщо з Аполлоном асоціюються впорядкованість гармонійність, то з Діонісом — ейфорія та шалений порив. Спочатку в давньогрецькій культурі ці два начала були збалансовані, але згодом відбулося піднесення аполонівського начала і знецінення діонісійського. Це, на думку Ф. Ніцше, призвело до духовної кризи європейської культури, яка розвивалась однобічно, з надмірним перегином на користь раціональності. Щоб подолати цю кризу, слід «реабілітувати» діонісійське начало, відновити рівновагу чуттєвого та раціонального.

Інші представники філософії життя, які розглядали переважно проблематику, пов'язану із соціальною філософією — німецькі мислителі **Освальд Шпенглер** (1880–1936) та **Георг Зіммель** (1858–1918). Їхні погляди на суспільство відрізнялися від просвітницького оптимізму попередньої епохи. У просвітницькій концепції історія розглядалась як лінійний прогрес, який може тимчасово сповільнюватись чи затьмарюватись, але в майбутньому все одно поступ неунікний, адже поширення раціональності зрештою має вести до більш гармонійного і розвиненого суспільства. Натомість Г. Зіммель підкреслював неминучу роль конфлікту в суспільному житті, у цій його ідеї простежується характерне для філософії життя намагання застосувати біологічну теорію еволюції до соціального життя. У душі філософії життя була зроблена і його концепція культури. Культура в процесі її розвитку стає дедалі формальнішою, дедалі більше віддаляється від «потoku життя», для якого характерна безпосередність переживання. Трагедія культури в тому, що на початку культурні явища відповідають життю, але в процесі подальшого розвитку вони приречені стати мертвими формами, які не здатні схопити спонтанності життя.

О. Шпенглер у своїй соціально-філософській концепції акцентував на перервності, циклічності розвитку суспільств. Просвітництво розглядало історію як єдиний загальнолюдський процес, спрямований до прогресу, де всі суспільства рухаються одним шляхом, різниця між ними полягає переважно в тому, що декотрі народи більше просунулись уперед, тоді як інші — меншою мірою. Натомість О. Шпенглер зобразив її як сукупність окремих цивілізацій (єгипетська, індійська, вавилонська, китайська, «аполлонівська» (греко-римська), «магічна» (візантійсько-арабська), «фаустівська» (західноєвропейська) та культура майя), кожна з яких існувала як окремих тип, радше як замкнута в собі одиниця, а не як сходинка в цілісному історичному процесі. Життя культури уподібнювалося до життя організму: О. Шпенглер вважав, що культура в своєму розвитку проходить стадії, подібні до життєвого циклу біологічних істот: народження, дитинство, молодість, зрілість, старість, смерть.

2. Позитивізм та аналітична філософія

Ці два пов'язані між собою напрями сучасної філософії значну увагу зосереджують на дослідженні проблем теорії пізнання. Порівняно з іншими філософськими течіями, вони найбільш орієнтовані на науку.

Позитивізм виник у середині XIX ст. як спроба знайти альтернативний підхід до теорії пізнання на протигагу тому, який панував німецькому ідеалізмі. Засновником позитивізму був французький філософ **Огюст Конт** (1798–1857), до найпомітніших представників належали також британські мислителі **Джон Стюарт Міль** (1806–1873) та **Герберт Спенсер** (1820–1903). Представники раннього позитивізму критикували німецький ідеалізм, особливо філософію Г. В. Ф. Гегеля, за надмірну умоглядність, створення абстрактних теоретичних схем, які не відповідають реальному процесу пізнання. Розвиток науки не вписувався в методоло-

гічні схеми німецьких ідеалістів, і позитивісти намагалися створити методологію, яка б адекватніше описувала механізми наукового пізнання.

Ключове для позитивізму поняття — «позитивне знання», тобто знання, яке спирається на досвід, яке підтверджене фактами.

На противагу метафізичному (умоглядним теоретичним побудовам), позитивне знання має відображати реальний світ, а отже, ґрунтуватися насамперед на фактах. Наукові ж теорії мають створюватися як узагальнення емпіричних даних. Саме опертя на факти, можливість досвідної перевірки теорій (згодом ця процедура стала відома як верифікація) розглядалась як найвизначальніша риса наукового знання. Зразком наукового пізнання була методологія природничих наук, взірцевою наукою вважалася фізика. Інші ж науки, зокрема соціальні та гуманітарні, мали запозичувати методи з розвиненіших природничих. О. Конт, засновник позитивізму, відомий ще й як засновник соціології, і прикметно, що цю нову на той час науку про суспільство він називав соціальною фізикою.

На думку О. Конта, пізнання у своєму розвитку пройшло три стадії: теологічну (знання приймається переважно без доказів, домінує релігійна картина світу), метафізичну (переважає абстрактне, умоглядне пояснення) і позитивну (наукова стадія, домінують емпіричні дослідження). Із цією концепцією пов'язана контівська класифікація наук. За принципом зменшення простоти абстрактності О. Конт розташовує науки таким чином: математика — астрономія — фізика — хімія — біологія — соціологія. Ці науки досліджують окремі предметні області, а філософія має систематизувати досягнення всіх наук.

Загалом ранні позитивісти намагалися з'ясувати принципи наукової методології, значною мірою вони виступали продовжувачами традиції емпіризму. Так, Дж. С. Мілль звернувся до індукції, яка відіграла в емпіризмі дуже важливу роль. Однак висновки, отримані індуктивним шляхом, були не логічно достовірними, а лише ймовірними. Намагаючись підвищити надійність висновків у індукції, Дж. С. Мілль розробив методи, відомі як методи наукової індукції.

Наступний етап розвитку позитивізму іноді називають емпіріокритицизмом. В руслі цієї течії працювали австрійський фізик і філософ **Ернст Мах** (1838–1916) та німецький мислитель **Ріхард Авенаріус** (1849–1896). Вони вивисували методологічну роль філософії. Головне завдання філософії вбачалось не у синтезі знання (як вважав О. Конт), а в розробці методології наукового пізнання. Для цього періоду характерне привернення уваги до відносності наукового знання. Досвід даний у відчуттях, тож людина, пізнаючи світ, має справу не з безпосередньою дійсністю, а з її відображенням через призму власних чуттєвих даних. Емпіріокритицизм значною мірою був результатом осмислення кризи у фізиці на межі XIX–XX ст., коли дедалі більше наукових відкриттів не вписувались у попередню механістичну картину світу, що спиралась на ньютонівську концепцію.

Третій етап позитивізму відомий як неопозитивізм. Основні його ідеї були розроблені мислителями Віденського гуртка, до якого належали **Моріс Шлік** (1882–1936), **Рудольф Карнап** (1891–1970), **Отто Нейрат** (1882–1945), **Карл Гемпель** (1905–1997) та інші.

Філософію Віденського гуртка іноді також називають логічним позитивізмом або ж логічним атомізмом. Неопозитивісти продовжували характерне для позитивізму дослідження проблематики теорії пізнання. Значну увагу присвячували *проблемі демаркації* — встановленню критеріїв, які б дозволяли відокремити наукове знання від ненаукового. Головним критерієм був *принцип верифікації* — перевірки теорій за допомогою досвідних даних. Однак цей принцип, який можна знайти ще в ранньому позитивізмі, породжував низку проблем, зокрема, неспівмірність теорії і фактів. Факти відображають якісь одиничні твердження (наприклад, дані окремих експериментів чи спостережень), тоді як теорія — це загальні твердження, які охоплюють всі мислимі випадки певного типу, а не лише ті, що були зафіксовані в наявному досвіді. Тобто цілковито підтвердити теорію (здійснити сильну верифікацію) в більшості випадків неможливо (адже неможливо перевірити всі випадки, які вона описує), обмежитися лише частковим підтвердженням (як це передбачає слабка

верифікація) означає допустити й потенційно хибні теорії, адже немає гарантії, що теорія, яка досі підтверджувалася, не буде спростованою якимось майбутнім експериментом чи спостереженням. Ця та інші проблеми призвели до кризи неопозитивізму і його трансформацію в постпозитивізм.

Найвідомішими представниками постпозитивізму є австро-британський філософ **Карл Поппер** (1902–1994), угорсько-британський філософ **Імре Лакатос** (1922–1974), американські мислителі **Томас Кун** (1922–1996) та **Пол Фейєрабенд** (1924–1996). У постпозитивізмі було переглянуті декотрі ключові позитивістські ідеї.

К. Поппер у відомій концепції критичного раціоналізму запропонував замість принципу верифікації принцип фальсифікації (що передбачає не досвідне підтвердження, а досвідне спростування).

Достовірно підтвердити теорію за допомогою досвідних даних неможливо, але можливо її спростувати — якщо хоча б один факт суперечитиме теорії, це свідчатиме про її помилковість. Тобто, численних фактів, які підтверджують теорію, недостатньо для висновку про істинність, але одного факту, який спростовує теорію, достатньо для висновку про її хибність. Звідси впливає принцип фаліблізму — принципової погрішності знання. Однак, хоч істинність усіх теорій не гарантована, К. Поппер вважав, що не всі теорії рівноцінні. Перевагу слід надавати теоріям, які дають точніші пояснення, охоплюють ширше коло явищ, витримують суворіші перевірки. Принцип фальсифікації, хоча й не дає можливості встановити істинність теорій, але може слугувати критерієм демаркації — наукове знання повинно передбачати можливість фальсифікації (спростування), тобто вказувати умови, за яких теорія може виявитися хибною.

Теорії виводяться наслідки, які перевіряються емпіричним шляхом (у цьому полягає гіпотетико-дедуктивний метод), причому чим точніша теорія, тим точніші прогнози з неї впливають і тим більша логічна можливість для потенційного спростування.

Т. Кун переглянув традиційну точку зору на науку як на кумулятивний процес, у якому знання просто накопичуються і нові відкриття додаються до старого масиву знань. Насправді в розвитку науки, на його думку, існують періоди наукових революцій, коли відбувається перегляд самих засад науки, перехід до нової картини світу.

Т. Кун запропонував поняття *парадигми* як базової методологічної настанови, що задає способи постановки та аналізу проблем. Певний час вчені працюють в межах парадигми, розширюючи наявне знання застосовуючи усталені пізнавальні процедури до дослідження нових проблем. Це період «нормальної» науки, діяльність вченого нагадує вирішення задач за допомогою загальноприйнятого способу. Однак із часом трапляється все більше аномалій, тобто випадків, які неможливо пояснити, виходячи з наявної парадигми. Це змушує шукати нові способи дослідження, і зрештою веде до появи нової парадигми, яка пропонує нову картину світу, нові методологічні принципи, тож у цей період відбувається наукова революція. Парадигми неспівмірні між собою, нова парадигма — це не розширення старої, а нове, суттєво відмінне бачення основоположних принципів певної науки. Крім того, у зміні парадигм значну роль відіграють не лише суто інтелектуальні чинники, а ще й соціальні, своєрідна інтелектуальна мода серед наукової спільноти. Тобто, в концепції Т. Куна розвиток науки продиктований не лише внутрішньою логікою пізнання, а й зовнішніми чинниками — соціальними, суб'єктивними тощо.

Мабуть, найдискусійнішою концепцією в межах постпозитивізму методологічний анархізм П. Фейєрабенда. Він загострив ідею про неспівмірність парадигм і залежність науки від позалогічних чинників. Наука розглядається як соціокультурна практика, зумовлена не внутрішньою логікою пізнання, а зовнішніми чинниками — думкою наукової спільноти, інституціями, які підтримують авторитет науки. Якщо ж головну роль відіграють соціальні чинники, тоді наука нічим принциповим не відрізняється від інших світоглядних систем, наприклад, магії чи релігії, а отже, не повинна мати пріоритету. Однак таке твердження про рівноправність різних типів знання веде до неможливості обґрунтованого вибору між теоріями, і відк-

риває двері для сумнівних чи навіть шарлатанських вчень. Загалом, у підході П. Фейерабенда перебільшувалася роль позалогічних чинників розвитку науки.

З позитивізмом тісно пов'язана й аналітична філософія. Вона виникла в межах неопозитивізму і виражала ряд найбільш ключових для цього періоду ідей. Одним із найважливіших завдань у неопозитивізмі був логічний аналіз мови науки, намагання уточнювати і прояснювати значення понять, очистити мову науки від нечіткості та багатозначності, властивої природній мові. Найвідомішими представниками раннього періоду аналітичної філософії були британський філософ **Бертран Рассел** (1872–1970) і австрійський філософ **Людвіг Вітгенштайн** (1889–1951). Вони використовували засоби математичної логіки для логічного аналізу мови, намагаючись очистити мову науки від метафізичних нашарувань. Такі намагання втілились у концепції логічного атомізму, який передбачав, що найпростішими висловлюваннями є висловлювання про емпіричні дані, ці висловлювання лежать в основі складних висловлювань. Ті ж висловлювання, які не можна звести до емпірично перевірюваних, не мають змісту. Тобто для логічного атомізму характерне прагнення створити цілком чітку й однозначну мову науки, яка була б зручним засобом для вираження наукових фактів. Однак у подальшому з'ясувалося, що такий ідеал нереалізований. У пізній період своєї творчості Л. Вітгенштайн переглянув попередні погляди і розробив концепцію мовних ігор, відповідно до якої значення визначається не позамовним об'єктом, а способом застосування слова. Багатозначність і нечіткість виразів природної мови виявилися неунікними. З праць пізнього Вітгенштайна бере початок лінгвістична філософія, яка набула значного поширення в межах англо-американської традиції.

3. Прагматизм

Цей напрям, у самій назві якого відобразилась увага до діяльності, до того, що є корисним, ефективним, розвинувся переважно в межах американської філософії. В теорії пізнання представники прагматизму розробили концепцію істини, що відрізняється від класичної (кореспондентної), яка тривалий час домінувала в європейській філософії. Згідно з класичною концепцією, істина — це відповідність пояснення дійсному стану справ. За розмаїттям явищ, речей, процесів прихильники класичної концепції намагалися знайти сутність, те, що лежить в основі цих явищ. Однак, попри очевидні успіхи в розвитку пізнання, питання про достовірність досягнутого знання залишалося відкритим. Якщо знання, яке колись вважалося надійним, з плином часу виявилось хибним, то де гарантія, що така доля не спіткає в майбутньому й ті теорії, які сьогодні видаються слухними?

Представники прагматизму підходили до пізнання інакше — основною метою пізнання має бути не намагання збагнути сутність чи якомога точніше відобразити дійсність, а прагнення успішно адаптуватися до дійсності та ефективно діяти в ній. Головним критерієм істини стає корисність — знання оцінюються з огляду на те, до яких наслідків вони ведуть. Кращою є та гіпотеза, діючи відповідно до якої, людина зможе найефективніше досягти бажаного результату. Прагматизм тісно пов'язує пізнання саме з діяльністю. Пізнання за такого підходу не самоціль, а засіб, який дозволяє досягти певної мети. Представники прагматизму критикували надмірну умоглядність, властиву філософії в попередній період (особливо така умоглядність проявилась в межах німецького ідеалізму). Метафізичні пошуки сутності, з точки зору прагматизму, виглядають як малопродуктивна справа, натомість цінним є те пізнання, спираючись на яке можна отримати якийсь корисний результат. У прагматизмі всіляко акцентується саме роль діяльності у пізнанні світу.

Засновником прагматизму був американський філософ **Чарльз Пірс** (1839–1914). Аналізуючи пізнання, він підкреслював роль суб'єктивної упевненості, віри (belief). Віра розглядається ним не в релігійному контексті (як містичне одкровення чи священне вчення, що приймається без доказів), а як властивість переконань, як результат подолання сумніву. Віра є не довільною, а спирається на вагомі підстави, це певність, яка ґрунтується на найкращому

поясненні. Коли людина стикається з проблемою, яку не знає, як вирішити, вона відчуває сумнів, і це спонукає її мислення до діяльності.

За допомогою дослідження, в якому важливу роль відіграють раціональні процедури, людина розширює знання, і воно дозволяє подолати сумнів. Тобто пізнавальний процес зумовлюється не стільки прагненням до відображення дійсності, скільки намаганням вирішити якусь проблему. Тут присутній певний суб'єктивізм, адже за такого підходу людина узалежнює істину від власного розуміння корисності.

Однак цей суб'єктивізм не абсолютний — одні підходи дозволяють ефективніше досягти поставленої мети, тоді як інші виявляються менш ефективними, тобто у процесі досягнення мети людина змушена рахуватися з реальністю. Разом з тим Ч. Пірс підкреслював, що хоча одна гіпотеза може бути ефективнішою за іншу, це ще не означає, що із часом ця гіпотеза не буде відкинута, коли з'явиться ще ефективніша. Пояснення, що задовольняє нас сьогодні, може стати незадовільним у майбутньому. Тож пізнання не застраховане від помилок, цей принцип відомий як принцип фалібілізму.

У руслі прагматизму Ч. Пірсом було розроблене поняття *абдукції*. Поряд із логічними процедурами дедукції та індукції (які займали помітне місце в методологічних концепціях мислителів Нового часу), Ч. Пірс розглядає третю — абдукцію, тобто пошук найкращого пояснення. Саме абдукція, на думку Ч. Пірса, лежить в основі побудови гіпотез. Абдукція не дає цілком надійних висновків, на відміну від дедукції, однак абдукція дозволяє сформулювати можливі пояснення для досліджуваних явищ. Хоча із суто логічного погляду абдукція є недостовірним міркуванням (у якому істинність висновку не гарантована), проте вона відіграє важливу роль у пізнанні, адже саме цей спосіб міркувань широко використовується як у повсякденному житті, так і в науковому пізнанні, коли людина намагається знайти найімовірніше пояснення якогось явища чи події.

Ч. Пірс відомий також як дослідник семіотики — теорії знаків і знакових систем. У подальшому семіотика стала важливою галуззю досліджень, що знайшла застосування у багатьох науках (логіці, мовознавстві, літературознавстві), а також у прикладних дослідженнях (наприклад, у рекламі).

До представників прагматизму належав й інший американський мислитель, **Вільям Джеймс** (1842–1910). Значну увагу він присвятив психології, створив одну з найперших теорій особистості. Також у дусі прагматизму, він підкреслював роль звичок в формуванні особистості. Так само, як і Ч. Пірс, В. Джеймс розглядав пізнання не лише як суто раціональну процедуру, а й наголошував роль інстинктів та емоцій.

Цікавим є його підхід до релігії. Якщо в попередній період, особливо за часів Просвітництва, мислителі нерідко протиставляли релігію раціональності, розглядаючи релігію як результат невігластва, помилок тощо, то В. Джеймс звернувся до аналізу релігії в іншому ракурсі. На його думку, релігію слід оцінювати не з точки зору того, наскільки об'єктивно вона описує світ, а з огляду на ті наслідки, які вона має для віруючих. Тобто слід аналізувати не істинність чи хибність богословських доктрин, а користь чи шкоду, яку несе певне вірування. Якщо якась доктрина дає віруючому надію та підтримку, позитивно впливає на його життя, то для цього віруючого доречно прийняти таку доктрину як істинну. Такий підхід відповідає принципу прагматизму, за яким істинність залежить від практичних наслідків. Однак саме тут особливо чітко виявляється контрверсійність прагматизму: адже за такого підходу виходить, що соціально корисну вигадку слід було б вважати істиною.

Ще одним представником прагматизму є американський філософ **Джон Дьюї** (1859–1952). Його погляди на істину найкраще охарактеризувати як інструменталізм — теорії та ідеї є не стільки відображенням зовнішньої реальності, скільки інструментами для досягнення певних цілей. Теорії можна оцінювати, виходячи з їхніх наслідків: скажімо, якщо якась теорія дозволяє продукувати успішні прогнози, ефективно взаємодіяти з досліджуваними об'єктами, цю теорію можна прийняти. Найважливіше завдання теорії — не відображення світу, а вказівка корисних шляхів адаптації людини до світу. Д. Дьюї наголошував на зна-

ченні досвіду як у науковому пізнанні, так і інших галузях. Досвід він розумів досить широко — це і чуттєві дані, і соціальний досвід, і художній, і навіть надчуттєвий (спіритичний).

Варта уваги педагогічна концепція Д. Дьюї, яка була створена на засадах прагматизму. Д. Дьюї вважав, що існуюча система освіти надміру затеоретизована, відірвана від життя, націлена радше на механічне заучування інформації, аніж на розвиток вмінь, корисних для успішного життя. Натомість він підносив роль діяльності, практики, вважаючи, що саме вирішення практичних задач ефективніше готує молодих людей до реального життя. Концепція Д. Дьюї справила значний вплив на розвиток педагогіки у США.

В галузі соціальної філософії та етики ідеї прагматизму близькі до утилітаризму. Найвідомішим представником утилітаризму був британський мислитель **І. Бентам** (1748–1832). В основі утилітаризму також лежить ідея корисності, але вона стосується насамперед моралі та засад організації суспільства. На думку І. Бентама, людина прагне до задоволення й уникає страждань, тож при оцінці діяльності як окремої людини, так і соціальних інституцій основоположним моральним принципом має бути максимізація задоволення для якомога більшої кількості людей.

Після періоду розквіту наприкінці XIX — початку XX ст. прагматизм ближче до середини XX ст. втратив популярність, поступившись позитивізму та аналітичній філософії, які набули поширення серед американських філософів. Проте в методологічних концепціях того періоду прагматизм не був цілком забутий, наприклад, вплив ідей прагматизму можна простежити в операціоналізмі американського фізика та філософа **Персі Бріджмена** (1882–1961), у концепції якого істинність розглядалась як результат операцій, представлених у вимірюванні чи експерименті.

Однак від початку 70-х рр. XX ст. відбувається новий сплеск інтересу до прагматизму, виникає його сучасний варіант — неопрагматизм. Найвідомішим представником неопрагматизму є американський філософ **Річард Рорті** (1931–2007), ідеї прагматизму можна простежити в концепціях таких сучасних американських філософів, як **Хіларі Патнем** (1926–2016) та **Роберт Брендом** (нар. 1950). Прагматична концепція істини належить до найпопулярніших в сучасній епістемології. В філософії мови набувають дедалі більшого поширення дослідження в галузі прагматики (прагматика, поряд із синтаксисом та семантикою, є одним із ключових розділів семіотики). Загалом, у сучасній філософії поняття прагматизму розуміється дещо ширше, порівняно із класичним прагматизмом Ч. Пірса, В. Джеймса та Д. Дьюї, але витоками сучасного прагматизму були саме їхні ідеї.

4. Фрейдизм

Цей напрямок розвивався передусім як течія психології, однак ряд ідей, розроблених в межах психоаналізу, має важливе значення для філософії. Зокрема, чи не найцікавішою у філософському розумінні виявилася психоаналітична концепція несвідомого. Для філософії попередніх епох значною мірою була характерна раціоналістична установка, за якою людина розглядалась насамперед як мисляча істота, вчинки якої мають визначатися свідомістю.

Особливо на ролі розуму наголошували мислителі Просвітництва. Хоча існували концепції, які підкреслювали емоційний чи вольовий бік людини (наприклад, романтизм), однак загалом для європейської філософії характерне акцентування саме на ролі раціональності, на ідеалі розумного індивіда, що впорядковує своє життя відповідно до свідомо прийнятих і обміркованих настанов.

Натомість у концепції психоаналізу підкреслюється роль несвідомого. Несвідоме є не вадою, не результатом недостатньої саморефлексії, а неодмінним компонентом психіки, що присутній у кожній, навіть найраціональнішій людині. Несвідоме посідає помітне місце в структурі психіки людини, справляючи потужний вплив на її свідомість і поведінку. Таке бачення заперечувало усталений у філософії погляд на людину як насамперед раціональну істоту.

Засновником психоаналізу був австрійський психіатр **Зигмунд Фрейд** (1856–1939). У структурі психіки він виокремлював три рівні: «воно» (Id) (підсвідоме, яке втілює принцип задоволення), «я» (Ego) (свідомість, яка втілює принцип реальності) та «над-я» (Super-Ego) (надсвідоме, що виражає суспільні норми та вимоги). «Воно» відображає найбільш безпосередні, інстинктивні бажання людини (наприклад, сон, їжа, копуляція). Це царина хаотичних, невпорядкованих, недисциплінованих потреб, які вимагають свого негайного задоволення. На перших стадіях життя людини, в немовлячому віці, в її психіці домінує саме «воно». Немовлята не здатні регулювати свої потреби, відкладати їх задоволення на потім. Однак суспільство в процесі соціалізації ставить перед кожним індивідом шеренг обмежень, які змушують опанувати свої потреби, відкладати їх реалізацію чи реалізувати їх у прийнятній для суспільства формі. Такі вимоги суспільства засвоюються людиною в процесі виховання, інтеріоризуються в її психіці, становлячи «над-я» (сумління і Его-ідеал). Свідомість же відіграє роль посередника між сферою підсвідомих бажань і сферою соціальних норм. Свідомість шукає такі способи задоволення бажань, які б відповідали вимогам суспільства. Однак при цьому бажання нерідко придушуються як невідповідні соціальним нормам (наприклад, в суспільстві існує низка табу щодо сексуальності). Через те бажання можуть бути витіснені зі сфери свідомого як такі, що не відповідають бажаному Я-образу людини. Проте у сфері підсвідомого ці незадоволені бажання продовжують існувати, породжуючи значну психічну напругу, надмірний рівень якої може призвести до неврозу. Витіснені бажання дають про себе знати у сновидіннях, асоціаціях, обмовках, і одним з чільних завдань психоаналізу було виявити ці бажання, які не усвідомлюються людиною, однак слугують джерелом її психічного розладу.

Свідомість, таким чином, зазнає подвійного тиску — і з боку «воно», і з боку «над-я», намагаючись узгодити несвідомі бажання із соціальними нормами, причому таке узгодження далеко не завжди відбувається успішно.

Однією з ключових характеристик несвідомого, згідно з концепцією З. Фрейда, є те, що воно тісно пов'язане із сексуальністю. Це відобразилось у понятті лібідо — психічної сексуальної енергії. Оскільки щодо сексуальної сфери існує ряд соціальних табу (особливо потужних у вікторіанську епоху, норми якої залишались актуальними за часів З. Фрейда), то енергія лібідо не може реалізуватися прямо. Вона або витісняється у підсвідоме, або реалізується у якійсь діяльності, яка схвалюється суспільством, — наприклад, творчості. Це явище З. Фрейд називав *сублімацією*. Згодом ідея про те, що в основі багатьох виявів людської діяльності лежить сексуальна енергія, нерідко набувала вульгаризованих форм у масовій культурі, при цьому вчення З. Фрейда надміру спрощувалось. Однак З. Фрейд справді гіперболізував сферу сексуальності, і в подальшому розвитку психоаналізу його послідовники намагалися подолати надмірне акцентування ролі лібідо. Більшість із них, розвиваючи ідеї З. Фрейда, надавали більшої ваги соціальним чинникам.

Карл Густав Юнг (1875–1961) використав фрейдистське поняття несвідомого, однак розширив його розуміння, застосовуючи це поняття і щодо колективного, загальнолюдського досвіду. В несвідомому містяться не лише витіснені прагнення індивіда, а й певні образи, які склалися в культурі у глибоку давнину. Ці образи колективного несвідомого він називав *архетипами*. Архетипи є глибинними елементами, спільними для різних культур, зокрема, К. Г. Юнг вказував на подібність міфологічних сюжетів, що існували в різних куточках земної кулі. Крім того, символи, які присутні в міфологічних сюжетах, трапляються й у сновидіннях сучасних людей та фантазіях психічно хворих. Це, на думку К. Г. Юнга, є доказом колективного несвідомого, що лежить в основі душевного життя індивідів.

Одна з найвідоміших концепцій, розроблених в межах психоаналізу, належить **Еріку Фромму** (1900–1980). Він намагався поєднати психоаналіз та максимізм, звертаючи значну увагу на аналіз соціальних проблем. Зокрема, він розробив типологію соціальних орієнтацій характеру. Крім того, Е. Фромм розвинув учення З. Фрейда про два основоположні інстинкти людини — ерос (інстинкт життя) і танатос (інстинкт смерті). На думку Е. Фромма, людина

може керуватись установкою біофілії (життєствердною, творчою настановою), або некрофілії (руйнівною настановою). Некрофілія витлумачена не в клінічному сенсі, а значно ширше — її виявом є прагнення досягти своїх цілей, вдаючись до руйнівної агресії; інтерес до новин про вбивства чи катастрофи; і навіть прагнення до бюрократичного контролю, яке намагається звести діяльність до шаблону, мертвої схеми.

Значне місце у творчості Е. Фромма належить проблемі свободи самореалізації людини. Він розрізняє два види свободи — негативна («свобода від») і позитивна («свобода для»). Хоча свободу зазвичай розглядають як важливу цінність, Е. Фромм показав, що насправді чимало людей, особливо носії авторитарного характеру, сприймають її як тягар і ладні від неї відмовитися, довірившись авторитарному лідеру чи іншій авторитетній для себе постаті.

Загалом психоаналітична ідея про несвідоме як важливий компонент психіки виявилася дуже плідною не лише в межах психології, й для філософського бачення людини. Виявилось, що людина не є настільки раціональною істотою, як вважалось у багатьох філософських вченнях. Щоправда, багато положень психоаналізу зазнавали спотворень, особливо в популярній культурі. Певним недоліком психоаналізу є те, що навіть концепції його класиків досить проблематично зробити об'єктом наукової перевірки.

5. Екзистенціалізм

Для екзистенціалізму характерне зосередження уваги на етико-антропологічній проблематиці. Зокрема, екзистенціалізм наголошує на унікальності людини, неповторності її існування. Ключовою категорією цього напрямку є екзистенція (існування), що нерідко протиставляється сутності. Якщо сутність — це загальна людська природа, то екзистенція — це конкретний вияв буття людини, вона є результатом власного самовизначення людини, конструювання нею власного унікального життєвого шляху. Екзистенціалісти наголошують, що людина — вільна істота, але зрештою її свобода обертається потребою здійснювати життєвий вибір у невідкладному її світі.

Драматичність ситуації людини відображена в категоріях абсурдності буття, відчаю, самотності, страждання, смерті. Це зумовлює звернення до етичних проблем: свободи, вибору, відповідальності, пошуків сенсу життя тощо. Звернення екзистенціалістів до інших сфер філософії і культури, зокрема, пізнавальної, естетичної, релігійної, пов'язане з пошуком відповідей на основоположні етичні питання. Екзистенціалізм відомий не лише як філософська, а й як літературна течія, адже висвітлення моральних проблем, що перебували у фокусі уваги екзистенціалістів, могло здійснюватися й у формі літературних творів.

Витоки екзистенціалізму можна простежити з XIX ст., зокрема концепції датського мислителя **Сьорена К'єркегора** (1813–1855). Він критикував панівний у тогочасній філософії німецький ідеалізм, особливо концепцію Г. В. Ф. Гегеля, за надмірне зосередження на пошуках універсального та недооцінку особистісного. Попередня філософія, зокрема гегелівська, нерідко розглядала людину насамперед як мислячу істоту, розум якої здатен пізнавати об'єктивні закономірності світу. Об'єктивна істина є універсальною, спільною для всіх людей, адже її має визнавати кожна мисляча істота. Але людина не зводиться лише до носія універсальних, загальнолюдських здатностей, таких як здатність до мислення, оскільки кожна людина є неповторною особистістю, яка існує тут і тепер. При прийнятті життєвих рішень людина покладається не лише на об'єктивну істину, а й на суб'єктивну, що спирається на унікальний душевний досвід людини, який не піддається об'єктивації.

Якщо Г. В. Ф. Гегель розглядав історичний процес як результат прояву необхідності, об'єктивних закономірностей, то С. К'єркегор підкреслював роль життєвого вибору людини. Людина опиняється в ситуації вибору, причому нерідко об'єктивної істини недостатньо для прийняття рішення, тож людина не може цілковито покластися на таку істину. З одного боку, людина є вільною істотою, а не механізмом для реалізації абсолютної ідеї чи якихось інших

загальних закономірностей, але з іншого — людина приречена на постійне самовизначення, здійснення життєвого вибору, який пов'язаний з ризиком і невизначеністю. Як релігійний мислитель, С. К'єркегор намагається знайти вихід з екзистенційної ситуації через вибір на користь віри і звернення до Бога.

Наступний спалах інтересу до проблематики екзистенціалізму стався у ХХ ст. Екзистенціалізм набув розвитку у творах німецький мислителів **Мартіна Гайдеггера** (1889–1976), **Карла Ясперса** (1883–1969) та французьких філософів **Габрієля Марселя** (1889–1973), **Жана-Поля Сартра** (1905–1980), **Альбера Камю** (1913–1960).

Нерідко в межах екзистенціалізму виокремлюють два основні напрями: релігійний і атеїстичний. До релігійного екзистенціалізму належав С. К'єркегор, а найпомітнішими його представниками ХХ ст. були К. Ясперс, М. Бубер, Г. Марсель. У релігійному екзистенціалізмі пошук відповіді на смисложиттєві питання відбувається за допомогою звернення до релігійних уявлень. Бог розглядається як джерело вічного існування, яке дає надію подолати абсурдність цього світу. Однак така надія спирається на досить хиткий ґрунт: критика релігії впродовж останніх кількох сторічч показує, що питання про існування бога залишається відкритим, а отже, сподівання на бога може виявитися марним, якщо бога не існує. Тому ряд мислителів вважали, що людина не повинна тішити себе ілюзіями, покладаючись на віру в щось трансцендентне, зокрема бога. Такі погляди характерні для атеїстичного екзистенціалізму, найвідомішими представниками якого були Ж.-П. Сартр та А. Камю. На їхню думку, людина у вирішенні екзистенційних проблем змушена покладатись лише на себе. За такого підходу проблеми скінченності та абсурдності людського існування набувають особливої гостроти, не пом'якшеної сподіванням на трансцендентне, але разом з тим цей різновид екзистенціалізму є послідовнішим, адже тут особливо чітко підкреслюється роль самостійного вибору людини.

Розгляньмо детальніше основних представників цих напрямів.

К. Ясперс зауважував, що раціоналістична картина світу є лише раціоналізацією душевних прагнень людини. Він підкреслював неможливість об'єктивації сутності людини. Хоча соціальні науки дають певне корисне знання про людину, але її сутнісні характеристики залишатимуться таємницею, недоступною для пізнання. На екзистенціальному рівні людина виходить за межі усталеної рутини. К. Ясперс розробив концепцію граничних ситуацій — випадків, пов'язаних із великим життєвим потрясінням, скажімо, загрозою смерті, різкою зміною життєвого шляху людини тощо. У цих ситуаціях людина відчуває крихкість, ненадійність свого існування, свою безсилість перед обставинами. Повсякденні клопоти звичні уявлення втрачають свою вагу, проявляється справжня її екзистенція, тобто буття, зумовлене її власною індивідуальністю. Зрештою, людина дотикається до трансценденції, тобто того, що лежить за межами існування людини і світу. Трансценденцію К. Ясперс пов'язував з Богом.

М. Гайдеггер також вказував на обмеженість раціонального, наукового пізнання. Наука спрямована на пошук об'єктивного, універсального, а це ігнорує індивідуальність людини. Наука досліджує лише суще (те, що стосується емпіричного світу). Однак, крім сущого, є ще й буття, яке постає як безпосередня даність існування людини, і ця даність переживається безпосередньо, а не пізнається раціонально. Скінченність, обмеженість людини зумовили звернення М. Гайдеггера до проблеми часу, яка є однією з ключових у його філософії. Саме скінченність людини надає сенс людському буттю. Ще одним важливим поняттям є поняття турботи — людина усвідомлює свою скінченність і водночас свободу вибору, тож вона має дбати про розкриття можливостей свого буття.

В концепції Ж.-П. Сартра центральною проблемою є свобода. Людина приречена бути вільною, вона завжди має вибір. Навіть опинившись серед невіддільних їй обставин, вона може обрати своє ставлення до них і власний спосіб дій. Природа людини не задана наперед, вона є не визначеною субстанцією, а відкритим проектом, який сам себе формує у процесі прийняття рішень і здійснення вчинків. Саме здатність обирати — це визначальна характеристика людини, на відміну від інших природних об'єктів. Світ не має визначеного сенсу, тож людина сама повинна надавати йому сенс. Концепцію Ж.-П. Сартра нерідко критикують за абсолютизацію свободи.

А. Камю, як і Ж.-П. Сартр, був не лише філософом, а й письменником. Для нього ключовим питанням було питання про сенс життя людини. Людина є скінченною істотою, яка, усвідомивши свою смертність, стикається з абсурдністю власного існування. У сучасному секуляризованому світі людина не може покладатися на бога, тож вона розуміє, що в підсумку її зусилля виявляються марними: чи варто жити, якщо все одно доведеться померти? Центральною філософською проблемою для А. Камю була саме проблема самогубства — чи можливо знайти сенс у світі, позбавленому сенсу, абсурдному світі? Іноді концепцію А. Камю ще називають філософією абсурду, адже її лейтмотивом є аналіз становища людини в абсурдному світі.

6. Феноменологія та герменевтика

Від часу запровадження в Німеччині Гумбольдтівської концепції освіти, зокрема відкриття університету нового типу в Берліні (1808), філософія посідала в системі наук, та відповідно наукових інституцій, чільне, багато в чому визначальне місце. Однак уже в другій третині XIX ст. почала утверджуватися думка, що саме наука, а не філософія стоїть на вістрі духовного прогресу, що вимоги, які застосовуються до природничих наук — наявність сталого проблемного поля, уніфікованого понятійного апарату, кумулятивного характеру знань — мають бути поширені також і на філософію. Вчення Г. В. Ф. Гегеля піддається критиці, зокрема через те, що не передбачає можливості нескінченного розвитку знання. Своє нове місце не «над», а «поряд із» природничими науками визнає начебто і сама філософія, зосереджуючись дедалі більше на розробці епістемологічної проблематики (неокантіанство). Однак наприкінці XIX ст. ситуація для неї стала ще гіршою — нова на той час емпірична дисципліна — психологія — поширила свій предмет на традиційні питання філософії: психологи заповзялися з'ясувати на природничих засадах сутність мислення, а крім того, поступово витіснили філософів в організаційному сенсі, стали дедалі частіше очолювати філософські кафедри.

На початку XX ст. поштовх до нового самоусвідомлення філософії як окремої, самостійної і до того ж строгої (нім. — *strenge*) науки дає феноменологічний рух, засновником якого став **Едмунд Гуссерль** (1859–1938).

Е. Гуссерль спростовує уявлення, згідно з яким логіка (наука про мислення) може розглядатися як розділ психології. По-перше, емпірично встановлене правило може бути лише вірогіднішим і релятивним (відносним), натомість закони логіки (наприклад, закон суперечності) універсальні. По-друге, у випадку, якщо закони логіки мають суто емпіричний характер і впливають з характеру ментальних (чи мозкових) процесів, їх істинність не може бути гарантована. Вони можуть справджуватися в межах емпіричної свідомості, але не відповідати жодним реаліям поза нею, оскільки існують цілковито хибні твердження, утворені мисленням. Себто критерій істинності не знаходиться в самому мисленні.

Відмінність між актом та змістом мислення є фундаментальною. Акт мислення є реальним і виступає предметом психології, зміст його — ідеальний і виступає предметом феноменології.

Цей зміст водночас не є ні результатом мозкової діяльності чи «комплексом відчуттів», ні «слідом» якоїсь зовнішньої (буттєвої) обставини, яка засвідчувала би себе в такий спосіб.

«... [В] акті волі ми продукуємо свободні варіанти, кожен з яких також як і сам процес варіації в цілому має місце в суб'єктивному модусі «довільний». Потім стає очевидно, що через цю множинність наступних одна за одною фігур проходить певна єдність, що в таких вільних у варіаціях первісного образу, наприклад, речі, з необхідністю утримується інваріант як необхідна загальна форма, без якої такий об'єкт, як ця річ, як приклад свого виду, взагалі був би не мислимим. Ця універсальна сутність є ейдос, «ідея» в платонівському розумінні, але схоплена чисто і вільна від будь-яких метафізичних тлумачень»¹.

¹ Husserl E. Experience and Judgment (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy) / Edmund Husserl. — London: Routledge & Kegan Paul, 1973. — 470 p. — p. 341

Гуссерлівський «феномен», отожд, — смислова (значеннева) єдність переживань у формі речі, що конститує (утворює й утримує) та виявляє себе в потоці досвіду з самоочевидністю, тобто примусово. Власне, досвід і виникає як довкілля означеної самоочевидності.

Людська свідомість завжди направлена на предмет, завжди є свідомістю про щось. Ця зосередженість на предметі визначена Гуссерлем як інтенціональність (від латин. *intentio* — намір, задум). Предметний зміст (смысл, значення), яким вона скеровується, називається ноємою, реальний склад переживання (акт) — ноезисом. Поза самовиявленістю ноєми стверджувати про існування чогось безглуздо — іншого «буття», ніж буття смислу, для нас немає.

Відтак Гуссерль висуває гасло «Назад, до самих речей!», теоретичний зміст якого полягає у необхідності виявлення первинного, нічим не опосередкованого (тобто беззасновкового) значеннєвого шару свідомості шляхом злушення усіх попередньо (раніше) накладених на нього повсякденністю, релігією, наукою причинних та функціональних конструкцій та схем. Основним засобом феноменологічного дослідження стає метод «редукції» (від латин. *reduco* — відводити, відкликати, повертати до себе, поновлювати). Феноменологічна редукція, або епохе (від давньо-грецького *ἐποχή* — утримуватися від судження) означає прагнення усунути («взяти в дужки», каже Е. Гуссерль) з філософських роздумів будь-які не підкріплені очевидністю теоретичні установки та твердження. Феноменологія, таким чином, постає перш за все як дескриптивна (описова) дисципліна, скерована на предметні значення, дані в різноманітних модусах свідомості: сприйнятті, пам'яті, фантазії, судженні тощо в їх безпосередній розгорнутості.

Рефлексія (самозаглиблення) з метою очищення первинних змістів досвіду виявляє присутність спільної підоснови всіх можливих значень, — «трансцендентального ego», котре, не маючи власного змісту і тому не підлягаючи описові, виступає, однак, аподиктичною (безумовно достовірною) необхідністю. Це фундаментальне тематичне поле, де конститууються будь-які змістовні визначення, і разом з ними — «Я» (як їх тотожній полюс) та «Інший», який виступає необхідною умовою самоусвідомлення індивіда. «Я» впізнає і пізнає себе лише в «Іншому» та через «Іншого», а «Іншого» — лише в собі та через себе. Е. Гуссерль називає такий спосіб становлення ідентичності «аналогізуючою апрезентацією».

Таким чином, мультисуб'єктність виявляється властивістю самої структури свідомості. «Інший» відпочатково конститується як хтось, для кого світ існує у тих же значеннях, що й для мене самого, чия «суб'єктивна реальність» є осяжною для мене, кого я здатен зрозуміти, і хто здатен зрозуміти мене. «Мій світ» постає спільним, однаково відкритим для всіх вмістилищем значень та інтенцій — не «суб'єктивністю», а «інтерсуб'єктивністю».

Головною в пізній період філософської творчості Е. Гуссерля стає тема «життєсвіту» (нім. *Lebenswelt*), сукупності донаукових само- і загальнозрозумілих засад, на яких розбудовуються всі смислові конструкції. Домінування позитивістської раціональності, прагнення до економічного та технологічного процвітання, властиві другій половині XIX ст., на зламі століть призвели до кризи європейського людства та потреби переоцінки значення цих тенденцій на користь справжньої (генуїнної) гуманності. Дедалі нагальнішою постає необхідність у новій науці, що покладала би за мету виявлення первинних структур життєсвіту.

Попри прагнення Е. Гуссерля надати своїй філософії рис та ознак строгої науки, аби вона могла знайти власне особливе місце в системі наукового пізнання, народженому ним феноменологічному рухові відпочатково не були властиві ні тематична, ні методична єдність. Феноменологія розпалася на велику кількість течій та напрямів, декотрі з яких були прямо опозиційними Гуссерлеву проекту. Найбільший внесок у післягуссерлівський розвиток феноменологічної думки зробили М. Гайдеггер, творець герменевтичної феноменології, М. Шелер, який застосовував феноменологічний метод для дослідження проблем етики, релігії та філософської антропології, Р. Інгарден, творець феноменологічної естетики, А. Шюц, який зробив предметом феноменологічного дослідження соціальні явища.

У річищі феноменологічних ідей працювали Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, П. Рікер, Е. Левінас. Феноменологія вплинула на розвиток таких філософських течій, як екзистенціалізм, герменевтика, структуралізм.

Мабуть, найтісніше феноменологія пов'язана з герменевтикою.

Поняття «герменевтика» у значенні мистецтва тлумачення увійшло до широкого вжитку в XVII ст. у зв'язку з поширенням протестантизму з властивою йому доктриною «Sola Scriptura», згідно з якою віруючий поза авторитетом Святого Переказу здатен зрозуміти Святе Письмо як деяке «самовідкрите джерело». Однак вживали його вже античності. Слово «герменевтика» має давньогрецьке походження, утворене від давньогрецького ἑρμηνεύω — тлумачу, розумію. Інколи його пов'язують з іменем бога Гермеса, хоча така етимологія вважається дослідниками хибною. Уже в Арістотелевому спадку знаходимо трактат, присвячений основним поняттям граматики, у назві якого воно присутнє («Про тлумачення» — Περὶ ἑρμηνείας). У «Строматах» Климента Александрійського слово вжито для визначення того, як думка виявляється в мові.

Виникнення герменевтики як наукової дисципліни пов'язують іменем **Фрідріха Шлейєрмахера** (1768–1834). Ф. Шлейєрмахер визначає герменевтику як теорію розуміння. До того вона існувала як розмаїтість спеціалізованих герменевтик (у тлумаченні законодавства, літератури, Святого Письма), завдання ж герменевтики як теоретичної дисципліни полягає у з'ясуванні єдиних спільних принципів, властивих усім цим «галузевим» проявам розуміння. Те, що ми намагаємося зрозуміти в герменевтичному зусиллі — значення висловлювання, тобто думка, закладена в ньому, отожд, предметом тлумачення є мова. Ф. Шлейєрмахер відкриває і так зване *герменевтичне коло*: ми не можемо зрозуміти цілісного висловлювання, доки не зрозуміємо частин, з яких воно складається, але частини розкривають своє справжнє значення лише коли ми зрозуміємо ціле.

Наявність герменевтичного кола особливо помітна у розвитку історичного знання при спробах зрозуміти інші історичні періоди — адже сучасність неодмінно впливає на наше бачення минулого, виявляється неухильно «присутньою» в ньому.

Остання думка стала відправним пунктом міркувань **Вільгельма Дільтея** (1833–1911). Проблема, порушена ним, полягає в тому, яким чином історичний досвід може стати наукою. Перша умова історичної науки, стверджує мислитель, полягає в тому, що сам дослідник виступає історичною особою, а тому історію досліджує той, хто її творить. Таким чином, через історичне пізнання суб'єкт та об'єкт історичного процесу збігаються. На відміну від суб'єкта пізнання природничих наук, які «пояснюють природу», дослідник історичного процесу виявляється причетним до нього і тільки так здатен «зрозуміти» його через означену причетність.

Учень Е. Гуссерля, **Мартін Гайдеггер** (1889–1976) перетворив герменевтику на філософську дисципліну та увів у неї глибинні філософські ідеї. Це перетворення базується на своєрідному «обертанні засновків»: традиційно герменевтика вважає тлумачення засобом розуміння. Згідно з М. Гайдеггером, розуміння є первинним (наперед даним), натомість тлумачення покликане поглибити та розширити його.

Мета основного філософського твору М. Гайдеггера «Буття і час», як її формулює сам автор, — дати відповідь на питання «Що означає буття?», а отожд, — у знаходженні (усвідомленні) значення буття. Такий пошук ведеться через тлумачення особливого його (буття) виду, а саме — людського буття (Dasein).

Буття у М. Гайдеггера це те, що саме себе у собі розвидює, — себто феномен у первісному, давньогрецькому, його тлумаченні. Натомість Dasein (ототожнення людини з собою на тлі означеної саморозвидненості) знаходить себе при цьому «у світі присутньому суцшому», котре (сущє) «затуляє» собою власне буття.

Визначальною рисою людського існування виявляється його скінченність у часі — минушість, тимчасовість, історичність — яка опосередковує всі практичні й теоретичні способи людського світовідношення.

Однак істина буття (для М. Гайдеггера вона перш за все грецька *Αλήθεια*, неприхованість), здатна розкритися лише за присутності *Dasein* і має стати його метою. З огляду на це відбувається герменевтичне перевизначення феноменології: оскільки буття суть феномен, основна функція логоса (слова) полягає в тому, аби дозволити в мові явитися тому, що саме себе в собі показує. У Е. Гуссерля феноменологія розглядалася як «слово про феномен», у М. Гайдеггера вона стає «словом, наданим феноменові», — артикуляцією буття, без якої останнє німотствує за (чи під) суцям. Таким чином, мова з'ясовує свою сумірність буттю (у ній буття увиразнює себе у властивий йому самому спосіб), мислиться як дім чи оселя буття.

Помилка раціонального підходу до дійсності, що складає ідеал науковості, полягає, за М. Гайдеггером, в тому, що він обмежує наші пізнавальні домагання областю суцього. М. Гайдеггер розвиває ідею фактичності *Dasein*. У неокантіанстві поняття фактичності використовувалося як протилежність надчасовій логічності — для позначення унікального, неповторного, однократного. За М. Гайдеггером, аби надати *Dasein* буттєвого характеру, ми маємо усвідомити його фактичність. Сисловою протилежністю фактичності у М. Гайдеггера виступає поняття «люди» («*das Man*»), що характеризує повсякденне — «не-власне» — буття людини, віддане на поталу витлумаченості кимось іншим — не важливо, йдеться про усталені думки чи про наукові теорії.

Остаточне формування проекту філософської герменевтики відбувається на початку 1960-х років і пов'язане з іменем німецького філософа **Ганса-Георга Гадамера** (1900–2002). Останній взяв за основу Гайдеггерову думку про розуміння як спосіб людського існування, але на відміну від нього, не зосереджується на розгляді екзистенціальних структур, зробивши своїм предметом мову як простір розуміння і практики.

В слові об'єктивне і суб'єктивне збігаються. Воно водночас належить і світові, і нашому розумінню, є і актом, і сприйняттям. «Те, що ми зауважуємо словом, тобто значення, за допомогою якого ми звертаємося до суцього, є щось всезагальне, що залишається незмінним. Значення дає дещо більше, ніж лише вказівку на те, що дається в актуальному сприйнятті. Якщо те, що дається, назване словом, воно водночас витлумачене як щось загальне. Через це я можу вважати, що воно дається мені самим говорінням навіть без того, щоби щось подібне було дане моїм відчуттям»². І далі: «Мова... як те, що нагороджує іменем, є першим розуміючим оволодінням світом»³. Мова, отож, виступає, за Г.-Г. Гадамером апіорною умовою будь-якого акту розуміння, водночас і середовищем для його здійснення, і підсумком, що полягає у тотальній «проговореності» світу. Таким чином, не *Dasein* володіє мовою, а, навпаки, у мові є *Dasein*, людська присутність у світі виявляє себе саме в мові і лише в мові.

Між мовою та світом немає ієрархічних відносин. Слово — це форма, яка дозволяє речам бути сприйнятими як феномени.

Способом існування мови є діалог, що розгортається подібно до гри (яка, за визначенням Г.-Г. Гадамера є «живий рух без субстрату»), втягує у свою орбіту учасників і торкається «самої суті справи», що дозволяє словам набути повноти значення (сенсу) та виявити істину. Тут відбувається подія розуміння, яка не залишає нікого з учасників тим, ким він був досі. Діалог — центральне поняття гадамерівської герменевтики.

Зразковою «подією розуміння», за Г.-Г. Гадамером, є зустріч із художнім твором. Мистецтво не приносить жодної користі, і не приховує цього. А тому в своїй цілковитій інаковості та незрозумілості, воно постає звернутим до нас відкритим питанням, на яке ми змушені відповідати, долучаючи увесь особистісний потенціал. Таким чином, виявляється, що діалогічний характер мають не лише стосунки між людьми, але й відносини людини з речами. Художній твір стає нашим співрозмовником, не менш активним, ніж інша людина, — не об'єктом, а суб'єктом, цілком рівним тому, хто його сприймає. Але призначенням діало-

² Гадамер Г. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба») / Ганс-Георг Гадамер. — Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, Лаборатория Метафизических Исследований, 2000. — 256 с. — с. 88.

³ Там само, с. 88.

гу з художнім твором є не обмін думками, не формування образу, не естетична насолода. «Діалектика досвіду набуває свого справжнього вивершення не в якомусь підсумковому знанні, а в тій відкритості досвіду, що виникає завдяки самому досвідові»⁴. Відкритість для досвіду, про яку говорить тут Г.-Г. Гадамер, — це ситуація, коли «мова заглядає в нас», перефразуючи відомий вираз Ф. Ніцше. Пошук фактичності, започаткований М. Гайдеггером завершується у Г.-Г. Гадамера, отожд, усвідомленням людиною власної звкоріненості у мові та належності їй.

7. Неотомізм

Непорушною основою християнського світогляду була й залишається віра. Однак, починаючи із середини XIX ст., католицька церква почала дедалі глибше усвідомлювати обставину, що природне світло розуму є найважливішим засобом пізнання Бога через його творіння, а слідом за цим — потребу в розвитку християнської філософської доктрини. Релігійні мислителі починають активну роботу з філософським спадком Т. Аквінського та, ширше, схоластичної філософії (Матео Лібераторе, Йозеф Кльойтген). У 1850 році було запроваджено видання ієзуїтського часопису (існуючого донині) «Католицька цивілізація», присвяченого філософській проблематиці, а 1879-му папа Лев XIII видав енцикліку *Aeterni Patris*, яка започаткувала вшанування Аквіната як офіційного філософа католицької церкви. Невдовзі були засновані Вищий інститут філософії у Католичному університеті Льовена (Бельгія) та домініканська школа богослов'я Сольшуар у Парижі (з великою бібліотекою філософських та богословських наук). Таким чином, відбувалося інституціональне та ідейне становлення неотомізму — сучасної версії томістської філософії, основного напрямку філософської неохластики.

Спільні засновки та настанови, що їх поділяли мислителі цього напрямку, і відштовхуючись від яких вони створювали свої філософські вчення, полягають у тому, що 1) прагматизм, ірраціоналізм та модернізм, які домінували у європейському інтелектуальному житті кінця XIX — перших десятиліть XX ст., виявилися не здатними створити підґрунтя для адекватного осмислення екзистенціальних проблем сучасної людини і значною мірою відповідальні за кризу основних цінностей християнської етики; 2) філософія Томи Аквінського є осередком католицького доктринального корпусу, що має неминуще значення та є незамінним інструментом розуміння людини та її стосунків із Богом; 3) вивчення метафізики на лініях, що беруть початок від творчості Аквіната, є наріжним каменем християнського життя та гармонізації стосунків людини зі світом та із собою.

Хоч неотомізм виник у лоні католицької церкви, поширеністю та авторитетом своїх ідей він зобов'язаний діяльності двох французьких філософів-мирян — **Етьєна Жільсона** (1884–1978) та **Жака Марітена** (1882–1973).

Е. Жільсон — видатний історик філософії, який став відомим через свою дисертацію, присвячену розглядові схоластичних засновків філософії Р. Декарта, а слідом за цим написав ряд робіт щодо християнських основоположень мислення Августина, Бонавентури та Аквіната і фактично увів тематику середньовічного філософствування в поле зору сучасних істориків філософії.

Провідним теоретиком неотомізму виступив Ж. Марітен. Він походив із сім'ї агностиків і змолоду захоплювався філософією А. Бергсона. У 1906 році Марітен разом із дружиною, Раїсою Уманцевою, прийняв католицизм. За порадою сповідника своєї дружини, він звернувся до вивчення праць Томи і невдовзі став переконаним прихильником його вчення. У своїй першій книзі «Філософія Бергсонізму» Ж. Марітен піддав критиці вчення А. Бергсона з томістських позицій.

⁴ Гадамер, Г.-Г. *Истина і метод* / Ганс-Георг Гадамер. - К.: Юніверс, 2000. — 464 с. — с.330.

На відміну від А. Бергсона, він наполягає на тому, що інтелектуальна інтуїція Буття ставить нас у безпосередній зв'язок із фундаментальними структурами реальності, котрі у такий спосіб увиразнюють себе для свідомості та мислення. Ж. Марітен вважає, що найповніше та всебічно означені структури розкриті в метафізиці Аквіната, зокрема у вченні про акт і потенцію, для якого реальність є множиною скінчених субстанцій, створених та утримуваних нескінченною субстанцією Бога. Кожна скінчена субстанція є випадковою (тобто може існувати чи не існувати), оскільки має місце відмінність між її сутністю (*essentia*) як можливістю бути тим, чим вона є, та її існуванням (*existentia*) — актом буття, у якому означена можливість здійснюється. У Бозі, на противагу цьому, сутність та існування збігаються, Його природа — саме Буття. Божественна реальність постає, у зв'язку з цим, існуючою з необхідністю, чистим актом, який містить утілення всіх можливих досконалостей.

На підставі цих ідей у подальших творах Ж. Марітен обґрунтовує важливі теоретико-пізнавальні висновки, що стосуються, зокрема природи та меж застосування людського розуму. Із зауваженої відмінності між буттям, сутністю та існуванням випливає свобода становлення, котра реалізується таким чином, що божественне зусилля, яким річ постає, водночас виявляється зусиллям та прагненням самої речі до існування. Отож, річ виявляється суб'єктом, якого Бог знає ізсередини, як такого, тоді як людський розум здатен досягти лише ззовні, як об'єкт.

Все ж таки, розум спроможний пізнавати світ — і правильно, доволі глибоко — через власну творчу природу. Ми пізнаємо річ, оскільки створюємо її і знаємо її настільки, наскільки здатні це зробити. З цією обставиною пов'язані й обмеження пізнавальних домагань розуму та необхідність урівноваження їх вірою.

Найглибшим виявляється, таким чином, самопізнання людини, адже наша суб'єктивність відкрита нам у нас самих. Саме тут ми долучаємося до божественної підоснови Буття. У людському самопізнанні лежить і зрозуміла небезпека, що ґрунтується на ілюзії того, що наше існування є центром всесвіту, та всемогутності розуму. Саме через це філософія Нового часу, а зокрема й особливо — картезіанський антропоцентризм, призвела до втрати ціннісної основи середньовічної культури та моральнісного релятивізму.

Релігія — необхідний засіб обмеження домагань та «лікування» ілюзій Розуму. Головне посилення та основне досягнення християнства — ствердження того, що любов варта більше за знання та інтелект. Християнство виразило прагнення до свободи вищої, ніж свобода оволодіння світом, та вище призначення людини. Втіленням їх є те, що поєднує людей у цілісне суспільство, — праця, служіння ближньому, створення культурних цінностей.

Гармонія віри та знання — основна проблема філософії. Філософія зорієнтована на істину, але, на відміну від абстрактних наук, не має утилітарного значення. Призначення філософа — нагадувати людям про істину і свободу. Важливою є і критична функція філософії, оскільки мислитель вільний від зв'язків та зобов'язань, у які занурена пересічна людина. Тоді як у науці одна теорія усуває іншу, твердить Ж. Марітен, філософії властивий нескінчений розвиток, який полягає у все більш глибокому наближенні до істини.

Соціальний ідеал Ж. Марітена знайшов вираз у концепції інтегрального гуманізму. Гуманістична настанова, до якої католицька церква досі ставилася критично, має бути інтегрована у християнське вчення, оскільки провідне прагнення гуманізму — приріст людськості людини, сприяння зростанню її можливостей та творчих потенцій, оволодіння світом як спосіб набуття свободи. Однак і гуманізм має бути перетворений, його необхідною складовою повинні стати орієнтація не лише на матеріальні, а й на духовні та моральнісні цінності, головним захисником та носієм яких є християнство. Інтегральний гуманізм має сполучити визнання цінності особистості та її свободи з усвідомленням значення суспільності людини, втіленій у духовній культурі.

Вагому роль у розвитку християнських демократичних рухів Європі після закінчення Другої світової війни відіграло марітенове обґрунтування ліберальної демократії. У його основу було покладено розрізнення Тогою природи та особистості. Як окреме та часткове вті-

лення людської сутності, кожен з нас зобов'язаний виконувати суспільні приписи, що ведуть до суспільного блага. Водночас кожна людина є унікальною особистістю, створеною Богом за Його образом і подобою, і перебуває у безпосередньому спілкуванні з Ним. Тому їй притаманні невід'ємні права, яких суспільство не має нас позбавляти, попри будь-які мотиви суспільної користі. Через неухильне зростання людської самосвідомості традиційні форми авторитарного державного правління втрачають моральну легітимність, і, навпаки, існування представницької демократії стає дедалі більш виправданим.

Провідними мислителями неотомістського спрямування поряд Е. Жільсоном та Ж. Марітеном були Ж.-Е. Нікол (Франція), Е. Корет, І. Меснер (Австрія), А. Демпф, М. Мюллер, І. Піпер, К. Ранер (Німеччина), А. Дондейн, Ж. Ладрієр (Бельгія), К. Войтила (Іоанн Павло II), М. Кромпец (Польща), Б. Мондін, К. Фабро (Італія) та ін.

Коло проблем і тем, які розробляються у сучасному неотомізмі визначене новим, порівняно з класичною схоластикою, усвідомленням предмета метафізики — у якості останнього виступило чисте (нескінченне, трансцендентне та умосяжне) Буття. Пошук можливостей теоретичного подолання розриву між світом та абсолютом приводить, зокрема до розробки концепції Буття як повноти досконалостей, у рамках якої трансцендентальні поняття (єдність, істина, благо, прекрасне) розглядаються як такі, що не мають емпіричного змісту, а утворені внаслідок Божественної самовідкритості, а їх осмислення веде до пізнання сутності, що їх спричинила. Іншим способом легітимізації абсолюту як предмета філософського мислення аналогія буття (*analogia entis*), в основі якої лежить теза про те, що Бог якісно відмінний від тварного світу, але в основі відношення між ними лежить зовнішня пропорційність та відповідність.

Питання про сутність Буття визначає і межі наукового пізнання, визначаючи ставлення неотомізму до науки. Остання виявляється здатною лише до досягнення «вторинних причин», тим часом як «останні причини» належать надприродним порядкам і є предметом філософії. Істина виявляється, таким чином, відповідністю думки не зовнішньому матеріальному предметові, а божественному інтелектові, не маючи нічого спільного з матеріальним відбитком чи копією.

В основу розробки соціальної проблематики неотомізм покладає персоналістську антропологію, через призму якої особистість розглядається як самодіяльна духовна субстанція. Атрибутами останньої є свобода, самосвідомість, здатність виявляти себе в духовній творчості, в їх основі лежить співвіднесеність, зв'язок людини з Богом, який вона реалізовує як учасник християнської релігійної спільноти.

8. Структуралізм та постмодернізм

У 50–60-х роках ХХ ст. серед французьких інтелектуалів (переважно — гуманітаріїв) поширився рух, який одержав назву «структуралізм».

Латинський іменник *structura* походить від дієслова *struere* (складати, будувати) і може бути перекладений як «устрій» чи «склад».

В підґрунті структуралізму лежала холістська за своєю суттю ідея про логічну перевагу (первинність) цілого щодо його частин, теза про те, що об'єкт має досліджуватися як система, і при цьому увага має приділятися не стільки елементам, частинам, скільки відносинам, зв'язкам, котрі їх з'єднують, сполучають, а зрештою, на думку структуралістів, і утворюють.

Предметом структуралістських досліджень стали соціальні й культурні явища, які розглядалися, насамперед, крізь призму мови.

Назагал структуралісти керувалися позитивістськими мотивами, прагнули звільнитися від панування філософії, котра доти розглядалася як основа гуманітарного знання. Так структуралізм постає у формі теорії або методу, але свідомо уникає філософських узагальнень.

Іншим важливим мотивом структуралістів було переважання синхронічного над діахронічним, ієрархічного над історичним — їх цікавили постійно відтворювані (інваріантні) схеми людської діяльності, культурні механізми, соціальні зв'язки та порівняння їх у різних культурах і соціумах, але не історичний розвиток суспільства.

Назва «структуралізм» зазвичай асоціюється з працями таких французьких мислителів як **Клод Леві-Строс** (1908–2009), **Жак Лакан** (1901–1981), **Ролан Барт** (1915–1980).

Засадничі ідеї, з яких у подальшому розвинувся структуралізм, були сформульовані у працях швейцарського лінгвіста **Фердинанда де Сосюра** (1857–1913), який відмовлявся досліджувати окреме мовне явище і започаткував розгляд мови як цілісної системи, яка детермінує свої складові. Мова є системою знаків (слів), — об'єктів, покликаних вказувати на інші об'єкти, відмінні від них. Знак, зауважує Ф. де Сосюр, неподільно поєднує дві сторони — формальну, названу «означником», тобто думку, та змістовну — «означуване», те, «про що» думка. Ф. де Сосюр стверджує: значення слова не встановлюється ні особою, яка його використовує, ні предметом, на який воно вказує, а залежить від «місця» серед інших слів та способів взаємодії з ними. При цьому мова — об'єктивно існуюча цілісна система, що існує незалежно від мовлення і є первинною щодо особистих актів висловлювання. У 30-х роках ХХ ст. під впливом сосюрівських ідей американські етнолінгвісти Едвард Сепір та Бенджамін Лі Уорф сформулювали вчення, відоме як «гіпотеза лінгвістичної відносності».

Оскільки мова є основним засобом структурування дійсності, те, як людина пізнає світ, залежить від того, якою мовою вона розмовляє. Наші знання ніколи не мають абсолютного та безстороннього характеру.

Для подальшого розвитку структуралізму особливо важливими стали дві сосюрівські тези:

— мовці використовують мовні структури нерелективно, останні виконують свої регулятивні функції не виходячи на рівень свідомості;

— мовні структури є примусовими — індивіди виконують (чи порушують) ці правила, але не створюють і не змінюють їх довільно.

У 40–50-х роках ХХ ст. ці ідеї були підхоплені французьким культурологом та антропологом Клодом Леві-Стросом. Будь-які культурні взаємодії (такі як столування, родичання, система табу тощо) первісних суспільств, вважає він, організовані на тих самих засадах, та за такими ж правилами, які визначають вербальне висловлювання (вербальну комунікацію). Однак індивід не виступає суб'єктом мовлення — він лише носій інтеріоризованої (засвоєної) ним колективної норми, яка безсвідомо визначає його знакові дії щодо «обслуговування» справжнього мовця, яким є міф, і в анонімному «висловлюванні» якого індивід партикулярно незалежно від власної волі та бажань.

В галузі літературознавства та літературної критики ідеї структуралізму у 50–70-х роках розвиває Ролан Барт. На початку своєї творчості Барт стояв на марксистських позиціях і розглядав мову як ідеологічне знаряддя класової боротьби. Вільною від ідеологічного навантаження є лише мова, пов'язана з безпосереднім виробництвом. Будь-яке універсальне висловлювання є ідеологічно ангажованим, тобто виражає той чи інший класовий інтерес. Буржуазія активно маскує таке положення справ позірною нейтральністю (навіть «натуральністю») літературного висловлювання, яка (нейтральність) надає літературі характеру міфу.

Оскільки мова є універсальним культурним явищем, що пронизує всі сфери людської життєдіяльності, змінити мову означає змінити світ. Структурно-семіотична методологія має стати знаряддям таких змін, вважав Р. Барт. Соціальна революція має бути здійснена через зміну власності на символічні системи. Традиційні форми письма (наприклад, роман) мають бути зруйновані на користь «тексту». Останній не пов'язаний із жодними жанровими рамками й виступає не як естетичний продукт, а як різновид практики, що сам творить «умови власної можливості».

1967 році Р. Барт написав найвідоміший свій твір — есе «Смерть автора», де розроблена одна із ключових концепцій західної філософської думки кінця ХХ ст.

Письменник та створений ним твір не мають стосунку одне до одного, — стверджує Р. Барт. Він піддає критиці спосіб читання, за якого особистість автора (історичний контекст, психологічні особливості, особисті якості) долучається до з'ясування змісту написаного. Такий підхід пов'язує текст лише з однією з можливих інтерпретацій, накладає на текст обмеження, «ув'язнює» його. Тим часом, кожен текст багатозначний, полізначеннєвий. Те, що «вчитується» з нього, залежить не стільки від письменника, скільки від читача. Автор — лише «скриптор» (записувач), функція якого щодо тексту полягає у «виробництві», але не в «поясненні» його.

У середині 50-х років ХХ ст. психіатр Жак Лакан, прихильник З. Фрейда та творець французької школи психоаналізу, під впливом робіт Ф. де Сосюра та К. Леві-Строса запропонував структуралістське перетлумачення фрейдівського вчення.

Спираючись на інтерпретацію З. Фрейдом мовних огріхів (обмовок та описок) як специфічних способів прояву безсвідомого, Ж. Лакан розробляє дві пов'язаних між собою тези: «безсвідоме є мовою Іншого» та «безсвідоме структуроване як мова». Інший (а отже й безсвідоме) при цьому розглядається не як особа, відмінна від мене, а як мова спільноти, до якої я від народження належу. Мовою, у мові та через мову я ототожнююся, співпадаю з Іншим, засвідчую приналежність до «пакту», яким є суспільство. У мові ж розгортається моє існування, той спосіб, яким я знаю себе сам і яким мене знають інші. У зазначений спосіб Ж. Лакан «дебіологізує» та «десексуалізує» З. Фрейда.

З іншого боку, він переосмислює важливіше положення Ф. де Сосюра про нероздільність означника та означуваного. На думку Ф. де Сосюра вони співіснують подібно до двох боків одного аркуша паперу. Ж. Лакан, натомість, «звільняє» означник, який, таким чином, набуває здатності до постійних культурних мутацій — ковзань, зміщень, підмін, згущень. Головною функцією означника стає експресія (вираз) бажання.

Теми Лаканових пошуків (аналіз «стадії дзеркала» та її значення для формування особистості, концепція трьох вимірів, чи «порядків», людського існування: Реального, Уявного та Символічного тощо) увійшли у філософський дискурс, стали елементом словника і темою рефлексій практично кожного «континентально» орієнтованого філософа кінця ХХ — початку ХХІ ст., однак важливішим їх наслідком стало нове акцентування динамічних складових свідомості, не властиве «класичному» структуралізмові.

Як зрозуміло з попереднього, на думку структуралістів будь-яка культурна чи соціальна система обіперта на незмінний (позаісторичний) логічний каркас, який її визначає і виразові якого вона слугує, а «історичний розвиток», точніше те, що ми таким вважаємо, насправді є лише рухом та взаємоперетворенням виражальних засобів чи втілень зазначеної основоположної структури. Утім, наприкінці 60-х років ХХ століття стає очевидним, що мисленнєві конструкції та схеми, утворені, переважно, на підставі розгляду примітивних культурних спільнот (нагадаємо, що знаковою, найбільш показовою для структуралізму до сьогодні залишається постать К. Леві-Строса) виявляються не адекватними (не сумірними, не відповідними) для західного суспільства другої половини ХХ століття. Численні соціальні (переважно молодіжні) рухи, що беруть на озброєння ліві гасла на кшталт троцькістської «перманентної революції», у парадоксальний спосіб формулюють ідею про те, що мінливість складає саму основу сучасного суспільного устрою, натомість, будь-яка форма (сталість) несамопідставна, а лише вдає себе такою, і, прагнучи спинити потік змін, намагається утримати і ствердити себе, зокрема шляхом ідеологічного самообґрунтування. Структуралізм починає сприйматися саме як вираз цієї останньої тенденції. «Гаслом доби» для французьких інтелектуалів стало графіті «Структури не виходять на вулиці!», що з'явилося на паризьких стінах 1968 року.

Загальна теоретична платформа постструктуралізму вибудовується на основі усвідомлення значення позаструктурних динамічних компонентів соціокультурного розвитку. Надалі критика поширюється на все коло класичних метафізичних концептів — торкається проблем істини, суб'єкта, раціональності тощо. Традиційні позиції, пов'язані із цими термінами кри-

тикуються як тоталітарні, дискримінативні, субстанціалістські та натуралістські. В ширшому контексті, будь-які соціальні інститути, системи знань і культурні формації (дискурси), аналізуються у роботах постструктуралістів як такі, що пов'язані формами влади, тобто призначені, по суті, для встановлення та підтримання ієрархічних порядків. Постструктуралізм вважає, що такі порядки влади мають бути зруйновані чи модифіковані шляхом «підривних», «диверсійних» теоретичних практик. На цих засновках ґрунтують свої концепції **Жак Бодріяр** (1929–2007), **Філіп Лаку-Лабарт** (1940–2007), **Жіль Дельоз** (1925–1995), **Фелікс Гватарі** (1930–1992), **Мішель Фуко** (1926–1984), **Юлія Крістева** (нар. 1941), **Жан-Франсуа Ліотар** (1924–1998), та інші мислителі, які асоціюють себе з постструктуралізмом. Зауважимо побіжно, що сам термін «постструктуралізм» не має чіткого змісту і є, радше, так званим поняттям-парасолькою, що «накриває» деяку множину авторів, що обстоюють доволі різні, і часто суперечливі, теоретичні погляди, але поділяють, з одного боку, критичне ставлення до структуралізму, а з іншого — успадковують від нього увагу до мови та інших виражальних засобів культури, котрі розглядаються через призму їх знакової природи (велику роль у постструктуралістських дослідженнях відіграє аналіз засобів масової інформації, популярної культури та повсякденності).

Одним із найвпливовіших теоретиків цієї течії є **Жак Дерріда** (1930–2004), який запропонував, за його власним виразом, «практику» (Дерріда відмовляється називати її методом — для нього це «не метод, не аналіз, не критика»)⁵ деконструкції. Термін «деконструкція» вразно наслідує Гайдеггеровому (і успадкованому від Ф. Ніцше) поняттю «destruction» і поєднує знайомий нам корінь *struere* із двома префіксами протилежної спрямованості *de-* (його українським відповідником є *роз-* як у слові «роз'єднати») та *con-* (український відповідник — *з-*, *по-*: «поєднати»).

Процедура полягає в одночасному рошаруванні, розбиранні та, навпаки, з'єднанні, збиранні тексту.

Письмо існує інакше, ніж усна мова. Остання конститується деяким відомим для учасників кожної розмови контекстом. Текст натомість (а філософська традиція, твердить Ж. Дерріда, є відпочатковою письмовою) може переміщатися між різними значеннєвими середовищами, і, до того ж, прагне стати дійсним для будь-якого, чи кожного з них, — тобто, власне, позбавитися залежності від контексту, «втєкти» від нього. Фоно- та логоцентризм (тлумачення тексту як «записаної розмови», чи «занотованої думки») виявляються негідними засобами для розуміння його власної природи. «Значення» конструюється або читачем у процесі прочитання тексту, або нав'язується автором, — у обох випадках має місце репресивна щодо самотності тексту процедура. Звільнити текст з-під влади інтерпретатора, користуючись прихованими у ньому «підказками», котрі збігаються з прийомами «втєчі» тексту в надчи позаконтекстуальність — таким є «надзавдання» деконструкції. При цьому текст постає як багатозначне, багат шарове явище, наповнене внутрішніми взаємодіями та взаємопосиланнями понять і метафор, а також перегукуваннями з іншими текстами. Шлях, яким деконструкція йде до своєї мети є щоразу іншим, тому її прийоми не піддаються узагальненню чи систематизації. В цілому, каже Ж. Дерріда, вона нагадує радше поведінку пташки, яка намагається відвести небезпеку від гнізда з пташенятами. Таким чином, основне завдання Ж. Дерріда вбачає не в «перейменуванні» поіменованого в тексті чи онтології, а «розіменуванні» — диверсія проти значення спрямована на ствердження неможливості висловити (переказати) «висловлене» Означуваним у тексті може бути лише інший означник.

Низка постструктуралістських ідей була розроблена в межах постмодернізму — однієї з найвпливовіших ідейних течій, що стала загальним способом самоусвідомлення західної культури двох останніх декад ХХ ст. Це поняття, утворене шляхом поєднання двох латинських слів — *post* (після) та *modernus* (новий, сучасний), покликане підкреслити полемічну протиставленість, опозиційність постмодернізму модернові — світосприйняттю, що зародилося в

⁵ Дерріда Ж. Письмо японському другу // Вопр. філософії. 1992. — № 4. — С. 53–57.

ході наукової революції XVI–XVII ст., кульмінувало в добу Просвітництва продовжувало панувати у європейській свідомості до середини XX ст.⁶

Розлога критика ідейних засновків модерну міститься у праці **Жана-Франсуа Ліотара** (1924–1998) «Стан постмодерну» («La condition postmoderne») (1979). Відмітною ознакою модерності, на думку Ж.-Ф. Ліотара, виступає не та чи та змістовна філософська теза. Модерн — це епоха *великих (або ж мета-) наративів* (оповідей), котрі прагнуть упорядкувати, пояснити та виразити реальність на єдиних засадах та через систему пов'язаних та послідовно уведених положень. Метанаратив — не стільки мовне утворення, скільки епістемологічний принцип, який втілюється у різноманітних формах художньої культури (у романі, зокрема), соціальних та політичних інститутах, релігійних, наукових і філософських системах. Як домінантні метанаративи модерну виступають ідеї прогресу, історії, гуманізму, свобода особистості. «Токсичність» таких інтелектуальних конструкцій полягає не в тому, що вони помилкові, а в тому, що вони пригнічують, маргіналізують, примушують до мовчання будь-які альтернативні дискурси.

На відміну від цього, постмодерн засновується на плюралізмі наративів (і, відповідно, відсутності «метанаративу»), варіативних раціональностях, релятивності значень, мовній грі, котра утворює протилежність оповідальності. Жодна з можливих форм раціональності не може претендувати на пріоритетність чи нормативність.

Для постмодерніста метафорою світу стає зруйнована скульптура, серед уламків якої доводиться існувати людині. Кожен з фрагментів тут начебто вказує на втрачену цілісність, прагне і закликає її, але теоретичний розум усвідомлює, що скласти уламки до купи неможливо, ба більше, що вони ніколи не утворювали єдиної речі чи сутності.

Як уже було зазначено вище, постмодернізм формулює свої основоположення як антитезу засадам модерної культури.

В добу постмодернізму радикально змінюється сприйняття часу. Модерне суспільство орієнтоване на майбутнє, — жахливе чи прекрасне, залежно від переконань окремих мислителів, — у свідомості постмодерніста «все вже сталося». Майбутнє наявне у формальному сенсі, але у змістовному розумінні слова воно просто не існує: відтепер ми завжди матимемо справу з минулим — його рештками, слідами та домаганнями.

Постмодернізм відкидає як наївно-реалістичну ідею модерну про існування об'єктивної реальності та можливість пізнання її такою, «як вона є». При цьому об'єктивність не протиставляється людській свідомості (подібне протиставлення розпізнається як вияв модерного «бінаризму»), будь-яка «реальність» розглядається як концептуальний конструкт, похідна соціальних і наукових практик та мови. Така настанова поширюється як на розгляд природи, так і на сприйняття суспільства та історії. Услід за тим постмодернізм заперечує фундаментальне для класичної (модерної) науки протиставлення хибі та істини. Остання розглядається, здебільшого, як соціально-політичний феномен, інструмент примусової ієрархізації знання, у якому втілені стратегії здійснення влади (М. Фуко).

Постмодернізм відкидає ще один наріжний камінь модерного філософствування — уявлення про існування самопідставної, даної інтуїтивно і безсумнівно, основи на яку має спиратися послідовно вибудувана на доказах система знань (на кшталт Декартового *Cogito*). «Остання інстанція» відсутня, а отож, будь-яке знання позначене неостаточністю, невичерпністю, непокоріненістю.

Постмодернізм визнає не лише засадничий плюралізм реальності якій існує людина, але так само і плюралізм способів її відображення. Йому властивий епістемологічний релятивізм і, як наслідок, критичне ставлення до зазіхань розуму на пріоритетне положення в системі пізнавальних засобів людини та універсальної значущості та прикладності вимог логіки (про-

⁶ Дослідження історії терміна, зокрема — у праці Перрі Андерсона «Витоки постмодернізму» (1998), вказують на обставину, що поняття «постмодерн» та «постмодернізм» стали використовуватись в близькому до сучасного значенні вже з середини 1930-х років (Ф. де Оніс), а у 40-50-х роках 20-го ст. ці визначення та ідеї, пов'язані з ними, еволюціонували у літературознавстві (Чарльз Олсон), історії (Арнольд Тойнбі), соціології (Чарльз Райт Міллз) та критиці (Ірвінг Хуу).

світницька парадигма вважає її закони однаковими для всіх мислителів і всіх галузей знань). Розум і логіка виступають як концептуальні конструкції, що діють лише у межах певних інтелектуальних традицій, яким вони зобов'язані своїм виникненням.

Тим часом як модерн виявляв схильність до побудови максимально загальної філософської теорії, котра, охоплюючи єдиною схемою різноманітні аспекти та моменти природи та соціального світу, слугувала би синтезом і компендіумом усього знання, здобутого природничими та соціальними науками і виступала би їх метою, постмодернізм відхиляє це уявлення, і не лише як нездійсненну мрію, але і як хибну і хворобливу (симптом Просвітництва) тоталізуючу тенденцію думки (Е. Левінас).

Постмодерністська інтерпретація проблеми мови ґрунтується на критичному ставленні до її здатності репрезентувати реальність поза собою (бути, за словами американського прагматика Р. Рорті, «дзеркалом природи», як тлумачило її Просвітництво). Мова семантично самодостатня та самореферентна: значення слова є не статичним відображенням речей, що існують у світі чи ідей нашого розуму, а діапазоном, утвореним відмінністю від значеннєвих діапазонів інших слів (Ф. де Сосюр). Оскільки значення виявляється функцією інших значень, воно ніколи не виявлене у свідомості мовця чи слухача повністю, а знаходиться у стані постійного посування. Самореферентність (нездатність вийти за власні межі, знайти і вказати щось узовні себе) властива не лише природним мовам, але спеціалізованим штучним мовам. Будь-які дискурси — наукові, медичні, релігійні тощо вбудовані у соціальні практики, тобто відображають цінності конкретного суспільства і ніколи не мають універсального значення.

У вченні про людину постмодернізм заперечує існування людської природи чи специфічних сутнісних ознак людини. Не існує рис, схильностей, мотивів притаманних людині як родовій істоті. Уся конституція та усі аспекти людського буття цілком і повністю соціально детерміновані (визначені). Так само людська ідентичність (самоусвідомлення людини як такої) розглядається як тимчасова, історично нетривка та визначена багатьма соціокультурними факторами. За висловом Мішеля Фуко — знаним у всій західноєвропейській філософії ХХ ст. — «Зрозуміло одне: людина не є ні найбільш давньою, ні найбільш постійною із проблем, що поставали перед людським пізнанням. Коли взяти відносно короткий відтинок часу та обмежений географічний горизонт — європейську культуру від початку ХVІ ст., — можна переконатися, що людина у ній — винахід нещодавній [...] І кінець її, можливо, близький. [...] Якщо ці диспозиції зникнуть так само, як вони колись виникли [...], тоді — можна ручатися — людина зникне, як зникає обличчя, накидане на прибережному піску»⁷.

Поступ у соціальній, інтелектуальній та художній сферах розглядається постмодерністами виключно як просвітницький конструкт. Насправді будь-які події не нанизуються на єдиний значеннєвий стрижень, а співіснують у вигляді невпорядкованої та неритмізованої, неієрархізованої множини.

Важливою складовою постмодерністської парадигми є не лише теза про відсутність прогресу, але й думка про те, що в соціальній, інтелектуальній та художній сферах усі ідеї, прийоми, засоби, способи існування вже винайдені й були колись використані, тобто нічого нового людська культура створити не здатна. Ніхто більше не може претендувати на новизну ідей, образів, прийомів. Якщо вони видаються такими, це свідчить лише про нестачу ерудиції. Базовими поняттями постмодерністського сприйняття культури виступають «бібліотека» та «архів» у яких, поміж іншим, вчувається оцінка «сировинного» (неієрархічного) характеру накопичених людством культурних цінностей.

Постмодернізм відкидає авангардистську установку мистецтва на новизну, фокусом художніх зацікавлень виступає не інновація, а рекомбінування, чи нове застосування вже існуючих художніх засобів, прийомів та образів, здебільшого шляхом їх іронічного цитування.

⁷ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. / Мишель Фуко. — Москва: Прогресс, 1977. — С. 404.

Модерна свідомість вважала, що практичне застосування науки та технологій дозволяє суспільству змінюватися на краще, швидше рухатися дорогою прогресу, а отож, у майбутньому воно ставатиме все більш гуманним, справедливим, освіченим, процвітаючим.

Постмодернізм вказує, що подібні очікування були ілюзорними. Некероване та помилкове прагнення до науково-технічного освоєння світу призвело до виникнення більш потужних засобів руйнування і поставило людство на межу знищення, а наука та знання виявилася витонченими засобами поневолення людини людиною.

Отже, для сучасної філософії характерне розмаїття напрямків і течій, багато з яких виникли в XIX ст., набули розвитку у XX ст., залишаються вагомими й досі. Попри це розмаїття, можна виокремити ряд спільних засадничих рис: відмова від надмірного оптимізму, пов'язаного з пануванням розуму, усвідомлення неодмінної присутності в людині і в історії ірраціональних чинників, визнання плюралізму підходів, рефлексивність.

Ключові слова: надлюдина, воля до влади, життєвий світ, інтенційність, феномен, герменевтичне коло, інтерпретація, верифікація, фальсифікація, парадигма, лібідо, сублімація, архетип, екзистенція, гранична ситуація, структура, метанаратив.

Питання для самоперевірки

1. Назвіть основні риси сучасної філософії.
2. Охарактеризуйте засадничі принципи «філософії життя».
3. Як трансформувався образ науки на різних етапах розвитку позитивізму?
4. Як у прагматизмі розглядається мета пізнання?
5. В чому полягає значення психоаналізу для філософії?
6. Як розглядається людина в екзистенціалізмі?
7. Розкрийте ключові поняття феноменології.
8. Назвіть засадничі ідеї філософської герменевтики.
9. Розуміння віри і розуму в неотомізмі.
10. Охарактеризуйте основні етапи структуралізму.
11. Назвіть характерні риси постмодернізму.

Рекомендована література

1. Вітгенштайн Л. Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження: пер. з нім. — К.: Основи, 1995. — 311 с.
2. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. — Т. 1: Герменевтика I (Основи філософської герменевтики); Т. 2: Герменевтика II. (Що таке істина? Історія понять як філософія. Наскільки мова диктує мислення?). — К.: Юніверс, 2000.
3. Гайдегер М. Дорогою до мови. — Львів: Літопис, 2007. — 232 с.
4. Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія. Вступ до феноменологічної філософії // Філософська думка. — 2002. — № 3. — С. 134–149.
5. Дерріда Ж. Письмо та відмінність. — К.: Основи, 2004. — 602 с.
6. Джеймс В. Прагматизм — К.: Альтернативи, 2000. — 146 с.
7. Конт О. Курс положительной философии // Мир философии: В 2-х ч. — Ч. 1. — М., 1991.
8. Кун Т. Структура наукових революцій. — К.: Port-Royal, 2001. — 228 с.
9. Леві-Строс К. Структурна антропологія. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 1997. — 387 с.
10. Маритен, Ж. Знание и мудрость — М.: Научный мир, 1999. — 244 с.
11. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. — К.: Основи, 1993. — С. 7–328.
12. Рорті Р. Філософія і дзеркало природи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрямки. — К.: Ваклер, 1996. — С. 296–358.
13. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — М., 1989. — С. 319–344.

14. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. — М., 1989. — С. 94–142.
15. *Фуко М.* Археология знания. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. — 326 с.
16. *Шлик М.* Поворот в философии // Аналитическая философия: Избранные тексты / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова. — М.: Изд-во МГУ, 1993. — С. 28–33.
17. *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости // Свобода воли нравственность. Гл. I-IV. — М., Республика, 1992. — С. 260–338.
18. *Історія філософії: Підручник / Ярошевець В. І., Бичко І. В., Бугров В. А. та ін.; За ред. В. І. Ярошевця.* — К.: Видавець ПАРАПАН, 2002 — 774 с.
19. *Рассел Б.* Історія західної філософії. — К.: Основи, 1995 — 759 с.
20. *Рюс Ж.* Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки — К.: Основи, 1998 — 669 с.
21. *Рьод В.* Шлях філософії: ХІХ–ХХ ст. — Київ: Дух і Літера, 2010 — 366 с.
22. *Філософія: підруч. для студ. вищ. навч. закл. / [Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського].* — Х.: Фоліо, 2013. — 509 с.
23. *Філософський енциклопедичний словник / За ред. Шинкарука В. І.* — К.: Абрис, 2002.
24. The Stanford Encyclopedia of Philosophy Available at: <http://plato.stanford.edu/>

Кругляк М. І., Терещенко В. В., 2019