

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ В.Н. КАРАЗІНА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

КУЗНЕЦОВА КАТЕРИНА ЮРІЇВНА

УДК111:172.3, 211.5, 261.7

ДИСЕРТАЦІЯ
«ЗАВЕРШЕННЯ МЕТАФІЗИКИ ЯК УМОВА
ФОРМУВАННЯ ПОСТСЕКУЛЯРНОЇ ПАРАДИГМИ»

Спеціальність 09.00.03 – «Соціальна філософія та філософія історії»
(Філософські науки)

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ К. Ю. Кузнецова

Науковий керівник: Бусова Ніна Андріївна, доктор філософських наук, доцент.

Харків – 2021

АНОТАЦІЯ

Кузнецова К. Ю. Завершення метафізики як умова формування постсекулярної парадигми – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії (Філософські науки). – Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна Міністерства освіти і науки України, Харків, 2021.

Актуальність теми дисертаційного дослідження зумовлена зростаючим політичним впливом релігійних спільнот та вірувань, наявністю релігійного дискурсу у публічній сфері на тлі розпаду класичної раціональності і розповсюдження постметафізичної філософії, тобто філософії, що чітко усвідомлює свої межі і відмовляється від рішення метафізичних проблем і пошуку абсолютних рішень.

У дисертації представлено дослідження ролі релігії в сучасному суспільстві з урахуванням новітніх факторів, що спричинили зміну її місця в публічній комунікації.

Дисертація присвячена дослідженню постсекулярного повороту в суспільному пізнанні, який відображає новий тип відносин між секулярними і релігійними сферами в сучасному суспільстві.

Дослідження виконане з опорою на концептуальні та методологічні засновки континентальної версії постметафізичного мислення, представлені в роботах Ж. Дельоза, Ж. Дерріда, А. Бадью, Дж. Ваттімо, Ю. Габермаса, Ж. Л. Маріона та ін.

Для вирішення поставлених завдань в дисертації використовуються такі методи дослідження: порівняльно-історичний метод (для дослідження і порівняння підходів до критики метафізики), компаративістський (для аналізу ідентичностей громадян, що пов'язані з релігійним або світським світоглядом), феноменологічний та герменевтичний (для аналізу «теологічного повороту» у філософії та «філософського повороту» у теології). Стосунки між представниками

релігійного і секулярного світогляду, а також необхідність формування постсекулярного суспільства розглянуто через призму комунікативного підходу Ю. Габермаса.

Робота є результатом переосмислення постметафізичного мислення як необхідної умови формування постсекулярної парадигми.

У дисертації узагальнено поняття секуляризм, секуляризація і секулярність у їх взаємозв'язку з метафізичним і постметафізичним філософуванням, проблемами постсекулярного суспільства, їх проявами та специфікою у сучасному світі.

Наукова новизна отриманих результатів визначається тим, що представлена робота є першою в українській соціально-філософській думці спробою концептуалізації постметафізичного мислення (як у габермасівській, так і у постмодерністській інтерпретації) як необхідної умови формування постсекулярного стану суспільної свідомості.

На основі систематизації різних наукових позицій виділено і схарактеризовано два підходи до критики метафізики: епістемологічний підхід сцієнтистської елімінації метафізики (позитивізм, аналітична філософія; навіть Кант і Гегель критикували метафізику в ім'я свого розуміння науковості знання) і онтологічний підхід негативної метафізики (Ф. Ніцше, Т.В. Адорно, М. Гайдеггер, Ж. Дерріда), які у комплексі створюють горизонти постметафізичного мислення. Епістемологічний підхід, який робить акцент на умовах і процедурах пізнання, надає перевагу структурно-формальному аналізу метафізичного методу пізнання, відмовляючись розглядати предметну область метафізичного мислення як важливу. Онтологічна критика метафізики, не заперечуючи значення її предметної області, приймає форму змістовного подолання метафізичного мислення як одностороннього і недостатнього.

Запропоновано розмежування між антиметафізичною та постметафізичною стратегіями філософування, остання з яких є не відкиданням метафізики, а обмеженням її привілейованого доступу до абсолютного знання. Постметафізичне мислення виявляється способом оновлення філософії, який з одного боку

відмовляє будь-якому світогляду або філософській системі у можливості пізнання граничних підстав буття, а з іншого – перенацілює філософію на осмислення наявного, повсякденного, не пов'язаного з надприродним існуванням людини. Таким чином, постметафізичне мислення створює умови для зміни ролі філософії: від власниці істинного знання про буття в цілому до посередника у міждисциплінарній і міжкультурній комунікації.

Виявлено два аспекти зв'язку між постметафізичним мисленням і формуванням постсекулярної парадигми. Перший, похідний від кантіанської філософії, полягає у використанні «суду розуму» по відношенню до філософії, у тому числі секуляристськи спрямованої, що сприяє обмеженню її повноважень у справі описання структур буття. Другий, виявлений у словах Ніцше про «смерть Бога», сприяє ослабленню теології, яка також відмовляється від онтологічних висловлювань і переходить до герменевтичних практик. Постметафізичне мислення відмовляється від онтологічних висловлювань про конституцію сущого в цілому. Отже, відбувається ослаблення метафізичних претензій на універсальну істину і з боку філософії, і з боку теології, що врешті-решт, приводить до можливості їх діалогу «на рівних».

З'ясовано, що постметафізичне мислення аналізує проекти подолання метафізики з точки зору послідовності трактовок сутності метафізики і послідовності критики метафізики, вбачаючи у кожному кроці цих послідовностей певне смислове зрушення.

Встановлено три фундаментальні зрушення, що характеризують постметафізичну філософію. Це остаточна децентрація суб'єкту, відмова від розуміння знання як репрезентації та легітимація присутності у філософії фігуративного виміру, непрямой комунікації, силових ефектів тощо. Отже, мова йде не про остаточне виключення метафізики з філософського поля, а про реформатування самого цього поля таким чином, щоб метафізика втратила свою головну роль.

У результаті здійснення порівняльного аналізу різних підходів до визначення критики метафізики розкрито відмінності між метафізичним,

антиметафізичним та постметафізичним мисленням в історичній ретроспективі.

Констатовано парадокс, який полягає у тому, що ослаблене онтологічне мислення не тільки слугує постметафізичному перегляду авторитарно-метафізичних підстав теології, але й послабляє не менш метафізичні доводи атеїзму й релігійної критики, створюючи перспективу для постсекулярного мислення.

Наголошено, що секуляризація усуває не релігію як таку, але лише деякі форми релігійності, несумісні з новим баченням реальності. Таким чином, секуляризація у розумінні автора – це певний процес зміни статусу релігійної віри в суспільній свідомості. Відповідно, секуляризм – це ідеологія, згідно з якою людина критикує усе релігійне, у тому числі й релігійні інститути, а також вважає, що нерелігійні та антирелігійні принципи мають лежати в основі людської моралі.

Терміном секулярність (український синонім: світськість) позначається або стан свідомості сучасного (модерного) суб'єкта, який перестав бути релігійним, або для якого на зміну релігійній вірі прийшов сучасний (модерний) досвід; або стан сучасних установ (інститутів) та практик, які працюють поза будь-яким зв'язком з релігією.

Обґрунтовано, що завершення метафізики означає втрату довіри до будь-яких метанаративів, у тому числі і секуляризму. Префікс «пост» застосовується до нинішньої епохи, коли мова йде про кінець секуляризму, але не про кінець секулярності.

Для дисертанта кінець метафізики і метанаративів означає, що свої підстави втратила не тільки релігія, але і атеїзм. В таких умовах філософії слід визнати себе частиною того ж історичного процесу, який сприяє поверненню релігії, і вона повинна осягнути його внутрішні принципи з тим, щоб критично оцінити його результати. Релігія ж повинна відмовитися від ілюзії щодо можливості відновлення релігійної етики на природних підставах. Замість цього їй слід уважніше поставитися до потенційних можливостей діалогу.

Для України, яка за часів незалежності пережила надзвичайне релігійне відродження, виразніше, ніж у будь-якому іншому пострадянському суспільстві,

наразі необхідні інструменти для взаємодії релігії та держави. З інституціоналізацією України як секулярної конституційної держави, заснованої на подвійному принципі «не впроваджувати релігію» та «вільно сповідувати релігію», почало зникати саме розрізнення «церкви» та «секти», «національної конфесії» та «релігійних меншин», «традиційних» та «іноземних» релігій. Хоча відсутність релігійної єдності суперечить вкоріненню у релігії власне релігійним, а також націоналістичним традиціям, насправді вона може виявитися благом, яке сприятиме формуванню релігійно толерантної, етнічно, культурно й мовно плюралістичної, демократичної України.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів дисертації полягає у можливості їх застосування для подальшого дослідження проблеми секуляризації і формування постсекулярного суспільства, у тому числі на теренах України. Отримані результати мають суттєве практичне значення для вирішення питань, пов'язаних з конфліктами на релігійному підґрунті, можуть слугувати під час аргументації втілення у життя політичного принципу «рівності громадян держави при їх культурній відмінності». Результати дослідження можуть бути використані в навчальному процесі при викладанні дисциплін «Філософія», «Соціальна філософія», «Філософія релігії», «Онтологія», культурологічних курсів, а також при розробці навчальної та методичної літератури.

Таким чином, у дисертації з'ясовано роль постметафізичного мислення у формуванні постсекулярної парадигми.

Ключові слова: ослаблене мислення, слабка теологія, постсекулярність, секуляризація, постметафізична філософія, секулярність, постсекулярна епоха, подолання метафізики, антиметафізика.

ABSTRACT

Kuznetsova K. Yu. Completion of metaphysics as a condition for the postsecular paradigm formation – Qualification scientific work is as a manuscript.

Thesis for a Candidate Degree in Philosophy: Speciality 09.00.03 – Social Philosophy and Philosophy of History (Philosophy). – V. N. Karazin Kharkiv National University of the Ministry of Education and Science of Ukraine, Kharkiv, 2021.

The relevance of the dissertation research topic is due to the growing political influence of religious communities and beliefs, the presence of religious discourse in the public sphere against the background of the collapse of classical rationality and the spread of postmetaphysical philosophy, philosophy that clearly understands its limits.

The dissertation presents a study of the role of religion in modern society, taking into account the latest factors that have led to a change in its place in public communication.

The dissertation is devoted to the research of postsecular turn in social cognition, which reflects a new type of relations between secular and religious spheres in modern society.

The study is based on the conceptual and methodological foundations of the continental version of postmetaphysical thinking, presented in the works of J. Deleuze, J. Derrida, A. Badiou, J. Vattimo, J. Habermas, J. L. Marion and others.

To solve the tasks in the dissertation the following research methods are used: comparative-historical method (for research and comparison of approaches to the critique of metaphysics), comparative (for analysis of identities of citizens associated with religious or secular worldview), phenomenological and hermeneutic (for analysis of "theological turn" in philosophy and "philosophical turn" in theology). The relations between the representatives of the religious and secular worldview, as well as the need to form a postsecular society are considered through the prism of the communicative approach of J. Habermas.

The work is the result of rethinking postmetaphysical thinking as a necessary condition for the formation of a postsecular paradigm.

The dissertation summarizes the concepts of secularism, secularization and secularity in their relationship with metaphysical and postmetaphysical philosophizing, the problems of postsecular society, their manifestations and specifics in the modern world.

The scientific novelty of the obtained results is determined by the fact that the presented work is the first in Ukrainian socio-philosophical thought attempt to conceptualize postmetaphysical thinking (both in Habermasian and postmodernist interpretation) as a necessary condition for the formation of postsecular state of social consciousness.

Based on the systematization of various scientific positions, two approaches to the critique of metaphysics are distinguished and characterized: the epistemological approach of scientific elimination of metaphysics (positivism, analytical philosophy; even Kant and Hegel criticized metaphysics in the name of their understanding of scientific knowledge) and the ontological approach (F. Nietzsche, T. Adorno, M. Heidegger, J. Derrida), which together create horizons of postmetaphysical thinking. The epistemological approach, which emphasizes the conditions and procedures of cognition, prefers the structural-formal analysis of the metaphysical method of cognition, refusing to consider the subject area of metaphysical thinking as important. Ontological critique of metaphysics, without denying the importance of its subject area, takes the form of meaningful overcoming of metaphysical thinking as one-sided and insufficient.

A distinction is made between antimetaphysical and postmetaphysical strategies of philosophizing, the latter of which is not a rejection of metaphysics, but a restriction of its privileged access to absolute knowledge. Postmetaphysical thinking is a way of renewing philosophy, which on the one hand denies any worldview or philosophical system the possibility of knowing the ultimate foundations of existence, and on the other – refocuses philosophy on understanding the existing, everyday, not related to supernatural human existence. Thus, postmetaphysical thinking creates the conditions for changing the role of philosophy: from the owner of the true knowledge of life in general to the mediator in interdisciplinary and intercultural communication.

Two aspects of the connection between postmetaphysical thinking and the formation of the postsecular paradigm have been identified. The first, derived from Kantian philosophy, is the use of the "court of reason" in relation to philosophy, including secularist, which limits its powers in describing the structures of existence. The second, found in Nietzsche's words about the "death of God," contributes to the weakening of theology, which also abandons ontological statements and moves to hermeneutic practices. Postmetaphysical thinking rejects ontological statements about the constitution of being as a whole. Thus, there is a weakening of metaphysical claims to universal truth on the part of both philosophy and theology, which ultimately leads to the possibility of their dialogue "on an equal footing."

It has been found that postmetaphysical thinking analyzes projects for overcoming metaphysics in terms of the sequence of interpretations of the essence of metaphysics and the sequence of critique of metaphysics, seeing in each step of these sequences a certain semantic shift.

Three fundamental shifts characterizing postmetaphysical philosophy have been identified. This is the final decentralization of the subject, the refusal to understand knowledge as representation and the legitimation of the presence in the philosophy of the figurative dimension, indirect communication, power effects, and so on. Thus, it is not a question of the final exclusion of metaphysics from the philosophical field, but of the reformatting of this field itself in such a way that metaphysics loses its main role.

As a result of a comparative analysis of different approaches to determining the critique of metaphysics, the differences between metaphysical, antimetaphysical and postmetaphysical thinking in historical retrospect are revealed.

The paradox is that weakened ontological thinking not only serves a post-metaphysical revision of the authoritarian-metaphysical foundations of theology, but also weakens no less metaphysical arguments of atheism and religious criticism, creating a perspective for postsecular thinking.

It is emphasized that secularization does not eliminate religion as such, but only some forms of religiosity that are incompatible with the new vision of reality. Thus, secularization in the author's understanding is a certain process of changing the status of

religious faith in the public consciousness. Accordingly, secularism is an ideology according to which a person criticizes everything religious, including religious institutions, and also believes that non-religious and anti-religious principles should be the basis of human morality.

The term secularity refers either to the state of consciousness of a modern subject, which has ceased to be religious, or for which religious faith has been replaced by modern experience; or the state of modern institutions and practices that operate outside any connection with religion.

It is substantiated that the completion of metaphysics means a loss of confidence in any metanarratives, including secularism. The prefix "post" is used to the present era, it concerns the end of secularism, but not the end of secularity.

For the dissertation author, the end of metaphysics and metanarratives means that not only religion but also atheism has lost its foundations. In such circumstances, philosophy should recognize itself as part of the same historical process that contributes to the return of religion, and it must comprehend its internal principles in order to critically evaluate its results. Religion must abandon the illusion of the possibility of restoring religious ethics on natural grounds. Instead, it should pay more attention to the potential for dialogue.

For Ukraine, which has experienced an extraordinary religious revival since independence, more clearly than in any other post-Soviet society, tools are now needed for the interaction of religion and the state. With the institutionalization of Ukraine as a secular constitutional state based on the dual principle of "not introducing religion" and "freely professing religion", the very distinction between "church" and "sect", "national denomination" and "religious minorities", "traditional" and "Foreign" religions began to disappear. Although the lack of religious unity contradicts the religious as well as nationalist traditions rooted in religion, in reality it may be a boon that will contribute to the formation of a religiously tolerant, ethnically, culturally and linguistically pluralistic, democratic Ukraine.

The theoretical and practical significance of the obtained dissertation results lies in the possibility of their application for further study of the problem of secularization

and the formation of postsecular society, including in Ukraine. The results obtained are of essential practical importance for resolving issues related to religious conflicts and can serve as an argument for implementing the political principle of "equality of citizens of the state with their cultural differences." The results of the study can be used in the educational process in the teaching of disciplines "Philosophy", "Social Philosophy", "Philosophy of Religion", "Ontology", cultural courses, as well as in writing educational and methodological works.

Thus, the dissertation clarifies the role of postmetaphysical thinking in the formation of the postsecular paradigm.

Key words: weakened thinking, weak theology, postsecularity, secularization, postmetaphysical philosophy, secularity, postsecular epoch, overcoming metaphysics, antimetaphysics.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті, опубліковані в наукових фахових виданнях України:

1. Кузнецова К. Ю. І. Кант та Ф. Ніцше: два підходи до критики метафізики. *Гілея: науковий вісник*. 2016. Вип. 114. С. 150–154.
2. Кузнецова К. Ю. Слабка думка («il pensiero debole») та «слабка теологія» як симптоми постметафізичного мислення. *Гуманітарний часопис*. 2019. № 3. С. 22–32.
3. Кузнецова К. Криза секуляризму як продовження секуляризації. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020. № 62. С. 79–89.
4. Кузнецова К. Ю. Критика метафізики і постметафізичне мислення: термінологія і основні характеристики. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2020. № 1 (45). С. 132–141.

Стаття, опублікована в науковому фаховому виданні іншої держави:

5. Kuznetsova K. Yu. I. Kant's philosophy of religion in the context of the post-secular paradigm. *The European Journal of Humanities and Social Sciences*. 2018. № 1. P. 72–75.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

6. Долгопол Е. Ю. Диалог между верой и разумом как путь к «религии в пределах только разума» // X Харківські студентські філософські читання : матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів, 24–25 квітня 2014 р., Харків, 2014. С. 43–45.
7. Долгопол Е. Ю. Постсекуляризм: новые возможности для политического дискурса // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні

моральної особистості : матеріали XXXIII міжнародної науково-практичної конференції, 18 квітня 2014 р., Донецьк, 2014. С. 56–57.

8. Долгопол Е. Ю. Генеалогія поняття «толерантність» в контексте постсекулярного общества // XI Харківські студентські філософські читання : матеріали всеукраїнської наукової конференції студентів та аспірантів, 16–17 квітня 2015 р., Харків, 2015. С. 6–7.

9. Кузнецова К. Ю. Духовні пошуки людини у ситуації завершення метафізики. // Проблема людини у соціально-гуманітарному та медичному дискурсах : матеріали міжвузівської науково-практичної конференції з міжнародною участю, 31 березня 2016 р., Харків, 2016. С. 104–105.

10. Кузнецова К. Ю. Постметафізичне мислення та проблема подолання метафізики у філософії Ю.Габермаса // Античні витoki європейської раціональності : до 2400-річчя Арістотеля: матеріали XXIV Харківських міжнародних Сковородинівських читань, 23–24 вересня 2016 р., Сковородинівка, Харків, 2016. С. 94–100.

11. Кузнецова К. Ю. Ослаблення метафізичної думки як передумова постсекулярної доби // Науково-практична конференція, присвячена 25-річчю Харківського Архієрейського Собору 1992 року : матеріали науково-практичної конференції, 27 квітня 2017 р., Харків, 2017. С. 141–145.

12. Кузнецова К. Ю. «Постметафізика» і проблема термінологічної невизначеності // XIII Харківські студентські філософські читання: до 255-річчя Йоганна Готліба Фіхте : матеріали всеукраїнської наукової конференції студентів та аспірантів, 18–19 травня 2017 р., Харків, 2017. С. 22–26.

13. Кузнецова К. Ю. Постсекулярна парадигма: необхідність взаємного визнання, діалог та толерантність // Філософ – співрозмовник світу: діалог, комунікація, консенсус : матеріали XXV Харківських міжнародних Сковородинівських читань, присвячених 295-річчю з дня народження Г. С. Сковороди, 30 вересня–1 жовтня 2017 р., Сковородинівка, Харків, 2017. С. 137–142.

14. Кузнецова К. Ю. Постметафізичні зрушення у релігійному просторі: постсекулярність та пост християнство // XIV Харківські студентські філософські читання: до 230-річчя Артура Шопенгауера : матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів, 17 травня 2018 р., Харків, 2018. С. 52–54.

15. Кузнецова К. Ю. Постметафізичне прочитання критичної філософії І.Канта. // Німецький ідеалізм: Німеччина – Україна. До 260-річчя з дня народження Йоганна Баптиста Шада : матеріали міжнародної наукової конференції, 18–19 жовтня 2018 р., Харків, 2018. С. 93–99.

16. Кузнецова К. Ю. Комунікація між віруючими і невіруючими громадянами у постсекулярному суспільстві // Норвезько-українська конференція, присвячена діяльності Ф. Нансена в Україні у 1921–1922 роках: матеріали Норвезько-української конференції, 10–11 жовтня 2019 р., Харків, 2019. Режим доступу: [<http://dspace.univer.kharkov.ua/handle/123456789/15030>].

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації:

17. Долгопол К. Ю. Секулярність як соціальний конструкт. *Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 96 (5). С. 219–222.

18. Кузнецова К. Ю. Концепція «постсекулярного суспільства» та ствердження необхідності діалогу». *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2015. Вип. 53. С. 95–101.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	17
РОЗДІЛ 1. КРИТИКА МЕТАФІЗИКИ ЯК СЮЖЕТ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ФІЛОСОФУВАННЯ.....	26
1.1. Критика метафізики і постметафізичне мислення: термінологія і основні характеристики.....	26
1.2. Можливість метафізики як строгої науки.....	39
1.2.1. І. Кант: критика метафізики як шлях до її оновлення.....	39
1.2.2. Позитивізм та ствердження принципової ненауковості метафізики.....	49
1.3. Завершення епохи метафізики і критика метафізичної мови.....	56
1.3.1. Розчарування у категоріях метафізики та нігілізм Ф. Ніцше.....	56
1.3.2. Філософія М. Гайдеггера: від метафізики до фундаментальної онтології.....	65
Висновки до розділу 1	73
РОЗДІЛ 2. РОЗПАД ОНТОТЕОЛОГІЇ ТА САМООБМЕЖЕННЯ РОЗУМУ У СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ОСМИСЛЕННІ РЕЛІГІЇ.....	79
2.1. «Смерть Бога» і оновлення теології.....	79
2.1.1. Феноменологічна критика онтотеології.....	79
2.1.2. Деконструкція і формування слабкої теології.....	91
2.2. Філософія на шляху до діалогу: «суд розуму» і «ослаблене мислення».....	103
2.2.1. Обмеження домагань розуму і комунікативна раціональність.....	103
2.2.2. Герменевтика: «слабка думка» і свобода інтерпретації.....	114
Висновки до розділу 2.....	123
РОЗДІЛ 3. ДІАЛЕКТИКА СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ»: ВІД СЕКУЛЯРИЗМУ ДО ПОСТСЕКУЛЯРНОСТІ.....	129

3.1. Криза секуляризму – продовження секуляризації.....	129
3.2. Нарис постсекулярного суспільства: соціально-політичні наслідки секуляризації.....	149
3.3. Постсекулярна парадигма: необхідність взаємного визнання, діалог та толерантність.....	161
Висновки до розділу 3	178
ВИСНОВКИ.....	182
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	190
ДОДАТОК Список публікацій здобувача за темою дисертації.....	205

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Зростаючий політичний вплив релігійних спільнот та вірувань, наявність релігійного дискурсу у публічній сфері, що посилюється, потребують переосмислення ролі релігії в сучасному суспільстві. На думку Ю. Габермаса, публічній свідомості сьогоденної Європи підходить опис «постсекулярного суспільства», оскільки вона поки що налаштована на «збереження релігійних спільнот у все більше секулярному оточенні». «Постсекуляризм, на думку Ю. Габермаса, не означає «повернення релігії» на домінуючі позиції. Мова йде про реалізацію принципу «рівності громадян держави при їх культурній відмінності» [66, с. 138]. Зміна місця релігії в публічній комунікації спричинена такими факторами, як мультикультурність сучасних суспільств, демократизація та формування постметафізичного мислення.

Розмови про постсекулярність – принаймні, у контексті габермасівської проблематики – стали можливими у цілком особливому інтелектуальному кліматі: в ситуації постмодерну, розпаду класичної раціональності і розповсюдження постметафізичної філософії, тобто філософії, що чітко усвідомлює свої межі і відмовляється від рішення метафізичних проблем і пошуку абсолютних рішень.

Проблема подолання метафізики формується в філософії вже не перше сторіччя: в її обговоренні взяли участь І. Кант і Г. В. Ф. Гегель, О. Конт і Ф. Ніцше, Р. Карнап і М. Гайдеггер і багато інших філософів. Якщо І. Кант критикує догматичну метафізику і, ставлячи питання про можливість метафізики як науки, відкриває простір трансцендентальної філософії, то для Г. В. Ф. Гегеля філософія І. Канта – така ж метафізика, тобто «наукова будівля, що височіє над світом», якій він протиставляє спекулятивну логіку, діючу в області єдності буття і мислення. Це не захищає філософію Г. В. Ф. Гегеля від звинувачень в метафізичності з боку О. Конта за умоглядність, а з боку Ф. Ніцше – за раціоналізм і ідеалізм. У свою чергу М. Гайдеггер оголошує останнім метафізиком вже самого Ф. Ніцше, оскільки в його творчості виявляється повністю розвиненим вчення про волю до влади, що відрізняє, за М. Гайдеггером, європейську

метафізику. На цьому історія взаємних звинувачень в метафізичності не вичерпується, але її зміст цілком проглядається: звинувачення в метафізичності виявляється способом маркувати розрив між своєю і попередньої філософією, при цьому вислизає не тільки денотат, але і значення поняття «метафізика». Низка взаємних звинувачень в метафізичності призводить до того, що вся філософія ХХ ст. в якомусь сенсі виявляється філософією, мислячою в ситуації «пост-».

Формування станів «пост-» цілком пояснюється в області соціальної філософії, яка намагається йти «в ногу з часом», але інтрига полягає в тому, що в першу чергу ці трансформації торкнулися найбільш фундаментальної і начебто «вічної» області філософії – онтології. Після гайдеггерівської тези про онтотеологічну будову метафізики дискурс про кінець метафізики і постметафізичне мислення не тільки з неминучістю зачіпає проблему теології, але безпосередньо пов'язує проблеми оновлення філософії і теології в ХХ-ХХІ ст.

Згідно з висновками дисертантки: «Одночасно з заходом метафізики як системної філософії, здатної запропонувати зв'язну, єдину, строго обґрунтовану картину незмінних структур буття, вичерпується сама можливість філософського спростування існування Бога. Це відстоює можливість релігійного досвіду» [57, с. 104]. Плюралізм постметафізичної доби виключає саму можливість будь-якого теоретичного розрізнення метафоричної і неметафоричної мов. З іншого боку, відомий вислів Ф. Ніцше про смерть Бога, який вписаний у контекст критики метафізики, символічно означає остаточний занепад релігійного способу мислення і розквіт секуляризації, що означає відмову від апеляцій до інших рівнів буття, окрім зосередженого у фокусі сьогоденного і буденного.

Авторка зазначає: «Спростування можливості єдиної, об'єктивної картини вічних структур буття руйнує претензії на абсолютну істину будь-якого світогляду, як секулярного, так і релігійного. Як теїзм, так і атеїзм метафізичні у своїй основі, і рівною мірою не можуть претендувати на абсолютну істину і завершеність своїх описів буття. Наука також тяжіє до природничої картини світу в цілому, синтетично похідної від теоретичних знань природничих наук. З позиції постметафізичного мислення, секулярні картини світу в цілому можуть не

більшою мірою претендувати на істинність, ніж релігійні. У ситуації завершення метафізики жодна метанарація не є центральною, і не має права на легітимацію або делегітимацію будь-чого» [62, с. 54].

Взаємозв'язок і взаємозалежність посметафізичного мислення і формування постсекулярності як характеристики суспільної свідомості є безсумнівними у контексті габермасівського філософського проекту, що позначений кантівським мотивом самообмеження розуму. Проте терміни «постметафізика» та «постсекулярність» використовуються багатьма постмодерними авторами у значеннях, що не пов'язані з їх габермасівським тлумаченням. Натхненниками постмодерних інтерпретацій постметафізичного мислення виступили Ф. Ніцше та М. Гайдеггер, що відбилося у іншому настрої філософування та створенні інших умов для взаємовідносин науки і релігії. Отже, постає питання про те, чи всі варіанти постметафізичного мислення (створені у кантіанському або ніцшеанському дусі) неминуче призводять до формування такої конфігурації релігійності та секулярності у суспільстві, яку ми можемо назвати постсекулярністю.

Прологом до численних проектів критики і подолання метафізики стала постановка Берлінської академією наук в 1763 році питання про те, чи є метафізичні істини здатними до тієї ж очевидності, що і математичні істини, і, якщо вони на неї не здатні, яка природа їх достовірності та якою мірою вони можуть її досягти. Для одного з учасників конкурсу – І. Канта – це стане не тільки темою спеціальної роботи, а й проблемою, що трансформувала всю його творчість. Далі в розробці проблеми брали участь Г.В.Ф. Гегель, О. Конт, М. Шлік, Р. Карнап, Ф. Ніцше, М. Гайдеггер, М. Горкгаймер, Л. Вітгенштайн та інші.

У роботах Р. Мілльера, В. Г. Пушкіна, Ф. А. Єфремова, В. Ю. Кузнецова, В. Фурса, Ф. Е. Ажімова здійснюється дослідження генези установки на подолання метафізики, включаючи ті форми, які вона приймає в сучасному мисленні.

Власне спроби окреслити контури постметафізичного мислення і виявити відмінність метафізичного і неметафізичного мислення представлені в роботах Ю. Габермаса, Є. В. Борисова, Р. Рорті, Ж.-Л. Маріона. У виявленні основних рис постметафізичної онтології, хоча і не завжди акцентуючи увагу на її постметафізичному характері, допомагають дослідження трансформації сфери онтології після завершення філософії суб'єкта А. Бадью, Дж. Ваттімо, М. Бланшо, В. Декомба, М. Анрі, Е. Левінаса, Ж.-Ф. Ліотара, С. Забали.

Зміна ролі та місця релігії в епоху глобалізації, в умовах секуляризації і десекуляризації, сучасні тенденції у сфері релігії аналізуються в роботах П. Бергера, С. Бурьянова, О. Кирлежева, В. Новіка, Ю. Габермаса, С. Хантінгтона, С. Філатова, Ф. Фукуями, М. Епштейна, М. Мілбанка, Д. Узланера. Серед українських дослідників секуляризації та постсекулярності можна відзначити таких: О. Білокобильський, О. Богданова, С. Гераськов, В. Гуржи, К. Гуржи, А. Долгочуб, Т. Єрошенко, Р. Халіков, Ф. Шандор та ін.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана на кафедрі теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна в рамках комплексної наукової теми «Філософія і багатоманіття соціокультурних світів» (державний реєстраційний номер 0114U005439).

Мета і завдання дослідження. Мета дисертаційного дослідження полягає у з'ясуванні ролі постметафізичного мислення у формуванні постсекулярної парадигми.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення наступних **завдань**:

- проаналізувати поняття «постметафізичне мислення» у порівнянні з поняттями «неметафізичне» і «антиметафізичне»;
- диференціювати способи подолання метафізики і їх концептуальне підґрунтя;
- розкрити трансформацію філософських стратегій щодо мови філософії при переході до постметафізичного мислення;

- дослідити зміну філософських і теологічних стратегій після розпаду онтотеології;
- виявити значення «ослабленого мислення» для трансформації відношень між релігійним і секулярним у суспільстві;
- охарактеризувати секуляризм, секуляризацію і секулярність у їх взаємозв'язку з метафізичним і постметафізичним філософуванням;
- окреслити перспективи формування постсекулярного суспільства в умовах постметафізичного мислення.

Об'єктом дослідження є постсекулярний поворот у суспільному пізнанні, який відображає новий тип відносин між секулярними і релігійними сферами у сучасному суспільстві.

Предмет дослідження – постметафізичне мислення як необхідна умова формування постсекулярної парадигми.

Теоретико-методологічні основи дослідження. Дослідження виконане з опорою на концептуальні та методологічні засновки континентальної версії постметафізичного мислення, представлені в роботах Ж. Дельоза, Ж. Дерріда, А. Бадью, Дж. Ваттімо, Ю. Габермаса, Ж.-Л. Маріона та ін.

Для вирішення поставлених завдань в дисертації використовуються такі методи дослідження: порівняльно-історичний метод (для дослідження і порівняння підходів до критики метафізики), компаративістський (для аналізу ідентичностей громадян, що пов'язані з релігійним або світським світоглядом), феноменологічний та герменевтичний (для аналізу «теологічного повороту» у філософії та «філософського повороту» у теології). Стосунки між представниками релігійного і секулярного світогляду, а також необхідність формування постсекулярного суспільства розглянуті через призму комунікативного підходу Ю. Габермаса.

Наукова новизна отриманих результатів визначається тим, що представлена робота є першою в українській соціально-філософській думці спробою концептуалізації постметафізичного мислення (як у габермасівській, так

і у постмодерністській інтерпретації) як необхідної умови формування постсекулярного стану суспільної свідомості.

Отримані результати, які відзначаються науковою новизною, конкретизуються в наступних положеннях:

уперше:

- виділені і охарактеризовані два підходи до критики метафізики: епістемологічний підхід сцієнтистської елімінації метафізики (позитивізм, аналітична філософія; навіть Кант і Гегель критикували метафізику в ім'я свого розуміння науковості знання) і онтологічний підхід негативної метафізики (Ф. Ніцше, Т.В. Адорно, М. Гайдеггер, Ж. Дерріда), які у комплексі створюють горизонти постметафізичного мислення. Епістемологічний підхід, який робить акцент на умовах і процедурах пізнання, надає перевагу структурно-формальному аналізу метафізичного методу пізнання, відмовляючись розглядати предметну область метафізичного мислення як важливу. Онтологічна критика метафізики, не заперечуючи значення її предметної області, приймає форму змістовного подолання метафізичного мислення як одностороннього і недостатнього;
- артикульовано розмежування між антиметафізичною та постметафізичною стратегіями філософування, остання з яких є не відкиданням метафізики, а обмеженням її привілейованого доступу до абсолютного знання. Постметафізичне мислення виявляється способом оновлення філософії, який з одного боку відмовляє будь-якому світогляду або філософській системі у можливості пізнання граничних підстав буття, а з іншого – перенацілює філософію на осмислення наявного, повсякденного, не пов'язаного з надприродним існуванням людини. Таким чином, постметафізичне мислення створює умови для зміни ролі філософії: від власниці істинного знання про буття в цілому до посередника у міждисциплінарній і міжкультурній комунікації;
- виявлено два аспекта зв'язку між постметафізичним мисленням і формуванням постсекулярної парадигми. Перший, похідний від кантіанської філософії, полягає у використанні «суду розуму» по відношенню до філософії, у тому числі секуляристськи спрямованої, що сприяє обмеженню її повноважень у

справі описання структур буття. Другий, виявлений у словах Ніцше про «смерть Бога», сприяє ослабленню теології, яка також відмовляється від онтологічних висловлювань і переходить до герменевтичних практик. Постметафізичне мислення відмовляється від онтологічних висловлювань про конституцію суцього в цілому. Отже, відбувається ослаблення метафізичних претензій на універсальну істину і з боку філософії, і з боку теології, що врешті-решт, приводить до можливості їх діалогу «на рівних»;

уточнено:

- постметафізичне прочитання критичної філософії І. Канта;
- розуміння понять «секуляризм», «секуляризація», «секулярність» у контексті постметафізичного мислення;
- зв'язок між «двостороннім процесом навчання» віри і розуму, діалогом і толерантністю у концепції постсекулярного суспільства Ю. Габермаса;

набули подальшого розвитку:

- концепції постметафізичного мислення та постсекулярного суспільства Ю. Габермаса
- діалогічний підхід до вирішення проблеми зіткнення представників релігійних і секулярного світоглядів у суспільстві.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів дисертації полягає у можливості їх застосування для подальшого дослідження проблеми секуляризації і формування постсекулярного суспільства, у тому числі на теренах України. Отримані результати мають суттєве практичне значення для вирішення питань, пов'язаних з конфліктами на релігійному підґрунті, можуть слугувати під час аргументації втілення у життя політичного принципу «рівності громадян держави при їх культурній відмінності». Результати дослідження можуть бути використані в навчальному процесі при викладанні дисциплін «Філософія», «Соціальна філософія», «Філософія релігії», «Онтологія», культурологічних курсів, а також при розробці навчальної та методичної літератури.

Особистий внесок дисертанта. Дисертаційне дослідження є результатом самостійної дослідницької роботи автора. Концепція, зміст, висновки дисертації і

тексти публікацій розроблено і викладено автором самостійно. У дисертації використані підготовлені автором матеріали статей і тез виступів.

Апробація результатів дисертації. Основні положення й результати дисертаційного дослідження обговорювалися на теоретичному семінарі кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна та доповідалися автором на всеукраїнських і міжнародних конференціях: Міжнародній науковій конференції студентів та аспірантів X Харківські студентські філософські читання (м. Харків, 2014 р.); XXXIII Міжнародній науково-практичній конференції «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості» (м. Донецьк, 2014 р.); Всеукраїнській науковій конференції студентів та аспірантів XI Харківські студентські філософські читання (м. Харків, 2015 р.); Міжвузівській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Проблема людини у соціально-гуманітарному та медичному дискурсах» (м. Харків, 2016 р.); Всеукраїнській науковій конференції студентів та аспірантів XII Харківські студентські філософські читання (м. Харків, 2016 р.); XXIV Харківських міжнародних Сковородинівських читаннях «Античні витоки європейської раціональності: до 2400 річчя Арістотеля» (с. Сковородинівка, м. Харків, 2016); Науково-практичній конференції, присвяченій 25-річчю Харківського Архієрейського Собору 1992 року (м. Харків, 2017); Всеукраїнській науковій конференції студентів та аспірантів XIII Харківські студентські філософські читання: до 255-річчя Йоганна Готліба Фіхте (м. Харків, 2017); XXIV Харківських міжнародних сквородинівських читаннях «Філософ – співрозмовник світу: діалог, комунікація, консенсус (до 295-річчя з дня народження Г.С. Сковороди)» (с. Сковородинівка, м. Харків, 2017); Міжнародній науковій конференції студентів та аспірантів XIV Харківські студентські філософські читання: до 230-річчя Артура Шопенгауера (м. Харків, 2018); Міжнародній науковій конференції «Німецький ідеалізм: Німеччина – Україна. До 260-річчя з дня народження Йоганна Баптиста Шада» (м. Харків,

2018); Норвезько-українській конференції, присвяченій діяльності Ф. Нансена в Україні у 1921–1922 роках, (м. Харків, 2019).

Публікації. Основні положення дисертації викладено в 18 наукових публікаціях, з яких 4 статті опубліковано в фахових виданнях України з філософських наук, 1 стаття в іноземному науковому періодичному виданні, 11 публікацій апробаційного характеру, 2 наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації.

Структура та обсяг дисертаційного дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел (177 найменувань) та 1 додатка. Загальний обсяг роботи – 207 сторінок (10,4 д.а.), з яких 175 сторінок основного тексту (9 д.а.).

РОЗДІЛ 1

КРИТИКА МЕТАФІЗИКИ ЯК СЮЖЕТ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ФІЛОСОФУВАННЯ

1.1 Критика метафізики і постметафізичне мислення : термінологія і основні характеристики

Починаючи з XIX ст. західна філософія відчула низку фундаментальних трансформацій, які отримали відображення в численних проектах «подолання» та переосмислення класичної спадщини. Як відзначає авторка: «Ці проекти можна умовно розділити на два нерівнозначні типи: проекти з префіксом «анти-», що має значення протилежності і навіть ворожості (з обережністю до цього типу можна віднести також деякі проекти з префіксом «де-»), та проекти з префіксом «пост-», що означає наступність, стадіальність одного явища по відношенню до іншого. Також префікс «пост-» може вказувати на дещо відмінне, таке, що виходить за межі усталеного, залишаючи при цьому старе (як хронологічно, так і якісно) позаду себе. Слід відзначити, що більшість сучасних філософських дискусій стосується саме різноманітних «пост»: постструктуралізму, постмодернізму, постмодерністського богослов'я, постмарксизму тощо. Майже всі ці «пост-» терміни діють як маркери, що позначають ситуацію після модерну» [62, с. 52].

Зазначимо, що «у 1987 році Юрген Габермас починає використовувати ще один термін з префіксом «пост-» – «постметафізичне», вживаючи цей епітет для категоріального та категоричного протиставлення сучасного і традиційного, тобто метафізичного мислення» [62, с. 52]. Говорячи про чотири теми, які відзначають сучасні напрямки філософії (а це, перш за все, аналітична філософія, феноменологія, західний марксизм і структуралізм, причому всі, крім феноменології, знаходяться в стані «пост-»; напрямки ж сучасного ірраціоналізму взагалі не розглядаються), Ю. Габермас виділяє: 1) постметафізичне мислення; 2) ситуювання розуму (*situierten Vernunft*), що включає його в практики життєвого світу і історизує його; 3) лінгвістичний поворот; 4) перевертання примата теорії над практикою або подолання логоцентризму. Термін «постметафізична

філософія» збігається у Габермаса з терміном «сучасна філософія», але, разом з тим, не є синонімом «постмодерної філософії», оскільки остання Габермасом не визнається. Цю обставину коментує Лоренц Пунтель, говорячи про намагання Габермаса бути постметафізичним, але не постмодерним [165, р. 9].

«Постметафізичне мислення» у працях Габермаса постає складним і багатоманітним феноменом. Використовуючи різну оптику, Габермас визначає постметафізичне мислення: 1) з позицій, близьких до позитивізму, як складову сучасної філософської думки, що позначена негативним ставленням до метафізики і намаганням її подолати («Горизонт модерну зрушується»); 2) як парадигму сучасного мислення взагалі, до якої за суттю належать усі напрями сучасної філософії («Мотиви постметафізичного мислення») [20].

«Постметафізика» існує в вигляді множини постметафізичних проектів, відносно схожих між собою, в різних галузях та лініях розвитку сучасної філософії (й поняття «метафізики, що підлягає подоланню» в контексті кожного постметафізичного проекту набуває свого конкретного змісту). Вираз «постметафізична філософія» не стільки вказує на якийсь особливий «напрямок» у філософії, скільки фіксує факт її дистанціювання від базових презумпцій метафізичного мислення і метафізичного способу філософування, парадигмальним зразком якого треба вважати гегелівську філософію. Йдеться, перш за все, про дистанціювання від «метанаративів» і ідеї «макроісторії». Для багатьох дослідників «постметафізичне мислення» є зручним концептуальним конструктом, що підсумовує і висловлює основні мотиви сучасного філософування.

Значні термінологічні труднощі пов'язані з розрізненням або ототожненням «постметафізичного» з такими поняттями як «антиметафізичне» та «неметафізичне». У Габермаса, наприклад, «антиметафізичними» постають не ті філософські напрями, які тотально критикують метафізику, а ті, які є її (метафізики) контр рухами, але знаходяться всередині горизонтів можливого мислення, що встановлені метафізикою. Враховуючи, що до «метафізики» за Габермасом належить мислення філософського ідеалізму від Платона (не

включаючи Арістотеля) до Канта, Фіхте, Шеллінга та Гегеля, то «антиметафізичними» виявляються всі напрямки античної, середньовічної та новоєвропейської філософії, крім ідеалізму та раціоналізму. Говорячи про «метафізику» Габермас має на увазі філософію суб'єкта, що розпочалася кантіанським переворотом. Таке обмеження метафізики у часі і у філософських напрямках пов'язане, безумовно, з основними характеристиками метафізики, які для Габермаса мають значно більше значення, ніж історико-філософські визначення метафізики.

Реакцією на габермасівське визначення метафізики та її критику можна назвати спробу неометафізичного повороту у вигляді спекулятивного реалізму, який нещодавно з'явився на філософській арені. Посилаючись на Луї Мореля, відзначимо, що послідовники цього міжнародного напрямку постулюють у континентальній філософії спекулятивний поворот, який характеризується критикою посткантівського онтологічного кореляціонізму та антропоцентризму (в термінології Квентина Мейассу, «філософія привілеїв») [162]. Альберто Тоскано, Рей Брасье, Грехем Харман, Квентин Мейассу та інші представники цієї течії намагаються повернути у центр уваги маргіналізовані за останні півтора сторіччя метафізичні питання, пов'язані з реабілітацією специфічних форм реалізму. Ці зусилля спрямовано на відновлення пошуків визначення відношень між онтологією та епістемологією і між мисленням та абсолютом. Таким чином, у спекулятивному реалізмі метафізика сприймається як мислення тотожності і єдності, що не протирічить теорії Габермаса.

Виключення Арістотеля з лав метафізиків у Габермаса, таким чином, є фігурою замовчування, бо арістотелевська метафізика, за влучним висловом С. М. Малкіної [72], не укладається в «прокрустове ложе» габермасівської «метафізики». Більше того, логічність арістотелевської метафізики могла б поставити під сумнів «постметафізичність» проекту Габермаса, яку останній постулює. Пунтель звертає увагу на складність у використанні та обмеженість габермасівської версії поняття «постметафізичне мислення», що, на нашу думку, є скоріше перевагою, бо доводить постметафізичність самої філософії Габермаса

[165, р. 6]. У будь-якому випадку, остаточні кордони «постметафізичного» як такого досі не визначені.

Таким чином, «постметафізичне» завжди визначається як таке, що слідує за «метафізичним», як його визначає автор кожного окремого філософського проекту. На питання «Що таке, зрештою, метафізика?» у контексті постметафізичної філософії ми можемо дати дві наступні відповіді: це або теоретична конструкція, що виникає одночасно з дискурсом про її подолання (І.Інішев), або історично обумовлений невизначений остаточно концепт, тобто мова йде не про метафізику, а про метафізики (Ж.Бенуа) [8; 5]. Відтак метафізика виявляється філософським концептом або навіть серією концептів, оскільки вона відтворюється разом з переконфігурацією значення у кожному новому філософському проекті [56; 60].

Загалом, кордон між метафізичною та постметафізичною версіями філософії проходить по лініям «субстанціалізм – антисубстанціалізм», «есенціалізм – антиесенціалізм», «універсалізм – релятивізм», «монізм – плюразм» [25]. Слід відмітити, що «основні методологічні засади метафізичного мислення були суттєво переглянуті. Перш за все, критика з боку «постметафізичної» філософії стосується мотивів єдності, ідентичності, ототожнення буття і мислення, сакралізації теоретичного споглядального способу мислення і філософування. Метафізичні претензії на граничне обґрунтування знання виявилися недостатньо переконливими, замість них постметафізична філософія розглядає проблему обґрунтування теоретичного пізнання в донаукових практиках» [62, с. 52-53].

Для Габермаса проблема подолання метафізики і ствердження постметафізичного мислення пов'язана з прагненням визначити статус філософії в науковому світі в умовах зміненої наукової раціональності. Тому постметафізичне мислення, за Габермасом, характеризує не тільки позитивістів, але і Франкфуртську школу філософії, структуралістів, навіть раннього Гуссерля з його концепцією «філософії як строгої науки», хоча той і не говорив прямо про подолання метафізики, та й в розумінні науковості далеко розходився з позитивістами. Габермас не випадково розглядає постметафізичне, перш за все, в

сцієнтистському ключі. Філософія в цілому для нього «втратила автономію від наук, з якими вона повинна співпрацювати» [20, с. 16], хоча й усвідомлює те, що науки теж більшою чи меншою мірою залежні від філософських підстав і спекулятивного дискурсу.

Габермас твердить, що зважаючи на виклик сцієнтизму і критику метафізики філософія має змінити своє ставлення до науки. Оскільки філософія не може бути серйозним конкурентом окремим наукам у їх царині, разом з тим вона не повинна дистанціюватися або відмовлятися від науки і претендувати на привілейований доступ до істини, то для неї залишається лише одна роль інтерпретатора і посередника між наукою, технологією, правом та мораллю з одного боку і повсякденними комунікативними практиками з іншого [20, с. 17]. Таким чином коло інтересів філософії значно звужується, у ньому залишаються виключно повсякденні комунікативні практики. Таке обмеження задач постметафізичної філософії викликає потребу у переосмисленні поняття «філософська теорія», оскільки відмовляє філософії у пошуку нового знання або прагненні до істини як такої [165, р. 15]. На нашу думку, обмеження предмету філософії життєвим світом людини, тобто світом комунікативної діяльності, є слабким місцем теорії постметафізичного мислення і потребує переосмислення [61].

Мислення метафізики як відправної точки дає можливість конструювання цілісної гносеології, здатної розкривати головні характеристики суб'єкта взаємозв'язку, а також вказувати шляхи досягнення істини. На цій основі вибудовуються і всеосяжні моделі бачення історико-соціального розвитку в світлі лінійного прогресу. Постметафізична думка, критикуючи установки класичної метафізики, переходить до іншого, комунікативно орієнтованого філософського теоретизування. Згідно з ним, весь спектр теоретико-світоглядних проблем доцільно розглядати тільки в форматі взаємозв'язків суб'єктів. Відбувається відмова філософії від абсолютистських домагань, з'являється прагнення її до посередництва між різними культурними сферами. Філософи усвідомлюють, що створювані ними ідеї історичні та невіддільні від контексту. Як наслідок такої

перспективи, визнаються контекстуальні онтологічні, епістемологічні, методологічні та ціннісно-нормативні стандарти теоретизування. Питання про підстави прийнятих конвенцій і можливості їх раціонального виправдання має значний дискусійний потенціал, який реалізується в суперечках радикальних постмодерністів та їх опонентів. Їх діалог демонструє актуальність традиційної метафізичної проблематики і необхідність її переосмислення в межах нових платформ філософування. Сучасна думка породжує такий феномен, як світські і релігійні варіанти «критичної» метафізики, яка націлена на відродження критично фундованих стереотипів метафізичного теоретизування [38, с. 152].

Габермас відзначає, що метафізичне мислення з'являється як мислення тотожності, заміщаючи собою міфологічне мислення. Міфологічне мислення розглядає відношення конкретних сутностей між собою, натомість метафізичне мислення трактує одиничні сутності у контексті їх відношення до єдності цілого. «Єдність і множина» – тема, яка була визначальною для метафізики. Метафізика намагається звести все до єдиного. «Єдине у метафізичній системі має бути всім та у всьому і водночас передувати всьому, щоб залишатися саме єдиним, має бути передумовою і лежати в основі всього. Метафізика заплутується в таких парадоксальних формулюваннях, оскільки, мислячи онтологічно, даремно намагається звести єдине, що, як первоначало, причина й сукупність усього сущого, лише й утворює перспективу, з якої множина може бути конкретизована до розмаїття сущого, до конкретних визначень предмета. На підставі цього вже Гайдеггер наполягає на онтологічній різниці між буттям і сущим, яка запобігає тому, аби перше асимілювалося у другому» [20, с. 127-128].

Постметафізична традиція філософування може асоціюватися з такою стратегією філософського запитування про буття, як метафізика відмінності, що традиційно протиставляється класичній метафізиці тотожності. Під останньою ми розуміємо стратегію, що акцентує свою увагу на виявленні та концептуалізації абсолютних першооснов буття. У цьому сенсі, основна задача, що вирішується у межах даної стратегії, полягає у тому, щоб підвести до єдиного засновку все те, що на перший погляд сприймається як хаотичний досвід випадкового. Саме такою

постановкою задачі самоконститується класичне філософське знання, котре ототожнюється з метафізикою. Характерною рисою метафізики тотожності є те, що вона не проблематизує першооснову, вважаючи її самоочевидною і самототожною підставою, котра репрезентує себе через бінарні опозиції: буття-небуття, суб'єкт-об'єкт, єдине-множинне.

Саме ця теза підлягає сумніву в межах постнекласичної традиції філософствування. Її основне заперечення полягає в тому, що будь-яка бінарна опозиція не є граничною першооснотою. В результаті, артикульована постнекласичною традицією основа – це відмінність, яка функціонує і сама себе приховує між будь-якою наявною парою, передуючи її появі.

Націленість традиційної метафізики на єдине була поставлена під питання новою процедурною раціональністю, яка утверджується, починаючи з XVII ст. Якщо в метафізичному мисленні раціональність тотальна, оскільки вона мислиться як органічний компонент світу, з якого може бути виведена, то в сучасних науках раціональність редукується до раціональності процедур, які використовуються для вирішення проблем [72, с. 33]. Теорія більш не претендує на тотальне охоплення і привілейований доступ до істини, питання про істину вирішується локально, на рівні процедурної раціональності, яка і характеризує, за Габермасом, постметафізичне мислення. Процедурна раціональність не припускає існування єдиного гомогенного порядку та не претендує на єдність у множині явищ. Габермас вважає, що для нового типу раціональності опозиція сутність-явище перестає бути основною, замість неї використовується опозиція зовнішнє-внутрішнє, хоча, як справедливо відмічає С. М. Малкіна, остання опозиція навряд чи не відноситься до метафізичного мислення [72, с. 33].

Авторка зауважує, що «претензії метафізики на єдину універсальну істину і привілейований доступ до неї можуть бути порушені ще й через знищення фундаменту метафізичної системи, яким була ідея Бога як абсолютної субстанції. Саме «Бог» гарантував не лише саме існування абсолютної істини, але й можливість її пізнання засобами людського розуму, тобто співмірність світу і людського мислення. Ідея Бога, таким чином, забезпечувала сакральність

теоретично-споглядальної позиції філософа. Якщо метафізика мислить суще як таке, виходячи з загальної і вищої основи, тоді саме деконструкція положення про підставу виявляється необхідною умовою подолання онтологічного проекту метафізики» [62, с. 53].

Дисертантка наголошує: «Теза про «смерть Бога» у такому контексті буде свідчити не тільки про десакралізацію світу, але і про послідовну десакралізацію філософського мислення. Десакралізація філософії означає подолання основних компонентів метафізичного мислення, таких як пошук абсолютних підстав всього сущого і побудова єдиної всеосяжної раціональної картини дійсності; опора на «чисте мислення», умогляд; самодостатність філософії, її віддаленість від інших сфер життя. Наслідками такого перегляду філософії є фрагментаризація її проблемного поля, спеціалізація філософських досліджень, приєднання філософської рефлексії до того, що існує незалежно від філософії (до фактичності людини, науки, суспільства, переживання тощо), втрата філософією самодостатності» [62, с. 53].

Погоджуючись з висновками Маккарті, можна говорити про три фундаментальні зрушення, що характеризують постметафізичну філософію. Це остаточна децентрація суб'єкту, відмова від розуміння знання як репрезентації та легітимація присутності у філософії фігуративного виміру, непрямой комунікації, силових ефектів тощо [89].

Суб'єктивність та інтенціональність нині вважаються функцією форм життя та мовних систем, їх первинність підлягає сумніву. Піддається критиці і сама природа епістемологічного і морального суб'єкту, він більше не трактується як автономний, самостійний і прозорий сам для себе. Критика метафізичної тотальності усвідомлюється як передумова нових можливостей в гуманітарних науках, які відкрили для себе залученість суб'єкта в історичний контекст, в якому він породжує специфічні символічні системи та інститути [72, с. 34].

Відповідно, такий проблематичний, децентрований суб'єкт вже не може бути інтегрований в опозицію «суб'єкт – об'єкт», більш того, виявляється, що «об'єктивні дані» завжди і необхідно суб'єктивно передінтерпретовані, а умовою

пізнання «навколишнього» світу є наша сутнісна приналежність до нього. Таким чином, суб'єкт пізнання не протистоїть незалежному світові об'єктив, які він репрезентує у своєму знанні. Передумовою знання виявляється неартикульоване схоплювання світу, а не наявність опозиції «суб'єкт – об'єкт».

Характер об'єкту також не залишається незмінним. Постметафізична філософія відмовляється від ідеї тотожності (самототожності) як онтологічної характеристики об'єкту і тематизує його контекстуальність і фактичність.

Відтак, оскільки «чистота» та логічна послідовність філософування опиняються під питанням, то філософії не потрібно більше відмежовувати риторику і поетику від теоретичного мислення. Закрита метафізична система повинна формулюватися мовою, що не вимагає інтерпретацій, тобто тут ми знову маємо справу з ілюзією чистоти, свободи від історичного та емпіричного контексту. Постметафізична раціональність вже розглядає мову як частину певної епохи і парадигми. Постметафізичне мислення в повній мірі може себе реалізувати саме в лінгвістичному повороті, що дав засоби для аналізу «розуму, втіленого в комунікативній дії» [20, с. 44]. Для Габермаса лінгвістичний поворот означає відмову від метафізичних презумпцій наївного реалізму і класичного натуралізму. Якщо мова визначає межі уявлень про світ і знання світу, то не існує ніякої незалежної від мови онтології.

Постметафізична неопонятійність має справу не з набором зафіксованих значень, а з герменевтичною багатозначністю і її внутрішньою спрямованістю на рівноправну одночасну актуалізацію всієї множини потенційних смислів. Габермас пропонує звернутися до комунікативного простору людського існування як джерела певних спільних норм, що протистоять окремому індивідові, а з іншого боку, як засобу досягнення ситуативного, неабстрактного консенсусу. Саме в мові, на думку Габермаса, єдине виявляється як все, а не як одне. Тобто в мові виявляється множинність голосів єдиного розуму, який не зводиться, ані до пустих формальних домагань метафізики, ані до релятивізму партикулярного мислення [39, с. 46]. На думку Габермаса, будь-який дискурс ґрунтується на особистих займенниках і тим самим виявляється спілкуванням завжди різних,

хоча в чомусь і схожих, особистостей. Ця комунікативна основа ставить під сумнів єдність наукового дискурсу, віддаючи все на відкуп приватним комунікативним практикам. Саме тому ще однією ознакою постметафізичного мислення Габермас називає подолання логоцентризму, виражене також у приматі практики над теорією.

Постметафізична філософія зазіхає на те, щоб порушити примат теорії над практикою. Для Габермаса примат практики над теорією означає вибір на користь ситуювання розуму і відмову від універсалістських зазіхань розуму. Він зазначає, що сьогодні в багатьох сферах домінує контекстуалізм, який обмежує всі домагання істини рамками локальних мовних ігор і умовно прийнятих правил дискурсу і пристосовує всі стандарти раціональності до звичок або конвенцій, правильних тільки на місці [20, с. 46].

Постметафізичне мислення наділяється дослідниками деякими парадигмальними особливостями: 1) радикальна критика презумпції наявності трансцендентальних засад і принципів буття; 2) розуміння смислу як результату довільних дискурсивних практик; 3) відмова від ідей цілісності, ієрархічної структурованості і гармонійної впорядкованості світу; 4) відмова від моделі пізнавального процесу як дешифрування світу [1, с. 109]. Отже, мова йде не про остаточне виключення метафізики з філософського поля, а про переформатування самого цього поля таким чином, щоб метафізика втратила свою головну роль. Однак це в жодному разі не означає повернення метафізики у їх минулих формах, постметафізична філософія існує в ситуації (і частково сама її створює), коли неможливо вже бути «метафізиком».

Інтенція подолання метафізики в сучасній філософській та культурологічній рефлексії виникає з усвідомлення і концептуального осмислення двох корінних «вад» метафізичного мислення: редуccionізму, пов'язаного з необґрунтованим і невиправданим об'єктивуванням суцього (об'єктивуванням феноменів, які руйнуються в процесі об'єктивації) і спекулятивності, що виходить за рамки принципів верифікації та фальсифікації.

Об'єктивація як така є необхідним структурним елементом різноманітних форм людської поведінки. Проте, коли розриваються чи витісняються структурні зв'язки об'єктивації з її витоками, з тим, що принципово не об'єктивується, коли об'єктивація кваліфікується як метафізична, тоді вона стає проблемною. Подібна метафізична об'єктивація може бути виявлена як у наукових теоріях, так і в донаукових практиках індивіда, націлених на вираження загальності. Дотеоретичні феномени при такій об'єктивації піддаються деформації, яка є наслідком орієнтації на зміст та байдужості до перформативного виміру. Філософія у постметафізичному контексті має підтримувати необ'єктивований зв'язок зі світом, відкидаючи метафізичну тотальність всеосяжного єдиного.

Метафізика походить від спекулятивних здібностей людини, що робить її піднесеною над досвідом. Подібне уявлення про метафізику і філософію в цілому склалося в античності і було сприйняте середньовічною філософією, у якій спекулятивне стало тотожним з умоглядним, інтелектуальною інтуїцією, спогляданням надчуттєвих і надемпіричних сутностей. Таке привілейоване положення метафізики дало їй змогу, з одного боку, конструювати універсальні і всезагальні теорії світобудови, і, з іншого боку, випробовувати теоретичні бачення світу на універсальність. Як зазначає Д. Грязних: «Метафізична система і філософська спекуляція пов'язані одна з одною як мета і засіб: якщо система є кінцевим результатом пізнавальної діяльності, то спекуляція – спосіб отримання метафізичного знання. Метафізична система не може бути побудована іншим способом, ніж за допомогою спекулятивного мислення. Спекуляція – це метод розвитку метафізики» [23].

Проте, спекуляція містить у собі елемент безпідставності. Витоки спекулятивної думки є не очевидними, оскільки їх не можна раціонально пояснити і пов'язати з емпіричною даністю. Поява спекулятивної конструкції пов'язана з певною інтуїцією, натхненням. Але інтелектуальна інтуїція, як доводить Кант, неможлива. Тому, лише умовивід дає змогу помислити дещо, що не йде прямо з досвіду (навіть і можливого досвіду). І. Кант справедливо

критикував метафізику саме за її надмірну умоглядність, яка не визначала істинний шлях пізнання.

Будь-яка дослідницька стратегія в постметафізичному аспекті є критикою метафізики і спробою її подолання. Можна виділити два шляхи критики метафізики: сциєнтистське виключення метафізики (позитивізм, аналітична філософія, критика метафізики у І. Канта та Г. Гегеля, пов'язана з розумінням науковості) та негативну метафізику (Ф. Ніцше, Т. Адорно, М. Гайдеггер, Ж. Дерріда). Позитивізм та сциєнтизм мають антиметафізичний характер, бо наділяють метафізику статусом персони *non grata*. Постметафізична філософія пов'язана не лише з критикою метафізики, але і з її аналізом і відкриттям нових ходів мислення. Бенуа, наприклад, пропонує розрізняти подолання метафізики як «метафізичний» проект, що розташовує себе «по той бік» філософії і вимушений «тягти на собі важкий тягар (покійну метафізику)», і менш радикальну критику, яка намагається триматися поруч зі створеними мовами і тому значно менш метафізичну за характером [5, с. 220]. Говорячи про горизонти метафізики, постметафізична філософія розташовує себе на цих самих межах.

У своїй статті авторка доводить, що ««Критика метафізики» як тема або навіть жанр філософування створює певний дискурсивний фон філософії двох останніх віків. А. Бадью пропонує чотири заголовки, які означають дискурс про завершення метафізики: 1) переривання амбіцій метафізики та їх обмеження; 2) історична, інтелектуальна та політична вичерпаність метафізики; 3) недостатньо повна форма мислення у порівнянні з філософією життя та мисленням становлення; 4) суд історії над метафізикою та її технічним володарюванням. Цим чотирьом видам критики протилежні чотири види антиметафізики: 1) критична філософія, що функціонує завдяки дисципліні обмеження; 2) позитивізм, який звертається до математизованого експерименту (включно з логічним позитивізмом); 3) діалектика, для якої метою є подолання метафізичного принципу тотожності (крім Гегеля до цієї позиції тяжіють Маркс, Ніцше, Фрейд та Лакан); 4) герменевтика, яка здійснює антиметафізичний рух через дешифровку історії буття» [127, р. 174-175; 63, с. 93-94].

Відзначимо, що «А. Бадью зазначає, що ті якості, котрі висувалися метафізикою як необхідні для об'єктивного пошуку істини (незацікавленість, абстракція, спрощення, відділення) насправді приводять до безпредметного мислення. Але, за його думкою, не ця обставина служить головною причиною для критики метафізики, нею є ставлення до метафізики як до страшної сили, влада якої не обмежується університетською філософією, а, навпаки, поширюється на соціальне буття через блокування різноманітних антиметафізичних сил» [63, с. 94].

Чи може антиметафізика позбутися цих проблем? Так само як метафізика втілює волю до влади, так і антиметафізика виявляється боротьбою за владу з метафізикою, а значить, по суті вона так само воля до влади – метафізика. Бадью називає антиметафізику «надметафізикою», оскільки вона, як і метафізика вимушена користуватись непевністю та неточністю, але більш високого порядку, ніж сама метафізика [127, р. 181].

Не зважаючи на те, що кожна нова спроба подолання метафізики виявляється у певній мірі метафізичною, їх створення і подальший аналіз дозволяють розвиватися філософському дискурсу як такому. Критика метафізики сприяє актуалізації філософії, розкриттю її можливостей, одночасно стаючи необхідною умовою для метафізики, яку вона доповнює. Антиметафізичне мислення намагається конструювати традицію метафізики як стійку форму, яка йому передує. Постметафізичне мислення аналізує проекти подолання метафізики з точки зору послідовності трактовок сутності метафізики і послідовності критики метафізики, вбачаючи у кожному кроці цих послідовностей певне смислове зрушення. Мова йде про особливі практики та стратегії, що не відкидають метафізику та її критику, а дозволяють у них розібратися.

Авторка аргументовано доводить, що «Габермас, Бадью та інші дослідники пов'язують перехід до постметафізичної філософії із завершенням філософії суб'єкта, яка, у свою чергу, розкривається у трансцендентальній філософії Канта. Постметафізичне мислення хоч і асоціюється з закликem «подолати» метафізику, проте повністю метафізику не відкидає. Постметафізична філософія означає

висловлення сумніву щодо «подолання метафізики» і, разом з тим, інтенсифікацію пошуку нових стратегій філософування. Таким чином, постметафізичне мислення багато в чому відтворює кантівську критичну позицію по відношенню до метафізики, яка є не відкиданням, а випробовуванням філософії у її межах, не розривом з традицією, а неможливістю її некритичного сприйняття. Отже, саме розгляд філософії Канта та її випробовування на предмет мотивів або спрямувань постметафізичного характеру видається нам логічним та необхідним у контексті дослідження постметафізичної філософії» [63, с. 94; 155].

1.2 Можливість метафізики як строгої науки

1.2.1 І. Кант: критика метафізики як шлях до її оновлення

Оскільки протягом століть термін «метафізика» використовувався якщо не як синонім для «філософії» взагалі, то, принаймні, як найменування необхідного ядра будь-якої філософської концепції, остільки цей термін виявився фактично прив'язаним – жорстко і необоротно – до пануючого в той час типу мислення [20]. Не випадково мислителі, критично налаштовані у відношенні до даного стилю філософування, говорять про необхідність більш-менш радикального переосмислення або переоцінки метафізики. Першим у цьому ряду виступив Кант, який, тим не менше, вважав можливим побудувати правильну, очищену критикою метафізику на противагу догматичній. Звичайно, Кант не перший з філософів, хто критикував метафізику як таку, однак докантівська критика метафізики стосувалася, в основному, того, що метафізика століттями розробляє одні й ті самі питання, навіть не наближуючись до їх розв'язання. Зазначимо, що подібна критика не досягала своєї мети і не завдавала шкоди метафізиці.

Метафізика завжди була вченням про буття безвідносно до його особливих предметних видів, особливо ж вченням про вище буття, Бога, і надчуттєву, трансцендентальну реальність. Як зазначає німецький дослідник Г. Гаймзьот, плідні і творчі епохи філософії були періодами розквіту метафізики. До плідних епох Гаймзьот відносить епоху новосвропейської метафізики, виділяючи три її

характерні риси. По-перше, метафізика Нового часу звільняється від традиції, від архітектоники теологічних і філософських «сум», форма, вигляд і сутність філософського дослідження індивідуалізуються. По-друге, теоцентрична проблематика конкретизується у богословських дисциплінах, звільняючи філософію для дослідження природи, людини і суспільства. По-третє, філософія виявляється тісно пов'язаною з «новою» наукою. Наука, відкриваючи об'єктивні закономірності світу і виражаючи їх у кількісно-математичних категоріях, висуває перед собою і перед метафізикою принципово нові задачі, спонукаючи метафізику до пізнання істин, що не залежать від будь-яких зовнішніх (позанаукових) авторитетів, та таких, що однозначно й доказово виражені [154, р. 5]. Метафізика німецьких класиків успадковує ці риси.

Зазначимо, що «метафізика для Канта – ізольоване спекулятивне пізнання розумом, яке височіє над досвідним знанням, тобто це пізнання за допомогою одних лише понять [41, с. 22]. Згідно з Кантом, недоліком класичної аристотелевської метафізики є те, що її знання є недостатньо або зовсім необґрунтованим, бо виходить за межі нашого досвіду. Найбільш популярні за часів Канта метафізики (Вольф і Крузіус), на його думку, побудували свої системи «не стільки з емпіричного матеріалу, скільки хитрістю набутих понять» [42, с. 320-321]. Замість того, щоб апелювати до досвідних даних і пізнавати «тутешній світ», вони «...старанно і зосереджено направляють своє метафізичне скло на ті віддалені світи і вміють розповідати нам про них різні чудеса», посилаючись виключно на надчуттєві дані і факти [42, с. 320]. Метафізика ігнорувала питання про те, чи посильні завдання вона ставить перед розумом і була, таким чином, джерелом хибних думок і марновірства. Тому, для очищення філософії від хиби та побудови наукової філософії необхідно, перш за все, з'ясувати можливості і межі пізнання. Це завдання філософії, сформульоване Д. Г'юмом, отримало нове формулювання і новий розвиток у філософії Канта» [63, с. 94-95].

Завданням філософії Кант бачить вирішення питання про можливість чи неможливість метафізики взагалі, при цьому філософія з необхідністю має

знищити ілюзії, що виникли внаслідок хибних тлумачень, хай і втративши визнані і «улюблені» фікції [41, с. 12]. Можна сказати, що Кант пропонує перенести акцент у метафізичних дослідженнях з вивчення найбільш загальних аспектів сущого на дослідження найбільш загальних аспектів нашого мислення і пізнання. Незважаючи на численні спроби в новоєвропейській філософії розглядати метафізику як основу побудови наукового знання, до часів Канта так і не вдалося побудувати єдиної філософії, яка знімає всі методологічні проблеми відносин метафізичного і наукового розуму. Тому І. Кант в «Пролегоменах до кожної майбутньої метафізики, що може з'явитися як наука» писав: «Так от, переситившись догматизмом, який нас нічому не вчить, а так само і скептицизмом, який нам взагалі нічого не обіцяє, навіть стану спокою якогось дозволеного незнання, покликані важливістю пізнання, якого ми потребуємо, і через тривалий досвід зневірившись у всякому пізнанні, яким ми, як здається, володіємо або яке нам пропонується під назвою чистого розуму, – нам застається лише ще одне критичне питання, після відповіді на яке ми зможемо сформулювати наше майбутнє поступування: чи можлива взагалі метафізика?» [46, с. 15]. Вирішення питання про можливість метафізики важливе для Канта ще й тому, що для нього це має бути і вирішенням питання про філософію в цілому, оскільки «метафізика і є справжня, істинна філософія» [43, с. 288].

Слід зауважити, що «І. Кант відзначає, що результатом суперечок щодо природи і необхідності метафізики є відторгнення та байдужість. Однак байдужість до метафізики не властива людській природі, тому індиферентисти, відмовляючись від мови метафізики на користь природної мови, як тільки починають мислити, неминуче використовують метафізичні положення. Історія спроб знищення показує, що всі вони так чи інакше містили в собі метафізику. Метафізична цікавість, за Кантом, ґрунтується в самій природі чистого розуму, який у своєму прагненні до наукового пізнання з необхідністю виходить за межі можливого досвіду. Таким чином, метафізика як наука, подібна до фізики, тільки про надчуттєві сутності, неможлива, вона приводить до діалектики, тобто до

блукань розуму у протиріччях. Вона можлива як критичне дослідження здатності розуму до пізнання взагалі» [63, с. 95].

Дисертантка зазначає, що «навіть у критичний період (а саме він робить вирішальний внесок у висновок щодо питання про можливість метафізики) Кант ставиться до метафізики двояко. З одного боку, він її критикує, навіть показує неможливість теоретичної науки про Бога, душу і світ. З іншого боку, називає свою критичну філософію істинною метафізикою або пропедевтикою для неї [63, с. 95-96]. У роботі «Про вельможний тон, що недавно виник у філософії» Кант спробував розвести абсолютно різні смисли метафізики, що співіснують у його творчості під одним терміном, назвавши вчення про природу надчуттєвого гіперфізикою [44, с. 237]. А в листі Гарві від 7 серпня 1783 року, який приводить Г. Гаймзот, він говорить, що його трансцендентальна філософія – це не метафізика, а «зовсім нова і невідома досі наука, а саме критика розуму, що міркує апіорно»» [154, р. 508].

Продожуючи цю тему, авторка помічає: «У зв'язку з такою туманністю у визначенні власної позиції, «метафізика» Канта характеризується різноманітними і суперечливими оцінками. З одного боку, склалася ціла традиція тлумачення Канта як «руйнівника» метафізики; згідно з нею, Кант надав філософії однозначну когнітивно-епістемну орієнтацію, змінивши онтологічний проблемно-предметний пріоритет на гносеологічний. З іншого боку, якщо Канта і зараховують до лав метафізиків, то одні, подібно до С.Л. Франка, вважають, що «всеруйнуючому» Канту судилося, всупереч його власній волі, стати «зачинателем нового підйому метафізичної думки» [101, с. 405], а інші, як В. Віндельбанд, стверджують, що відмовившись від попередньої метафізики, Кант був вимушений визначити філософію як метафізику не речей, а знання» [16, с. 37; 63, с. 96].

Зауважимо, що «Кант відкидає попередню метафізику не тому, що вона метафізика, а тому, що вона догматична за своїм методом. Догматизм будь-яких метафізичних вчень полягає у їхньому намаганні просуватися вперед за допомогою одного лише чистого пізнання з понять (філософських) згідно принципів, що вже давно використовуються розумом, не цікавлячись правами

розуму на ці принципи і способом, в який він дійшов до них [41]. Кант зазначає, що догматичне вживання розуму без критики необхідно приводить до безпідставних тверджень, яким можна протиставити інші, настільки ж позірні, отже воно веде до скептицизму» [63, с. 96].

Кант критикує розпливчастість уявлення про метафізику як про загальне знання, так як тоді не проводиться чіткої межі між метафізикою і емпіричними науками, які також містять деякі загальні принципи. Якщо не розмежувати метафізику з іншими науками, це призводить до того, що філософи, не маючи ідеї та цілі своєї науки, не можуть її розробляти.

Два мотиви зумовили розвиток традиційного розуміння метафізики, перешкоджаючи можливості повернення початкової проблематики першооснов сущого. Один мотив стосується змістовного розділення метафізики і має за основу християнське розуміння світу. Згідно з ним, усе небожественне суще є створеним, універсумом. Однак серед творінь людина вирізняється особливим становищем, оскільки вона має душу, що існує вічно і прагне до її спасіння. Тому ціле суще, відповідно до такого світорозуміння, розділяється на бога, природу і людину, ці частини, відповідно, відведено на долю теології, космології та психології. Вони складають дисципліну *metaphysica specialis*. На відміну від неї, предмет *metaphysica generalis* – суще «взагалі».

Другий суттєвий мотив стосується типу і методу її пізнання. Оскільки за предмет вона має суще взагалі і вище суще, до якого «кожен має цікавість», метафізика є наукою високого ґатунку, «царицею наук». Тому тип її пізнання має бути найбільш суворим і обов'язковим. У зв'язку з цим, вона має рівнятися на відповідний ідеал пізнання. Таким визнається математичне пізнання. Воно виявляється найбільш раціональним та апріорним, як таке, що не залежить від випадкового досвіду, тобто чистою наукою розуму. Так пізнання сущого в цілому (*metaphysica generalis*) і його основних частин (*metaphysica specialis*) стає «наукою чистого розуму».

Відповідаючи на питання про те, як можливі математика і чисте природознавство, Кант говорить про необхідність апріорних синтетичних

суджень, які, з одного боку, були б незалежні від досвіду (а тому всезагальні і необхідні), а з іншого боку, зверталися б до предметів можливого досвіду. У випадку ж з метафізикою апріорні синтетичні судження виходять за сферу можливого досвіду, що і є вихідним джерелом проблеми. Якими б вражаючими не були успіхи математики і природознавства, ці науки мають цінність для реалізації тих чи інших цілей людини, але вони нічого не роблять для досягнення істотних цілей людства, як і не в змозі визначити, в чому ці цілі полягають. У цьому сенсі метафізика виступає як необхідне завершення культури людського розуму, оскільки в ній розум виступає як законодавець, який визначає свої останні цілі.

Дисертантка наголошує, що «Розділяючи розсудок і розум, філософ показує, що некритичне поширення діяльності розсудку за межі можливого досвіду породжує помилки старої метафізики. Кант пропонує програму побудови метафізики як істинної системи (тобто такої, де кожен окремий принцип або доведений, або в якості гіпотези призводить до решти принципів системи як наслідків). У роботі «Які дійсні успіхи зробила метафізика ...» він вказує на «два опорні пункти», навколо яких обертається метафізика: вчення про ідеальність простору і часу, що вказує на непізнаване надчуттєве, і вчення про реальність поняття свободи, яке вказує на пізнаване надчуттєве [47, с. 239]. Фундаментом обох пунктів, згідно з Кантом, є «поняття розуму про безумовне у повності всіх підлеглих одна одній умов». Завдання метафізики – в тому, щоб звільнити це поняття від ілюзій, що виникли через змішання явищ і речей у собі, і уникнувши тим самим антиномії чистого розуму, вийти до «надчуттєвого» [47, с. 239]. Справжня метафізика, таким чином, можлива лише як систематичне знання, виведене з чистого і «очищеного» від ілюзій розуму» [63, с. 96].

Філософію Кант називає «законодавством людського розуму» и визначає два її основних предмети: природу і свободу. Звідси необхідним виглядає поділ метафізики на метафізику природи і метафізику моралі, трактуючи останню як таку сферу, де протиріччя чистого розуму знаходять практичне вирішення. Філософія природи має справу з усім, що є, а моральна – з тим, що має бути, відповідно, перша містить в собі природний закон, друга – моральний; природна

(теоретична) філософія включає в себе емпіричні принципи, тоді як моральна (практична) – тільки чисті апіорні принципи [45, с. 101]. Для розуміння радикальної ревізії, якій Кант піддав метафізику, слід відмовитися від будь-яких спроб привести його філософію до згоди з традиційним вченням про буття, вище буття, Бога. Це аж ніяк не означає, що він просто заперечив основні ідеї традиційної метафізики. Він відкинув їх традиційне обґрунтування, відмовився від трансфізичної реальності, що їм приписувалася. Самі ж ці ідеї зберігають для Канта життєво важливе значення, заради якого, власне, він і розпочав оновлення метафізики, принципово нове, трансцендентальне, за його висловом, тлумачення її основоположень. Справжня мета досліджень метафізики, – стверджує Кант, – це тільки три ідеї: Бог, свобода і безсмертя [41, с. 45]. Кант не тільки не відкидає цих ідей, він систематично обґрунтовує їх необхідність, безумовну приналежність моральній свідомості, практичному розуму, постулати якого вони утворюють. Єдине, від чого в межах цієї проблематики відмовляється Кант, і до того ж, найрішучіше, – це метафізичне твердження про можливість теоретичного (логічного) доказу існування Бога, особистого безсмертя, абсолютної свободи.

Арістотель починає свою «Метафізику» з тези про те, що «всі люди від природи прагнуть до знання», найповнішим виявом якого є метафізика («перша філософія») як дослідження перших причин буття або сущого самого по собі. Через більше ніж 2000 років Кант, по суті, повторює тезу Арістотеля, визначаючи метафізику як природну схильність (*metaphysica naturalis*) людського розуму, який досяг зрілості, що виявляється в його здатності ставити і вирішувати такі спекулятивні питання, які виходять за рамки можливого досвіду. При цьому і Арістотель, і Кант співвідносять можливість метафізики з природою людського розуму. Однак Кант є, безсумнівно, найвидатнішим критиком попередньої метафізики. Він перевершує в цьому відношенні всіх представників філософського скептицизму, який, за його словами, постійно руйнував усі системи, які коли-небудь виникали. Але той же Кант, що доводить принципову неспроможність усіх традиційних метафізичних аргументів, бачив своє справжнє

покликання у створенні нової, трансцендентальної метафізики, метафізики як науки, яка розглядалася ним як завершення культури людського розуму.

Оскільки метафізика займається своїми традиційними проблемами, вона повинна бути скромною, усвідомлюючи нездатність людського розуму переступити прірву, яка відділяє світ явищ від трансцендентної, недоступної пізнання реальності. У зв'язку з цим стає цілком зрозумілим відоме положення Канта: «... мені довелося обмежити знання, щоб звільнити місце вірі ...» [41, с. 31]. Якого роду знання вважав за необхідне обмежити Кант? Пізнання явищ? Ні в якому разі. Йшлося про претензії на пізнання непізнаного, «про метафізичне знання».

Яку віру має на увазі Кант? Філософ говорить про віру розуму, тобто про постулати практичного розуму, а не про доктринальну віру, тобто будь-яку релігію. Ще Ф. Бекон наполягав на необхідності приборкати свавілля розуму, що відривається від емпіричних даних, без яких змістовне знання неможливе. Кант іде в тому ж антисхоластичному напрямку, але, звичайно, набагато далі Бекона, оскільки він обґрунтовує систему поглядів, яка в ХІХ ст. отримала найменування агностицизму. Останній, на відміну від філософського скептицизму античності і Нового часу, заперечує пізнаваність лише метафізичної реальності, не піддаючи сумніву компетенцію науки, оскільки її знання засновані на дослідженні емпіричних даних. Отже, теза Канта про необхідність надання місця вірі там, де пізнання в принципі неможливе, обґрунтовує агностичну установку щодо мети, яку переслідувала традиційна метафізика. «Ми, – говорить Кант, – обмежили розум, щоб він не втратив нитки емпіричних умов і не пускався в царину трансцендентальних підстав ...» [41, с. 431].

Зазначимо, що «хоча обмеження розуму сферою можливого досвіду і передбачає певну десакралізацію апріорної рефлексії, однак не означає зникнення антропологічної потреби у ціннісному абсолюті. Тому у процесі пізнання ми знаходимо інверсійні акти заміщення установок, так, у секуляризованому світогляді наука «значною мірою стала грати роль релігії, здатної дати остаточну і безумовну відповідь на всі докорінні проблеми устрою світу і людського буття»

[117, с. 91]. Це явище пов'язане з оманливим тлумаченням кантівського розуміння розуму як такого, що існує і діє лише «по цей бік» і залишається замкненим у поверхневому світі явищ, а отже не дає можливості надчуттєвого осягнення глибини буття; таким чином, «має місце принципово безрелігійна свідомість» [53, с. 73].

Кузнецова К. Ю. помічає: «Звільняючи теоретичний розум від необхідності осягнення ноуменальної сфери буття, Кант не тільки десакралізує його предмет і обмежує можливості, а й застерігає його від недопустимого перевищення прав. Однак нові умови філософування означають не тільки раціонально-секулярне перетворення теоретичного світогляду (філософії) на одну з форм наукового світогляду. Визначаючи межі застосування розуму, Кант передбачає в ньому посилення відповідальності, оскільки область його компетенцій відрефлектована й окреслена. Отже кантівське обмеження метафізичних претензій може бути прочитане не тільки у виключно секулярному контексті. Необхідність систематизувати знання про світ, обміркувати світ як ціле бентежить і релігійне, і філософське, і науково-теоретичне світоспоглядання, отже ця потреба задовольняється різноманітними засобами розуму. Теологія тяжіє до апофатичної безумовності цілого; філософська метафізика спирається на раціонально-теоретичну (логічну) безумовність, так само як і теоретична наука. Відтак можна говорити про певного роду цільову рівноправність (бо всі вони мають на меті побудову систематичного світогляду) теологічних, філософських і наукових суджень [63, с. 98]. Окрім підходів до питання, що спрямовані на універсальне, філософія ні в чому не перевершує тут науки і, безумовно, не може претендувати на непогіршеність привілейованого доступу до істини. «Сьогодні ... філософія могла б затвердити як власні будь-які критерії загальнозначущості лише ціною нехтування вже досягнутим рівнем диференціації та обґрунтування, тобто відмови від своєї достовірності. Те, що їй залишається ... це інтерпретувальне опосередкування між експертним знанням і практикою повсякдення, що потребує орієнтації... У ролі інтерпретатора науки, моралі або мистецтва філософія не може претендувати на привілейований доступ до вбачання сутності і має лише

фалібільне знання» [20, с. 19-20]. Більше того, філософія більше не може будувати ієрархію тотальностей різних форм життя за критерієм більш або менш цінного. Такими, на думку Габермаса, є остаточні наслідки кантівської критики метафізики» [63, с. 98].

Кантівська самокритика розуму, на думку Ю. Габермаса, має двосторонню спрямованість: вона проголошує теоретичний розум замість метафізичної традиції і практичний розум замість християнського вчення.

Провівши межу між спекулятивним і трансцендентальним вживанням розуму, Кант висунув ґрунтовні положення постметафізичного мислення, попри те, що він не відмовляється в своєму вченні від найменування «метафізики» природи і моралі, і, відокремлюючи інтелігібельне від чуттєво-сприйманого світу, сам ще потребує метафізичних передумов, що знаходяться «поза розумними підставами», як опорними для всієї «архітектоніки» його уявної будівлі. Сам трансцендентальний розум в силу своїх об'єднуючих ідей проектує цілісність світу; тому він повинен забороняти сутнісні висловлювання щодо онтологічної або телеологічної конституції природи. Суцце в цілому або моральний світ як такий не утворюють можливі предмети нашого пізнання. Дане епістемологічне обмеження теоретичного розуму сферою залежного від досвіду вживання розсудку знаходить відгук у філософії релігії в «обмеженні розуму – по відношенню до всіх наших ідей про надчуттєве – умовами його практичного застосування» [20, с. 134]. Кант двосторонньо виступає проти «незаконних домагань розуму».

За допомогою критики метафізики Кант веде боротьбу проти спекулятивного обману розуму, з якого виникають не тільки омани, тобто помилкові висловлювання, а й глибоко вкорінена ілюзія розуму про свої операції і сферу дієвості його власних пізнавальних здібностей. Деструкція метафізики також повинна служити звільненню автономної моралі, заснованої на чистому практичному розумі; але безпосереднє відношення вона має до теоретичної діяльності самої філософії. Іншим важливим проривом було розмежування сфери практичного застосування розуму і позитивної віри.

Так, у цілому система Канта – це метатеорія можливого. І свої три «Критики» він задумував, щоб обґрунтувати можливість трансцендентальної метафізики. Критичний розум для нього – це сфера чистих можливостей пізнання і воління, де метафізика, звільнившись від догматизму, повертається в лоно філософії. Саме тому метафізика не може бути визнана наукою, а сам розум не повинен зазіхати на предмети, знання яких йому принципово недоступне.

Ставлячи під сумнів догматичну метафізику, Кант усував не метафізику взагалі, але свого роду ідол розуму, який виникає там, де трансцендентне некритично «вбудовується» в буття, де здається, що абсолютне безпосередньо дане людському пізнанню. Можна сказати, що Кант оскаржує претензії метафізики на осягнення граничних основ буття, на підставі чого можна побудувати єдину, зв'язну, строго обґрунтовану картину світу.

1.2.2 Позитивізм та ствердження принципової ненауковості метафізики

Кант висунув претензії метафізиці не тому, що йому не подобалася метафізична постановка питань, а тому, що він не був упевнений в об'єктивності (а для нього це означало – і науковості) її відповідей.

Мало хто ризикнув прямо сперечатися з Кантом. З його міркувань був зроблений висновок: або від метафізики слід відмовитися взагалі, або відмовитися варто не стільки від неї самої, скільки від її постановки питань. Найбільш радикальні пішли першим шляхом, принагідно відмовившись від будь-якої філософії, або перетворивши її в коментар (до природознавства, до психології, до логіки, до літератури тощо). Інші – створили некласичну метафізику, в основу якої було покладена онтологія суб'єкта [116, с. 31].

Необхідність конструктивного діалогу з Кантом отримала підтвердження у працях європейських філософів дев'ятнадцятого та двадцятого століть. Рух «назустріч» Канту не був результатом суб'єктивного вибору його послідовників, і, тим паче, його не можна пояснити випадковістю; він був ініційований системно-синтетичним змістом кантіанства в його культурно-онтологічній значимості, проєктивністю та відкритістю його ідейно-теоретичного складу.

Можна сказати, що «затребуваність» кантівської філософії була викликана архетипичною необхідністю самоосягнення культури, в першу чергу тією, яка обумовлює неможливість усунення метафізики як предметно-тематичного, смислового та методологічного ядра філософії.

Хоча корінням позитивізм сягає англійського емпіризму (а в якомусь сенсі ще й середньовічного радикального номіналізму), справжнім фундатором позитивізму виступив не Огюст Конт, а Іммануїл Кант, який вперше настільки методично послідовно і філософськи віртуозно зіставив «науку» і «сферу можливого досвіду». З кантівського вчення ж і випливало, що оскільки і метафізика і теологія досліджують питання, що виходять «за» межі досвіду (у кантівському розумінні слова «досвід», бо в іншому сенсі можна говорити і про теологічний, і про метафізичний досвід), то обидві вони виявляються «поза» наукою, що Конт вже фіксує у своїй відомій стадіальній схемі.

Орієнтуючись на установки природничих наук, позитивісти говорять про необхідність усунути з науки усе те, що не відповідає науковому пізнавальному ідеалу. В філософії перших позитивістів було висунуто лозунг про рішучий розрив з метафізичною традицією, спираючись на те, що наукове пізнання не потребує будь-якої спекулятивної філософії, що буде стояти над ним. Проблема демаркації між наукою і метафізикою була однією з ключових у позитивізмі на всіх етапах його розвитку і навіть головною рухомою силою його розвитку [161].

На думку Конта, позитивне знання отримується як результат емпіричних наук і їх наступне синтетичне, але не спекулятивне об'єднання. Метафізика ж не спирається на досвід і тому, з точки зору позитивізму, ненаукова. Якщо метафізика пояснювала явища світу за допомогою абстрактних сутностей, то позитивна наука має бути повністю заснована виключно на фактах наявності. Позитивізм критикував метафізику, намагаючись очистити від неї всі інші науки, і розробляв «позитивну філософію», що методологічно відповідає спеціальним наукам і займається систематизацією отриманого ними знання.

Однак позитивізм успадкував від метафізики претензії на універсальність і віру у власну істинність. Метою Конта була побудова єдиного світогляду,

оскільки різниця у думках, на його погляд, є джерелом соціальних проблем. Якщо прийняти закон трьох стадій, то, за твердженням Конта, навіть у найбільш сучасних теоріях можна помітити сліди панування метафізичного мислення. Однак, це справедливо і для позитивістської теорії. Мислення позитивістів засноване на жазі тотальності, єдності та загальності. Функція систематизатора наук, яку має виконувати позитивна філософія, не можлива без загальних понять і категорій, яким нічого не відповідає у світі чуттєвих відчуттів. Верифікація та фактичність як критерії наукового пізнання унеможливають дослідження одиничних явищ (наприклад, історичних), проте дозволяють вивчати систематичні явища.

Неопозитивісти Віденського гуртка вивели проблему демаркації науки і метафізики на новий рівень за допомогою логічного аналізу змісту наукових висловлювань. Метафізичні висловлювання, на відміну від наукових, безглузді, бо слова, що в них вживаються, не мають значення або у них були порушені правила синтаксису. Поняття, властиві для метафізики, на думку Р. Карнапа, після вилучення з буденного вжитку втратили свій первісний зміст, але не набули нового. Саме тому такі поняття як «буття», «сущє», «ідея», «безумовне» та більшість інших метафізичних понять виявилися безглуздими, а отже такими, які необхідно вилучити з філософського обігу [49]. Метафізичні висловлювання, навіть якщо не враховувати безглуздість понять, неможливо висловити формулами логіки, що ще раз підтверджує їхню ненауковість. Метафізика могла б існувати у вигляді певного мистецтва для «виразу почуття життя», однак вона претендує на статус рівнозначний статусу науки, або, за словами Карнапа, імітує наукове знання, і тому має бути відкинута.

Використання логіки як єдиного засобу перевірки науковості знань приводить до уявлення про те, що для знання важлива тільки форма, а зміст є несуттєвим та випадковим. Метафізичні задачі таким чином виявляються неіснуючими, а тому їх вирішення неможливе [117].

Б. Рассел вважає хибною не метафізику і філософію загалом, а лише ту її частину, яку він називає містичною. Він виділяє такі риси містицизму в філософії

(який часто називають ідеалізмом і ототожнюють з метафізикою): 1) протиставлення дискурсивного аналітичного пізнання інтуїтивному прозрінню, яке має ексклюзивний доступ до істини, причому інтуїтивне прозріння дає відчуття очевидності, проникнення в таємницю світу до конкретного рефлексивного розуміння; 2) пріоритет єдиного над протиріччями і роз'єднаністю; 3) акцент на позачасовому, заперечення суттєвості часу; 4) етичну позицію, яка полягає в тому, що зло належить світу роз'єднаності, а тому є ілюзорним.

Л. Вітгенштайн в «Логіко-філософському трактаті» в цьому плані займає більш радикальну позицію, виносячи за рамки осмисленого все, що не можна сформулювати логічно коректно. Для Вітгенштайна філософія не є сукупністю висловлювань про світ, цим займаються емпіричні науки. Філософії залишається лише критична функція вказувати на метафізичне, тобто таке висловлення, в якому певні Знаки виявились не наділеними Значенням [17, с. 217]. Зазначимо, що ця функція працює як самодеконструкція, у тому числі і для філософії самого Вітгенштайна.

У своєму ставленні до метафізики аналітична філософія зазнала істотної еволюції. Якщо аналітик А. Айєр у 1930-і роки був рішучим критиком метафізики, то аналітик П. Стросон в 1950-і робить спробу її реабілітації. У своїй роботі «Мова, істина і логіка» А. Айєр робить безкомпромісну заяву: «Метафізики говорять нісенітницю» [4, с. 71]. При цьому він прагне відокремити метафізику від філософії. Під першою Айєр розуміє виключно постулювання якоїсь потойбічної реальності або сутностей, відокремлених від реально сприйнятих речей. Джерелом появи метафізики Айєр, слідом за Вітгенштайном, вважає неправильне вживання мови, коли деяким граматичним елементам приписується реальне існування.

Айєр визначає метафізичне висловлювання як «...речення, яке орієнтоване на вираз справжньої пропозиції, але яке, насправді, не виражає ні тавтологію, ні емпіричну гіпотезу. І оскільки клас значущих пропозицій складається з тавтологій і емпіричних гіпотез, ми обґрунтовано робимо висновок, що всі метафізичні

твердження безглузді» [4, с. 69]. Кант також обмежував знання сферою можливого досвіду. Однак Айєру здається не до кінця переконливою кантівська критика чистого розуму, оскільки Кант начебто заздалегідь звідкись знає, де проходить ця межа пізнання (тим самим мимоволі виходячи за цю межу). Тут Айєр помиляється, оскільки вважає аналіз пізнавальних здібностей у Канта фактичним аналізом (тоді його зауваження було б справедливим), тоді як Кант міркує про умови можливості наукового знання (наука існує, а щоб вона була можлива, розум повинен володіти певними здібностями). У будь-якому випадку, для обмеження пізнання сферою можливого досвіду Айєр обирає шлях логічного аналізу.

Айєр розділяє сильний і слабкий сенс верифікації. Сильний сенс проявляється в остаточній верифікації, слабкий – в підтвердженні і збільшенні або зменшенні ймовірності будь-якого судження. Тим самим він ставить за мету «врятувати» загальні положення фундаментальної науки і судження історії, які ніколи не можуть бути повністю верифіковані, але відкинути безглузді судження метафізики.

Філософію Айєр вважає незалежною від метафізики. З точки зору Айєра судження філософії не фактичні, а лінгвістичні за своїм характером. Вони не описують фізичні або ментальні об'єкти, а висловлюють визначення і формальні наслідки визначень.

Тому очевидно для Айєра філософія є розділом логіки і виконує функцію прояснення і аналізу. Якщо метафізика змушувала філософію змагатися з природничими науками («Передбачається, що науки мають справу тільки з видимістю: метафізик же проникає в основу реальності» [126, р. 4]), то логічна філософія, навпаки, не змагається і не вступає в протиріччя з науками (оскільки не займається нічим емпіричним).

Стросон протиставляє дескриптивну (descriptive) метафізику ревізуючій (revisionary) [169, р. 9]. Якщо перша описує «актуальну структуру» світу, то друга не описує, але виробляє деякий кращий і досконаліший світ. Іншими словами, метафізика повинна не прагнути до стрункості викладу на шкоду фактам, а

описувати реальне існування світу. До філософів-дескриптивістів він відніс Арістотеля і Канта, а до мислителів, які прагнуть удосконалити структуру нашого мислення, – Декарта, Лейбніца, Берклі.

Статтю «Нові кантіанські підстави метафізики» (1987) Стросон починає з тези, що та філософська традиція, в якій він сам працює, якщо не повністю, то багато в чому базується на метафізичних допущеннях кантівської філософії [170]. Коперніканська революція, яку зробив Кант в теорії пізнання, заклала основи сучасних підходів в епістемології, причому це не означає, обмовляється Стросон, що доктрина ідеалізму була сприйнята аналітичної філософією повністю. Правильніше буде сказати, що деякі аспекти цієї доктрини залишаються досі живими, процвітаючими та навіть домінуючими в роботах філософів ХХ століття, які пишуть англійською мовою

Ревізуюча метафізика не має самостійного значення, оскільки претендує на виявлення таких вимірів світу, які не мають емпіричних референтів, точніше, референтів, що «циркулюють» у буденній мові. І, все ж, адепти цього типу метафізичних досліджень претендують на дійсне пізнанням світу, його «глибинної» структури [51, с. 29]. Специфіку власного дескриптивіського вчення Стросон бачив в зверненні до лінгвістичних методів: аналіз буденної мови, стверджував він, є єдиним надійним шляхом до пізнання реального світу. Стросон вважає, що Кант хоче зробити всі можливі аналітичні висновки з одного лише факту існування досвіду, подібно до того, як сам він – з факту існування мови. Аналізуючи повсякденну мову, Стросон сподівається вирішити два основні завдання: 1) виявити глибинну формотворчу структуру мови і 2) експлікувати онтологічний зміст, укладений в мовних структурах.

Філософія Нового часу займалася пошуком граничних підстав знання в термінах емпіризму або раціоналізму, а пізніше в філософії Іммануїла Канта в формі синтезу емпіричного і раціонального, аналітична ж філософія зробила акцент на засобах вираження граничних підстав знання в мові і теорії її вивчення – лінгвістиці. Для філософів Нового часу важливе питання: «Що я можу знати?». Для філософа-аналітика цікаве інше питання: «Як ясно і несуперечливо я можу

висловити мовними засобами те, що я можу знати?». Парменідівський проект «широкої аргументації від думки і мови до світу в цілому», за визначенням Б. Рассела, отримує в аналітичній філософії логічне завершення: мова розглядається як гранична субстанція аналізу буття і пізнання.

Однак, відносно неопозитивістів, як би вони не намагалися піти від метафізики в логічний аналіз, можуть бути висловлені всі ті ж заперечення, що і відносно попередніх критиків метафізики. І це не випадково. Як висловився Ф. Г. Бредлі, людина, яка вважає, що метафізика неможлива, є братом метафізика, оскільки при цьому вибудовує конкуруючу теорію першооснов [130]. Теорія верифікації – це не емпіричне судження і не тавтологія, вона не може бути верифікована (оскільки не спирається на чуттєве сприйняття), а тому, якщо до неї додати критерії неопозитивістів, безглузда. Радикальний емпіризм, що проводиться позитивізмом, призводить до відкидання не тільки філософських, етичних і подібних категорій, а й математики (яка не є емпіричною наукою). Якщо ми якимись обмовками зберігаємо математику, то аналогічно можна вчинити і з філософією. Протокольні пропозиції, як і всі судження досвіду, непереборно суб'єктивні, якщо вони не компенсуються якимись загальними судженнями, що для мови науки означає відсутність єдиного смислового поля мови для науки, в якому можна було б прояснювати значення понять.

У результаті неопозитивістської спроби елімінації метафізики з науки стало ясно, що по суті справи це означало усунення з неї теоретичної мови. Як виявилось, повною «неметафізичністю» не може похвалитися навіть фундаментальна фізика, яка спирається на ті чи інші метафізичні уявлення (наприклад, про простір і час, причинність тощо). Це призвело до появи постпозитивізму, який визнає неможливість усунення метафізики з наукового пізнання. Постпозитивісти відзначають, що метафізичні ідеї і ціннісні установки завжди впливають на наукове дослідження і є важливим компонентом дослідницьких програм науки. Більш того, вони не тільки не є перешкодою, але і володіють евристичним потенціалом, стимулюючим до розширення нашого

знання; без метафізики неможлива побудова наукових моделей реальності і пояснювальних інтерпретацій.

Як зазначає Габермас, спроби асимілювання філософії до наук, беручи за зразок математичне природознавство (вульгарний матеріалізм, позитивізм), гуманітарні науки (герменевтика В. Дільтея) або ж точні науки – логіку і математику (віденський позитивізм та аналітична філософія), не вирішили проблем метафізичного мислення, а лише створили нові проблеми [20, с. 35].

У всіх цих напрямках філософське мислення відмовлялося від того, що для нього характерно – а саме, вражаючого знання цілого, при цьому не знаходячи можливості серйозно змагатися з науками, які в кожному з цих випадків оголошувалися взірцевими. Відмовляючись від власного простору, філософія втрачає себе.

Другою альтернативою сцієнтистському виклику був поділ праці, де науці залишалося поле емпіричних досліджень, а філософія відступала з тотальних позицій у власну предметну область з власним методом. Такий вибір зробили феноменологія і постаналітична філософія, кожна по-своєму.

Третьою альтернативою став відхід філософії на ірраціональні позиції, залишаючи за наукою поле раціонального взагалі. Крім формально вираженого ірраціоналізму А. Бергсона цим шляхом йдуть також екзистенціалізм (і релігійний К. Ясперса, і атеїстичний Ж.-П. Сартра), філософія життя О. Шпенглера, містичне мислення буття М. Гайдеггера, негативна діалектика Т. Адорно, релігійні філософії ХХ ст. (Т. де Шарден, Е. Жильсон, Ж. Маритен).

1.3 Завершення епохи метафізики і критика метафізичної мови

1.3.1 Розчарування у категоріях метафізики та нігілізм Ф. Ніцше

Після численних розчарувань, яких зазнало людство у ХХ сторіччі, дуже легко дійти до ідеології возвеличення незнання та непевності. У популярних коментарях співців постмодернізму ця ідеологія постає у вигляді грубих узагальнень. Однак висловлювання про «відсутність смислу» часто є не більше,

як риторичним засобом. Про це свідчить діяльність представників стислих наук, які бачать глибокий сенс у пошукові конкретних розв'язань, а також захисників прав людини, які, усвідомлюючи досвід минулих тоталітаризмів, як ніколи раніше розуміють зміст та бачать сенс у непорушності людських прав. Тому й пізнавальна перспектива у їхньому розумінні радикально відрізняється від запропонованої прихильниками постмодернізму «нещадної критики всіх істин». Остання є певною формою нігілізму, що відкидає просвітницьку довіру до розуму і науки так само, як і віру в сенс історії та можливість вдосконалення суспільних структур. Серед авторитетних мислителів на філософську сцену знову виходить Фрідріх Ніцше, якому вдавалося філософувати навіть у коротких проміжках між нападами безумства. Пароксизми його крику можуть повніше висловити становище сучасної людини, аніж цього намагаються досягнути проникливі дослідження аристотеліків чи витончені висновки раціоналістів Просвітництва. Саме на цьому ґрунті відбувається сьогодні пошук альтернативи тому, що у колах, захоплених ідеями Нового часу, ототожнювали з поступом.

Для Ніцше вся західна філософія є не що інше як мислення в цінностях, більш того, філософ розуміє її як те, що «базує цінності» [110, с. 103]. Поняття буття, цілі та істини, що використовуються цією парадигмою, у текстах Ніцше трактуються виключно як цінності. І тому ніцшеанську «пере-оцінку» слід розуміти як пере-осмислення всіх визначень суцього в цінності. Попередня метафізика була далека від ціннісної ідеї, тому що ще не розуміла суще як волю до влади, проте саме метафізичною епохою до Ніцше було підготовлено виникнення ціннісної ідеї. «Метафізика Ніцше виявляється «завершенням», або скоріше «виконанням» того, чому передують картезіанський переворот. Метафізика Ніцше – це скоріше кінець, ніж початок: кінець світу. Те, що вона говорить про цей світ, про наш світ, і є те, чим він остаточно в своїй сутності є і в вигляді чого він існує» [10, с. 351].

У європейській філософії Гайдеггером діагностується завершення епохи метафізики, а концепція Ніцше розглядається як її останній етап. Метафізика

Ніцше здійснює остаточне перетворення істини в цінність – саме це Гайдеггер вважає основним показником завершення метафізики [10, с. 323].

М. Орбел говорить про наступні риси метафізичного мислення, про необхідність подолання якого заявляє Ніцше: 1) мислення світу через суб'єктивність, «Я»; 2) введення ідеї Бога як вищого принципу обґрунтування; 3) вибудовування світу в упорядковану причинно-наслідкову систему; 4) ціннісне мислення [85, с. 710].

Ми згодні з висновками С. М. Малкіної, яка в філософії Ніцше виявляє п'ять основних напрямків критики метафізики [74].

По-перше, з точки зору Ніцше, невиправдані претензії філософії на «вічний» характер як її «істин», так і форм їх вираження. Філософія прагне подолати те, що мислиться нею як несумісне зі статусом знання, її цікавлять тільки вічні істини, в гонитві за якими вона трансцендентує видимий світ. Об'єктом критики Ніцше стає догматичність цієї установки, де головною проблемою є протиріччя в межах самої філософії: з одного боку, вона намагається досягти абсолютної раціональності, з іншого – спирається для цього на інтуїцію і віру. Ця претензія здається нам подібною до критики Канта [58].

По-друге, філософія, підозрюючи чуттєвість у недостатній достовірності, надмірно покладається на поняття як непорушні основи мислення. Проблема тут, з точки зору Ніцше, не тільки в тому, що поняття взагалі не можуть бути адекватними світу становлення, але і в тому, що філософи в довершення до всього користуються неточними поняттями, успадкованими від тих часів, коли думка ще «була невибаглива» [83, с. 236].

По-третє, Ніцше говорить про прагнення метафізичної філософії подолати ілюзорність. Дійсно, ще в античності виникає розрізнення «удаваного», того, що існує «на думку» (*doxa*), і істинно-існуючого, яке і складає предмет знання (*episteme*). Істинне ж мислиться при цьому як нерозривно пов'язане з логічним. Ніцше прагне показати: саме те, що логічне, «справжнє», – це і є головна ілюзія. У тих поняттях, на яких будується метафізика, – субстанція, форма, рід, ідея та ін. –

допускається одна і та ж помилка: фікції приписується реальність, відбувається онтологізація логічного.

По-четверте, метафізична філософія постійно дискредитує афекти, смерть і тілесність. Крім того, що всі ці фактори виявляються протилежними логічному, ідеям, а тому вже за це заслуговують осуду, всі вони є сильними джерелами страждань, яких людина прагне уникнути.

По-п'яте, Ніцше дорікає метафізику за недостатню увагу до теми року і необхідності. З огляду на те, що метафізика завжди цікавилася тим, що існує за необхідністю, потрібно уточнити, що розумів Ніцше під цими поняттями. В «Антихристі» Ніцше говорить про себе, що він фаталіст в тому сенсі, що його «фатумом було: повнота, напруга, накопичення сил» [82, с. 633]. Рок – це те, що керує світом, безособова воля до влади, вічне повернення, відповідно, те, що противиться року в метафізиці і релігії, виступає як Бог. Аналогічна ситуація і з поняттям необхідності. Дельоз зазначає: «Те, що Ніцше називає необхідністю (долею), ніколи не виступає як скасування випадковості, але – як хаотичне нагромадження граней гральних кісток» [24, с. 79]. Необхідність затверджується в випадковості, так само як буття стверджується в становленні. Поганий гравець розраховує множинність кидків, вигадуючи імовірнісний виграш. Добрий гравець кидає кістки один раз, ставлячи на виграш, для нього випадковість виявляється тотожною долі. Саме про брак в метафізиці такої необхідності одиничного, нестачу подієвості і говорить Ніцше.

Загальним для всіх напрямків критики метафізики у Ніцше виявляється те, що всі вікові претензії метафізичної філософії викриваються як такі, в яких є реальне протиріччя: прагнення до істини виявляється гонитвою за ілюзією, прагнення до логічної достовірності – заснованим на ірраціональній вірі, моральний пафос є завісою для інстинктивних прагнень. Можна сказати, що головний закид Ніцше до метафізичної філософії – це докір в лицемірстві, тому, говорячи про «свободу духу» в філософії, Ніцше висуває до неї головну вимогу: «в сто разів перевершувати філософів та інших учнів «істини» в строгості до

самого себе, в чесності і мужності, в безумовній волі говорити «ні» там, де це «ні» небезпечно» [83, с. 272].

Філософська програма Ніцше складається як стратегія подолання недоліків метафізичної думки, тому її можна позначити як неметафізичну або антиметафізичну. Якщо метафізична філософія будується на затвердженні під впливом моральних почуттів уявлень про належне, ідеальний світ, то Ніцше протиставляє їй нігілістичну естетику занепаду: не уникаючи ілюзорності, страждання, мінливості тощо, черпати силу в прийнятті світу таким, яким він є. Філософ з конструктора належного і апологета наявного перетворюється на руйнівника [74, с. 143].

Завершенням міфології Просвітництва може бути нігілізм як етап, що передує новій епосі міфу, який відкидає класичне розуміння істини і цінності, виплекані сократівською та християнською традиціями.

Проміжним етапом, що призводить до критики метафізики, є нігілізм пасивний, з якого має народитися нігілізм активний, реалізований в фігурі філософа майбутнього. Пасивний (реактивний) нігілізм як психологічний стан проявляється в трьох формах. По-перше, він настає після пошуків у всьому існуючому сенсу, якого там немає, реакцією на що буде відчуття брехні, марності, невпевненості і безцільності. Людина не відчуває себе співучасником становлення, а тим більше – його центром.

По-друге, нігілізм настає як реакція на втрату ілюзії єдності, системи, організованості цілого. Третя форма нігілізму – це розчарування в світі потойбічному, який був створений для компенсації перших двох форм нігілізму, це нігілізм невіри в метафізичний світ, в істинний світ. Реальність становлення визнається єдиною реальністю, але реальністю нестерпною.

Для Ніцше сама метафізика завжди вже є нігілістичною (в сенсі пасивного нігілізму), оскільки судить з точки зору надчуттєвого світу, знецінюючи тим самим існування. Метафізика тим самим завжди несе на собі відбиток безсилої озлобленості (ressentiment), яка сама по собі є також силою. Ця сила

злопам'ятності, онтологічно знецінюючи існування в категоріях метафізики, одночасно етично накладає на людину принцип відповідальності або винуватості.

Розчарування в категоріях метафізики призводить до загального знецінення цінностей, що становить природу нігілізму: «Усвідомлення відсутності будь-якої цінності було досягнуто, коли стало зрозумілим, що ні поняттям «мети», ні поняттям «єдності», ні поняттям «істини» не може бути витлумачений загальний характер буття» [83, с. 34-35]. Підводячи підсумок, Ніцше стверджує, що віра в категорії розуму є причиною нігілізму, – ми вимірювали цінність реального світу категоріями, які відносяться до чисто вигаданого світу.

Згідно Ніцше, на місце метафізики повинна прийти філософія волі. Воля до влади у Ніцше не є метафізичним принципом, оскільки на відміну від нього не є абстрактною, загальною по відношенню до предмету, а є пластичною, динамічно змінюваною і такою, що змінює, у співвідношенні сил. Якщо воля до влади розглядається окремо від розстановки сил, ми маємо справу з метафізичною абстракцією. Якщо ж ототожнюємо волю до влади і силу, тоді ігнорується відмінність сил, усувається динамізм мислення, що охоплює взаємообумовлений генезис сил. Тим самим закладаємо основу метафізики як системи влади. На відміну від систем метафізики, для Ніцше принцип волі до влади не стає єдиною підставою, він сам в собі є розрізняючим моментом, що забезпечує одночасно в синтезі відтворення різного. Метафізика ж об'єктивує волю до влади, як ніби воля хоче влади, а влада є те, що хоче воля: тим самим влада стає уявною, знесилюється. Вона перетворюється в прагнення зафіксувати цінності і смисли, ігнорується динамічний момент волі до влади, яка більше не розглядається як битва, волю «заковують у кайдани». На противагу цьому Ніцше пропонує її звільнити і побачити її як радість творення нових цінностей.

Однак всі ці змістовні по суті претензії до метафізики, які можна вчитати у Ніцше, не становлять головного ядра його ставлення до метафізики. Адже якщо ми поставимо питання про те, чи вийшов Ніцше за межі метафізики, то антиметафізичні тези його філософії можуть розглядатися як така ж догматична позиція, що лише перевертає якісь положення класичної філософії, але зовсім не

пориває з метафізичним мисленням. Проблема подолання метафізики у Ніцше – це не негативна стратегія, не просте перевертання тих чи інших опозицій, оскільки сама структура опозицій носить вже свідомо метафізичний характер.

Питання про пост-/антиметафізичність філософії Ніцше розташоване не так в області тематичної критики метафізичної філософії, як в зміні стратегій філософського письма, у просторі стилю. Систематична критика головних категорій метафізики, здійснена Ніцше у його пізніх творах, критика понять причинності, суб'єкту, тотожності, референціальної істини та істини одкровення тощо необхідно має бути співвіднесена з його риторикою.

Постметафізичне мислення фокусується на динамічних розрізненнях, на мозаїчності поєднань фрагментів, множинності, що постійно доповнює себе до шуканої цілісності. Фрагментарна мова динамічна: своїми пробілами, перебоями у письмі вона задає імпульси, яких немає у плавної течії зв'язного дискурсу. А в поєднанні з плюральністю можна говорити про простір різноспрямованих сил і імпульсів. Якщо Ніцше порівнює філософське письмо з танцем, то тут також необхідні і паузи, і зміни позицій і напрямів руху. Ритм танцю неможливий без *dis-tanz*, що дає можливість розстановки і відмінності [32, с. 123].

Філософія протягом всього свого існування, як стверджує Ніцше, була по суті ідолопоклонством перед «мертвими муміями» понять, якими вона намагалася відгородитися від дійсності, прагнучи захиститися від страждань справжнього життя. Відірвані від життя поняття описують не живу, а забальзамовану понятійну реальність, яка аж ніяк не нейтральна, але спрямована проти всього живого [84, с. 568].

Для самого Ніцше, оскільки метафізика бачиться вкоріненою в мові, критика метафізики є по суті критикою мови. Досліджуючи уривок під заголовком «Феноменалізм «внутрішнього світу» з афоризмів Ніцше [83, с. 279], присвячений деконструкції принципу причинності – одного з основоположних метафізичних принципів, – де Ман виявляє, що Ніцше насправді критикує метонімію. Основний вплив ніцшеанської деконструкції класичної схеми причина/ дія суб'єкта/ об'єкт ґрунтується на інверсії, або зверненні властивостей,

які в цьому особливому випадку вважаються за своєю природою тимчасовими. Логічна первинність у традиційній метафізиці некритично виведена з випадкової часової первинності: ми з'єднуємо полярність зовнішнього і внутрішнього з полярністю причини і дії, ґрунтуючись на часовій полярності перш/після. Ніцше показує, що насправді «причиною» причини є наслідок, наслідком якого є поняття «причини» [73, с. 131]. Філософія століттями не може вийти з порочного кола тотожності буття і мислення, джерелом якого є, по Ніцше, довіра до мови.

На думку Ніцше, слово і річ розділені нездоланною прірвою, такою ж, яка розділяє людину і світ. Хоч людині і може здаватися, що в мові вона *дійсно* володіє пізнанням світу, на думку Ніцше, за допомогою мови людина лише дала речам нові позначення. Здавалося б, безпосередність у бутті мови має свідчити про її тотожність з безпосередністю буття у світі, оскільки більшого числа предикатів, ніж можливе у мові, приписати світові неможливо. Але мова, що виникла і була усвідомлена в якості самостійної області по відношенню до світу, виявляється геть відтятою від «сутності буття» нездоланим бар'єром. Виразність недоступності самого світу у термінах лексики і законах граматики Ніцше демонструє по різному. До прикладу, можна взяти параграф з «Генеалогії моралі», де показано, що розрив між суб'єктом та дією є нав'язана граматичною конструкцією віра у самостійність суб'єкту і його здатність діяти, що виступає у вигляді якості або властивості цього суб'єкта. Насправді, стверджує Ніцше, не існує жодної стійкої сутності, наділеної певними якостями, наприклад, суб'єкта, здатного мислити, – тобто не існує ніякого «буття», прихованого за вчинком, дією, становленням.

Як помічає М. Бланшо, у філософії Ніцше можна говорити про дві мови: логічну і афористичну. С одного боку, ідеї Ніцше можуть бути викладені у систематизованому вигляді, вибудовуючись навколо центральних опорних точок, таких як воля до влади, вічне повернення, критика метафізики, нігілізм тощо. Однак, якщо ми будемо намагатися так підійти до думки Ніцше, ми будемо змушені розглядати його як свого роду пророка нової філософії, ігноруючи ніцшеанську критику претензій філософії на жрецьке всезнання. З іншого боку,

Ніцше виступає як майстер афоризму, що випадає з будь-якого контексту, фрагментарного письма.

Можна виділити декілька визначальних рис такого афористичного письма. По-перше, воно являє собою чисту інтерпретаційну множину, що не зводиться ні до якого цілого, ні до якої єдності. По-друге, це множина, що байдужа до протиріччя: висловлювання абсолютно сингулярні, вони фіксують різні думки, що часто суперечать одна одній, проте не вступають у суперечку, тобто це недіалектичне протиріччя без зняття. Подібну стратегію Дерріда називає «подвійним жестом» письма и стирання вислову одночасно. Крім того, суперечливість висловлювань Ніцше заснована на тому, що його критична думка сама належить до філософії, яку критикує, тому з необхідністю вона має критично ставитись і до самої себе: критикуючи віру метафізики у певні непорушні засновки, Ніцше повинен сам не опинитися у метафізичній ситуації, просто метонімічно замінивши Бога на Надлюдину, а буття на становлення.

Текст Ніцше принципово різнорідний, суперечливий, є змішанням не тільки різних смислових позицій, але і різних стилів, що не зводяться до єдиного синтезу. Ця суперечлива фрагментарність змушує робити висновок про те, що «немає ніякої істини Ніцше або тексту Ніцше» [32, с. 114], тому немає сенсу розглядати його як глашатая якоїсь нової, «неметафізичної» істини. Сама постметафізична позиція Ніцше вимагає, щоб ми ставилися до філософського тексту, в тому числі до його власного, по-іншому, ніж з точки зору опозиції «істина/хиба». Як зауважує Дерріда, «немає ніякої «цілісності тексту Ніцше», навіть фрагментарної і афористичної» [32, с. 124], тому ми не можемо говорити про якийсь певний, єдиний і несуперечливий «сенса», яким володів би цей текст.

Світ постметафізичного мислення розкривається в безлічі перспектив, які лише висвічуються в різних інтерпретаціях. Світ тут перетворюється в текст, але без автора і без єдиного закладеного сенсу. Невпинне становлення світу вимагає від філософа збереження цього становлення і в думці, яка також повинна стати плинною, – це Ніцше називає нескінченним тлумаченням світу: «Оскільки взагалі слово «пізнання» має сенс, світ пізнається, але він може бути розтлумаченим і на

інший лад, він не має якого-небудь одного сенсу, але незліченні смисли» [83, с. 281].

Хоча Ніцше виступає як активний критик метафізики, окремі аспекти його філософії відкривають можливості для постметафізичного мислення. Саме тому стиль або стилі філософії, в яких Ніцше намагався втілити відкриті ним нові стратегії мислення, стають у цілому ряду представників насамперед французької філософії, таких як Батай і Фуко, Дельоз і Дерріда, необхідним вступом у постметафізичну проблематику сучасної філософії. Ніцшеанський задум реформи філософії був спрямований не стільки на перегляд в новому ключі традиційного змісту метафізики, скільки на трансформацію філософії як жанру в цілому. Це означало перехід до нового розуміння цілей і засобів філософії, до усвідомлення вирішальної ролі інтерпретативних стратегій мислення для конституювання постметафізичних філософських горизонтів. Постметафізичний характер мислення у Ніцше проявляється не стільки в змістовних висловлюваннях (де він виступає скоріше як антиметафізик), але у відстані між здоровим глуздом і риторикою, в змішанні стилів, перспектив, голосів і інтерпретацій.

1.3.2 Філософія М. Гайдеггера: від метафізики до фундаментальної онтології

Позиція Ф. Ніцше відбила ситуацію якісної зміни – нездатність європейського раціоналізму вирішити гострі, життєві проблеми західної культури кінця XIX ст., опираючись на класичну, модерністську модель. Критикуючи культурну парадигму Нового часу, Ніцше відкриває простір для нескінченного, широкого пошуку і експерименту над істиною, право кожного на свою унікальну думку, на суб'єктивність. Цими висновками, так само як і низкою інших з творчої спадщини німецького мислителя, в XX ст. скористалися ідеологи постмодернізму.

Роботи Ніцше багато в чому спрямовані проти класичної антропології, яка стояла на позиціях метафізики і есенціалізму. Його місце в історії філософії можна визначити як радикальний переворот в розумінні людини і перехід до нової, некласичної парадигми і сучасного типу мислення. Багато в чому саме

внаслідок філософських зусиль Ніцше в західній філософії склався критичний і навіть апофатичний образ людини. Однак, як відомо, М. Гайдеггер заперечував, що Ніцше зміг здійснити задумане і подолати метафізику. На його думку, він так і залишився «останнім метафізиком Заходу» [109, с. 414]. Ми не можемо залишити без уваги це твердження, не тільки тому що воно висловлено одним з найвідоміших філософів ХХ ст., а ще й тому, що Гайдеггер докладно і напружено розмірковував над спадщиною Ніцше, постійно був в стані внутрішнього діалогу з ним. Американський дослідник У. Г. Труїтт зауважує: «Гайдеггер бачив в собі єдиного спадкоємця Ніцше, який, подібно до Гайдеггера відкидаючи філософську традицію, став разом з Гайдеггером фаворитом постмодерністів» [99, с. 156].

М. Гайдеггер вбачає сенс висловлювання Ніцше «Бог мертвий» в тому, що «надчуттєвий світ позбувся своєї дієвої сили». Він не подає вже ознак життя. Прийшов кінець метафізики – для Ніцше це «вся західна філософія, яку розуміємо як платонізм». Бог в цьому сенсі є символом сфери ідей та ідеалів, які з трансцендентної вершини знищують все земне, породивши нігілізм. Останній розуміється Гайдеггером в подвійному сенсі: саме винесення істини в сферу трансцендентного вже є нігілізмом, зберігається він і в результаті «смерті Бога», так як простір для зовнішньої побудови цінностей не зник. Тому «Смерть Бога» не усунула, а лише оголила початковий нігілізм. Разом з кінцем метафізики, встановленим ніцшеанським нігілізмом, для Гайдеггера приходить до кінця і всякий «теїзм».

Знецінення сфери надчуттєвого не означає зникнення віри в це надчуттєве, ця віра подібна вірі в світло зірки, що вже давним-давно згасла, а її світло – це ніщо інше, як видимість. Йдеться про кінець метафізики, оскільки її можливості вже вичерпані [110, с. 65]. Завершення епохи метафізики аж ніяк не означає, що «надалі не будуть «жити» люди, які думають метафізично і створюють «метафізичні системи» [110, с. 148]. Завершення метафізичної епохи, а з ним і втрата влади надчуттєвого сприймається Гайдеггером не як щось трагічне, не як «школа і втрата», але як «звільнення» і «рішуче надбання».

Для коректної відповіді на питання про розуміння сутності метафізики і проблеми її подолання у Гайдеггера необхідно перш за все звернутися до того, як Гайдеггер тлумачить саме поняття метафізики. І тут ми можемо помітити, що метафізика в різних творах Гайдеггера має різні трактування. Причому це очевидно навіть в таких пов'язаних текстах, як, наприклад, «Що таке метафізика?» і «Вступ до: Що таке метафізика?». У першій з цих робіт він визначає метафізику як «запитування понад суще, за його межі, так, що ми отримуємо після цього суще для розуміння як таке і в цілому» [115, с. 24]. На позір цю саму думку висловлює і твердження з другої роботи про те, що метафізика «мислить суще як суще» [108, с. 27], тобто бачення суцього як такого вимагає взяти його в цілісності, а не зводячи до чогось конкретного. Однак це саме видимість схожості, тому що інтенції цих тверджень прямо протилежні: в першій роботі йдеться про те, що метафізика, мислячи понад суще, ставить питання про ніщо, через яке відкривається буття. Навпаки, у другій роботі Гайдеггер уточнює: «Оскільки метафізика розслідує суще як суще, вона залишається при суцшому і не звертається до буття як буття» [108, с. 27]. Логічно припустити, що обидва трактування метафізики для Гайдеггера відповідають її сутності.

Гайдеггер звертає увагу на двоїстий характер, проблематичність, властиві метафізиці від самого початку з часів Аристотеля і навіть до нього: з одного боку, *πρώτη φιλοσοφία* не має відношення до подальшої шкільної філософії (логіка, фізика, етика), звідки і виникла проблема назви. З іншого боку, вона є пізнання суцього як суцього (*ὅν ἢ ὅν*) і в цілому. Тому і *μετὰ τὰ φυσικά* можна витлумачити двояко: як знання, що знаходиться «після» фізики як дослідної науки, тобто знання про надчуттєве суще, і як взагалі вихід за межі будь-якого регіонально визначеного суцього. Таким чином, Гайдеггер говорить про подвійну сутність метафізики, яка не є її випадковим недоглядом, а походить з її сутності. І цю подвійність він тлумачить онтологічно: щоб мислити суще як суще, воно повинно бути вже дано метафізичному мисленню в горизонті буття, який тільки і

робить його видимим. Таким чином, метафізика, говорячи про суще як суще, має в полі зору і буття, але тільки нетематично.

З іншого боку, в питанні про підставу метафізики і, тим більше, про її подолання, істотним виявляється те, звідки, з якого мислення ставиться це питання. Очевидно, що ставлячи це питання, перебуваючи в рамках метафізичного типу мислення, ми отримуємо «метафізичну» відповідь, яка анітрохи не виводить нас за межі метафізики.

М. Гайдеггер говорить про метафізику як про «певне тлумачення сущого і певне розуміння істини», що лежить в основі епохи [109, с. 41], пов'язуючи, таким чином, в понятті «метафізика» дві важливі для себе теми: проблему «забуття буття» і критику техне – технічної установки епохи Нового часу

Таким чином, важливо мати на увазі, що для Гайдеггера проект «подолання метафізики» повинен завжди розглядатися з горизонту онтологічної різниці. В іншому випадку всі революційні повалення метафізики обертаються новими метафізичними проектами, як Гайдеггер показує це на прикладах діалектики Гегеля, волі до влади Ніцше і метафізики праці Ернста Юнгера: «Подолання метафізики виявляється гідною справою думки лише в тій мірі, в якій думка пам'ятає про подолання забуття буття» [114, с. 181].

Постановка проблеми буття в фундаментальній онтології Гайдеггера здійснювалася як критика чотирьох основних тез метафізики про буття в історії філософії. Як пише сам М. Гайдеггер в «Основних проблемах феноменології»: «Аналіз цих тез повинен заодно познайомити нас з феноменологічним способом розробки проблем, що відносяться до буття. Як такі тези ми обираємо чотири: 1. Теза Канта: буття не є реальний предикат. 2. Теза середньовічної онтології (схоластики), що походить від Арістотеля: до буттєвого влаштування сущого відносяться що-буття (*essentia*) і наявне буття (*existentia*). 3. Теза онтології Нового часу: основні способи буття – це буття природи (*res extensa*) і буття духу (*res cogitans*). 4. Теза логіки в найширшому сенсі: всяке суще без шкоди для властивого йому способу бути дозволяє говорити про себе за допомогою «є» [113, с. 18]. Кожна теза нової фундаментальної онтології є результатом критики

відповідної тези про буття в історії метафізики. Так, результатом фундаментально-онтологічної критики першої тези є виявлення онтологічної різниці буття і сущого. Критика другої тези призводить до виявлення особливого сущого, «ось-буття», Dasein. У критиці третього і матеріалізм, і ідеалізм підводяться під єдину метафізичну основу, яка підлягає онтологічному перегляду, критика четвертого співвідносить питання про істину з присутністю того, хто запитує в своєму бутті.

М. Гайдеггер у роботі «Що таке метафізика?» розсуває простір метафізики, яка розуміється як наука про суще саме по собі, включаючи в неї питання про ніщо [115]. Таким чином не просто додається ще одна тема осмислення, але переглядається вся будова метафізики, що традиційно розглядалася як вчення про перші підстави. Ніщо такою підставою служити не може, оскільки є безосновним. Ніщо, яке втручається в існування людини є для Гайдеггера маркером відмінності буття і сущого і, як наслідок, необхідності подолання метафізичного мислення, тобто переходу від метафізики як науки про специфічне суще, що є першопринципом (яким, так чи інакше, завжди виявляється Бог як особливе суще), до метафізики як запитування про буття. Метафізика як наука про особливе суще теж говорить про буття, але при цьому не бачить різниці між буттям і сущим.

Метафізичність, за Гайдеггером, як він постійно нагадує в своїх творах, пов'язана з ототожненням буття і сущого, що закладає основу для забуття буття. Таким чином, необхідність введення онтологічної відмінності буття і сущого призводить до необхідності подолання метафізики, деструкції історії онтології. Питання полягає зовсім не у відмові від метафізики, і те, що пропонує сам Гайдеггер, скоріше є поверненням до підстав не стільки філософії, скільки сущого в цілому – до буття.

Переосмислюючи гайдеггерові запитування про буття, Жан-Люк Нансі зауважує, що буття – це завжди буття одиничним множинним: «Буття одиничне і множинне, одночасно невиразним і помітним чином. Воно одиничне множинно і множинне одинично» [81, с. 55]. Це зовсім не якась особлива властивість буття,

але те, що конститує саму сутність буття, одночасно здійснюючи розпад його єдиної сутності.

Гайдеггер, говорячи про постановку питання про буття, пов'язував його з Dasein як особливим сушим, яке відноситься до буття, використовуючи розуміння як спосіб. Однак, з точки зору Нансі, ми не можемо говорити ні про Dasein як про певну одиничну сутність, ні про буття, як якусь єдину субстанцію, що стоїть за множинністю сушого. Ставлячи питання про буття, ми завжди опиняємося в стихії мови, мови, яка також немислима без спів-буття і по-дії з іншими. Тому ми, ставлячи питання про буття, виявляємо по-дієвість, множинність нашого буття – буття, про яке ми тільки говоримо, так як немає ніякого буття «по той бік».

Велике значення Т. Адорно надає критиці фундаментальної онтології Гайдеггера, в опозиції до якої він знаходиться і з філософських, і з політичних міркувань. Однак це не означає відмови від онтології в цілому: «Критика онтології ... покладає інше (Anderes) як абсолютно перше (Erste); на цей раз критика покладає не абсолютну тотожність, буття, поняття, а нетотожне, існуюче, фактичність. Тим самим вона гіпостазує поняття непонятійного і спростовує те, що це поняття має на увазі» [2, с. 126]. Перед лицем реальності терпить крах фундаментальність будь-якого поняття загального, будь-яка філософія, що претендує на тотальність. Однак така абсолютизація іншості, протиріччя, заперечення зовсім не означає ірраціональності або принципової заплутаності: «Діалектика як філософський образ дії – це спроба за допомогою хитрості розуму розплутати вузол парадоксальності» [2, с. 130]. У цій заплутаній ситуації Адорно не пропонує ніякої позитивної конструкції, а пропонує лише продовжувати мислити і проблематизувати.

На противагу проектам трансформації філософії в науку або поезію, Адорно висуває цілком ніцшеанську тезу про те, що філософія – це не дослідження, а тлумачення. Таке уявлення усуває ідеалізм, так як робить непотрібним підстроювання інтеллігібельного плану буття і не приписує реальності цілісного сенсу. Тлумачення зберігає зв'язок між образом (моделлю) і емпіричним матеріалом, при цьому не проявляючи насильства над ним. Свій новий проект

раціональності Адорно називає естетичним, так як, залишаючись у сфері понять, філософія повинна навчитися бачити їх багатозначність.

Адорно називає такий стан справ в сфері понять констеляції. Констеляції вже не вимагають лінійної логіки, не претендують на абсолютність сенсу, не виводяться з загального, а являють собою вузли напруженості, сполучення фрагментарного. Оновлена філософія повинна відмовитися від класичних онтологічних питань, від традиційних загальних понять, від уявлень про самодостатність духу. Але усунути старі проблеми і почати все «з чистого аркуша» – це теж форма того ж ідеалізму, який марить про «початок». Адорно відзначає, що оновлення філософії може відбутися через діалектичне поєднання конкретно-наукового матеріалу з філософським тлумаченням за допомогою філософської ж термінології.

Гайдеггер значною мірою створює основу для філософії Дерріда, зокрема, для його способу критики метафізичної форми мислення. Однак Дерріда вважає, що «кінець» метафізики і її «завершення» – це не одне і те ж. Він стверджує, що будь-яка спроба виходу за межі метафізики не може бути відділена від самої метафізики. Більш того, дана спроба метафізична за визначенням, тому що вона відтворює колишні опозиції («внутрішнє» – «зовнішнє», «старе» – «нове», «істинне» – «хибне»). Дерріда вважає тематизацію «кінця філософії» Гайдеггером сумнівною також тому, що вона апелює до «єдності традиції» і телеологічного ідеалу. Відповідно, Дерріда вважає за краще говорити скоріше про «завершення» або «закриття» (Cloture) метафізики, ніж про її «кінець» [3, с. 15].

Головною фігурою в полеміці між Дерріда і Гайдеггером виявляється Ніцше, про якого вони говорять діаметрально протилежні речі. Захищаючи Ніцше від звинувачень в «забутті буття», Дерріда різко критикує Гайдеггера, до якого він в цілому завжди шанобливий. Так, Гайдеггер вважає Ніцше метафізиком [111, с. 9-12, с. 398-408]. Дерріда, заперечує йому, підкреслюючи, що саме Ніцше, а не Гайдеггер, звільнив знак і письмо від підпорядкування істині буття, логосу і трансцендентального позначуваного.

Коментуючи аналіз Гайдеггера, Дерріда виявляє амбівалентне ставлення Гайдеггера до Ніцше, показуючи, що Гайдеггер, з одного боку, називає Ніцше метафізиком, а з іншого боку, визнає, що саме в особі Ніцше вона (метафізика) підходить до своєї абсолютної межі. У книзі «Шпори: стилі Ніцше» він висловлює гіпотезу, що «Гайдеггер рухається від pro до contra з певною стратегією» [32; 143, с. 84], створюючи парадоксальний «подвійний текст». Такий текст вимагає нової стратегії його прочитання, що могла б враховувати постійне переключення між режимами. «Подвійне прочитання» шукає і маркує в метафізичному тексті те, що, з одного боку, долає метафізику, розмикаючи її рамки, а з іншого боку, зберігає все позитивне, що вона має. «Подвійне прочитання» виявляє парадоксальну гетерогенність тексту, показуючи, що він не є однорідною єдністю. А оскільки будь-який, навіть найбільш канонічний, текст завжди містить елементи, які дестабілізують метафізику, то суперечка про те, чи є текст метафізичним, чи ні, – це нерозв'язна суперечка [32, с. 124-132].

Ж. Дерріда критикує самого Гайдеггера за недостатнє подолання метафізики, що виражається в його логоцентризмі і прагненні в усьому побачити істину. Знаходячи елементи метафізичного мислення у творчості Гайдеггера, Дерріда, однак, не звинувачує його в консерватизмі. Навпаки, Дерріда говорить про те, що критика метафізики дієва тільки тоді, коли виходить із самої метафізики, розмикаючи її зсередини [32, с. 141].

Джерелом метафізичності в дискурсі Гайдеггера є те, що розпочата Гайдеггером деструкція метафізики сама мимоволі претендує на гегелівське абсолютне знання, а написана ним історія буття – на фундаментальну метаісторію. Ця претензія мимовільна, і Гайдеггер постійно відхрещується від позаісторичної позиції, підкреслюючи історичність події (Ereignis), виходячи з якої тільки і можна вести мову, але вона все-таки є. Ж. Бенуа також зазначає, що гайдеггерівська риторика подолання метафізики має метафізичний характер, не тільки як прихована форма історичного ідеалізму («метафізика» як принцип покладена в основу історії), але і як гра на підвищення, оскільки вона включає гегелівську форму ідеалізму у всеохоплюючу пояснювальну структуру [5, с. 214].

Думку Гайдеггера слід розуміти виходячи з її двоїстості, як таку, що відкриває новий простір мислення, і одночасно як таку, що містить певну метафізичну обмеженість. Як показує і сам Гайдеггер, великою мірою саме від читача, від його метафізичної/неметафізичної позиції залежить, «якого» Гайдеггера він для себе вчитає. На питання про те, «чи потрібно читати Ніцше і Гайдеггера як останніх великих метафізиків?» [26, с. 85], Дерріда відповідає і «так», і «ні», тому що вони, мабуть, єдині з тих, хто так близько підійшов до межі метафізичного дискурсу.

У релігійній думці останніх десятиліть гайдеггеровський проект подолання метафізики поєднується з теорією деконструкції Жака Дерріда, в результаті у феноменологічно-герменевтичній філософії виникає напрям, названий «радикальною» або «холодною герменевтикою». У такій герменевтиці, як її позначає Джон Капуто, немає прагнення до фіксації певного сенсу, вона вірна потокові, нерозв'язності, вона кидає нас у холод, руйнуючи комфортну філософську ностальгію за змістом і єдністю.

Висновки до розділу 1

Поняття метафізики в своїй історії мало лише номінальну єдність, кожен раз зберігаючи певну спадкоємність з попередніми її трактуваннями, але при цьому наповнюючись новими смислами і акцентами. В цілому можна це позначити як постійне стратегічне перенацілювання філософії, що обумовлює перевизначення і філософських понять, в тому числі поняття метафізики. Сама історія поняття метафізики показує, що воно склалося *post factum* і було застосовано до від початку плюралістичного концептуального простору аристотелевського тексту. І в подальшому цей плюралізм зберігався, оскільки ці смисли, будучи множинними, все-таки утворювали єдиний концепт, який збирався кожен раз в тому чи іншому порядку, з переставленням акцентів з одного сенсу на інший.

Риторика про подолання метафізики в усіх її проявах стала не просто звичною темою філософствування останніх століть – з часів Канта вона

розглядається як неодмінна умова для будь-якої філософії, яка бажає бути сучасною. Ніцше здійснив критику метафізики більш радикально, ніж це зробив Кант. Далі Гайдеггер оголосив самого Ніцше метафізиком, після чого Дельоз і Дерріда визнали метафізикою фундаментальну онтологію Гайдеггера. Фуко ж, в свою чергу, титулом останніх метафізиків нагородив Дерріда і Дельоза. Під впливом гасел про необхідність подолати метафізику кожен раз відбувається серйозна трансформація філософії, яка, можливо, і не скасовує метафізику, але фундаментально змінює філософський ландшафт.

Критика метафізики є необхідною формою переходу від метафізичного до постметафізичного мислення. Можливість двох основних підходів до критики метафізичного мислення – епістемологічного і онтологічного – була намічена ще в філософії Канта з її розрізненням феноменального і ноуменального буття. Епістемологічний підхід, який робить акцент на умовах і процедурах пізнання, найчіткіше проявляється у кантівському трансценденталізмі й потім в неопозитивізмі, які зближуються між собою наданням переваги структурно-формальному аналізу метафізичного методу пізнання, відмовляючись розглядати предметну область метафізичного мислення як значущу. Онтологічна критика метафізики, не заперечуючи значення її предметної області, приймає форму змістовного подолання метафізичного мислення як одностороннього і недостатнього.

Можна сказати, що критика метафізики йде двома шляхами: шляхом сцієнтистської елімінації метафізики (позитивізм, аналітична філософія; навіть Кант і Гегель критикували метафізику в ім'я свого розуміння науковості знання) і шляхом негативної метафізики (Ф. Ніцше, Т.В. Адорно, М. Гайдеггер, Ж. Дерріда). Постметафізична традиція трансформує традиційне вчення про сутність: сутність набуває негативного характеру [128] (негативна діалектика Адорно, становлення Ніцше, буття під знаком викреслювання Гайдеггера, критика метафізики присутності Ж. Дерріда і т.п.). Шлях сцієнтизму, позитивістів і їх наступників, має антиметафізичний характер, оскільки саме метафізика оголошується персоною *non grata*. Негативна метафізика ж охоплювала все те, що

«метафізичний ідеалізм завжди мислив і стосовно чого, звісно, завжди помилявся» [20, с. 123].

I. Кант і Ф. Ніцше увійшли в історію європейської культури значною мірою як мислителі, які проголосили головною справою філософії критику (і критику розуму, зокрема). I. Канта традиційно згадують саме як засновника критичної філософії і критичного методу – критицизму, завдяки якому радикально змінилося уявлення про суть і призначення філософії, бо остання, на його думку, повинна базуватися на критиці або критичному дослідженні нашої пізнавальної здатності і тих меж, яких сягає людське пізнання. Звідси і його епістемологічний проект більш ретельного вивчення того, що ми можемо знати і як ми можемо знати, шляхом вивчення способу роботи нашого розуму. Свою критичну філософію Кант з самого початку розробляв, протиставляючи її попередній традиції метафізики. Ця метафізика прагнула пізнати непізнаване – надчуттєве і трансцендентне, абсолютно не піклуючись при цьому про дослідження передумов і можливостей людського розуму. Таким чином, вона була некритичною по відношенню до розуму, вважаючи, що його пізнавальні здібності безмежні. Звідси і різке неприйняття I. Кантом її догматизму, який не влаштовував мислителя через обмеженість уявним знанням, через небажання виявляти обґрунтованість висловлюваних думок. У той же час він різко критикував і скептицизм – за те, що той не визнавав можливим отримання позитивного знання як такого. Однак, проголошуючи свій метод критики розуму, вважаючи, що ця критика повинна стосуватися будь-якої претензії на пізнання і істину, бути тотальною, бо «ніщо не повинно від неї втекти», Кант, в той же час, як і належить філософу-класику, ні якою мірою не піддавав сумніву ні саме пізнання, ні можливість досягнення істини. Йшлося, таким чином, про виявлення лише необґрунтованих претензій розуму і догматичних забобонів щодо його всесильності.

Досліджуючи діапазон пізнавальних сил розуму, філософ створив свого роду трибунал, перед яким повинно було постати все існуюче, зокрема і сам розум з усіма ілюзіями, які він породжує. З розуміння філософії як критики розуму виникає більшість з подальших основоположних установок філософії, в

тому числі і неklasичного типу філософствування. Прийнято вважати, що саме від Канта веде свій початок той новий етос філософствування, який ось уже на протязі двох останніх століть був найбільш дієвим і конструктивним. Мається на увазі ідея німецького мислителя про те, що філософія повинна бути критичним запитуванням про реальність, коли філософ перестає підкорятися дійсності і творить нові цінності, стверджуючи законодавчий характер своєї науки.

Ф. Ніцше пішов у своїй критиці розуму набагато далі Канта; він відкинув не тільки хибні істини, а й пізнання як таке, розуміючи під останнім всього лише помилку, фальсифікацію. Він виступив вже не проти ілюзій пізнання, а проти пізнання і істини як таких, які, на його погляд, є не більше ніж лише ілюзія. Ф. Ніцше віддає пріоритет в пізнанні зовсім не розуму, а інстинктивно-несвідомому, безпосередньо-інтуїтивному началу. Це впливає з протиставлення їм розуму і життя. Розум не здатний зрозуміти життя, він убиває або, в кращому випадку, деформує його, він випадковий.

Ми зустрічаємося з проектом подолання метафізичного мислення у Ніцше, яке йде за двома напрямками: 1) створення мінливих множинних перспектив завдяки змінам акцентів сенсу, 2) генеалогічне дослідження процесів, які стоять за тим чи іншим метафізичним положенням. Поняттям, що протистоїть системі влади метафізики, у Ніцше стає концепт волі до влади, що є тим самим генеалогічним моментом співвіднесення сил, одночасно внутрішнім доповненням, детермінуючим якісне і кількісне відношення сил, і принципом синтезу сил.

Метафізичне мислення, зведене до філософії тотожності, закладає основу технічного володарювання, авторитарного світогляду, позбавленого критичного мислення. Як система владних відносин метафізика перформативна, має характер події (Ereignis), буттєво-історичного звершення, що привело Гайдеггера до її есхатологічної оцінки як долі істини суцього взагалі.

Руйнування принципу тотожності означає неможливість ніякої позитивної метафізичної конструкції в області філософії, філософія повинна лише продовжувати мислити і проблематизувати. Залишаючись в сфері мислення понять, філософія повинна навчитися неметафізичним чином бачити їх

багатозначність, у першу чергу через звернення до багатозначності своєї мови. Оскільки метафізика бачиться вкоріненою в мові, критика метафізики являє собою по суті критику мови і перебудову філософських мовних практик таким чином, щоб уникнути метафізичного авторитаризму. Подібні постметафізичні поняття і мовні стратегії вже не вимагають лінійної логіки, не претендують на абсолютність сенсу, не виводяться з загального.

Критична філософія звинувачує попередню метафізику у ненауковості. Більш того, коли розум виходить за межі досвіду, метафізика, будучи незаперечною, стає безглуздою нісенітницею. Однак якщо метафізика безглузда, то, за ідеєю, вона повинна бути нешкідливим шахрайством, адже те, що не несе будь-якого змісту, не істинне і не хибне, але і не націлене на практичну вигоду (а метафізика позиціонує себе як незацікавлене мислення) – це всього лише ілюзія, яка нікого не зачіпає. А. Бадью знаходить дивну спорідненість претензій, які висловлюють до метафізики такі несхожі філософи, як О. Конт і М. Гайдеггер, які вбачають в метафізиці силу, що вселяє страх, волю до влади. Для Конта метафізичний стан мислення – це не просто прихильність розуму, це те, що об'єднує певну соціальну групу, якої він побоюється. У Гайдеггера інтригам метафізичної партії відповідає онтологічна махінація метафізики, що обгрунтовує злочинне правління безглузлого. Таким чином, Бадью робить висновок, що до метафізики ставляться як до сили, що вселяє страх і не обмежує свій вплив університетською філософією, але простягає його на те або інше соціальне буття через блокування різних антиметафізичних сил [127, р. 178].

Метафізика як сила викликає підвищену критику через те, що вона залишає невизначеною справжню природу того, що вона є. Метафізика, визначаючи себе як науку про суще взагалі, залишає, таким чином, свій предмет невизначеним, що, в поєднанні з волею до влади, і викликає побоювання у її критиків.

Про подолання метафізики в останні два століття ставилося питання в багатьох філософіях, але умовно їх можна розділити на два русла: 1) аналітично-позитивістське, яке або взагалі не розглядає проблем теології, або займає яскраво виражену атеїстичну позицію; 2) філософія М. Гайдеггера, який ставить цю

проблему багато в чому з подачі Ніцше, і цілий ряд філософій кінця XX в., що перебувають під впливом гайдеггеріанського проекту.

Гайдеггер поєднав проблеми онтології і теології, використовуючи термін «онтотеологія», тим самим роблячи актуальним для теології і питання про подолання метафізики. Багато в чому саме філософія Гайдеггера відкрила для сучасної філософії та філософської теології нові шляхи мислення про Бога в постонтотеологічному просторі.

Після гайдеггерової тези про онтотеологічну будову метафізики дискурс про кінець метафізики і постметафізичне мислення не тільки з неминучістю зачіпає проблему теології, але безпосередньо пов'язує проблеми оновлення філософії і теології в XX-XXI ст. Постметафізична теологія не є єдиним проектом, але є пучком напрямків, що частково розходяться, частково переплітаються, здебільшого постгайдеггеріанського або, рідше, постаналітичного спрямування. Серед них можна виділити: феноменологічну лінію, представлену роботами Ж. - Л. Маріона, Е. Левінаса і М. Анрі; герменевтично-прагматичну, представлену філософією Р. Рорті, С. Забали і Дж. Ваттімо; деконструкцію теології Дж. Капуто, Ж. Дерріда, М. Тейлора, Дж. Роббінса, Ж. - Л. Нансі, К. Фрімана.

Необхідно відзначити, що дослідження постметафізичної теології, відкриваючи нові перспективи як для теології, так і для філософії, в цілому є проблемною сферою, що бурхливо розвивається в останні роки.

Основні положення даного розділу викладено у публікаціях автора [35, 56, 58, 60, 61, 63, 155].

РОЗДІЛ 2

РОЗПАД ОНТОТЕОЛОГІЇ ТА САМООБМЕЖЕННЯ РОЗУМУ У СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ОСМИСЛЕННІ РЕЛІГІЇ

2.1 «Смерть Бога» і оновлення теології

2.1.1 Феноменологічна критика онтотеології

У своїй статті Кузнецова К. Ю. пише: «Долі метафізики і теології історично тісно пов'язані. Ще починаючи з філософії Арістотеля метафізика розглядала себе як *prima philosophia*, науку про першооснови, найголовнішою з яких виявлявся Бог як першодвигун, гранична підстава і кінцева мета всього сущого. Метафізика закладала основу для раціональної теології в Середні віки і зберігала філософського Бога як *causa sui* в новоевропейській філософії. Цей зв'язок настільки тісний, що М. Гайдеггер говорить про внутрішню подвійність метафізики: «Європейська метафізика з часу її появи у греків, і без будь-якого зв'язку з цими іменами, є онтологія і теологія» [112]. Він мислить цю подвійність з внутрішньої подвійності (яка не скасовує його єдності) визначення метафізики, що одночасно виступає як *metaphysica generalis*, наука про суще як суще (тобто онтологія) і *metaphysica specialis*, наука про вище суще (тобто теологія)» [64, с. 22].

Критика метафізики, ставлячи питання про її подолання, приводила до радикальних трансформацій філософської методології, які покликані здійснити революційні зміни в онтотеологічній будові філософії. Оскільки теологія і онтологія виявляються тісно взаємопов'язаними, спроби подолання метафізики не можуть не впливати і на раціональну теологію, підриваючи можливість її філософських підстав. Що, втім, зовсім не сприймалося в теології однозначно як проблема, бо лише ставило під питання раціональні підстави теології і її метафізичну будову, тим самим повертаючи їй її природну безосновність. Тому створюється парадоксальна ситуація, коли, як зауважив Гайдеггер, «безбожне мислення, вимушене відмовитися від філософського бога, бога як *causa sui*,

мабуть, ближче Богу божественному. І значить це тільки те, що тут Йому вільніше, ніж здатна допустити онто-тео-логіка» [112, с. 57-58].

Саме в цьому ключі і оцінюють проблему подолання метафізики в теології багато сучасних філософів. Зокрема, саме в постметафізичному ключі намагаються вибудувати феноменологічний підхід в теології Ж.-Л. Маріон і Е. Левінас, деконструювати релігійний дискурс Ж. Дерріда і Дж. Капуто, створити герменевтично-комунікативний дискурс у трактуванні релігії Дж. Ваттімо, С. Забала, Р. Рорті та Ю. Габермас.

Оголошена Гайдеггером криза онтотеології є кризою певної форми дискурсу, кризою певного уявлення про мислення, яке ототожнює справу мислення з логічним, каузальним, моральним або навіть негативним дискурсом [112]. Подолання мислення як оволодіння за допомогою створення предметного світу виявляється можливим лише як філософська конверсія, якій передують певна аскетична техніка, свого роду техніка себе. Нове мислення, новий дискурс про Бога можливий тільки як дискурс запитування, тобто дискурс, в якому той, хто запитує, вже ставиться під сумнів самим запитуванням.

Е. Левінас переносить рефлексію в критичний контекст деконструкції класичної метафізики, раціональності та логіки, що цілком узгоджується з духом постмодерністських настроїв: конструйовані владним інстинктом розуму позаісторичні і вічні класичні метафізичні системи поступаються місцем поліфонії різом і докси. Раціоналізм як метадискурс виявився абсолютно неспроможним сформулювати способи, засоби і еталони освоєння етичної, естетичної та релігійної реальностей. Він виявився не всесильним навіть у науці, що інспірувала такі феномени як «нескінченність», «нечіткість», «невизначеність», «нелінійність» тощо. Основна інтенція розуму «я мислю» і допустимі в її межах трансформації «я паную», «я самовиражаюся», «я споживаю» піддаються ревізії в концепції Левінаса.

Підрив тоталітарного теоретизування і перехід до усвідомлення неможливості підпорядкувати нетотожне тотожному, мислити небуття як присутнє в контексті буття передбачає звернення до феноменологічно

зафіксованого досвіду співіснування з іншими кінцевими, смертними людськими істотами [69]. Саме таким шляхом можливий, за Левінасом, перехід до іншого способу філософського осмислення людського світу, що долає конструкції, запропоновані в європейській метафізиці від Сократа, Платона і Арістотеля до М. Гайдеггера.

Левінас виступає з програмою критики онтологічного конструювання реальності. При цьому він вважає, що не тільки Сократ, Платон і Арістотель, а в Новий час Гегель були найбільш яскравими представниками такого типу теоретизування, але можна побачити його прояви і в роботах Гайдеггера, який вважав себе руйнівником західноєвропейської метафізики. «Гайдеггерівська онтологія, – робить висновок Левінас, – підпорядковує будь-яке відношення з сущим відношенню з буттям і тим самим стверджує пріоритет свободи над етикою» [70, с. 83]. Гайдеггерівська свобода, дію якої спричиняє сутність істини, за Левінасом, не є реалізацією вільної волі. Причиною тому те, що гайдеггерівське тлумачення свободи виходить з її покори буття: відповідно свобода «володіє людиною», а не людина є власником свободи. Подібна діалектика, яка примиряє свободу і покору, спирається на пріоритет самототожного, слідуючи в фарватері західного тоталітарного стилю теоретизування.

«Філософія влади, онтологія як перша філософія, яка не ставить під сумнів самототожність, є філософією несправедливості» [70, с. 84], – робить висновок Левінас. Тут бачення реальності в горизонті тотожного видавалося йому головною особливістю європейських онтологічних конструкцій від Античності до наших днів, що приховує небезпечні політичні наслідки. Такого роду онтологічна перспектива, ігноруючи значимість співвіднесеності особистісного «Я» з Іншим, своєрідну неповторність їх зустрічі в горизонті божественної нескінченності, таїть в собі потенціал «метафізичного насильства» і несправедливості, які набувають конкретних політичних обрисів при зверненні до реалій історії і сучасності.

Е. Левінас стверджує, що буття являє собою безособову, голу абстракцію, атрибут «бути» нічого не повідомляє суб'єкту логічного висловлювання. Буття

безособове, а, отже, його характеристикою є єдність, яка, в свою чергу, обумовлює тотальність, а значить і тоталітарність буття.

Якщо поняття буття розглядається із залученням таких категорій як «ніщо», «небуття», «час», як це мало місце в історії онтології, то воно, в деякому сенсі, інтерпретується через те, що не може саме по собі мати ніякої реальності. Буття замкнено, тотожне самому собі. Людина загнана в буття. Буття, як каже Е. Левінас, є «поняття без лазівки» [69, с. 34]. Небуття – це ідеалізація реальності. Практика ніщо нездійсненна, ми жахаємося неможливості втекти від або з буття, а не навпаки, як стверджував Гайдеггер в роботі «Що таке метафізика?», жахаємося, відчуваючи ніщо. Існування людини трагічне саме по собі, а не через його кінцевість. «Зло» буття міститься в його позитивності, а не в небутті, якого немає.

Логіка-онтологія прагне усунути різницю, відмінність між тим, хто пізнає, і пізнаваним за допомогою таких категорій як буття (що не є сущим), ніщо тощо. Таким чином, характеристики, що приходять ззовні, приписуються феномену, як нібито він мав їх завжди.

Можна сказати, що онтологія йде в ногу з наукою, оскільки її завданням є осягнення одиничного, навіть самотнього «екземпляра», але «не в його індивідуальності, а в його загальності» [70, с. 82].

Критикуючи онтологічну домінуючу спрямованість західноєвропейської філософії, Левінас прагне саме «звільнити» метафізику, не відкидаючи її і надаючи їй іншу спрямованість. Основний вектор подібного «визволення» метафізики вбачається в горизонті філософського осмислення біблійної традиції, що вчить бачити гуманізм іншої людини. Біблійна традиція разом з досвідом політичного устрою суспільства грецького світу виявляється необхідним фоном сучасного осмислення горизонту «звільнення» метафізики в перспективі визнання гуманізму іншої людини перед лицем нескінченності.

Прагнення метафізичної рефлексії піти від поглинання людського існування тотальністю буття має, на думку Левінаса, реалізуватися в визнанні споконвічності його феноменологічно фіксованого ставлення до Іншого на тлі нескінченності. Такого роду ставлення передбачає розуміння неможливості

редукції кінцевого до нескінченного і тягне за собою положення про постійне прагнення людської істоти подолати, трансцендувати стан наявного буття.

Релігійно-етична перспектива зображується Левінасом як прямо протилежна будь-яким формам політичного диктату, що обґрунтовувались в ключі тоталітарного владного дискурсу, який отримує свої витoki в західноєвропейських онтологічно центрованих метафізичних доктринах.

У побудовах Левінаса присутнє переконання, що релігійно есхатологічне начало здатне активно підривати будь-які ідеологічно забарвлені конструкції дискурсу влади. Йому належить теза про важливу роль в такого роду починаннях «месіанства без месіанізму», яке в світлі етики нескінченного Блага викриває всі прояви політичного зла і насильства.

У некласичному варіанті метафізики Левінаса відсутній функціонуючий трансцендентний Абсолют, в межах якого здійснювалося тлумачення суцього, і реалізується звернення в бік живої і історично конкретної, повсякденної роботи людської свідомості. Левінас вимагає здійснити практичний поворот, він вимагає перейти від суто теоретичних відносин з Богом до практичного відношення до ближніх. Бог, цей класичний об'єкт філософської любові, «переважно Бажане», вислизає від еротичного бажання суб'єкта, повертаючи його до «небажаного» – до ближнього.

Левінас бачить проблему мислення Бога як проблему суто феноменологічну: мислення може мати справу тільки з тим, що явлено, з феноменами, однак як явити те, що принципово не явлено, що знаходиться за межами будь-якої можливої явленості? [123] На відміну від Гайдеггера, для якого феномен може себе в рівній мірі показувати і приховувати, Левінас виходить з тотожності явленості і присутності: для нього феномен – це те, що доступне спогляданню. Бог для Левінаса єдиний і трансцендентний, тобто він завжди перебуває на нескінченно віддаленій відстані від жалюгідних людських справ, – проте в світі є його слід. Бог присутній у світі в тій мірі, в якій людство дослухається даних йому моральних заповідей.

Місце поклоніння священному займає виконання заповідей, етичний праксис. Саме з етики, а точніше з етичної практики, намагається Левінас «сформулювати таку модель умоглядності, в якій опинилося б можливо мислити Бога за межами онтології» [156, р. 156]. Етичний підхід поєднує в собі і теоретичне, і практичне, що не вдається жодній іншій філософській дисципліні.

Саме Левінасу адресована найбільш жовчна критика Д. Жаніко: Левінас зробив з феноменології «заручницю теології», перетворивши її в «метафізичні заклинання», що ведуть в «глухий кут логомахії» [123, с. 74-78]. Більш того, з методологічної точки зору, філософія Левінаса є тільки зміщення гайдеггерівського герменевтичного насильства: слово «буття» замінюється словом «благо» або «Бог», затемнюючи дух феноменології, з тим щоб «зручніше згорнути їй шию» [123, с. 74]. Як іронічно зазначає перекладач Жаніко англійською Бернар Прусак: «Жаніко перевертає сценарій «Апології» Платона: він звинувачує Левінаса та інших в тому, що вони руйнують майбутнє французької філософії, вводячи в феноменологію Бога – біблійного Бога, який їй не належить» [123, с. 74]. Слід визнати, щонайменше з формальної точки зору, невдоволення Жаніко має під собою підстави; намагаючись бити Гайдеггера на його території його ж зброєю, Левінас багато в чому відтворює гайдеггерівські ходи думки.

Слідом за Гайдеггером і Левінасом Ж. - Л. Маріон критикує онтологію, порівнюючи метафізичне поняття Бога з концептуальним ідолом, який, на його переконання, не залишає нам доступу до Божественного. Незважаючи на близькість критичної позиції Маріона, з одного боку, гайдеггерівській онтології, з іншого боку, левінасівській етиці, ні Гайдеггеру, ні Левінасу не вдається уникнути критики на свою адресу. Згідно Маріону, їм так і не вдалося вийти за рамки метафізики, так як для цього, на його думку, необхідно зовсім відмовитися від мислення в рамках онтологічної відмінності і зануритися в сферу даного. Ця сфера може бути виявлена виключно в ході феноменологічного аналізу.

Починаючи з античної давнини, буття є необхідною передумовою будь-якого теоретичного дискурсу, в тому числі і теологічного; Маріон прагне змінити

такий стан справ, адже буття необхідне лише для людей, для їх раціональності, тоді як у Бога повинні бути інші відносини з буттям, вже хоча б в силу того, що Він сам – Інший. Таким чином, завдання Ж. - Л. Маріона полягає в тому, щоб подолати онтотеологічне мислення про Бога. Саме метафізичне мислення зразково показує, як поняття може виконувати роль ідола, оскільки строгість визначення самої метафізики, досягнута в гайдеггерівській концепції онтотеології, дозволяє виявити і наочно продемонструвати той обмежений горизонт розуміння, до якого прив'язане будь-яке метафізичне ім'я Бога. Ж. - Л. Маріон шукає неметафізичний спосіб мислення про Бога і знаходить його в своєрідній версії феноменології, яка більше не потребує буття.

Ж. - Л. Маріон формулює три критерії онтотеології, які необхідні, щоб ідентифікувати будь-яке філософське мислення як метафізичне. По-перше, Бог повинен явним чином включатися в область метафізики, тобто бути співвіднесеним з трактуваннями буття і так чи інакше сутнісно визначеним. По-друге, в області онтології він повинен бути причиною, підставою всього сущого, ґрунтувати його. По-третє, це означає, що Бог, будучи першопричиною, тобто вищою ґрунтуючою сутністю, повинен бути також *causa sui*, тобто гранично обґрунтовувати себе [158, р. 43].

Критика метафізики в теологічному проекті Маріона має подвійний характер. З одного боку, це критика будь-якої метафізики, де Бог зводиться до якогось фундаментального поняття (наприклад, *causa sui*). Якщо в метафізиці ставиться під сумнів легітимність підстави взагалі, то і Бог як підстава стає проблематичним. З іншого боку, це критика новоєвропейської метафізики, де Бог пов'язується із суб'єктивністю (*cogito* Декарта, гегелівський абсолютний суб'єкт, ніцшеанська воля до влади і навіть *Dasein* Гайдеггера).

Викриття метафізичного мислення як нездатного мислити трансцендентне – це спільне коріння, з якого виростають теологічний і феноменологічний проекти Маріона. І в раціональній теології, і в новочасовій філософії аж до феноменології Гуссерля, невільній від ряду «метафізичних рішень», Маріон виявляє ознаки

мислення, яке у всіх пізнавальних актах так чи інакше зіштовхує суб'єкта віч-на-віч з самим собою – з тим, що суб'єкт виробляє з себе самого.

З точки зору Маріона завдання теології – звільнення від будь-якої передумовності, тобто детермінації з боку людської думки або мови. І тому філософією, здатною на подолання метафізики і тим самим на звільнення теології, для нього стає феноменологія. У феноменології даність феномена завжди передує будь-якому акту свідомості, а принцип всіх принципів тим самим постає не-принципом, оскільки він не може бути початковим, тому що йому вже передує дане споглядання. Причому здійсненням феномена виявляється його втілення, тобто явище у плоті, феномен і є «сама річ». Феноменологічний підхід, на думку Маріона, можна сформулювати в трьох позиціях: спогляданні, факті даності і в присутності у плоті (а не в якості подвоєння реальності).

Спираючись на свої феноменологічні розвідки, Маріон намагається звільнитися від гніту буття: «Моя думка полягає в тому, що кінцева суть, визначеність феномена полягає не в тому, щоб бути, а в тому, щоб бути як дане» [79, с. 147]. Якщо у Левінаса Бог як той, Хто Дарує заповіді, не має феноменальності, оскільки не доступний ніякому спогляданню, то у Маріона Бог даний з надлишком, він контр- або надфеноменальний. На відміну від Левінаса, який намагався мислити Бога виходячи з досвіду етичного, тобто якщо не універсального, то такого, який можна універсалізувати, Маріон повертається до аналізу релігійного досвіду, в якому ми маємо справу зі специфічно релігійними феноменами, такими як ікона або одкровення. Однак (і в цьому полягає суттєва відмінність маріонівського підходу від того, що пропонують Левінас, Дерріда або Анрі) цей досвід залишається досвідом теоретичним – не тільки тому, що ікона або одкровення дані в надспогляданні, тобто (понад) теоретично, а й тому, що в філософії Маріона практичний, конверсійний момент затушований.

Всякий феномен, перш ніж опинитися об'єктом або сутністю, явлений нам як даність, даний нам. Виходячи з цього, Маріон визнає, як і Гайдеггер, обмеженість тієї першої феноменологічної редукції феномену до об'єкта, яку здійснив Гуссерль. Далі, слідуючи за Левінасом, він демонструє і обмеженість

другої редукції феномену до Буття, здійсненої Гайдеггером. Зрештою, визнаючи левінасівські тематизації феноменів Другого (смерть, безсоння, майбутнє, дітонародження тощо), які не входять до онтологічного кола Гайдеггера, Маріон пропонує третю редукцію феномена до даності, тим самим намічаючи третю феноменологічну традицію, між феноменологіями Гуссерля і Гайдеггера, відкриту до дару іншого і богослов'я іконічного богоспількування.

Бог онтотеології виявляється концептуальним ідолом, спробою вмістити божественне в рамки визначень людського розуму. Метафізика, таким чином, пов'язана, за Маріоном, саме з ідолічним як способом бачення, в той час як феноменологія націлена на аналітику іконічного бачення божественного. «Ідол» виправдовує наші інтелектуальні очікування, гармонійно вписується в існуючі інтелектуальні конструкції. Кожен рядок Біблії, будь-яке богословське вчення стають ідолом, коли претендують на вичерпний виклад «інформації про Бога». У цьому випадку вони самі перетворюються на об'єкт поклоніння. «Іконою» виявляється те, що демонструє незадовільність будь-яких метафізичних узагальнень і синтезів, вказує за власні межі. Ікона, за Маріоном, свідчить про відсутність, звертає нашу увагу на Того, хто залишив свій слід в тексті. Тому ніцшеанську «смерть Бога» Маріон трактує як крах метафізичних понять або «ідолів» Бога, це перш за все смерть метафізичного Бога [78]. І, в світлі цього, очевидна відсутність або відмова від Бога в сучасній думці може служити для позначення самої Божественної присутності або прищестя. Дотримуючись гайдеггерівської критики метафізичного Бога, Маріон стверджує, що Бог, який помирає в сучасності, є лише обмеженим концептом Бога; руйнуючи кожного такого раціонального «ідола», концепція смерті Бога реально відкриває простір для «канонічної» думки про Бога як Бога незбагненого.

Хоча в цій своїй критиці властивого метафізиці ідоловірства Маріон спирається на Гайдеггера, він критикує і онтологію Гайдеггера в тій мірі, в якій вона в стилі ідолотворчості описує можливість одкровення всередині горизонту Буття. Маріон таким чином прагне подолати і сучасну онтотеологію, і її гайдеггерівську критику через християнське поняття незбагнено великодушного

«Бога без Буття», Бога, чия любов дає початок буття. «Бог без буття» Маріона – це не твердження про неіснування Бога, а спроба уникнення будь-якої предикації Бога як суцього – на відміну від метафізичної традиції, яка доводила існування Бога. Буття Бога як першопричини не заперечується, воно в процесі феноменологічної редукції виноситься за дужки.

Якщо у Гайдеггера йдеться про необхідність перейти в метафізиці з дослідження суцього до запитування про буття, то Жан-Люк Маріон говорить про необхідність подолання метафізичного мислення щодо Бога, який більше не повинен розглядатися як предукване суще, але відкриватися в просвіті буття. У своїй однойменній роботі він говорить про «Бога без буття» з метою «дати абсолютну свободу Богу від усіх детермінацій, включаючи, насамперед, основну умову, яка з необхідністю закладає основу для інших можливих умов – для нас, людей – від факту Буття» [78, с. 20].

Не можна не відзначити, що феноменологічна концепція Маріона прекрасно пристосована для дескрипції естетичних феноменів як таких; не дарма свої позатеологічні приклади насичених феноменів – піднесене, абстрактний живопис – Маріон бере саме з області естетичного сприйняття. Однак питання слід поставити по-іншому: наскільки припустимо використовувати для мислення Бога схеми, запозичені у феноменології живопису? Чи не становить собою маріонівська метаметафізика спробу естетизувати сферу власне теологічного.

Виходячи з визначення метафізики як єдності *metaphysica generalis* і *metaphysica specialis*, Маріон демонструє можливість переходу до феноменологічного постметафізичного мислення, що трансформує обидві частини цього визначення і тим самим відновлює можливості філософії. Феноменологічна заміна *metaphysica generalis* спричиняє необхідність переосмислення *metaphysica specialis*. Якщо метафізика Вольфа, що стала «зразковим прикладом» критики метафізики, починаючи з І. Канта, виділяє три предмета *metaphysica specialis* (світ, кінцевий розум і Бога), то феноменологія трансформує можливість їх аналізу: світ з об'єкта метафізики стає життєвим світом, світом як корелятом свідомості в феноменології Е. Гуссерля; він, на

відміну від центрального поняття філософії суб'єкта, розглядається як відкритість іншому, елемент інтерсуб'єктивності (наприклад, в феноменології Е. Левінаса); Богу ж феноменологічне трактування дає сам Маріон. Якщо в класичних варіантах негативної теології Бог прихований, то, за Маріоном, він, навпаки, хоча і невидимий (так як не «займає місця» в просторі), але саме тому даний винятковою мірою, він начебто є присутнім відсутнім чином.

Джон Мануссакіс слідом за своїм учителем Ж. - Л. Маріоном працює над створенням філософської і теологічної думки, яка була б вільна від кайданів метафізики. Свою філософію Мануссакіс називає «теологічною естетикою» (теоестетикою). Естетика в даному випадку розуміється як теорія чуттєвих переживань і інтуїцій. Об'єктом чуттєвого сприйняття і переживання може виступати сам Бог, естетичне пізнання якого уможлиблюється завдяки події Боготілення. В Ісусі Христі Бог робить себе тілесно пізнаваним. Христос, таким чином, є естетичний образ Бога, який не є творінням людського розуму, але при цьому доступний для пізнання.

Феноменологічна критика онтології передбачає реабілітацію поетики. Слідом за Маріоном Мануссакіс вважає, що Бога можливо описати швидше доксологічною мовою хвали, в музичних гімнах, ніж за допомогою систематичного логосу теології [77]. Відмова від раціоналізму, сумнів в достовірності наукового пізнання призводять постмодерністів до «епістемологічної невпевненості», до переконання, що найбільш адекватне осягнення дійсності доступне не природничим і точним наукам або традиційній філософії, що спирається на систематично формалізований понятійний апарат логіки з її строгими законами взаємовідносин засновків і висновків, а інтуїтивному «поетичному мисленню» з його асоціативністю, образністю і метафоричністю. Метафізика не може спиратися на метафору, оскільки покликана отримувати і повідомляти світу абсолютне і об'єктивне знання про навколишній світ.

Джон Мануссакіс виявляє модель ідеальної мови в музиці. Мова богослов'я, на його думку, повинна наслідувати музиці. У музики немає референції, за нею

нічого не стоїть, що не заважає їй бути переконливою і змістовною. Музика частіше всього позбавлена тієї вищої мети, яка б виправдовувала її існування. Нарешті, вона є унікальним видом мови, що володіє синтаксисом, але практично позбавленим семантики.

У творчості Маріона і Мануссакіса використовується феноменологічний підхід, відповідно до якого питання про Бога переходить з області метафізики в сферу особистого досвіду людини. Замість питання «чи є Бог?» філософ-феноменолог працює з образом Бога, який відкривається людині як феномен. Для феноменологічного підходу Бог є «насиченим феноменом», елементом свідомості, онтологічний статус якого залишається принципово невизначеним.

Постметафізична, точніше, постгайдеггерівська теологія народжується з хворобливого занепокоєння секулярністю, очікування смерті і досвіду відсутності Бога. Постметафізична теологія намагається протистояти секуляризації, мовчазно визнаючи її правоту, оскільки «смерть Бога» приймається за вихідне положення. В умовах, коли буття Бога не виходить довести теоретично, мислителі знаходять різні способи зняти цю проблему, намагаються переформулювати питання. Подібно культурі до-осьового часу, яка не проводила чіткої межі між хвилюючим і існуючим, в постметафізичній теології питання про Бога зводиться до можливості релігійного досвіду, залишаючи за дужками, чи відповідає цей досвід чомусь насправді. Проблематика атеїзму в постметафізичній теології розглядається лише в концептуальному відношенні, тобто зводиться до того, що ми створили ідола і, отже, потрібно знайти іншу мову, щоб почати говорити про Бога належним чином і тим самим подолати відчуття його відсутності. Ця мова, зрозуміло, не повинна бути онто-центричною, вважають Ж.-Л. Маріон і Дж. П. Мануссакіс, тому що саме онто-теологія, тобто метафізика, перекриває доступ до божественного. Оскільки ж приставка онто- щоразу виявляється надлишковою, виникає спокуса принести буття в жертву Богу.

2.1.2 Деконструкція і формування слабкої теології

Гайдеггерівський проект подолання метафізики визначив багато ходів християнської теології кінця XX ст. в її прагненні вибратися з лабіринтів спекулятивної думки і знайти способи мислення про Бога, які були б вкорінені у фактичній дійсності людської екзистенції. Одним з можливих постметафізичних підходів в області теології є деконструктивізм, який можна назвати теологією без теології.

Говорячи про витoki своєї позиції, Дерріда завжди виразно посилається на традицію, що веде своє походження від Ніцше, Фрейда і Гайдеггера, хоча і критикує їх концепції як очевидно недостатні для остаточної деконструкції метафізики.

Негативне ставлення Дерріда до «презентності-наявності» як основи метафізичного світосприйняття генетично співвідноситься з критикою Гайдеггером традиційного європейського розуміння мислення як «бачення», а буття – «як завжди присутнього перед уявним поглядом», тобто в трактуванні Дерріда як «наявного». Однак, якщо спроба Гайдеггера здійснити деструкцію європейської філософської традиції як «метафізичної» зустріла у Дерріда повне співчуття і розуміння, то інша сторона діяльності німецького філософа – його прагнення знайти шлях до «істини буття» – абсолютно не збіглася з глобальною світоглядною установкою Дерріда на релятивістський скептицизм. І саме в цьому плані і почалося їхнє основне розходження, що обумовило закиди в непослідовності і незавершеності «деструкції метафізики», пред'явлені Дерріда Гайдеггеру.

Дерріда наполягав на нежиттєздатності класичної метафізики, вважаючи, що сформулювати нову філософську парадигму можна тільки в ході аналітичної роботи над мовою класичних текстів. Класична метафізика не приймає ніяких класичних же філософських аргументів, що ставлять її під сумнів. Тому, вважає Дерріда, якщо її критичний аналіз і можливий засобами філософії, то тільки «ззовні».

На статус такої критики може претендувати, наприклад, твердження, що «не існує трансцендентального і привілейованого значущого і що поле або гра значень не має меж». Але проблема в даному випадку, з точки зору Дерріда, буде полягати в тому, що будь-які, навіть антіметафізичні, твердження вже є метафізикою. Антитеза, або краще сказати антонім, «метафізиці» не може будуватися за схемою «S є P», він повинен бути поза мовою, а значить, і поза думкою.

З точки зору Дерріда, ми є, навіть не підозрюючи цього, метафізиками вже через використання філософської (і не тільки) мови. З одного боку, можна спостерігати в філософії метафізичне прагнення звести семантичне поле поняття до одного визначення, з іншого боку, метафізика сама використовує слова з уже стертими значеннями, щоб тим самим фіксувати думку, перешкодити їй рухатися разом з рухом мови.

Але відмова від думки і мови означатиме пасивну відмову і від критики метафізики. Таким чином, висловити що-небудь проти метафізики можна тільки перебуваючи в межах самої метафізики. Адже, як видається, граничної реальністю, в рамках якої знаходяться всі області інтелектуальної культури і, між іншим, ми самі, є мова. Дерріда відзначає, що не існує метафізичних понять як таких, «метафізика – це деяке визначення, якийсь спрямований рух ланцюжка. Йому можна протиставити не поняття, а текстуальну роботу і певне інше зчеплення» [28, с. 16]. Дерріда послідовно демонструє двозначність всієї класичної метафізичної мови, і навіть сам термін «метафізика» постає у нього в своїй неоднозначності. Власне в цій неоднозначності він і бачить шлях до «нової філософії». Адже як показує Дерріда, навіть феноменологія виявилася невірною від метафізики. Більш того, феноменологію можна назвати автентичною метафізикою: «Феноменологічна критика видає себе як момент в історії метафізичної самовпевненості. І ... ми беремося стверджувати, що рятувальним виходом для феноменологічної критики є сама метафізика, повернута до своєї справжньої чистоти в своєму історичному досягненні» [27, с. 14].

Дерріда ставить під сумнів ті самі терміни, в яких Гайдеггер прагне «подолати метафізику». Гайдеггер закидає метафізиці звинувачення в тому, що вона не здатна мислити про буття суцього, зосереджена на суцому і не здійснює рухи до «буття» або «сенсу» буття, або, пізніше, до «істини» буття, або до Ereignis («події-присвоєння»). Але для Дерріда буття, сенс, істина представляють собою конституційовані ефекти. Він показує, на думку Капуто, що присутність є «ефектом процесу повторення, що репрезентація передує і робить можливим саму присутність того, що передбачається відтворити, так що повторення «старше» повтореного» [135, р. 4]. Для Дерріда Гайдеггер просто змістив простір герменевтики від «сенсу», в гуссерлевському або трансцендентально-ідеалістичному сенсі, до «буття», результатом чого стала «онто-герменевтика», герменевтика сенсу буття.

Відмінність (Differance) Дерріда за змістом передує навіть гайдеггерівській онтологічній диференціації буття і суцього. Відмінність, вважає Дерріда, дана нам від початку, тобто перш буття. Але ця теза Дерріда дає нам підставу припустити, що «диферанс» у нього є, фактично, «метафізичним» поняттям. Відмінність і є сама «онтологія». Вживання терміну в лапках означає в даному випадку, що відмінність в силу своєї сутності не може бути наявною, або бути «в присутності». Відмінність завжди перед онтологією, це доонтологія, або антионтологія (якщо уникати класичних формулювань структури філософського знання). Відмінність «транскатегоріальна» так само, як і буття, про «допонятійне передрозуміння» якого говорив Гайдеггер. Відмінність – безосновна основа, в його просторі, вважає Дерріда, можуть бути побудовані всі філософські системи. Відмінність вільна від присутності, в той час як буття, очевидно, ні.

Дерріда відмовляється від понять «сенс» або «істина» буття, від прагнення до початкової епохи, яка отримала привілейований досвід буття, від поштової служби, що відправляє «розсилки» (повідомлення) через епохи, початкового відправника (Ereignis) і привілейованого одержувача (людина), від поняття особливого повідомлення, яке після періоду забуття благополучно знову повертається додому. Дисемінація поширюється і на буття, сенс, істину, людину, і

на супроводжуючу їх метафорику близькості, вкоріненості, витоків, споконвічного, настільки поширену в гайдеггерівських текстах.

Головним об'єктом деконструктивістської критики метафізики стає так званий «логоцентризм». Логоцентризм – це уявлення про щось як про центровану, ієрархічну структуру. Дерріда відзначає, що вже саме поняття структури несе в собі значення ієрархії, так як ми не можемо помислити структуру без організуючого центру. І це поняття (центрованої) структури є супутнім знаком західної епістемі, філософії та культури взагалі.

У межах проекту критики метафізики необхідно змінювати сам підхід до дискурсу. Дерріда вказує, що якщо ми перестаємо розглядати об'єкти навколо нас з точки зору центрованої структури, то дискурс про них також повинен змінитися: щоб адекватно описати а-центричну структуру, дискурс сам не може мати ні абсолютного суб'єкта, ні абсолютного центру, він повинен уникати всякого насильства, що полягає в центруванні мови. Тому необхідно відмовитися від наукового і класичного філософського дискурсу, від метафізичної епістемі, що логоцентрично будується на сходженні до першопочатку, до першооснови або до першопринципу [31, с. 357]. Тобто якщо метафізика фокусує увагу на центральному, істотному, ігноруючи другорядне, двозначне, риторичне тощо, то деконструкція не переносить акцент на маргіналії, а залишається у проміжку опозиції, демонструючи рухливість цих відносин. Метою деконструкції виступає не гармонійне злиття, а поліфонія, множення голосів, показ метафізичної ілюзорності будь-якого загального, що уникає притаманності, унікальності, подієвості.

Характерним прикладом стає тут радикальна герменевтика Джона Капуто, чию критику метафізики можна резюмувати наступним чином: метафізика прагне піднятися над (meta) потоком (physis) реальності, шукає надійні підстави, зводячи буття до постійної присутності. Можна позначити два ключових мотиви, пов'язані з критикою метафізики в роботах Капуто і його пошуком альтернативи. По-перше, мова йде про пошук гранично скромного, смиренного мислення, яке відповідає тому, де ми насправді знаходимо себе. Капуто прагне знайти шлях

мислення, який дозволяє уникнути зведення знання про реальність в абсолютний статус. По-друге, бажаючи бути вірним життю, він прагне уникати будь-якого способу мислення, який заміщає живе життя (в серцевині потоку фактичного існування) піднесеним знанням реальності.

Метафізика, для Капуто, невірна життю в тому, що її претензійне самопіднесення витісняє фактичне існування. Метафізика претендує на привілейований доступ до останніх таємниць універсуму – вище «знання» підстав реальності або нас самих. Він описує таку метафізику, як «есенціалізм» – як «різноманітні претензії на посвячення в таємниці і тим самим вихід за межі, надані простій смертній інтерпретації» [133, р. 3]. Подібні претензії необґрунтовані і просто нечесні по відношенню до нашої кінцевої людської ситуації. Метафізика стає для Капуто позначенням для таких зарозумілих філософських претензій. Але таємниця полягає в тому, що «немає ніякої таємниці, немає всепроникного знання основоположного принципу або Одкровення, яке поклало б речі так, як вони є в дійсності» [134, р. 21]. Ми, люди, маємо справу з існуванням в ситуації «лиха» – буттям, «відрізаним від свого щасливого або направляючого світла» [132, р. 6].

Як вважає Капуто, всеосяжні домагання метафізики і неувага до фактичного життя в значній мірі є наслідком її абстрактного характеру. Метафізика – це, по суті, абстрактний проект, який прагне досягти розуміння через об'єктивовані спекуляції. «Велика помилка метафізики думати, що ми можемо сконструювати чисту, незацікавлену раціональність» [135, р. 262]. Таким чином, західна метафізична традиція, від її початкового жесту до завершення, є великою «інтелектуальною ілюзією». Будучи абстрактною системою, метафізика як така орієнтована на універсальність. На думку Капуто, філософська система неминуче включає фіксований набір універсальних правил.

Абстрактна метафізична система, орієнтована на універсальність, незмінно віддає перевагу статичній єдності. Капуто стверджує, що філософія, як метафізика з самого початку домагалася інтеллігібельності за рахунок руху і відмінності. Метафізика – це «метафізика присутності», що визначає дійсність в таких суворих

термінах як чисте, присутнє буття і його заперечення. У тій мірі, в якій подібна бінарна опозиція ставила під сумнів будь-який рух, рух як такий витіснявся зі сфери справжнього мислення. Подолавши рух, метафізика може встановити порядок, який уникає хаотичного потоку існування і/або стримує його. І пригадування, і споглядання виступають прикладами цього руху проти руху: пригадування є хибним «зворотним» рухом, в той час як споглядання – більш витончений, але, в кінцевому рахунку, також ілюзорний рух, оскільки воно лише імітує рух під владою логічної необхідності.

Прагнення до статичної єдності досягає своєї вищої точки в «філософії-як-метафізиці», що перетворилася на абстрактну статичну систему, в якій знання реальності підноситься до абсолютного знання, перетворюється на уніфіковану тотальність і єдність. Нарешті, метафізика, що представляє таке тотальне знання реальності, дає абсолютно стабільну основу для життя. Тому Капуто звинувачує метафізику в навмисно несерйозному ставленні до труднощів існування – вона заспокоює наші страхи «гарантіями тотожності» [135, р. 1]. Навпаки, радикальна герменевтика звертається до деконструкції таких метафізичних «стабілізаторів», показуючи, що вони сконструйовані, що все це «людське-занадто людське», а зовсім не вічні, самоочевидні або раціонально необхідні істини, в них завжди присутні певне свавілля і нестабільність, що перешкоджають якомусь визначенню. У Дерріда радикальна герменевтика бере ніцшеанське ствердження потоку і становлення, нескінченної гри знаків і текстів, що протистоїть метафізиці, яка «стабілізує потік і зупиняє гру» [95].

На противагу прагненню метафізики об'єднати всі в єдиній, універсальній системі радикальна герменевтика визнає постійну відмінність, вона є «філософією інакшості», характеризується невпинною уважністю і чутливістю до іншого. Капуто описує радикальну герменевтику як філософію відмінності в термінах «гетерології». Ця гетерологія має дві форми: гетерономну і гетероморфну. Гетерологія в сенсі гетерономізму розглядає відмінність в термінах конкретного і одиничного іншого, вона протистоїть метафізичній універсальній системі тотожності. Гетерономная гетерологія розвиває мінімалістський проект

радикальної герменевтики, розглядаючи реальність як таку, що складається з окремих деталей і одиниць, які не піддаються редукції. Гетерологія в сенсі гетероморфізму розглядає відмінність в термінах множинного, різноманітного, роздільного, того, що протистоїть єдності метафізики, – це буйний «Діоніс» святкує зміни серед безлічі подій.

У пізньому Гайдеггері холодна герменевтика акцентує безодню безосновності, що відкривається подією, протистояння будь-яким вищим принципам, будь-якій раціоналізації. Подія розуміється через можливість речі траплятися, як «щось, що відбувається в тому, що трапляється, що виражається або здійснюється або надає форму тому, що трапляється; це не щось присутнє в сьогоденні, але щось, що прагне проявитися в тому, що присутнє» [135, р. 47].

Для Капуто ім'я Бога це подія, або те, що таїть у собі подію, і теологію він розуміє як герменевтику цієї події. Прояснюючи відмінності між ім'ям і подією, Капуто підкреслює, що імена містять події, надають їм тимчасовий притулок, але при цьому вмістити події вони не здатні. Імена належать до природних мов, вони історично конституційовані, можуть накопичувати історичну владу, мають дуже потужні інститути, у той час як голос подій залишається м'яким і тихим, його легко скинути з рахунків, спотворити або проігнорувати.

У події завжди присутнє щось безумовне, в той час як імена, такі як «Бог», належать до умовного порядку означаючих. Капуто вважає, що жодне ім'я, включаючи ім'я Бога, не володіє пріоритетом по відношенню до події, цей пріоритет може бути всього лише умовним, породженим конкретними історичними обставинами мови і культури. При цьому підкреслюється, що ім'я не є домівкою події, подібно до того, як тіло виступає вмістилищем і одночасно в'язницею душі в платонізмі. Навпаки, було б краще сказати, що подія є породженням тіла імені, і що без імен не було б ніяких подій. Імена «обумовлені, кодифіковані і кінцеві, в той час як подія, якій вони дають притулок, безумовна і нескінченна в тому сенсі, що здатна до нескінченних відсилань і до нескінченно продуктивної дисемінації» [138, р. 3].

Ім'я події постійно піддається «редукції» до події, яка витісняє ім'я, замінюючи його іншими іменами, підпорядковуючи граматику імені тому, що Капуто називає поетикою події. Події приховуються в іменах, але не повинні опинитися в пастці всередині них. Відповідно, тео-поетика перешкоджає закриттю цих імен, блокує їх онтологізацію, не заперечуючи при цьому можливості священних імен. Це також пояснює, чому подія не може втриматися в рамках конфесійної віри. Подія проходить крізь відмінності між різними конфесіями, і навіть через відмінності між конфесійною вірою і секулярним невір'ям, щоб торкнутися більш елементарного прошарку нашого життя, який може знайти свою мову як всередині, так і поза тим, що зазвичай зветься релігією.

Подія, що зберігає ім'я Бога, не належать до досвіду в звичайному феноменологічному або кантіанському сенсі сфери можливого досвіду, тобто до порядку присутності, вони лежать на межі цього досвіду, уникаючи з його горизонту експектацій. Подія належить до того, що філософія називає неможливим, конститууючи досвід неможливого. Цей поворот вводить «другий сенс досвіду, досвіду, притаманного події, чия граматика – це граматика «можливо», що відсилає ні до менш можливого, але до можливості неможливого» [137, р. 11]. Другий сенс веде від неможливості досвіду до досвіду неможливого.

Подія не зводиться «до онтико-онтологічної епізоду на площині буття, вона являє собою обурення в самому серці буття, в іменах буття, позбавляючи буття спокою» [138, р. 5]. Поетика події визначає трактування істини в «холодній герменевтиці». Подія конститує істину імені. Однак подібне конституювання не означає розуміння істини в платонівському розумінні саява блага або гайдеггерівської неприхованості. Під істиною події Капуто розуміє відкрите і непередбачене майбутнє, нестримні можливості, збережені в імені. Події по суті непередбачувані, а це значить, їх істина більше схожа на ніч, ніж на світло, і сама ця подія є одночасно обітницею і ризиком, що вимагає мужності, щоб впоратися з ним. З цієї ж причини він вважає істину справою молитви, а не епістемології.

Авторка доходить висновку, що «Капуто виступає як постметафізичний мислитель, підходячи до метафізики в першу чергу як до системи владних

відносин і намагаючись не боротися з нею, а переставити акценти, щоб показати іншу сторону сили, підриваючи таким чином імперські претензії «сильного» мислення не тільки в метафізиці, а й в пов'язаній з нею теології» [64, с. 27].

Зазначимо, що «радикалізуючи гайдеггерівський проект подолання метафізики присутності, Капуто говорить про теологію події як про слабку теологію, яка з'являється у відповідь на поклик, що виходить від події, збереженої в імені Бога. Для сильного богослов'я, утвореного в результаті взаємодії раннього християнства з грецькою філософією, притаманний класичний філософський підхід, що полягає у формулюванні системи пропозиціональних тверджень. Його логос виражається в предикативних твердженнях, за допомогою яких Бог отримує визначення в образі носія комплексу певних концептуальних властивостей, відомих в класичній теології як атрибути Бога. Зібрані разом за допомогою засобів класичної логіки, ці атрибути, за задумом, повинні створити цілісну картину існування і природи Бога» [64, с. 27].

Значна увага приділяється тому, що «У сильній теології Бог постає як всемогутній і всеприсутній правитель всесвіту, теологія події прагне показати, що слабка сила Бога осідає нижче в прихованих порожнинах буття. Слабка теологія не вважає Бога ні вищим суцям, ні буттям самим по собі, ні причиною або підставою буття. Звільняючи ім'я Бога з порядку буття, вона звільняє подію, звільняє провокативну і призовну силу цього імені, яке розсіюється у всіх напрямках, не обмежуючи цю силу ім'ям присутнього суцього. Тут Бог не розглядається ні як вище суще, чиє існування може бути доведене або спростоване, ні як горизонт буття, Бог взагалі виведений з теологічної схеми, яка циркулює між буттям і суцям. Подібне виведення імені Бога з онтологічного порядку зближує підхід слабкої теології з гуссерлевським епохе, в слабкій теології утримуються від суджень щодо того, існує де-небудь чи ні суще, іменоване Богом» [64, с. 27].

Мета слабкого богослов'я – не нав'язувати свої визначення подій, а підтримувати первинний контакт зі світом, зберігати ненасильницьку, недогматичну і гнучку модальність, яка дозволяє світу виразити себе в словах.

Для цього необхідно цілеспрямовано протистояти спокусі надати своєму досвіду світу постійні, фіксовані і канонічні визначення, розвиваючи замість теологічного теопоетичний підхід.

Описуючи постсучасність як «більш освічене Просвітництво», де вже немає мрії про чисту об'єктивність, Капуто підкреслює, що сучасне відродження релігії повертає їй вихідний сенс – віра, а не менша форма знання. Тому релігійна істина характеризується як істина без знання, а сучасна релігійність як «релігія без релігії».

Марк Тейлор розуміє деконструкцію як стратегію звільнення людей. Він пропонує використовувати її для розробки такого етичного підходу, який допоможе вирішити проблему сучасності, яка полягає в протистоянні культур і поглядів. Мультикультуралізм загрожує конфліктами різних ідентичностей, цінності яких суперечать одна одній. Ці конфлікти можуть дійти до радикальних форм, що поставить сам світ під загрозу. Для вирішення цієї проблеми М. Тейлор пропонує деконструктивістське рішення, яке зводиться до того, щоб сприймати світ не як жорстку систему, де з приводу кожного ціннісного рішення можлива тільки одна відповідь: так чи ні, але як систему, в якій немає єдино вірної відповіді. Він пропонує уявити світ, як область, де не працюють принципи, де можна вибрати ні те ні інше. На цьому він вибудовує свій а/теологічний проект, що поєднує як теологічний, так і атеїстичний підходи. Як віру М. Тейлор пропонує віру в «божественну середовище» – в світ можливостей сучасної цивілізації, організованої як мережу.

Помістивши християнську ідею Бога в контекст дерріданського пантекстуалізму, М. Тейлор підкреслює, що якщо традиційний термін «Бог» співвіднести з поняттям «текст», то, виходячи з цього, пантекстуалізм можна назвати пантеїзмом, але вже не в традиційному значенні цього слова, а з урахуванням його постмодерністської інтерпретації. Виходячи з цього, в термінології М. Тейлора мова називається «божественним середовищем» (*milieu*). У цьому випадку доречно згадати вислів Ж. Дерріда: «Мова – це те, що теологія називає Богом» [29, с. 279].

Співвіднесення понять «Бог» і «письмо» відкриває нескінченні шляхи і схеми теологічних інтерпретацій. Тейлор пише: «Розігруючи смерть трансцендентного Отця/трансцендентального означуваного, слово стає примхливим блудним (errant) «сином» [174, р. 106]. Він не випадково використовує слово «блудний» в цьому описі, оскільки воно найяскравіше характеризує його а/теологічний проект. Терміном «блукання» (erring) теолог висловлює головну особливість всього деконструктивного руху теологічної думки і постхристиянського релігійного мислення, а саме його вічну незавершеність, перехідність, рухливість, невизначеність.

На думку Тейлора, постмодерністська теологія являє собою «лімінальне релігійне мислення», тобто прикордонний стан між «теологічним і нетеологічним, теїзмом і атеїзмом, релігією і секуляризмом, віруванням і його відсутністю» [174, р. 12]. Сам термін «лімінальний» був введений в обіг англійським антропологом Віктором Тернером для позначення прикордонного стану ініційованого в ритуалах переходу, коли той вже покинув колишній статус, але ще не здобув новий. У постмодерністській теології цей термін має таке ж значення і повністю відповідає характеристиці «між» або «ні-ні» в межах деконструкції, постулюючи нестабільність теологічного дискурсу в межах постмодернізму.

Безмежний інтерпретативний потенціал деконструкції теології, як вважає Тейлор, «відкриває нові можливості для релігійної уяви» [174, р. 11]. У перспективі деконструкції теологічна думка скасовує традиційне поняття «Бога» онтотеології, занурюючи його в контекст нескінченної лінгвістичної гри з великою кількістю взаємозв'язків, тим самим вводячи теологічні поняття в герменевтичне коло.

Радикальна герменевтика, наслідуючи гайдеггерівський проект «подолання метафізики», акцентує в критиці метафізики не забуття онтологічної відмінності, а неувагу до досвіду фактичності. Там, де Гайдеггер намагається зробити крок назад, заглибившись в сутність метафізики, відшукати справжній спосіб запитування, який зберігає розрізняючу відмінність, що не виключає взаємної приналежності буття і сущого, і, перш за все, буття і того сущого, яким кожен раз

опиняємося ми самі, «холодна герменевтика» прагне повернути думку в потік життя. У ній складається досить скептичне ставлення до самої ідеї чогось «глибинного». Радикальна герменевтика ставить питання про межі раціональності не в ім'я чогось більш глибокого, але заради іменування чогось іншого, нового, події, а не безодні буття.

Мислення радикальної герменевтики відмовляється від стратегій схоплення, виникаючи в точці прориву і втрати значення, воно відкрито таємниці, занурене в потік. Тим самим традиційні кордони між розумом і вірою поступово розмиваються. Капуто підкреслює, що весь сенс аналітики розуму в теорії деконструкції полягає в тому, «щоб показати, якою мірою розум зітканий із самої тканини віри» [131, р. 164].

Деконструкція зовсім не означає остаточного скасування метафізики, тому що ми не можемо взагалі відмовитися від метафізики. Висловлюючи думку в мові, ми тим самим вже знаходимося в просторі метафізичності, роботу якої ми можемо лише показати, виявляючи одночасно сили, що не піддаються структуруванню, але не скасувати. Та й сама філософія, з точки зору деконструктивізму, будується як відмінність структурних і неструктурованих сил, як подвійний жест письма/стирання. Тому для того, щоб похитнути (але, одночасно, і зберегти) метафізику, постметафізичним мисленням використовуються різні обхідні, «подвійні» стратегії, а не «ампутації» будь-якого роду.

Постмодерна теологія постулює, що в результаті застосування стратегії деконструкції до традиційних теологічних понять вдається виявити феномен «постхристиянської мови», який полягає в переведенні традиційної теології в модус «мовних ігор», що здійснюються в «горизонтально орієнтованому», «різоморфному» і «номадичному» просторі «гіперреальності». В рамках концепції «постхристиянської мови» християнські символи, з одного боку, втрачають традиційний сенс, з іншого боку, наділяються інтерпретативним потенціалом і вводяться в коло лінгвістичної гри, що призводить до включення позамовного «трансцендентального означуваного» в область текстуальної реальності.

2.2 Філософія на шляху до діалогу: «суд розуму» і «ослаблене мислення»

2.2.1 Обмеження домагань розуму і комунікативна раціональність

Позиції Жака Дерріда (а разом з ним і Д. Капуто та М. Тейлора, котрі дотримуються схожих принципів у побудові своєї аргументації) і Юргена Габермаса об'єднує те, що вони є виразом постметафізичного мислення, руйнують епістемологічні і онтологічні підстави, усталені принципи і уявлення класичної раціональності. Ю. Габермас бачить витoki деконструктивізму Дерріда в історії західної філософії і, перш за все, в критиці розуму Ніцше і переосмисленні метафізичного способу мислення Гайдеггером.

Згідно з Габермасом, Дерріда спробував звільнити деконструкцію метафізики Гайдеггера від властивої їй онтологічної інтерпретації сенсу буття як «присутності». На відміну від Гайдеггера, Дерріда побачив можливість деконструкції метафізики з позиції структуралістської лінгвістики, спираючись на поняття «письма». Те, що Дерріда називає граматологією, має на меті перегляд позиції, в основі якої лежить пріоритет мовлення над письмом як моделі мови. Дерріда звертається до ідей структурної лінгвістики і перш за все Ф. Сосюра для того, щоб обґрунтувати свою центральну тезу про те, що всі способи вираження можна розглядати як форми «письма». «Письмо», як зазначає Габермас, постає абсолютним початковим знаком, виділеним з будь-якого прагматичного контексту комунікації і таким, що став незалежним від мовця і слухача. Незважаючи на структуралістське заміщення трансцендентальної суб'єктивності письмом, деконструкції Дерріда, на думку Габермаса, все ж був властивий суб'єктивізм, характерний для попередньої метафізики, оскільки значення виступає не як функція інтерсуб'єктивно поділюваних прагматичних правил комунікації, а як результат вільної гри означаючих відкритого контекстуального простору і інтерпретація залишається в кінцевому рахунку приватним актом [107, с. 190-191].

Таким чином, всупереч намірам Дерріда, проект деконструкції західної метафізики залишився незавершеним. На думку Габермаса, деконструктивний

метод Дерріда поряд з руйнуванням логоцентризму і крайнього раціоналізму має як наслідок нівелювання відмінностей між філософією і літературою, розумом і риторикою, мовою в її констативному і перформативному аспектах.

Габермас, на відміну від Дерріда (для якого критика логоцентризму означає деконструкцію метафізичної традиції покладання сенсу як відокремленого від тексту і письма), розуміє логоцентризм як ідеалістичне панування логосу теорії над комунікативною соціальною практикою. Зміна відносини між теорією і практикою в сучасній парадигмі наукової раціональності і призводить до критики так витлумаченого логоцентризму і акцентування практики в сучасній філософії.

Згідно з Габермасом, Дерріда не бере до уваги складні зв'язки, що існують між звичайною комунікацією, технічною мовою фахівців, а також між літературною критикою і філософією, які кожна своїм власним способом виконують посередницьку функцію між «експертними культурами» і «життєвим світом» [107, с. 215-216]. В цьому аспекті Габермас підкреслює, що філософія і літературна критика виконують свою посередницьку роль між «експертними культурами» і «життєвим світом» саме за рахунок збагачення своїх спеціалізованих мов. Таким чином приписувана раніше метафізичній філософії функція тотального обґрунтування знання і теоретичної претензії на істину поступається місцем медіативній функції, що сприяє раціоналізації символічних практик і комунікативних структур буденного соціального життєвого світу.

За Габермасом, риторичний елемент у своїй чистій формі має місце тільки в самореферентності поетичного вираження, тобто в мові літератури, призначеної для розкриття життєвого світу. Буденна мова повсякденного життя не є радикально риторичною і її лінгвістичні функції часто відступають на задній план. Тим більше це відноситься до спеціалізованих мов науки і техніки, закону і моралі, економіки і політики, які існують за рахунок елімінації панування влади метафоричних тропів, що, однак, не виключає можливості успішного вирішення їх власних проблем.

Габермас виступає проти стирання відмінностей між філософією і літературою, «експертними культурами» і повсякденною комунікацією,

буденними і спеціалізованими формами дискурсу, абсолютизації риторичного аспекту мови і його панування над усією сферою комунікативної дії.

Творчість Дерріда не є повним анулюванням філософії або її «розчиненням» в літературі, але є своєрідною відповіддю на «виклик часу» в своїх аргументації, формі і стилі. Габермас натомість вважає відповіддю на «виклик часу» філософію комунікативної раціональності, що дозволяє забезпечити завдяки виконуваний нею медіативній функції єдність розуму, що розпався в епоху модерну на науковий, моральний і художньо-естетичний дискурси, і мінімізувати розрив між «експертними культурами» і «повсякденною комунікацією». Саме в цьому статусі філософія зберігає за собою функцію «берегині раціональності» в епоху постметафізичного мислення, створюючи передумови для єдності теоретичного і практичного розуму і вдосконалення сфери соціального життєвого світу.

Габермас змушений констатувати панування «поразницького ставлення до розуму», з яким «ми сьогодні стикаємося як в постмодерністській радикалізації «діалектики Просвітництва», так і в натуралізмі, заснованому на наївній вірі в науку» [148, р. 18]. Сучасний розум, секулярний і космополітичний, навіть в його «демократичній», комунікативній формі, по-перше, не знає, що робити з межовими ситуаціями, такими, наприклад, як смерть; по-друге, не має самостійного уявлення про те, що таке добродійне життя.

Це «поразництво сучасного розуму» знаходить своє вираження в прогресуючому мотиваційному дефіциті світської модерної держави. Процедурна раціональність, що лежить основі держави, побудована на «добуванні легітимності з легальності» [104, с. 49] не може надихнути громадян на добродійні вчинки (на відміну від дій, заснованих на власному інтересі). Габермас переформулює тут те, що у вступі до дискусії з кардиналом Ратцінгером назвав «теоремою Бьокенфьорде»: «Чи можуть об'єднані в державу народи жити одним лише наданням свободи окремій особистості, не маючи об'єднуючих зв'язків, які йшли б перед цією свободою?» [104, с. 53]. Бьокенфьорде цікавиться питанням про те саме втрачене, про «етичну субстанцію», що складає «дополітичні основи демократичної правової держави». Відповідь, дана Габермасом на це питання,

передбачає відсилання до комунікації і демократичної процедури, до славнозвісного «конституційного патріотизму»: «Ті «об'єднуючі зв'язки», яких не знаходить Бьокенфьорде, є сам демократичний процес – комунікативна практика, яка може здійснюватися лише спільно і в якій на порядку денному стоїть в кінцевому рахунку правильне розуміння конституції» [104, с. 53].

Проте пізніше він визнає, що сучасною державою втрачено «контроль над образами морального цілого, що зберігаються релігією», і здатність формулювати «колективно зобов'язуючі ідеали» [149, р. 19]. За «бракуючим» сучасний розум змушений звернутися до традицій і життєвих форм давно, здавалося б, вигнаних на периферію Сучасності, серед яких не останнє місце належить релігії. Триваюча секуляризація, або, як сказав би сам Габермас, «поступове заміщення авторитету божественного авторитетом досягнутого консенсусу» [124, р. 79], не змогла повністю замінити колишню етичну субстанцію, що історично лежала в основах модерну.

У житті релігійних спільнот, якщо тільки вони уникають догматизму і примусу, може зберегтися недоторканим щось таке, що втрачено в інших областях і що не можна відновити за допомогою одного тільки професійного знання експертів, – маються на увазі досить диференційовані можливості вираження і здатності відчувати життєві помилки, громадські хвороби, невдачі індивідуальних проектів життя і деформованість перекручених життєвих умов. На асиметрії епістемічних домагань ґрунтується готовність філософії вчитися у релігії [104, с. 66-67].

Габермас строго протиставляє світ віри і світ розуму. Світ розуму, на його думку, має пріоритет в силу того, що він працює з аргументами, в рівній мірі доступними всім людям. У цьому відмінність розуму від віри – бо остання доступна лише тим, хто причетний до певного типу досвіду, хто належить до певної спільноти, хто визнає певний тип авторитету (Одкровення), а значить, віра за визначенням не здатна бути доступна всім. Як вказує Едуардо Мендьета, котрий коментує Габермаса, «без секуляризації і трансформації, які здійснюються шляхом переведення філософією релігійних концептів в секулярні, саме релігійне

залишиться німим і буде навіть під загрозою опинитися омертвілим і історично імпотентним. Без філософії те, що живе в релігії, може зникнути або ж опинитися недоступним для нас, дітей Просвітництва» [150, р. 28]. У цьому сенсі Габермас декларує свою вірність принципу «методологічного атеїзму», тобто такому принципу, відповідно до якого «філософія не може привласнювати те, про що йдеться в релігійному дискурсі саме в сенсі релігійного досвіду. Цей досвід може бути доданий до фонду філософських ресурсів, впізнаваних як власна основа для досвіду філософії, лише якщо філософія ідентифікує цей досвід, використовуючи описи, які вже більше не позичаються у мови особливої релігійної традиції, але беруться з всесвіту аргументативного дискурсу, відокремленого від події одкровення» [151, р. 74-75]. Як приклад подібного «підживлення» секулярного дискурсу релігійними змістами Габермас розглядає Іммануїла Канта як одного з основоположників постметафізичного мислення.

Габермас виступає за безумовне обмеження домагань розуму: «...сучасний розум навчиться розуміти себе тільки тоді, коли прояснить своє ставлення до сучасної релігійної свідомості, яка стала рефлексивною, вловивши спільність походження двох взаємодоповнюючих форм духу в результаті зсуву, що стався в епоху «осьового часу» . Говорячи про взаємодоповнюючі форми духу, я відкидаю дві позиції: з одного боку, позицію вузьколобого Просвітництва, яке, будучи неосвіченим щодо себе самого, відмовляє релігії в будь-якому розумному змісті, а з іншого – точку зору Гегеля, для якого релігія є гідною згадки формою духу, але тільки у вигляді підлеглого філософії «уявляючого мислення» [149, р. 18].

Релігійна сторона повинна визнати авторитет «природного» розуму, виражений в фаллібілістських результатах інституціоналізованих наук, а також в базових принципах універсалістського егалітаризму в праві і моралі. У свою чергу, секулярний розум не повинен вважати себе вправі судити про істини віри, навіть якщо в результаті він може прийняти як обґрунтоване тільки те, що може перевести в свої власні, по суті, універсально доступні міркування [149, р. 16].

Таким чином, розум і релігійна віра виявляються в складних відносинах взаємної непереборності: «Те, яким чином віра залишається непроникною для

розуму, неможливо ні відкинути, ні просто прийняти» [149, р. 16]. Габермас пропонує рішення, свого роду посередника в комунікації між сучасним секулярним розумом, що заплутався в апоріях постмодернізму і натуралізму, і релігійними традиціями, які претендують на визнання: «постметафізичне мислення». Воно принципово відрізняється як від релігійних світоглядів, так і від традиційної метафізики, що йде ще з античності, і також претендує на право бути «всеосяжної доктриною» і шляхом порятунку: «Кожна з великих світових релігій зазначає привілейований і особливо вимогливий шлях до досягнення індивідуального душевного блага — наприклад, добродійний шлях буддійського мандрівного монаха або християнського пустельника. Філософія пропонує як свій добродійний шлях життя, присвячене спогляданню – життя теоретика (bios theoretikos)» [20, с. 31].

Постметафізичне мислення відкидає подібні претензії і усвідомлює власну обмеженість: воно занурене в товщу соціальних інтеракцій, таких, наприклад як праця, або, що ще важливіше, мова. Людина – це працююча і лінгвістична тварина. Філософії залишається «інтерпретувальне опосередкування між експертним знанням і практикою повсякдення, що потребує орієнтації. Їй залишається сприяти висвітленню віднесених до тотальності процесів самопояснення життєсвіту, процесів, які треба вберегти від засілля об'єктивізму, моралізації та естетизації експертних культур» [20, с. 19]. Звідси поставлене перед постметафізичним мисленням принципове завдання: виявити закладені в різних формах духу і повсякденної практики прагматичні передумови, зробивши тим самим можливою їх націлену на досягнення консенсусу комунікацію в єдиному публічному просторі.

Якщо в метафізичному мисленні раціональність тотальна, оскільки вона мислиться як органічний компонент світу, з якого може бути виведена, то в сучасних науках раціональність редукується до раціональності процедур, які використовуються для вирішення проблем.

Можна виділити п'ять основних аспектів, які розкривають значення поняття «процедурної раціональності» у Габермаса [72, с. 33].

По-перше, «на відміну від метафізичної раціональності, процедурна раціональність не претендує на єдність у множині явищ, в світі не передбачається єдиний загальний гомогенний порядок. Замість цього раціональним вважається успішне вирішення проблем через процедурно-відповідний підхід до реальності» [72, с. 33].

По-друге, «разом з тотальністю цілого зникає перспектива, виходячи з якої розрізняються сутність і явище, знання структур не дає більш знання «природи речей», замість глибини ми маємо справу просто з новими поверхнями, поняття «фундаментального» втрачає свій буквальний сенс. Науки пояснюють феномени, виходячи з все більш і більш фундаментальних структур, але вони більше не прояснюють ні позиції індивіда в космосі, ні його місця в архітектоніці розуму. З точки зору Габермаса, опозиція сутність/явище була замінена опозицією зовнішнє/внутрішнє, хоча навряд чи з ним можна погодитися, що остання не належить до метафізичного мислення» [72, с. 33].

По-третє, «посилюється диференціація номологічних емпіричних наук про природу і герменевтичних наук про культуру. Якщо в перших спостерігач має привілейований статус, то в останніх він включений в соціальну практику, інтерпретативна процедура пов'язує своїх учасників. Втім, і тут Габермас занадто спрощує стан справ, адже в сучасній фізиці вже неможливо розглядати спостерігача як абсолютно незалежного» [72, с. 33].

По-четверте, «трансформується розуміння природи істини. Сучасне знання перестає бути самодостатнім і таким, що саме себе засвідчує. Якщо метафізика як перша філософія претендувала на аподиктичне знання, починаючи його будівництво з «самоочевидних» аксіом або «неспростовних» положень, то тепер допущення, з яких починаються наукові теорії, трактуються як гіпотези; вони повинні засвідчуватися через свої наслідки – або через емпіричні підтвердження, або через їх узгодженість з іншими, вже прийнятими, висловлюваннями» [72, с. 33].

По-п'яте, «змінюється мова науки. Закрита метафізична система повинна формулюватися мовою, що не вимагає інтерпретацій, тобто тут ми маємо справу з

ілюзією чистоти, свободи від історичного та емпіричного контексту. Постметафізична раціональність вже розглядає мову як частину певної епохи і парадигми» [72, с. 33].

Спроба Габермаса запропонувати морально-політичне обґрунтування функціонування сучасних суспільств, які раптом опинилися в новій для себе постсекулярній ситуації, залишається одним з найбільш амбітних політико-філософських проєктів останніх років. Проте якщо ми підемо шляхом самого Габермаса і спробуємо експлікувати когнітивні передумови, що лежать в основі цього проєкта, то побачимо, що він також не вільний від певних вад. Він буде модель комунікації теології і західної політичної раціональності на основі своєї «рідної», конститувної для цієї раціональності християнської традиції, тимчасом як відмінність між християнством та іншими релігіями одкровення принципова і для історичної генеалогії сучасного Заходу, і для реального функціонування нинішніх модерних плюралістичних суспільств [76, с. 47].

Яким чином в цих плюралістичних сучасних суспільствах будуть функціонувати пропоновані Габермасом «ринки світоглядів», на яких сучасна держава збирається поповнювати свої ресурси солідарності? Для побудови моделі можна залучити улюблене Габермасом поняття публічної сфери, однак історично на Заході вона має виразну християнську і, якщо взяти до уваги кількість релігійних конфліктів між різними деномінаціями, дуже проблемну історичну генеалогію. Як в ній будуть відчувати себе представники інших конфесій і традицій, а також атеїсти і агностики, які відмовляються визнавати сам факт будь-якої релігійної спадщини? Навіть якщо допустити, що відбулася повна секуляризація публічної сфери, вона повністю нейтральна і готова допустити всі світобачення на «ринку ідей», то як буде відбуватися її політичне функціонування? Можна, звичайно, спираючись на логіку самого Габермаса, посилатися на те, що сучасні ліберальні держави в ході свого історичного існування неухильно розширювали простір можливої участі, а виняток – це всього лише виняток, що давно став надбанням історії. Але тоді спочатку доведеться знайти серйозні заперечення відомим словами одного не найбільш улюбленого

Габермасом автора: «Виняток цікавіший за нормальний випадок. Нормальне не доводить нічого, виняток доводить все; він не тільки підтверджує правило, саме правило існує завдяки виключенню» [119, с. 29].

Габермас пропонує покласти в основу своєї світоглядно нейтральної і такої, що не визнає винятків, публічної сфери розрізнення між етикою і мораллю [106, с. 123]: етика, або моральність – це щось, що належить до життя спільнот (релігійних, етнічних тощо) з їх субстанціалістськими уявленнями про правильне життя, а мораль – це інтерсуб'єктивно поділювані універсальні норми про правильне і належне, під прикриттям яких має співіснувати етична різноманітність культур, традицій, релігій і способів життя. Однак це розрізнення передбачає, що між етичною (цінностями культур і традицій) і моральною (універсальними нормами і процедурами, яким повинні підкорятися ці цінності і традиції) аргументаціями потрібен кордон, а для цього потрібно уявити, що норми і цінності можуть існувати незалежно, ніяк один на одного не впливаючи. Хто виступить оператором цієї межі? Сучасна ліберальна держава? Але які її мотиви для постійної підтримки подібного кордону в функціонуючому стані і які ресурси в прямому і переносному сенсі слова для цього знадобляться?

Отже, на роль посередника, який зв'язує в єдиному комунікативному просторі різні вірування, традиції і сучасний розум в різних його іпостасях, Габермас пропонує «постметафізичне» мислення. На відміну від релігій і передуючої йому «традиційної» метафізики, воно поінформоване про власні кордони і реальні можливості і тому передбачається, що з висоти пташиного польоту постметафізичне мислення може оглянути публічний простір, ідентифікувати проблемні, конфліктні місця і «розшити» їх з опорою на доступні йому семантичні ресурси. Однак представлена Габермасом як обґрунтування історична генеалогія цього мислення досить проблематична. Об'єднуючи світові релігії і метафізику в рамках однієї категорії (і релігія і метафізика – шлях до порятунку, придуманий в «осьовий час»), Габермас пропонує керуватися їх можливими подібностями, але нічого не говорить про існуючі між ними відмінності, які як мінімум так само важливі [120, с. 294-298]. Не варто забувати і

про те, що теолого-політична проблема як історія взаємин між розумом, що претендує на самостійну роль в рамках політичної спільноти, і вірою (в формі громадянської релігії або релігії одкровення), яка домагається того ж, почалася з конфлікту, з кризи. Навряд чи варто припускати, що Габермасу невідомі ці обставини, однак він не приділяє їм уваги.

Чи не переоцінює франкфуртський філософ роль комунікації і мови в заспокоєнні конфліктів та забезпеченні безперервного функціонування ліберальної публічної сфери? Як слід вчинити сучасній ліберальній державі, що спирається на норми і поважає всі цінності, в тому випадку якщо якась частина її власної плюралістичної різноманітності, що володіє всіма формальними правами на участь, починає розмовляти з навколишнім світом на мові війни і «чистої», «абсолютної ворожнечі» [143, р. 112-133]? Тобто, посилаючись на власні цінності, вона відмовляється визнавати в якості рівноправних партнерів по комунікації цю саме державу з її нормами і конституцією, інші культури, релігії і традиції з їх цінностями, а заодно і ліберальну публічну сферу з постметафізичним мисленням як її оператором, з тієї причини, що вважає їх, наприклад, породженням «невіри», безумовним злом, що підлягає знищенню. Відповідь, яка тут напрошується, носить позитивно-правовий характер: є норми, є принципи і процедури, вони автономні і претендують на раціональну прийнятність для всіх громадян [124, с. 49]. Більш того, суверен (правова держава) може навіть спробувати визначити в позитивно-правовому сенсі ступінь і глибину небезпеки не тільки ворожих дій, але думок і висловлювань, спробувавши перейти до їх прямого поліцейського адміністрування. Однак діагностований Габермасом дефіцит солідарності і ціннісної мотивації рано чи пізно змусить цю державу звернутися за допомогою до існуючих традицій з наявними в їх розпорядженні семантичними ресурсами. Який вибір зможе зробити суверен, якщо на наявному перед ним ринку світоглядів співіснують всі традиції, але він при цьому відгороджений від них непроникним парканом «автономних» норм? Якими цінностями повинні керуватися ті, хто буде відповідати за підтримку цих універсальних норм у дії? Адже серйозність ситуації змушує суверена до прийняття рішення про створення

виключення, тоді як неексклюзивний і антиесенціалістський характер сконструйованої ним же самим публічної сфери робить таке рішення неможливим.

Підхід Габермаса надмірно раціоналістичний: він бере до уваги тільки когнітивний зміст висловлювань і конструює публічну дискусію як обмін раціональними аргументами. При цьому він звертає значно менше уваги на емоційну, образну, поетичну, метафоричну складову будь-якої дискусії, яка при наявності цих елементів часто може виявитися куди більш значущою, ніж обмін логічно збудованими раціональними аргументами.

Габермас недооцінює амбівалентність мови і мовлення – друга сигнальна система може виступати не тільки заслоном на шляху внутрішньовидової агресивності і засобом встановлення солідарних зв'язків, а й каталізатором агресії і ворожнечі. Чи не відсилає, таким чином, «постметафізична» філософія до старого «метафізичного» питання про суть людської природи: чи є вона доброю чи ж вона від початку гріховна і загрузла у злі? Фундаментальна антропологічна дихотомія між «за своєю природою доброю» і «по природі злою» людиною, що лежить в основі цього питання, яка також прокреслює демаркаційну лінію між політичною теологією і політичною філософією, не має ніякого однозначного рішення засобами теорії. Відповідь на питання про те, на що слід робити ставку – на розум або на первородний гріх, може бути предметом тільки рішення. Якщо сенс відносин між філософією і богослов'ям полягає у взаємному публічному перекладі, то чи піддається ця проблема перекладу на обережну і «обачну» мову постметафізики, або ж сучасній секулярній державі залишається в цьому випадку задовольнятися мовою позитивно-правових «автономних», «універсальних» норм?

Уважно читаючи Габермаса, можна виявити в його описі релігійних громадян відому напругу. З одного боку, Габермас розглядає віруючого як громадянина. Від нього вимагається «епістемічна здатність розглядати свою власну віру рефлексивно, з боку, і співвідносити її з секулярними поглядами» [148, р. 9-10]. Вимога епістемічної саморефлексії є ні що інше, як вимога, щоб

кожна людина, віруюча чи невіруюча, усвідомлювала свою роль громадянина – учасника того політичного простору, якому він в принципі говорить «так». Сфера прийняття політичних рішень є абсолютно іманентною, і спільне обговорення не має ніяких зовнішніх референтів по ту сторону мови, за допомогою якої і виражаються ті чи інші позиції. Саме цей підхід і робить таку політичну філософію постметафізичною.

Однак, з іншого боку, Габермас усвідомлює, що релігійний громадянин живе в світі, який не вкладається в межі іманентності, і що завдяки своєму житті «в світлі віри» він знаходить точку зору на світ, суспільство і політику, яка може серйозно відрізнятись від нерелігійною, секулярної позиції. Згідно з Габермасом, релігійні міркування можуть дійсно виявитися вирішальним компонентом публічної дискусії, якщо вони зможуть зіграти роль значущих аргументів, які іншим чином і не з'явилися б: «Сьогодні у нас склалася ситуація, коли церковні спільноти інтерпретації змагаються з секулярними спільнотами інтерпретації. Якщо подивитися зі сторони, то не можна вважати неймовірною ситуацію, коли виявиться, що монотеїстичні традиції мають мовою з таким семантичним потенціалом, який все ще не вичерпаний і може виявити переваги в порівнянні з секулярними традиціями з точки зору здатності пояснювати світ і формувати ідентичність ... »[152, р. 131].

Потенційна сила дискурсу робить релігійну мову серйозним кандидатом для можливих істиннісних змістів стосовно відповідних політичних питань. Однак базовий епістемологічний поділ як і раніше зберігається. Таким чином, коли справа доходить до офіційної мови держави, всі релігійні відсилання повинні бути перекладені універсальною секулярною мовою.

2.2.2 Герменевтика: «слабка думка» і свобода інтерпретації

Представлену в працях Фрідріха Ніцше й Мартіна Гайдеггера нігілістичну лінію в критиці метафізики продовжує Джанні Ваттімо, який пропонує філософський підхід, відомий як «*il pensiero debole*» – слабка думка. Починаючи з Ніцше й далі, знаходячи свій розвиток у постмодерністській думці ХХ століття,

сучасна філософія «ховає» паскалівського Бога філософів, який був метафізичною основою минулого світу. «Смерть» такого Бога дає можливість для відродження «нової життєвої релігії» [12, с. 22]. На думку Ваттімо, розпалися поняття загального унітарного сенсу історії, абсолютної істини, та їх ексгумація не віщує нічого втішного.

Авторка акцентує увагу на тому, що «специфіка герменевтики, яку практикують Капуто і Ваттімо, безпосередньо пов'язана з ключовим моментом в побудовах обох мислителів – концепцією мислення, що послабляє. Для Ваттімо, слабка думка (*pensiero debole*) відноситься до поступового ослаблення буття, яке змінило орієнтацію сучасної філософії від її «одержимості» метафізикою істини до локальної раціональності і усвідомлення герменевтичної природи будь-якої істини. Можна виділити два аспекти процесу ослаблення думки. Перший процес – ослаблення буття – описаний ніцшеанською мовою нігілізму, означає історичний процес, в межах якого об'єктивістські претензії метафізики, на пізнання абсолютних підстав стали необґрунтованими (або звелися до «ніщо»), ослабли, і їх замінили «перспективи» або інтерпретативні схеми» [64, с. 24].

Другий процес – «ослаблення Бога в світі, описаний мовою апостола Павла в термінах применшення – *kenosis*, який є парадигматичним виразом християнської доктрини втілення, народження і смерті Ісуса. *Kenosis* – не одноразова подія, що відбулася в житті і смерті Ісуса, але триваюча історія або традиція, ініційована цією подією. Цей процес Ваттімо називає «секуляризацією», що означає не відмову від Бога, але свого роду «транскрипцію» Бога у час і історію (*saeculum*). Тим самим нігілізм і *kenosis* виявляються паралельними процесами. Нігілізм – спустошення буття в інтерпретативну структуру; *kenosis* – сходження до ніщо Бога як трансцендентного божества. *Kenosis* розуміється як транскрипція, переклад або передача Бога в світ, засіб встановити Царство Боже на землі. Це ідея, політичний корелят якої – неавторитарна демократія, а епістемологічний корелят – гадамерове розуміння діалогу» [59; 64, с. 24-25].

Авторка підкреслює: «Саме «завершення метафізики та смерть морального Бога зруйнувала самі засновки філософського атеїзму», що призвело до

небаченної релігійності [12, с. 24-25] й актуалізації паскалівського парі, в якому мова йде про те, що в будь-якому разі (навіть якщо Бога нема) вірити в нього вигідніше, ніж не вірити [12, с. 27]. Ваттімо трактує ніцшеанські слова про смерть Бога у сенсі вказівки на відсутність останньої підстави, що звільняє релігію від метафізики: «Саме тому що Бог – остання підстава, тобто абсолютна метафізична структура реальності, – віднині втрачений, віра в Бога знову стає можливою» [12, с. 10; 64, с. 25].

За Ваттімо, «філософія традиційно визначалася «сильними» концепціями буття і мислення. Ці концепції повинні були бути усеохватними і обов'язковими в нормативному плані, тобто повинні були бути сильними і за своїм обсягом, і за теоретичними вимогами. Примат принципів, а також опора на об'єднуючі і узагальнюючі категорії свідчили, як вважає Ваттімо, про те, що традиційній метафізиці був притаманний момент насильства» [64, с. 25].

Як зазначає дисертантка: «Дебильне мислення символізує (або відкриває для себе) кінець стабільної структури буття і кінець епохи філософського модерну від Декарта до Ніцше з її домінуючими ідеями просвітництва розуму і прориву до граничних підстав. За визначенням Ваттімо, перехід від модерну до постмодерну, до «слабкої думки» – є перехід від сильних стабільних структур до слабких структур, від сильних єдностей – до слабких множин, від панування – до свободи, від авторитарної влади – до демократії» [14, с. 131; 64, с. 25].

Парадокс у тому, що «ослаблене онтологічне мислення не тільки слугує постметафізичному перегляду авторитарно-метафізичних підстав теології, але й послабляє не менш метафізичні доводи атеїзму й релігійної критики, створюючи перспективу для постсекулярного мислення. Для Ваттімо атеїзм – зворотна сторона теїзму, і обидва вони далекі від розуміння справжнього характеру віри, оскільки зберігають абсолютистські домагання наукового позитивізму або трансцендентного авторитету. Атеїзм, так само як і релігійний фундаменталізм, виявляються проявом певної відмови від прочитання, формою «метафізичного насилля», або, що одне і те ж, «історичними невротами». Завершення метафізики, котра є вірою в обґрунтований, стабільний, необхідний, об'єктивно збагнений

порядок буття, супроводжувалось теоретичною й соціальною смертю Бога, Бога філософів, але одночасно і відродженням різноманітних форм сакрального. Завершення метафізики є всього лише ослабленням буття, відсутністю єдиної однозначної інтерпретації буття, що поступається нескінченній різноманітності інтерпретацій, в яких ми існуємо» [64, с. 25].

Для Ваттімо не кінець метафізики є завершенням християнства, навпаки, християнство зробило можливим послідовний розпад метафізики, найрізкіше позначений в філософіях І. Канта, Ф. Ніцше і М. Гайдеггера, й у цьому сенсі «постмодерністський нігілізм складає істину християнства» [13, с. 123]. Ваттімо, слідом за В. Дільтеєм, пов'язує це з інтенцією християнства на звернення від зовнішньої реальності, зримого до внутрішнього світу людини.

Авторка робить висновок, що «Ослаблене мислення звернене до такого виду герменевтичного досвіду, до таких його нових онтологічних умов, які можуть бути охарактеризовані тільки нігілістично, як радикальний розрив з буттям – тобто з будь-якою гарантованістю, «визначеністю», даністю: буттям, яке мислиться метафізично – як «субстанції», «апріорність», «очевидності розуму», «граничні підстави», – або розуміється як історична даність, яка характеризується рисами «сильної реальності» – «держави», «церква», «нація», «Захід»» [64, с. 26].

Відзначимо, що «Ваттімо заперечує уявлення про реальність як про «масивну, стабільну, вічну структуру». Він радикальним чином історизує буття і наділяє його характером подієвості. «Буття» постає не інакше як подія, воно трапляється як історико-лінгвістичні горизонти, в рамках яких суще стає доступним для нас. Для цілей епохи постмодерну неправильно наділяти буття «сильними» властивостями (єдністю, абсолютністю тощо), як це робила метафізична традиція. Більш правомірними постають «слабкі» і «постмодерні» властивості, такі як плюральність, темпоральність і кінцевість» [64, с. 26].

І філософія, і наука пов'язані з традицією, пов'язані з історією. Якщо сприймати буття як подію, то саме буття є історія, час, що відбувається. Якщо змальовані погляди висловити в термінах філософського методу або стилю, то

результатом буде «герменевтична концепція філософії». Філософія є продуктом постійного конфлікту інтерпретацій.

За словами Ваттімо, «(тільки) завдяки розпаду метафізичних метанаративів філософія знову відкрила для себе переконливість релігії, отже, змогла наблизитися до релігійної потреби у загальній свідомості, незалежно від звичної просвітницької критики» [176, р. 84]. «Інформаційна революція, становлення постнекласичної науки, постмодерністське мистецтво, культурний плюралізм, зміна в стилістиці повсякденного життя західного світу та ряд інших факторів підготували народження феномену, позначеного Дж. Ваттімо як «послаблення відчуття реальності». Його результатом, насправді, стало поширення постсекулярної свідомості, яку рівною мірою поділяють як прихильники постмодерністської філософії, так і її опоненти» [64, с. 26].

С. Забала вважає, що «метафізична традиція виходила з того, що існує щось нелюдське, з чим люди повинні намагатися жити» [94, с. 93]. «За аналогією з терміном «ослаблене мислення», що вводиться Дж. Ваттімо для характеристики сучасної постметафізичної філософії, мова тут йде про «слабкого Бога» на противагу онтологічному. Це ослаблене християнство переміщує Бога в сферу комунікації та інтерпретації, відмовляючись від метафор онтологічної висоти і глибини. Таку позицію можна було б назвати своєрідним інтерпретаційним пантеїзмом. Метафізика для Ваттімо – це перш за все «відірваність сутностей від повсякденного життя» [94, с. 101], і саме її він і пропонує подолати» [64, с. 26].

Дисертантка доходить до висновку, що «У постметафізичному мисленні неможлива «сильна віра в Бога, подібно до того як онтологічне мислення взагалі стає ослабленим, віра ґрунтується не на доказі буття вищої істоти, а на довірі до Біблії і любові, яка може не бачити речі такими, якими «вони є в реальності»» [75, с. 106; 64, с. 27].

На противагу тріумфальним нотах багатьох релігійних і атеїстичних авторів модерну, Дж. Ваттімо відстоює «слабке мислення». Метафізика небезпечна, оскільки робить абсолютні твердження або про Бога, про розум. Ваттімо не намагається поєднати релігію з істиною і тому не використовує поняття на зразок

«символічної», «емоційної», «метафоричної» або «моральної» істини. Його теологія прямо призначена для тих, кого він називає «напіввіруючими», – людей, яких апостол Павло називав «теплими у вірі» – типу людей, які відвідують церкву тільки на весілля, хрещення й похорони.

Простежено, що «В позитивному плані «слабке мислення» і онтологія Ваттімо прагнуть бути герменевтичними і нігілістичними в дусі гайдеггеріанської онтології. Філософія Ваттімо прагне врятувати онтологічний дискурс, не зробивши його при цьому метафізичним в традиційному сенсі. Якщо говорити більш конкретно, ця філософія визнає світ символічних форм, світ дій, визнає різні практики, сприймаючи їх як різні мови розуму» [64, с. 26-27].

Яким же чином можна захистити інтелектуальні досягнення світської думки від домагань метафізики? Вирішуючи цю задачу для свого часу, неопрагматист Ричард Рорті вказує, що сучасна філософія повинна відмовитися від «ролі філософа-царя Платона» [93, с. 235], від ролі «вартового раціональності» [93, с. 234], який встановлював би ті підстави, на яких люди в співтоваристві нібито можуть прийти до раціональної згоди з усіх питань. Інакше кажучи, філософія повинна відмовитися від претензії на квазі-наукове пояснення світу – результати якого вона, на відміну від природничих наук, бажає зробити обов'язковими для всіх людей і всіх типів дискурсів, не задовольняючись вузько окресленою предметною областю і усвідомленням обмеженості своєї парадигми. Стара філософія, за Рорті, – поганий співрозмовник в ліберальному суспільстві.

Альтернативу метафізичному нагляду Рорті бачить в герменевтиці як такому типі філософування, який не приходить на зміну метафізиці і епістемології, не шукає основ, що накладають обмеження на дискурси, але розглядає всі дискурси як самодостатні, виступаючи в своєму «салоні» сократичним посередником між ними, який в першу чергу бажає вивідати практики співрозмовників, навчитися їх «жаргону» [93, с. 235]. Відмова від пошуку загальних підстав і фіксованого набору термінів і концепцій не суперечить, а, навпаки, найбільш повно виражає «ліберальну надію», адже

«співрозмовники можуть погодитися мати розбіжності, будучи часом задоволені раціональністю один одного» [93, с. 234].

Полемізуючи з актуальним для свого часу виразом метафізичних домагань, Рорті протиставляє герменевтиці епістемологію і вказує, що навіть в науці результатом дослідження є не знання об'єктивне, нібито відповідне «зовнішній» свідомості реальності, а знання колективне [93, с. 177]. Воно засноване в першу чергу на інтерсуб'єктивній згоді учасників розмови [167, р. 7] і на раціональній прийнятності «для нас» [167, р. 52-53].

Уважність до дискурсів і бажання «освоїти жаргон» співрозмовника включає в себе необхідність розуміння і його практики, його способів взаємодії з реальністю і розуміння реальності. Герменевтові доведеться зіткнутися з безліччю дискурсів, що не суть «лише наші» розмови про світ, але суть деякі заломлення однієї реальності, пов'язані одне з одним у цілому житті світу, в структурах комунікативного та практичного розуміння, в тому, що Патнем називає «життєвим світом» («life-world») [166, р. 16] і – можливо, не зовсім вдало – «буденністю» [9, с. 84]. Мовлення живих людей на землі, їх пошуки, їх смисли здійснюються в фізичному світі, але не редукуються до нього, а філософськи розглядаються як шляхи розуміння і інтерпретації – а свобода інтерпретації, як зауважує Патнем, не підкоряється ні висновкам навіть гіпотетичної ідеальної науки, ні релятивізму, який можна углядіти, наприклад, в тезі Куайна про онтологічну відносність [166, р. 83-84].

Рорті простежує розвиток західної філософської думки, показуючи, як у Новому часі підставою філософії поступово стає суб'єкт-об'єктна теорія пізнання, побудована на парадигмі розуму як «дзеркала Природи». Об'єктивуюча пізнавальна модель системи Декарта, а потім теоретична база філософії Канта зміцнюють розуміння пізнавального процесу як осягнення об'єктивного світу шляхом теоретичного міркування, раціональних апріорних синтетичних актів. Більш правильний хід міркувань дозволяє домогтися все більш точного пізнання об'єктивного світу свідомістю суб'єкта, що пізнає. Істинність розуміється тут в абсолютному значенні, що не залежить від часу і місця. «Філософія суб'єкта»

обов'язково прямо або побічно передбачає, що слова, що позначають об'єктивні і абсолютні сутності, такі як загальна Істина, Благо тощо мають реальний зміст. Якщо пізнання цих сутностей на практиці і неможливе в повній мірі, то філософська думка, принаймні, прагне до нього наблизитися.

На думку Рорті, Гегель першим переконливо продемонстрував історичність і відносність результатів нашого пізнання світу. Однак гегелівська думка сама ще знаходиться в межах метафізики і «філософії суб'єкта». Для спроб подолати ці межі дуже велике значення має філософія Ніцше, і Рорті слідом за іншими мислителями постмодерну віддає данину його ідеям, але остаточне прощання з «метанаративами» відбувається тільки в філософії ХХ ст. Він визнає за метафізичною філософією Просвітництва і Нового часу досягнення в справах обґрунтування лібералізму і збільшення особистої свободи людини в суспільстві, але вважає, що сучасний лібералізм більш не потребує трансцендентальної «легітимації» подібного роду.

Більш того, така легітимація і неможлива, тому що для людини сучасного суспільства «Бог помер», причому розуміти це слід в широкому сенсі, як втрату інтересу до всього над- і позалюдського [21, с. 44]. Тут Рорті у ролі свого «союзника» знову залучає Ніцше, але ще більше – Гайдеггера, оригінально, хоча і неоднозначно, трактуючи поняття його філософії, показуючи його не тільки як антиметафізика, але як прагматика і навіть ліберала.

Ми не здатні осягнути своєю свідомістю не тільки реальний світ, а й думки інших людей: адже єдиний спосіб це зробити – використовувати мову, але ми застосовуємо словники кінцеві, обмежені в просторі і часі, а головне, завжди різні для нас і нашого співрозмовника. І будь-який «метасловник», як і метанаратив, не буде адекватним і практично корисним для цілей діалогу. Тому Рорті пропонує замінити традиційну епістемологію, націлену на пошук і виявлення першого сенсу сказаного, герменевтикою та літературною критикою, що розуміється ним широко, буквально як «те, що дозволяє тривати розмові» [93, с. 37]. Філософія, таким чином, з університетської дисципліни і гуманітарної науки в цілому стане чимось іншим. Американський філософ, зокрема, вважає, що у філософів

залишається важливе завдання посередництва в діалогах людей різних культур. Крім того, переконуючи інших в перевагах демократичного устрою суспільства, вони будуть наближати наступ бажаної «ліберальної утопії» [167].

Важливо, що Рорті не заперечує можливості діалогу і переконання співрозмовника в перевагах своєї точки зору, проте з урахуванням сказаного вважає, що такий діалог не повинен бути заснований на раціональній аргументації. Доведення, раціональне аргументування – це використання одного з варіантів «метамови», що непродуктивно в описуваній Рорті ситуації безлічі гетерогенних і неперекладних «кінцевих словників». Співрозмовника слід «спокушати», в процесі мовної гри переконувати прийняти твою точку зору, причому доводи тут можуть бути якими завгодно, єдиний критерій їх застосовності – одержуваний результат, ефективність [167].

Що стосується «приватної» сфери життя, то в сучасному суспільстві, де більше не діють метафізичні сутності, у людей немає віри в який би то не було наперед поставлений, єдиний для всіх сенс життя як індивідуального існування. Рорті показує, що сучасна людина, навіть не будучи «іронічним інтелектуалом», все одно в значній мірі розділяє номіналізм і іронізм, вважаючи, що немає сенсу говорити про «реальний зміст» слів або «внутрішню природу» речей. Американський філософ, вважаючи це закономірним і правильним, пропонує єдиний критерій успішності вибору – особисте щастя людини, що розуміється емпірично, тобто «за фактом» його наявності або відсутності. Втім, він намічає критерії пошуку щастя: він вважає, що щастя людини як найповніша його самореалізація досягається, коли її життя максимально визначається її власними бажаннями, коли воно не схоже на життя інших людей, а переописане його власним «приватним словником» [21, с. 46].

Головним об'єктом критики герменевтико-прагматичного мислення в області релігії є критика авторитаризму, який проявляється як в самому феномені релігійності, так і в церкві як організації. Подолання метафізики означає виключення з релігії її метафізичного компоненту, тобто сили. Це означає, що людина відмовляється від підтримки божественного авторитету, виявляється в

безосновному стані. Поставимо запитання: що станеться, якщо буде відкинута та авторитарність, проти якої виступає герменевтико-прагматична лінія думки? З точки зору Ваттімо і Рорті – сформується суспільство тотальної комунікації, побудоване на тотально демократичних підставах. Але це можливо, за Ваттімо, тільки в тому випадку, якщо думка повністю відмовиться від всіх домагань на роль об'єктивного, універсального і аподиктичного фундаменту. Це і відбувається в сучасній герменевтичній філософії, що представляє собою тотальну ескалацію інтерпретації. Перехід до «ослабленого» безосновного мислення, що має справу лише з інтерпретаціями, а не з «об'єктивною реальністю», і означає епоху кінця метафізики.

Висновки до розділу 2

У своїй статті К. Ю. Кузнецова зазначає: «В кінці ХХ ст. запитання про Бога стало настільки нагальною проблемою, що змусило деяких дослідників говорити про «теологічний поворот» у філософії. У центрі уваги виявляється питання про те, як можливо повернути Бога в мислення і «привести його до мови» «після проходження через сучасність», що передбачає осмислення не тільки кризи метафізичного мислення, а й кризи «секулярного розуму»» [64, с. 22].

Дисертантка доводить: «Сучасну філософію, яка займається пошуком відповіді на це питання, багато дослідників характеризують як постметафізичну, причому не завжди вживання терміну «постметафізичне мислення» слідує трактуванню Габермаса або якомусь іншому, залишаючись тим самим розмитим, нез'ясованим і усереднено зрозумілим. У той час як існує погляд, згідно з яким неможливе або проблематичне саме існування філософського знання поза метафізикою, і всі неметафізичні способи філософування не визнаються повноцінною філософською думкою, Габермас виразно говорить про кінець метафізичної філософії. Дві ідеї – розуму як джерела світоконститууючих ідей та історії як середовища, в якому розум здійснює свій синтез, революціонізували

основні концепти метафізики і привели до появи питань, які і породили постметафізичне мислення» [64, с. 22].

Авторка обґрунтовує: «Сутність сучасного стану модернізму виражає не постмодернізм, а саме постметафізичне мислення, більш вдало вписане в повсякденну практику наукової та соціальної комунікації. Тому класична метафізика змінюється не метафізикою модерністською і подальшими постмодерністськими інноваціями, а постметафізичним мисленням, що повертає нас до життєвого світу і яке характеризує сучасний стан філософії з точки зору її аксіологічної (а не онтологічно-метафізичної) значущості для наукового пізнання» [64, с. 22].

У постметафізичному трактуванні Габермаса філософія втрачає своє право судження про світ (яке переходить до природничих і соціальних наук), але знаходить нову роль комунікативного посередника, який забезпечує практико-комунікативні зв'язки всередині сучасного наукового пізнання і, разом з тим, посередника між повсякденним життєвим світом і дискурсом наук, тобто фактично філософія звернена і до наукового, і до життєвого світу, що виявляє унікальність її положення в парадигмі сучасного знання.

В якості найбільш загальних характерних рис постметафізичного мислення визначаємо такі: «відмову від можливості побудови єдиної концептуальної системи (що протиставляється метафізиці, орієнтованій на прославлення початку), установку на зв'язок сенсу з інтерпретативними практиками, деконструкцію бінарних опозицій, примат сингулярного над загальним. Ці риси говорять скоріше не про «подолання метафізики» в тому сенсі, як про це йдеться в позитивізмі, це не «відкидання» або ліквідація метафізичного як «застарілого», іррелевантного, ненаукового. Скоріше, мова йде про те, що метафізичне – це спроба звести різноманіття до єдності, а відмінність – до тотожності, а постметафізичне мислення – це спроба уникнути цих тенденцій. Зазначимо, що поява постметафізичного мислення, на нашу думку, багато в чому пов'язана з ідеями самообмеження розуму і «смерті Бога», які утворилися у філософських системах І. Канта і Ф. Ніцше відповідно. Обмеження претензій як розуму і

супутніх йому секулярних практик (тут ми маємо на увазі в тому числі і науку), так і релігії сприяло створенню умов, у яких жодна світопояснювальна практика не має онтологічної переваги над іншими» [64, с. 22].

На думку Ваттімо, постметафізична філософія займається осмисленням і критикою багатогранних феноменів релігійного повороту в культурі і тим самим ставить цю культуру «під питання», і свідчить про «ослаблення буття». Для того, щоб «повернення релігії» з секулярної точки зору було «законним», воно повинно проходити через «смерть Бога», і, отже, бути «слабким». Релігія і секуляризація в такій «слабкій» формі, за Ваттімо, збігаються.

Для Ю. Габермаса одним з аспектів постметафізичного мислення стає «відмова від виходу за рамки повсякденного». Філософія повинна, за Габермасом, долаючи в собі метафізику, відмовитися від претензій на особливий доступ до істини і взагалі від домагань на універсальні теорії, що підносяться над емпіричним різноманіттям явищ. Її функція – бути агентом, що зв'язує науку і життєвий світ, роблячи своїм об'єктом комунікативні практики. Однак «дефляція надповсякденного» не усуває можливість «вторгнення» екстраординарних подій, що зберігає потребу в релігії: релігія, яка в основному була позбавлена своєї світоглядної функції, все ще незамінна в звичайному житті для нормалізації стосунків з надповсякденним, проте в умовах сучасного постметафізичного мислення онтологічний обмежений дискурс з Богом не може бути продовжений.

С. Забала вважає, що метафізична традиція виходила з того, що існує щось нелюдське, з чим люди повинні намагатися жити. За аналогією з терміном «ослаблене мислення», що вводиться Дж. Ваттімо для характеристики сучасної постметафізичної філософії, мова тут йде про «слабкого Бога» на противагу онтологічному. Це ослаблене християнство переміщує Бога в сферу комунікації та інтерпретації, відмовляючись від метафор онтологічної висоти і глибини. Таку позицію можна було б назвати своєрідним інтерпретаційним пантеїзмом. Метафізика для Ваттімо – це перш за все «відірваність сутностей від повсякденного життя», і саме її він і пропонує подолати.

З Ваттімо і Габермасом солідаризується і Ричард Рорті, з точки зору якого постметафізичне мислення полягає в тому, щоб відмовитися від ідеї нескінченно великого або нескінченно глибокого, а замість цього говорити про корисність тих чи інших пропозицій з точки зору людської комунікації. У подібному спрощено-прагматистському варіанті постметафізичного мислення релігія стає секулярною або, точніше, втрачається грань між релігійним і нерелігійним, що призводить в термінах Ж. Бодріяра до простору трансрелігійності. Однак завдання релігії зовсім не в тому, щоб прийти до соціальної згоди, хоча вона може слугувати непоганим показником ефективності релігії.

У постметафізичному мисленні неможлива «сильна» віра в Бога, подібно до того, як онтологічне мислення взагалі стає ослабленим, віра ґрунтується не на доказі буття вищої істоти, а на довірі до Біблії і любові, яка може не бачити речей такими, якими «вони є в реальності». Однак, ослаблене онтологічне мислення не тільки слугує для постметафізичного перегляду авторитарно-метафізичних підстав теології, а й послаблює не менше метафізичні аргументи атеїзму і релігійної критики, створюючи перспективу для постсекулярного мислення: «Завершення метафізики і смерть морального Бога зруйнувало самі підстави філософського атеїзму» [12, с. 10].

Простежено, що «Натомість всемогутнього Бога як *arche* космосу, заявленого в метафізичній теології, Капуто розглядає Бога як слабку силу, яка надає форму невизначеним елементам, скоріше як заклик, ніж першопричину. Відповідаючи на питання, спровоковане гайдеггерівською і деррідеанською критикою метафізичного мислення, – «хто або що приходить після Бога онтотеології?» – Джон Капуто дає цілком деконструктивістську відповідь: це Бог письма, точніше Писання. На відміну від раціональної теології, більш зосередженої на Слові Бога, Капуто стурбований ім'ям (іменами) Бога. Для Капуто ім'я Бога є «позначення або інтерпретація, а не субстанція»» [64, с. 28].

Перебудована подібним чином постметафізична теологія не може бути догматичною, оскільки будь-які догмати – це встановлення влади. «У цьому Капуто солідаризується з Ваттімо, для якого «неметафізична релігійність також є

неміссіонерською». На місце войовничих метафізичних доктрин в теології повинна прийти «слабка теологія», неконфесійна, недогматична, плюралістична та толерантна. Капуто розділяє два варіанти віри: доктринальні вірування «всередині нашої голови» (beliefs) і глибинну віру серця (faith). Якщо партикулярні вірування-beliefs пов'язані з відстоюванням позицій, які можуть помінятися, то глибинна віра-faith – це віра безпосередньо в життя. Однак будь-яка опозиція підлягає деконструюванню, тому ці дві віри хоча протистоять одна одній, виявляються пов'язаними разом, проникаючи і підтримуючи одна одну» [64, с. 28].

Авторка наголошує: «Критика логоцентризму, спрямована на деконструкцію метафізики в філософському мисленні, на перший погляд зовсім не зачіпає релігійні побудови, тому що, на відміну від філософії, теологія зовсім не зобов'язана бути вільним раціональним мисленням. Цілком свідомо, явно і навмисно богослов'я може і повинно бути логоцентрічним, тобто ієрархічно структурованим мисленням з центральним поняттям, що пригнічує маргінальні, невбудовані в систему філософії. З цієї позиції ціннісні установки постмодерністського мислення є несумісними з ортодоксальними, і для віруючої людини немає проблеми вибору між ними. Однак питання полягає зовсім не в тому, що шляхи теології повинні нарешті розійтися з філософією, каменем спотикання для чого має стати питання про метафізику. Деконструкція метафізики зовсім не означає «подолання» або остаточне завершення метафізики, відмову від неї. Та й розірвати зв'язок з філософією для теології в принципі неможливо. Деконструкція є, крім іншого, спробою помислити постметафізичні стратегії мислення в теології, тому, як заявляє Дерріда, «ті, хто хотів би розглядати деконструкцію як символ нігілізму епох модернізму і/або постмодерну, повинні, насправді, визнати в ній останнє свідчення – якщо не сказати мучеництво – віри в умовах fin de siècle»» [29, с. 246; 64, с. 28].

Таким чином, «епістемологічні міркування сучасної філософії щодо релігії можуть бути сформульовані в двох версіях: слабкій і сильній. Згідно зі слабкою версією, релігійні змісти є потенційним резервуаром цінних змістів, ідей,

аргументів, які можуть бути використані в публічному просторі. Однак їх епістемологічна неповноцінність, яка формується, зокрема, їх партикуляризмом, вимагає постійної процедури перекладу цих змістів з приватної мови конкретних релігійних «інтерпретуючих спільнот» на загальнозначущу універсальну секулярну мову. У своїй більш сильній версії дане міркування призводить до релятивізації наукового секулярного дискурсу, його перетворення в одну з можливих мов, вкорінених в конкретній інтелектуальній традиції. Ця інтелектуальна традиція – не краща і не гірша за інші інтелектуальні традиції, однією з яких є традиція християнської рефлексії. Якщо в природничо-наукових суперечках ця теза навряд чи витримує критику, то як тільки ця суперечка виводиться в публічну сферу і починає зачіпати ключові морально-практичні питання, рівність традицій дає про себе знати» [64, с. 28-29].

Авторка доходить до висновку: «Відбувається зближення теології та філософії, які відтепер не протиставляють себе один одному, але зустрічаються в якомусь новому просторі, який ми називаємо постсекулярною філософією» [64, с. 28-29].

Основні положення даного розділу викладено у публікаціях автора [57, 59, 61, 62, 64].

РОЗДІЛ 3

ДІАЛЕКТИКА СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ: ВІД СЕКУЛЯРИЗМУ ДО ПОСТСЕКУЛЯРНОСТІ

3.1 Криза секуляризму – продовження секуляризації

Німецький дослідник постмодернізму Одо Марквард вважає проголошення смерті Бога знаком нашого часу [80]. Подібно до того як грецька цивілізація на певному етапі захопилася скептицизмом, а Середньовіччя відкрило для себе номіналізм, наша епоха захоплена «слабкою думкою», у межах якої немає місця для величних тез про Бога, правду, сенс історії, гідність людини тощо. Ці тези трактують як певні міфи, що вичерпали свої культуротворчі функції. Їхнє місце заступають малі наративи «слабкої думки», які заторкують лише окремі неістотні сфери людського існування.

Дисертантка звертає увагу: «Для сучасного суспільства у цілому характерна тотальна криза і одночасне піднесення і ідеї секуляризму, і ідеї релігійності. Особливістю постсекулярного розвитку суспільства є те, що в ньому існують два протилежних вектори. З одного боку, відбувається посилення взаємовпливу різних конфесій одна на одну, й їх трансформація, а з іншого – спрямування деяких віруючих до особливої «бідної» віри поза конфесійними обмеженнями, віри у Бога, що позбавлена від історичних, національних, церковних традицій» [121; 55, с. 79]. У зв'язку з цим релігія у суспільстві виступає і як інструмент політичного та ідеологічного панування, і як можливість нового духовного об'єднання світу. Через розповсюдження релігійного фанатизму очевидною стає продуктивність виходу релігійної свідомості за межі традиційних конфесій.

Термін «постсекуляризм» вперше був використаний Е. Грілі у 1966 р. [147], проте у якості претензії на нову матрицю мислення він був вжитий Ю.Габермасом у роботі «Віра і знання» [102]. Поступово поняття постсекулярного отримало різноманітні відтінки, а у XXI ст. проблема адекватного аналізу цього явища стала ще складнішою і багатоманітною. Концепт постсекуляризму увійшов в соціологічну і політико-філософську дискусію в той момент, коли нова увага до релігії в глобальному масштабі і всередині секулярних західних суспільств

породила питання про співвідношення релігії і політики, тобто питання, яке сучасною соціальною і політичною думкою вважалось вирішеним в процесі секуляризації завдяки таким її наслідкам, як відділення Церкви від держави, приватизація релігії і поступовий занепад самої релігії.

Постсекулярність не означає повернення до пануючого становища релігії та не відміння здобутки секулярної парадигми. Секуляризм провів перекодування культурної матриці, тому зайняти центральне сенсо- і ціннісноутворююче місце у культурі у релігії та конфесійних традицій, котрі колись цю культуру породили, вже не виходить. До того ж, глобалізація формує досі небачену в історії людства ситуацію взаємодії релігійних традицій у межах одного культурного і правового поля. Мова вже не йде про пригнічення більш прогресивними традиціями духовно примітивних традицій (християнство або іслам по відношенню до язичництва) – взаємодіяти доводиться традиціям з високорозвинутими духовно-інтелектуальними та місіонерськими потенціалами. Християнство, буддизм, іслам дійсно починають виправдовувати свою назву світових релігій, вступаючи у боротьбу за світове панування. Проте, хоча елементів холодної і гарячої війни не вдається уникнути, доречніше говорити скоріше про конкуренцію. Самі релігії значно змінилися під тривалим впливом секуляризації. Зберігаючи ядро віровчення і культу, вони вибудовують соціальну поведінку за моделями, що сформовані в індустріальному суспільстві, котре саме у значній мірі було продуктом секуляризації. Релігійні організації діють на кшталт політичних партій, які конкурують за електорат, або промислових корпорацій, що борються за споживача. Як наслідок, в оборот вводяться поняття «ринок релігійних послуг», «імідж конфесій» тощо. ЗМІ перетворюють традиційні святині у бренди, а успіхи релігійних лідерів виявляються напряду пов'язаними з їх медійними образами.

Коли ми говоримо про постсекулярну філософію, ми говоримо про абсолютно нову конфігурацію самої філософії, самої думки, а не про те, що філософія повинна почати якимось по-новому мислити релігію і теологію, наприклад, з більшою повагою і менш редукаціоністськи. У разі постсекулярної філософії ми задаємося питанням не про те, що таке релігія або ті чи інші

теологічні положення з позиції розуму, як то робить філософія релігії, але про те, які теологічні і метафізичні положення лежать в основі нашого мислення.

Для постсекулярної філософії не існує ні релігійної, ні секулярної думки, є просто думка, яка може бути більш-менш витонченою, більш-менш догматичною – в цьому сенсі різні гібридні утворення типу релігійної філософії або філософської теології виявляються зайвими і швидше заплутують, ніж щось прояснюють, оскільки вони точно так само, як і філософія релігії, спираються на досить сумнівні і застарілі передумови і допущення [161, р. 5-6].

Постсекуляризм – це одна з трьох можливих відповідей на питання про те, як концептуалізувати співвідношення політики і релігії в рамках політичної філософії. Згідно з першою, секуляристською, відповіддю, сучасні суспільства повинні керуватися незалежною політичною етикою, а релігію слід тримати в стороні, в сфері приватного. Згідно з другою, мультикультуралістською, відповіддю, релігійні традиції і групові ідентичності, які вони формують, не можуть бути повністю виключені з публічної сфери. Ці дві відповіді викликали дві протилежні лінії критики. Першу відповідь звинуватили в тому, що вона постулює універсалістську політичну етику, хоча насправді лише віддає перевагу раціоналістичному і індивідуалістичному ядру західної просвітницької деонтології; другу – в тому, що вона ризикує втратити з поля зору те, що згуртовує членів політичної спільноти, і не може уникнути культурного і морального релятивізму. Третій підхід прагне знайти альтернативу ексцесам двох перших. Він скорочує незгоду між лаїцизмом і мультикультуралізмом за допомогою постсекулярної інтерпретації співвідношення релігії і політичної сучасності.

Говорячи про постсекулярну філософію неможливо уникнути запитання про те, що ж розуміється під секулярним, яке в цьому постсекулярному начебто долається. Як правильно вказують Сміт і Уїстлер, в світлі події постсекулярного потрібно «помислити секулярне заново» [177, р. 14]. Те, як ми розуміємо секулярне, визначає те, як ми будемо розуміти постсекулярне. Постсекулярне – це не відкидання секулярного, це скоріше продовження критичної роботи над

онтологією нас самих, яка на певному етапі свого розвитку з тих чи інших причин виявилася вибудованою навколо секулярних дихотомій і іманентної рамки.

Розмови про постсекулярність – принаймні, у контексті проблематики Ю. Габермаса, з ім'ям якого пов'язують постсекулярний поворот в соціально-гуманітарному знанні, – стали можливими у цілком особливому інтелектуальному кліматі: в ситуації постмодерну, розпаду класичної раціональності і розповсюдження постметафізичної філософії, тобто філософії, що чітко усвідомлює свої межі і відмовляється від вирішення метафізичних проблем і пошуку абсолютних рішень. Постметафізичне мислення відмовляється від онтологічних висловлювань про конституцію сущого в цілому.

З іншого боку, як зазначає дисертантка – «постсекулярність необхідно є продовженням процесу секуляризації і наступним етапом по відношенню до секулярності. Отже постає питання: чи потребувала секуляризація особливих умов у вигляді постметафізичного мислення чи була продуктом метафізичної системи? Для відповіді на це питання необхідно розрізнити секуляризм, секуляризацію та секулярність, адже на нашу думку, ці поняття не рівнозначні» [55, с. 80].

Авторкою простежено: «В останні десятиріччя ХХ ст. термін «секуляризм» отримав широке розповсюдження у філософській літературі. Цей факт зумовлений тим специфічним контекстом, з яким пов'язаний зміст цього терміна. Багато у чому сутність секуляризаційного контексту зумовлена його витоками, що знаходились у сакральній культурі, де трансцендентні цінності асоціюються з діями індивіда чи соціуму» [55, с. 79-80].

Дисертантка згодна з тим, що «можна виділити три основних підходи до пояснення поширення секуляризму. Перший відповідає універсалістському (модерністському) розумінню секуляризму як наступного етапу у прогресивному розвитку людства. Відповідно до нього, секуляризм, як і модернізація, необхідно поширюється, і не існує жодного регіону, який би залишився у стороні від цього процесу (ранні роботи П. Бергера, Дж. Мартіна, Б. Уілсона)» [55, с. 80].

Згідно з другим підходом, «секуляризм – це функція модерну, а модерн – це виключно західний феномен, відповідно, не можна говорити про секуляризм у будь-якому іншому контексті, окрім західного (Дж. Мілбанк, Дж. Капуто, Ч. Тейлор)» [37; 55, с. 80].

Третій підхід – «компромісний по відношенню до перших двох, мова у ньому йде про «множинність модернів», і, відповідно, про багатоманітність секуляризмів. Згідно з цим підходом, будь-який культурний контекст може бути названий секуляризованим, проте кожен – у власному, унікальному значенні (Ш. Айзенштадт, Х. Казанова)» [55, с. 80].

Секуляризм ми розуміємо як «ідеологію, що передбачає зникнення релігії, «розчаклування» світу, звільнення людини і людства від усіляких чар, перш за все, релігійних. Секуляризм перетворився в ідеологію коли втратив здатність до критичної саморефлексії, а вона – як раз норма модерного мислення, імператив для всесильного і універсального розуму» [55, с. 80].

Видається можливим виділити «два головних типи секуляризму, що є найбільш поширеними у сучасному гуманітарному контексті. Це класичний та ідеологічний секуляризм (або секуляристський фундаменталізм). Класичний секуляризм пов'язаний з процесами розповсюдження раціоналізму і поступового ослаблення ролі церкви у житті держави і суспільства, але не з повним виключенням релігії зі сфери культури. Ідеологічний секуляризм, навпаки, повністю виключає релігійний фактор з життя, вважаючи, що час релігії минув» [55, с. 80].

На думку авторки: «Секуляризм має, перш за все, політичне, а вже потім духовне значення, і ці два значення не обов'язково співпадають. З політичної точки зору секуляризм означає, що релігійні вірування і організації не мають примусової сили, і навпаки: політичне життя не має ніякої релігійної санкції. Це веде до постановки серйозного питання про походження влади наших «традиційних цінностей», законів, звичаїв і зразків для суджень, які протягом століть були освячені релігією. Проте, довготривалий союз між релігією та владою не доводить, що саме поняття влади має релігійний характер» [55, с. 80].

Авторкою простежено, що «секуляризм як ідеологія був підданий критиці двома впливовими політичними філософами наших днів: американцем Джоном Ролзом і німцем Юргеном Габермасом. Обидва філософа належать до ліберальної традиції в політичній філософії. Важливо враховувати цю властиву їм ліберальну точку зору. Обидва автори виступають проти секуляризму не з релігійних міркувань (особисто вони не релігійні), а з демократичних: було б недемократичним виключати релігію з публічної полеміки. Суть їх позиції в тому, що секуляризм як політична ідеологія дискримінує релігійних громадян» [55, с. 81].

Звичайно, «в політичній філософії існує і класична ліберальна позиція, яка є секуляристською в ідеологічному сенсі. Відповідно до цього підходу, сучасні суспільства повинні керуватися незалежною політичною етикою, а релігію слід тримати в стороні, в сфері приватного. Імпліцитно в цьому погляді присутнє уявлення, що в умовах прогресивної модернізації релігія буде відмирати. Ліберальний підхід залишає місце для релігії лише остільки, оскільки мова йде про «культурні» або «групові» права («ліберальний мультикультуралізм»). Відповідно до такої мультикультуралістської позиції, релігійні традиції і групові ідентичності, які вони формують, не можуть бути повністю виключені з публічної сфери. Мультикультурна політика повинна давати місце висловленню (релігійних і нерелігійних) групових ідентичностей та гарантувати певний рівень інституційної автономії» [55, с. 81].

Дисертанткою обґрунтовано: «Секуляризм як ідеологія, безсумнівно, є наслідком секуляризації. Секуляризація – термін, що походить від *saecularis* – світський, що у свою чергу походить від *saeculum* – століття, ера, строк життя. Під цим терміном можна розуміти: «процес звільнення усіх сфер суспільного і приватного життя від контролю релігії» [85], перехід особи з духовного стану у світський з дозволу церкви, перетворення державою власності церкви у світську власність – ці три варіанти, на нашу думку, пов'язані з *saecularis*, тобто світським. У богословському розумінні «секуляризація» походить від *saeculum* і означає відхід від священного виток, перехід до світського, «цього віку»» [55, с. 81].

Зазначимо, що «В основі класичної теорії секуляризації лежить твердження, що секуляризація – незворотній процес, який веде до зменшення сфери дії релігії, до прогресуючого занепаду або до зникнення інституціоналізованої релігії. Тематизація релігії на основі позитивних загальнонаукових структур, етичного раціоналізму, дискурсивної логіки секулярного спостерігача, що характерна для класичної теорії секуляризації, потенційно відкидає феномен релігії, передбачаючи у релігії соціальний епіфеномен. Так виникає загроза розглядати релігію як дещо, що потребує пояснення, при тому більш примітивного чи часткового у порівнянні з соціальною науковою теорією, оскільки завчасно відомо, що будь-яке самопояснення релігії буде неадекватним, являючи собою змістовні ідеологічні автохарактеристики, що паразитують на сучасних секулярних формах аргументації» [55, с. 81].

За твердженням західних дослідників, «критика класичної теорії секуляризації може бути зведена до трьох принципів зауважень. А саме – до сумнівів в її універсалізмі; в її значимості як базової теорії процесу; в її модерністської нормативної нейтральності. Не зважаючи на те, що парадигма секуляризації часто розглядалась як європоцентрична та антирелігійна, тим не менш, сучасні дослідження секуляризму визначають себе як такі, що співчують релігії. Часом ці дослідження солідаризуються з ідеєю «природної» релігійності серед населення, а також виступають у формі так званого «ідеологічного секуляризму», заснованого на союзі між політичною й академічною елітами. Таким чином, якщо раніше поняття секулярного розглядалось як засіб звільнення від обмежень традиційних і релігійних авторитетів, то тепер, у контексті сучасних дискусій про секулярне як явище, релігія виявляється простором свободи, а сам процес секуляризації – загальним принципом регламентації та виключення» [55, с. 81].

Авторка зазначає: «Д. Мартін (на ранньому етапі своїх досліджень) пропонував «викреслити секуляризацію з соціологічного словника», оскільки вона є не що інше, як лише ідеологічний конструкт [160, р. 30]. П. Глазнер також розглядав секуляризацію як міф, який розповсюджують ворожі по відношенню до

релігії ідеології [146, р. 5], а згідно з Дж. Хедденом, секуляризація була скоріше ідеологією певного кола вчених, яка не потребувала доказів, ніж систематично обґрунтованою теорією; її логічна структура недосконала, а емпіричні дослідження і розвиток нових релігійних рухів у суспільствах, що вважалися секуляризованими, тільки спростовують теоретичні положення» [153, р. 588; 55, с. 81-82].

Дисертантка доводить: «До групи критиків секуляризації можна віднести і П. Бергера, коли він у низці останніх робіт [6;7] вказує на нежиттєздатність як терміну «постсекулярність», так і «десекуляризація». Обґрунтуванням для такої позиції є те, що і той і інший терміни передбачають певну хронологічну послідовність: вважається, що світ один час був секулярним, а тепер став постсекулярним, проте світ ніколи не припиняв бути релігійним. Слід відзначити, що висновки, котрі робить П. Бергер з цього твердження, хоч і передбачають радикальний перегляд засновків теорії секуляризації, але не спростовують її як таку. Критика стосується однієї з базових ідей секулярної теорії, що полягає у тому, ніби Америка є релігійним виключенням з секулярного правила. У книзі «Релігійна Америка, секулярна Європа?» П. Бергер у співавторстві з Г. Деві руйнує стереотипи про США як країну, котра не підпорядковується теорії секуляризації: за рівнем релігійності Штати нічим не відрізняються від більшості країн світу, а ось Європа, навпаки, виявляється справжнім виключенням [128]. Таким чином, втративши статус загальносвітової й універсальної теорії, секуляризація виявляється не в змозі адекватно відображати сучасну дійсність. Більше того, виникає потреба знайти чи винайти новий принцип переходу від секулярного стану до постсекулярного, бо хронологічний поділ на позір виявляється випадковим і необґрунтованим» [55, с. 82].

Обґрунтовано, що «Секуляризм і класична секуляризація є пострелігійним світоглядом і позитивістським життєвим проектом у світі, що принципово не має трансцендентного виміру, на відміну від релігії. Сама ідея постсекулярного з'являється тоді, коли виявляється, що сама раціоналістична позиція у царині релігії є по суті випадковим епістемологічним вибором. Наслідком цього стає те,

що зіткнувшись з конкретними сучасними проблемами секуляризм виявляє свою неспроможність і втрачає верховний авторитет. Однак головним недоліком секуляризму, на думку О. Кирлежева, є те, що він перетворюється на догматичну ідеологію, що гостро потребує продуктивної критики, якою власне і виявляється постсекуляризм, оскільки «головний сенс постсекуляризму полягає у тому, що він вказує на необхідність аналізу і переосмислення секуляризму» [68; 55, с. 82].

Окрім секуляризму, «секуляризація побічно породжує й інші базові ідеології: лібералізм, соціалізм і націоналізм. Кожна з них породжена принципом, що має християнське походження, але у Новий час, вирваний з євангельського контексту, цей принцип укорінюється на новому антропологічному ґрунті. Лібералізм абсолютизує свободу, соціалізм – рівність (справедливість), а націоналізм – вельми специфічну інтерпретацію поняття любові до ближнього, принцип братерства. Відірвані від релігійного витоку, ці ідеї стають ідеологічними фетишами Нового часу. Значення секуляризації у створенні новочасних політичних ідеологій полягає у формуванні контексту можливості відділення християнських принципів від їх первинного релігійного сенсу та наділення їх новим, світським значенням. Радикальна секулярна критика священного у релігійному сенсі дозволяє займати його місце будь-яким концептам як-от держава, народ, раса тощо» [55, с. 82].

Погоджуючись з О. Кирлежевим, можна говорити, що «секуляризація має два головних складники – ідеологічний і прагматичний. Прагматичний складник полягає в організації соціального життя у відповідності до його іманентних, автономних законів і правил, тобто у процесах модернізації, раціоналізації та диференціації. Ідеологічний складник секуляризації полягає в тому, що на відміну від старого, досекулярного світу, котрий весь був просякнутий релігією, приходить новий світ, який поступово звільнюється від релігії як свого роду «затьмарення» («розчаклування» світу за М. Вебером)» [55, с. 82-83].

Авторка зазначає: «Гостра напруга між емпіричною наукою і релігіями спасіння, що постулюється М. Вебером, також знаходить відображення у класичній теорії секуляризації: «Секуляризація ... впливає на все культурне життя

і здатність до формування і сприйняття ідей, і проявляється у зменшенні релігійного змісту в мистецтві, філософії, літературі, й, важливіше за все – у підйомі науки як автономного, повністю секулярного погляду на світ» [129, р. 107]. Наука таким чином, стає антиподом релігії, у тому ж сенсі, у якому секулярне є антиподом релігійного. «Сучасна теоретична і практична, інтелектуальна і прагматична раціоналізація картини світу призвела до одного спільного результату: ... чим більше прогресує цей особливий вид раціоналізації, тим більше релігія витісняється в область ірраціонального – з точки зору такого інтелектуального формування картини світу» [15, с. 55-56; 55, с. 83].

Секуляризм як ідеологія, безсумнівно, «передбачає повне зникнення релігії, «розчаклування» світу, звільнення людини і людства від релігійних чар. Повністю доступний людському розуму світ стає місцем, в якому «містерії» поступаються місцем «проблемам», які вирішуються за допомогою розуму, науки. Оскільки світ може бути пояснений наукою, вважає Т. О'Ді, відпадає потреба у зверненні до трансцендентного Бога і все більше людей втрачають інтерес до релігії, отже секуляризація веде до занепаду релігії. Саме наука в секулярному гуманізмі є тією формою поведінки людини і методом дослідження природи, який обумовлює її направленість на зміни у суспільстві і зміни самої людини» [55, с. 83].

Сучасна наука як така на початку не була загрозою для впливу церкви. Великі вчені раннього Нового часу, такі як Рене Декарт, Іоганн Кеплер, Галілео Галілей та Ісаак Ньютон, були віруючими людьми, які уявити собі не могли, що їхні ідеї зрештою витіснять божественне з інтелектуальної сфери. Інший важливий наслідок розвитку науки – це глибокі зміни уявлень про місце людини у світобудові. У Середні віки Земля вважалася центром всесвіту, і все мало на меті служіння людині. У ньютонівському світі Земля була другорядною планетою, що обертається навколо не дуже особливої зірки. Б. Рассел вказував: «Можливо, хтось ще вірив, що небеса існують для того, щоб провіщувати славу Господу, проте ніхто не міг дозволити цьому віруванню втручатися у астрономічні вирахування. Можливо, світ мав ціль, але вона не могла більше враховуватись при науковому поясненні світу» [90].

Як наслідок, у XVIII столітті, разом з тим, як раціоналізм, властивий епохі Просвітництва, набирав все більшої популярності, суспільна думка поступово перейшла від теїзму до деїзму, скептицизму, а потім, крок за кроком, і до атеїзму – бо для пояснення різноманітних явищ навколишнього світу уже не потрібен був Бог, у якому, до того ж, перестали вбачати «Творця». У XIX–XX століттях нові науки, такі, як біологія, геологія, антропологія та астрономія, ще більше поставили під сумнів релігійні уявлення про світ.

Соціальні та політичні науки – це сучасні науки, тобто науки Нового часу («модерні»). Ці науки виникли в той момент, коли релігія вже не визначала той спосіб, відповідно до якого людина сприймала себе і навколишній світ. Загально визнано, що сучасність розриває з до-модерним, релігійним і традиційним, минулим. Як наслідок, завданням сучасної науки стає знаходження автономних форм дослідження умов людського співіснування. У цій новій реальності релігія продовжує існувати, але тільки як особлива сфера життя суспільства, яке функціонально диференційовано. Ця ситуація пояснює, чому соціально-політичні науки схильні оцінювати релігію переважно негативно: релігія є тією точкою, вирушаючи від якої розвивалося сучасне суспільство, що пішло від контролю з боку релігії; але релігія залишається частиною цього сучасного суспільства як парадоксальна, якщо не просто анахронічна функціональна система. Сучасні соціальні та політичні науки визнали соціально-інтегруючу функцію релігії; в той же час приписування релігії трансцендентного значення розглядалося соціальними вченими всього лише як форма домодерної (досучасної) свідомості.

Авторка з'ясовує, що «Ключове слово секуляризму «порожнеча», котре описує метафізичний стан «після смерті Бога» і яке використане багатьма авторами. Слід згадати такі знакові тексти, як «Ера порожнечі» (*L'ère du vide*) Ж. Ліповецьки і «Епоха порожнечі» (*The Age of Nothing*) П. Уотсона [71; 100]. Уотсон демонструє, що втрата колишньої віри у Бога змусила людство шукати щастя, сенс і завершеність життя на інших шляхах. Це виявилось у спробах замінити Бога людиною, у відмові від великих наративів, у експериментах з

сеансами терапії і вживанням наркотиків, у зверненні за спасінням до науки та мистецтва як гідних заміників релігії. Саме про пустоту, що утворилася на місці «релігійного випромінювання», говорить Р. Гвардіні, пов'язуючи це з тим, що християнська віра втратила загально визнану істинність» [55, с. 83].

Влада і знання нероздільні. Культурна епістема, що визначає історичну епоху, є в рівній мірі як владною, так і когнітивною. Влада стимулює появу нових видів знання, що створюють нові можливості панування; знання породжує нові механізми влади, більш гуманні, але одночасно і більш дієві. Фуко переконаний, що прогрес гуманітарного знання прямо пропорційний зростаючому підпорядкуванню людини анонімним системам панування. Нові науки про людину, що виникли в XIX-XX ст., розширюють масштаби соціального контролю; функції контролю виконують вже не поліцейські і військові, а вчителі, лікарі, психіатри, соціальні службовці, різного роду експерти. Механізми влади – щось значно більше, ніж репресія. Влада всюдисуща і багатолика. До способів владного контролю Фуко відносить розрізнення між істиною і хибною, здоровим глуздом і божевіллям. У цьому сенсі кожна велика епістема, чи то сакральна епістема християнського Середньовіччя чи секулярна епістема Європи Нового часу, звичайно, репресивна і тоталітарна. Вони містять у собі установки, що дозволяють розрізнити істину і хибну, розум і безумство.

Дисертантка доходить до висновку: «Сьогодні секуляризм з могутнього універсального прогресистського проекту перетворюється – якщо вже не перетворився – в приватний світогляд і локальну соціально-політичну практику. Більш того, він вже не може відповісти на постсекулярний виклик навіть в зонах свого домінування, перш за все в Європі» [55, с. 83].

Розкрито, що «Логіка безпристрасного і невблаганного суду розуму зіграла з секулярною філософією злий жарт: цей суд в кінцевому рахунку виявився судом над самим собою – секулярний розум засудив сам себе, що призвело до обвалення всіх ретельно споруджених в Новий час кордонів, останнім великим охоронцем яких, принаймні в області розмежування релігійної та філософської думки, можна вважати Юргена Хабермаса. Ключовою фігурою в процесі краху секулярного

розуму виявився Фрідріх Ніцше, той самий Ніцше, який, як відомо, проголосив смерть Бога. Смерть Бога в розумінні Ніцше – це смерть будь-яких абсолютних істин. Через смерть Бога, на думку Капуто, лежить прямий шлях до постсекулярного: «Коли Ніцше говорить про те, що «Бог помер», він повідомляє, що відтепер немає центру, немає єдиного всеосяжного принципу, який пояснює всі речі. Є лише безліч фікцій або інтерпретацій. Але якщо немає ніякого єдиного всеосяжного принципу, це означає, що наука – всього лише ще одна інтерпретація, у якій немає ніякого ексклюзивного права на абсолютну істину» [164, р. 133]. Значить «ненаукові способи мислення про світ, включаючи в тому числі і релігійні способи, знову виринають на поверхню» [164, р. 142]. Відбувається релятивізація секулярного розуму, а разом з тим і всіх дихотомій, а також кордонів, які фундировані ідеєю класичної раціональності» [55, с. 83-84].

Як зазначає К. Ю. Кузнецова: «Довгий час необхідність переходу до секуляризму, необхідність автономізації розуму і всіх інших сфер людської діяльності не ставилася під сумнів, значною мірою тому, що історія зміни епох розглядалася з позицій Прогресу і достатньої підстави. Іншими словами, коли виникнення секуляризації оцінюється з позицій секуляризації, воно визнається необхідним і цілком обґрунтованим» [55, с. 84].

За словами авторки: «Коли в ХХ ст. процес секуляризації став об'єктом вивчення, він описувався на матеріалі досліджень в європейських країнах і Північній Америці. При цьому передбачалося, що секуляризація має загальний характер, а секулярна людина – людина як така. Зараз більш-менш очевидно, що секуляризація аж ніяк не є універсальним і незворотнім вектором людського розвитку. Це лише один з етапів історії, що має свій початок і свій кінець. Більш того, оскільки секуляризація пов'язана з історією християнства, вона має власну географію. В ісламському світі секуляризації не було. Секуляризація відбувалася в країнах західної культури, традиційно християнських, і торкнулася інших регіонів лише в тій мірі, в якій вони зачеплені глобалізацією і вестернізацією. У секулярній епістемі однією з найважливіших була опозиція знання і віри. Релігію

як свого роду втілену нерозумність виганяли в гетто приватного життя» [55, с. 84].

З конструктивістської точки зору, «сучасне секулярне саморозуміння соціально-політичних наук виявляється однією «великою оповіддю» (метанаративом), а секуляризм – формою владарювання. Принаймні, такий висновок робить Уїльям Коннолі в книзі «Чому я не секулярист». Коннолі критикує широко поширену в соціально-політичних науках тенденцію розуміти секуляризм як єдино правильний тип свідомості. Він описує секуляризм як один з можливих світоглядів і пропонує визнати значущість альтернативних, релігійних і метафізичних, концепцій політичного і соціального порядку» [141, р. 158; 55, с. 84].

У минулі часи Текст був організований. Малі історії вбудовувалися в Великі оповіді. Епістема (метанаратив) визначала, що вважати істиною. Тепер закінчився час Великих історій. Розуміння текстів можливе лише в «дискурсивному полі культури», тобто тільки в зв'язку з іншими текстами. Розуміння – нескінченний процес інтерпретації, «деконструкції» тексту через виявлення безлічі посилань (цитат), що містяться в ньому. Сама людська діяльність – не що інше, як дискурсивна практика. Не людина володіє мовою, а, навпаки, мова «володіє» носієм мови, визначаючи способи його мислення і діяльності. Як підкреслює Дж. Ваттімо, з розпадом метанарацій розпадається і позитивістська метанарація, яка дозволяла філософії уявляти себе атеїстичною. Філософія втратила причини для обґрунтування атеїзму і, таким чином, може визнати законність релігійного досвіду, але тільки в тій мірі, в якій вона усвідомлює завершення метафізики і ерозію метанарацій.

Постмодерн скасував привілеї, раніше даровані знанню; він не визнає за наукою ніяких переваг у питаннях світогляду в порівнянні з релігією. На думку Дж. Ваттімо, епоха модерну залишилася позаду; розмірковуючи про історію, ми вже не можемо говорити про неминучий і неухильний прогрес до звільнення. Свобода полягає не в досконалому знанні або підпорядкуванні необхідній структурі реальності, але в прийнятті плюралістичного дискурсу, усвідомленні

історичної обумовленості та обмеженості будь-яких релігійних, етичних і політичних цінностей, включаючи наші власні [11, с. 2-9].

Згідно з Д. Гартом і Дж. Мануссакісом, теологія і філософія – де-факто суть один тип мислення, а всі спроби провести між теологією і філософією розмежувальну лінію є метафізичним і секуляристським тоталітаризмом. Саме уявлення про чисте «секулярне» мислення, наукове і філософське, вільне від релігійного і світоглядного компонентів, є штучним ідеологічним конструктом епохи Модерну і особливо – Просвітництва. В реальності чистого секулярного не існує, і будь-яка філософія є теологією в широкому сенсі цього слова, тобто вченням про Бога, людину і світ, що спирається не тільки на дані розуму, але і на позараціональні джерела знання [77].

На думку Дж. Капуто, Нове Просвітництво (сучасність) більше не повинно тішити себе ілюзіями про те, що можливо встановити непроникні кордони і відокремити одна від одної окремі сфери знання, в тому числі галузі науки, мистецтва, релігії, зберігши їх, таким чином, в патріархальній традиційній формі. Недогматична сучасність проголошує своєю ключовою цінністю право кожного на свободу: свободу думки, віри, сумніву, – і кожна особиста свобода обмежена лише такою ж свободою іншого. Наслідок цього – виникнення безлічі конкуруючих вірувань і практик, «і ми повинні докласти усіх мислимих зусиль, щоб дати їм місце, дозволити квітнути всім квітам. У тому числі і квітам релігії» [48, с. 202]. Єдино можливим критерієм переконливості і легітимності цих плюралістичних поглядів повинна бути здатність витримувати відкриті публічні дискусії. Тільки таким чином ми зможемо надати сучасності тонке постмодерністське звучання – це і є, з точки зору Дж. Капуто, визначальна ідея нового постсекулярного Просвітництва.

Дж. Капуто в своїх умовиводах виходить з посилу, що сама «релігія» в сучасному розумінні є історичним явищем, а не квазіонтологічним утворенням. Вона є винаходом епохи Просвітництва. Дж. Капуто наполягає на тому, що розуміння релігії значно трансформувалося: «В Середньовіччі слово *religio* позначало чесноту, схильність бути релігійним, ставитися до Бога релігійно,

тобто бути відповідальним і послідовним у своїй вірності Богу, відчувати любов до Нього» і лише в епоху Просвітництва «хтось винайшов релігію – як те, що заборонено розуму» [48, с. 189]. Релігії в сучасному сенсі – як деякої окремої сфери крім секулярного порядку – просто не існувало в Середньовіччі.

Авторка погоджується з тим, що «Сучасні дискусії про секулярність, на думку Х. Казанови, повинні виходити з того, що поняття «секулярне», «секуляризація» і «секуляризм» є похідними від західної християнської богословської та право-канонічної категорії, а саме, *saeculum*, яка не має відповідників не тільки в інших світових релігіях, але навіть і в візантійському християнстві» [40; 55, с. 84].

Дж. Ваттімо відзначає той факт, що зазвичай секуляризацію розуміють як подію розставання з релігією, подію, яку варто скасувати і нейтралізувати, щоб відновити справжній, прямий сенс сказаного. Дж. Ваттімо ж хоче показати, що нового може відкритися в нинішньому поверненні релігії, якщо розуміти секуляризацію як конститутивний аспект історії буття і, отже, історії спасіння. На думку Дж. Ваттімо, Бог, якого заново знаходять в постметафізичному світі постмодерну, – це не більше ніж Бог книги, проте не тільки в суб'єктному значенні родового відмінка: це не тільки автор біблійного одкровення, але також і в об'єктному відмінковому значенні: це Бог, який відкривається нам лише за допомогою книги, але не той Бог, який «існує» як «об'єктивна» реальність, можлива поза звісткою про порятунок, бо спасіння сповіщене нам Святим Письмом і живою традицією Церкви через низку історично мінливих форм, в яких піддається безперестанній реінтерпретації спільнотою віруючих. У такого Бога не можна вірити в «сильному» значенні цього слова, як нібито його існування було доведено з більшою вірогідністю, ніж існування речей, що чуттєво сприймаються, або об'єктів фізики і математики.

Таким чином, у логіці міркувань Дж. Ваттімо, оскільки сучасне суспільство секуляризується, то відбувається це тому, що секуляризація є тим позитивним способом, яким суспільство відповідає на поклик власної релігійної традиції. Більш того, релігійний досвід, в тій формі, в якій він присутній в культурі Заходу,

є нескінченно триваючим «вбивством» Бога, бо в цьому завданні втілений зміст самої релігії.

Дж. Ваттімо вважає, що релігія з самого початку подавала себе як дискурс-інтерпретацію: вона традиційно розвивалася, піддаючи деконструкції власні священні тексти, тому завжди мала потенціал до звільнення від метафізичної ортодоксії. На протипагу тріумфальним нотам багатьох релігійних і атеїстичних авторів модерну, Дж. Ваттімо відстоює «слабке мислення». Метафізика небезпечна, оскільки робить абсолютні твердження або про Бога, або про розум.

Ч. Тейлор пропонує розглядати секуляризацію як процес вироблення певних розумових конструктів, які формують таке середовище нашого повсякденного сприйняття, яке, з одного боку, вкрай ускладнює саму можливість віри, а з іншого – робить невіру вибором за замовчуванням. Секуляризація усуває не релігію як таку, але лише деякі форми релігійності, несумісні з новим баченням реальності. Наприклад, сучасність, заміщена на «ексклюзивному гуманізм», навряд чи може бути поєднана з тими формами релігійності, які панували у часи європейського Середньовіччя, уява якого будувалася навколо зовсім іншого центру (Бога) [96].

Таким чином, під секуляризацією ми маємо на увазі певний процес зміни статусу релігійної віри в суспільній свідомості. Натомість під секуляризмом ми розуміємо світогляд чи навіть ідеологію, в якій основні аспекти людського буття не співвідносяться з релігійною вірою. Метанаратив в цьому випадку – це секуляризм як ідеологія, відповідно до якої людина критикує все релігійне, в тому числі і релігійні інститути, а також вважає, що нерелігійні та антирелігійні принципи мають лежати в основі людської моралі [55].

Авторка доводить, що ««Секулярність» як поняття походить від поняття «секуляризація». Класична теорія секуляризації, що представлена та розроблена у працях П. Бергера, Дж. Мартіна, Б. Уілсона, розглядала секулярність як занепад віри і приватизацію релігії. У цьому розумінні секуляризація як становлення секулярності виступала в якості універсальної моделі для всіх релігій» [55, с. 84].

Аргументовано, що «Заперечуючи універсальність класичної теорії секуляризації, новітні теорії пропонують конструктивістську методологію, яка

знаходить корені секулярності лише у певному контексті, що створений, перш за все, латинським християнством. Багатьом дослідникам здається непереконливою теорія секуляризації, що пов'язує секуляризований публічний простір, занепад вірувань та практик, нові умови вірування з модернізацією. Оскільки західно-християнська богословська та право-канонічна категорія *saeculum* не має відповідників в інших світових релігіях, то і характеристика мислення, що спирається на цю категорію, не повинна розглядатися як дещо, що незворотно з'являється в усіх релігіях» [55, с. 84].

Секулярне суспільство є унікальним в історії. Невипадково виникнувши і розвиваючись у лоні християнської культури, воно підтверджує статус людини як вільної богоподібної особистості.

Простежено, що «Дж. Ваттімо, Т. Асад і Х. Кокс сходяться в тому, що християнство вже у своїй основі містить передумови для секуляризації. В якості таких підстав приводять можливість відділення християнського Бога від природного світу, його винесення в якийсь надприродний світ; протилежний аргумент – рівна присутність Бога в священній та світській сферах – також є підставою для звернення до світської сфери. Особливу увагу в нових теоріях секуляризації звернено на антропологію, яка виникла на християнському ґрунті. У відсутності Бога (тобто при його перебуванні в окремій, надприродній сфері) головною дійовою особою проголошується людина, носій всієї повноти влади. Свавілья людини в деяких обставинах засвідчує її божественне походження, її схожість з Богом – говорить на користь автономії людської діяльності» [55, с. 84-85].

Авторка доходить до висновку, що ««Світське» – це плід певної теології, а зовсім не якийсь природний простір, який залишається після відступу релігії в процесі секуляризації» [55, с. 85].

Тезу про християнське коріння секуляризації поділяє і Ч. Тейлор. Він відштовхується від ідеально-типового «Старого порядку», інтегрованого, вертикально організованого, заснованого на вірі в космос з Богом на чолі, монархами і панами нижче Його й індивідами, міцно вбудованими в систему

парафій в самому низу. Слідом за крахом Старого порядку настає «доба мобілізації», коли секулярні сили та ідеології стикаються з їхніми релігійними конкурентами в боротьбі за визначення принципів горизонтальної реінтеграції суспільства. Потім настає «доба автентичності», в центрі якої знаходиться індивідуалістичне прагнення до справжнього самовираження.

Виходячи з тез Ч. Тейлора, можна зробити висновок, що секулярне, як епістема, що знову виникла, існувало поряд і в зв'язці з іншими європейськими процесами, щоб, врешті-решт, сформуванати культурну програму Сучасності.

Ч. Тейлор критикує теорії секуляризації: «він називає класичні підходи «описами віднімання» або «описами відлучення» (subtraction stories) [96, с. 46]. Звичайна теорія «віднімання» зводить всі причини секуляризації до розчаклування. Основний недолік таких нарисів полягає в тому, що секуляризація розглядається як поступове виключення трансцендентності з «суспільної уяви» і тим самим як звільнення від накладених нею рамок в розумінні людиною самої себе» [55, с. 85].

Авторка зазначає, що «Ч. Тейлор також звертається до християнства як до джерела секулярності, на його думку, поява секулярності є результатом з'єднання декількох факторів, головним з яких слід вважати прагнення християнської церкви до високого рівня віри всіх віруючих» [55, с. 85].

На думку дисертантки: «Теорія Ч. Тейлора відповідає на основні зауваження, висунуті на адресу класичної теорії секуляризації: 1) вона не пророкує занепад особистої віри кожного, натомість стверджуючи можливість вибору між вірою і невір'ям; 2) не пов'язує зростання раціоналізації, індустріалізації та урбанізації із занепадом релігії і тому не вступає в протиріччя з реальною ситуацією; 3) як рушійну силу процесу секуляризації розглядає не науку, а сам спосіб сприйняття світу, життя в ньому; 4) секуляризація у цій теорії не розглядається як універсальний процес, більше того, навіть у секулярному світі залишається місце для віри» [37; 55, с. 85].

Авторкою доведено: «Функція секуляризму як ідеології полягає в тому, щоб перетворити конкретний історичний процес секуляризації західного християнства

на універсальний телеологічний процес людського розвитку від віри до невіри, від примітивної ірраціональності чи метафізичної релігії до модерної раціональної постметафізичної секулярної свідомості. У контексті цього, постсекулярне означає свідоме відкидання чи принаймні вагання щодо модерної секуляристської стадіальної свідомості, яка відсуває релігію на примітивнішу, традиційнішу, нині вже перейдену стадію людського та суспільного розвитку. Мова йде не про зміну в самому суспільстві, а про зміну у свідомості, постсекулярне означає рефлексивне усвідомлення того, що Габермас називає «секуляристським самонепорозумінням» [55, с. 85; 66].

На підтримку цієї тези говорить те, що «більшість європейських країн аж ніяк не є строго секулярними і не прагнуть жити у відповідності до міфу секулярної нейтральності [168, р. 218]. Жодна європейська країна не відповідає критеріям секулярної нейтральної держави, яка має забезпечувати рівний доступ, рівну відстань, рівну повагу чи рівну підтримку для всіх релігій на своїй території. Факт несподіваної життєздатності релігій за умов глобалізації потребує перегляду умов співіснування релігії та держави. Постсекулярність означає не тільки критичний перегляд стадіальної свідомості, але і відкритість, сприйнятливість і принаймні цікавість до всіх розмаїтих форм людської релігійності» [55, с. 85; 66].

Авторкою розкрито, що «Префікс «пост» застосовується до нинішньої епохи, коли ми говоримо про кінець секуляризму, і ні в якому разі не про кінець секулярності. Постмодерн кладе кінець ідеологіям, а секуляризм, як і будь-який інший «-ізм», є ідеологією, оскільки полягає не в зверненні до фактів, не в аналізі соціально-історичної дійсності, але в прогнозуванні, передбаченні подальшого історичного розвитку. Секуляризму властиві яскраві антиклерикальні риси, проголошення перемоги зрілої раціональності над релігійними упередженнями, радикальна «натуралізація трансцендентних принципів», введення іманентних, виключно антропоцентричних проектів перетворення світу. Секуляризм зовсім не робить закономірного висновку про майбутнє релігії, посиляючись на емпіричні дані, але пророкує і смакує зникнення релігії. Секуляризм – це один з закритих

метафізичних світоглядів, які претендують на абсолютну істинність, в той час як секуляризація – це процес звільнення людини від впливу всіх різновидів таких доктринальних систем» [52, с. 35; 138, р. 214-215; 139, р. 105-107; 55, с. 85-86].

Таким чином, «можна з упевненістю сказати, що нинішня епоха, охарактеризована в концепції Ю. Габермаса, є «постсекулярською», оскільки саме «доба постсекуляризму» означає подолання ворожого ставлення до релігії і припинення спроб її витіснення, а також деприватизацію релігії. Саме постсекуляризм свідчить про секуляризацію в дії і про дієвість секуляризації, є визначальною складовою справжньої секулярності, тобто одночасно постає як результат і критерій секуляризаційного процесу» [55, с. 86].

3.2. Нарис постсекулярного суспільства: соціально-політичні наслідки секуляризації

Сучасні дискусії про «повернення релігії», «теологічний поворот» і постсекулярність виводять відносини теології та філософії за межі філософських, теологічних і релігієзнавчих досліджень і загострюють питання про роль релігії в політичній, економічній і соціальній сферах. Крім того, постсекулярний диспозитив, якщо використовувати термінологію Фуко, будучи не тільки «ансамблем дискурсів», що відбивають гру ліберальних проектів модернізації та секуляризації з одного боку і радикальних тенденцій контр-секуляризації з іншого, а й, за висловом Фуко, «відповіддю на якусь невідкладність», сформував сучасну реактуалізацію горизонтів теологічного запитування.

Оскільки становлення постсекуляризму – живий і відносно недавно розпочатий процес, який погано піддається комплексному опису, виносити однозначне судження щодо його універсальності на основі яких-небудь емпіричних даних не можна. Проте вторинність постсекуляризму по відношенню до секуляризму робить можливим наступне припущення: якщо секуляризм – універсальне явище, згідно з класичною теорією секуляризації, то і постсекуляризм також може бути універсальним. Однак універсальність і всеохопність секуляризму наразі також є проблематичними.

Не заглиблюючись у дискусії релігієзнавців про сутність постсекуляризму, має сенс обмежитись переліком деяких його суттєвих ознак.

1. Зростання релігійного різноманіття у раніше більш-менш гомогенних у конфесійному відношенні християнських суспільствах при своєрідній «стандартизації пропозиції», що передбачає певний «теологічний мінімалізм», який дозволяє конвертувати елементи однієї релігії в іншу;

2. Релігійний бріколаж, що означає розповсюдження індивідуальних стратегій сповідання віри, які суміщають у собі елементи різних релігійних практик;

3. Зростання значення релігійної ідентичності у суспільному житті. Ідентичність при цьому розуміється скоріше як знак апріорної приналежності до певної історико-культурної традиції, а не як світоглядний маркер. У результаті, такі вислови як «напів мусульманин», «світський мусульманин», «православний атеїст» набувають зрозумілого у суспільстві сенсу;

4. Взаємопроникнення релігійної та політичної сфер суспільного життя, зростання політичного впливу релігійних інститутів, які беруть на себе функцію носіїв та інтерпретаторів «традиційних» цінностей;

5. Нова світоглядна ситуація, при якій примат наукового знання над ненауковим виявляється під сумнівом у суспільному дискурсі;

6. «Мінімальні кредо» при конфесійній багатоманітності. Яскравий приклад конфесійного різноманіття дають країни Латинської Америки, де все більше отримують розповсюдження різні напрями протестантизму. Дещо інший приклад – розширення асортименту релігійних символів, що сприймаються через популярну культуру, про що згадує Д. Ервье-Леже. У якості прикладу «теологічного мінімалізму» дослідник наводить харизматичний католицизм і євангелічний протестантизм, «де усе більше розповсюдження отримують «мінімальні кредо», які можна сумувати так: «Бог любить тебе, Ісус врятує тебе, і ти можеш бути зцілений». Богословське обґрунтування такому «кредо» не потрібно, а його практична дієвість має бути підтверджена у досвіді кожного індивідуального віруючого» [18].

Специфіка нового етапу розвитку суспільства в тому, що колишній поділ на секулярне і сакральне якісно змінюється, оскільки відбуваються значні зміни в характері як світської, так і релігійної культури. Нова реальність постсекулярного як феномен посткласичного світу проникає в сферу світського і релігійного, проблематизуючи їх розрізнення.

Постсекулярне повернення до релігійності, багато в чому обумовлене подоланням класичної метафізики з її абсолютною істинністю описів буття, дозволяє говорити про «звільнення метафори» (Дж. Ваттімо). У філософській мові все частіше використовується міфологічно-релігійна термінологія, що від початку була формою діалогу між поезією і філософією. Сучасні автори все частіше говорять про Бога не в категоріях Абсолюту, Першооснови або Всемогутності, а в категоріях Прекрасного (теоестетика Ганса Урса фон Бальтазара, Дж. П. Мануссакіса, Д. Б. Харта, богослов'я краси О. Клемана, теопоетика Дж. Капуто тощо).

Терміном секулярність (український синонім: світськість) позначається стан або умова: або стан свідомості сучасного (модерного) суб'єкта, який перестав бути релігійним, або для якого на зміну релігійній вірі прийшов сучасний (модерний) досвід; або стан сучасних постанов (інститутів) та практик, які працюють поза будь-яким зв'язком з релігією. З поверненням релігії увага дослідників зміщується з вивчення факту відсутності або занепаду релігії на виявлення і опис різних форм її присутності.

Один напрямок досліджень релігії і сучасного суб'єкта зосереджений на індивідуальному рівні релігійного досвіду і присвячений умовам секулярності. Один підхід наголошує на висновку, що модернізація, сучасні технології і сучасна наука породжують відчуття екзистенційної безпеки, захищеності. Згідно з цим підходом, чим більше такої екзистенційної захищеності, тим менше потреба в релігії. Це пояснює занепад релігії в заможних суспільствах. Однак можна зауважити, що сама модернізація може сприяти переживання екзистенційної небезпеки, ненадійності (візьмемо, наприклад, етичні суперечки, пов'язані з

медичними інноваціями) і спонукати людей звертатися за відповідями на свої питання до релігії.

Інша група досліджень присвячена індивідуальним особливостям релігійності в сучасних суспільствах. Так, наприклад, соціолог Грейс Дейві в своїй книзі *Believing without Belonging* («Віра без приналежності до спільноти») досліджує форми, в яких релігійна віра продовжує існувати за межами церков. Інший приклад вивчення індивідуальних форм релігійності – книга Роберта Беллі *Habits of the Heart* («Звичаї серця»). Він вказує на феномен шейлаїзму: мова йде про дівчину Шейлу, яка створила собі приватний релігійний всесвіт зі своєю системою вірувань, запозичивши елементи християнства, буддизму і езотеричних вчень і з'єднавши їх разом.

Другий напрям досліджень стосується інституційного рівня церковно-державних відносин. В цьому ракурсі секулярність означає перш за все і переважно поділ релігії та політики, а також створення інституційних відносин між релігійними громадами та державою. Політолог Альфред Степан назвав це «створенням подвійний терпимості».

Дуже часто ми бачимо, що світськість сучасної держави має свої межі і що поділ політики і релігії не настільки повний, як передбачається тезою про секуляризацію. У багатьох європейських країнах та чи інша релігійна деномінація користується юридичними або політичними привілеями, навіть якщо держава і суспільство розглядаються як світські. Прикладами можуть слугувати Католицька Церква в Італії, Лютеранська Церква в Швеції і Церква Англії у Великобританії.

З цієї причини деякі дослідники зосереджують увагу не на поділі, а, навпаки, на присутності релігії в політиці. Так, наприклад, Марсель Гоше вказує на те, що секулярний соціально-політичний порядок виявляє не тільки відділення від релігії, але також і трансформацію релігійних структур, які продовжують впливати на сучасне світорозуміння: «Сучасне (модерне) суспільство – це не суспільство без релігії, але таке суспільство, головне саморозуміння якого пов'язане з засвоєнням ним релігійної функції» [145, р. 41].

У книзі «Після Бога» Марк Тейлор пише, що «релігія і секуляризм не протилежні одна одному, навпаки, західний секуляризм є релігійним феноменом» [173, р. 132]. Бажаючи уникнути бінарної опозиції «релігійного» і «секулярного», автор включає феномени першого і другого в єдиний простір, званий ним «мережевою культурною системою». Об'єднуючи поняття «релігійного» і «секулярного» в єдиний смисловий простір, теоретики постмодернізму говорять про те, що секуляризація повинна розумітися як власне релігійний процес, свого роду перехідний етап в еволюції релігії, який трансформує інституційну форму «державної релігії» в «номадичну» модель «постхристиянської релігійності».

М. Тейлор використовує історіософську концепцію середньовічного італійського ченця Йоахіма Флорського для того, щоб описати зміну «релігійних епох» з теологічної точки зору. Відповідно до цієї концепції, «релігійна свідомість» людства проходить три «стану світу», відповідні особам християнської Трійці, тобто «еру Отця», «еру Сина» і «еру Святого Духа». На думку М. Тейлора, якщо іудаїзм відповідає «ері Отця», а християнство можна співвіднести з «ерою Сина», то секуляризація, тобто перехід до «постхристиянської релігійності» знаменує собою відкриття постмодерністської «ери Духа». Він пише, що «ера Духа» руйнує колишній інституційний порядок, завершує еволюцію теїзму: «Тільки третій період є абсолютним, однак він не авторитарний, а автономний. Усередині кожної людини виявляється божественний Дух <...> Тоді авторитет і влада церкви руйнується» [173, р. 47].

Джон Капуто, учень Дерріда, одним з перших заговорив про постсекулярну філософію. Послідовна зміна трьох стадій – сакральної, секулярної і постсекулярної, призводить до трансгресії всіх дихотомій і кордонів, пов'язаних з ідеєю класичної раціональності. Тим самим, згідно Капуто, ми вступаємо в простір постсекулярного мислення, який передбачає вихід за ту сторону бінарностей релігійного і секулярного, віри і знання, розуму і уяви, природного і надприродного, раціонального і ірраціонального. З точки зору Капуто, «постсекулярна парадигма мислення не є ні некритичною, ні наївною. Вона виникла в ході «повторного процесу», коли критика критики привела в результаті

до пост-критичної позиції, дивно схожої і в той же час помітно відмінної від докритичної позиції. У підсумку виявилася аналогія між докритичним і посткритичним, а також можливість комунікації між ними [48, с. 186].

Сакральну позицію Капуто описує як ситуацію, коли людина перманентно знаходить Бога всередині себе і себе в Богові, а потім прагне з Божою поміччю і вдячністю прояснити і зрозуміти у що вона вірить. У цьому Капуто бачить основний пафос Ансельмова доказу буття Божого. Все радикально змінюється в XVII-XVIII століттях. «Молитви і сльози св. Ансельма змінила суха, гола логіка» [48, с. 189]. Ансельмів доказ, пише Капуто, виявився «викинутим на берег з океану релігійного досвіду», досвіду «безмірної благості Бога, яку він прагнув прояснити і прославити», «натомість з'являється суверенна, самовладна, безпристрасна мисляча річ, цілком відповідальна за свої можливості, що досліджує, що в її розумі відображає об'єктивно існуюче в зовнішньому світі, а що має бути відкинуте як суто внутрішнє і суб'єктивне» [48, с. 189]. Релігія стає тим, що протистоїть Розуму і утворює окрему сферу, відокремившись від інших областей людської діяльності. І така релігія, в протилежність середньовічному розумінню, з точки зору Капуто, це «винахід» секуляризації.

Кант зробив Ансельмів доказ онтологічним: «Таким чином, досягнувши Канта, Ансельмів доказ такого буття, безмірну благість якого він щодня переживав в молитві і богослужінні, в громаді та повсякденному житті, був переміщений в інший світ, де трансформувалася в міркування про те, чи є існування предикатом» [48, с. 190].

Питання про Бога було ґрунтовно переформульовано, а колінопреклоніння, за Капуто, змінилося судом Розуму. Питання тепер формулювалося так: «Існують чи ні достатні підстави буття такого істоти? Якщо такі підстави існують, є вони емпіричними або апіорними? Чи достатні такі підстави чи ні?» [48, с. 191].

Підсумок секуляризації, за Капуто: «До кінця XIX століття в середовищі інтелектуалів Бог дійсно помер. Релігійна віра стала з наукової точки зору сумнівною (Дарвін), з точки зору психоаналізу – збоченою (Фрейд), економічно і політично – реакційною (Маркс), тоді як К'єркегор вважав, що християнська віра

є стрибок в Абсурд. Але все це практично не похитнуло власне церковного погляду. Сучасність не запропонувала жодного духовного бачення замість того, який вона скинула» [48, с. 198].

Отже, десекуляризацію Капуто мислить, як свого роду «просвіту Просвітництва» і «смерть смерті Бога». При цьому він наполягає на позитивному характері такої посткритичної критики. «Постсекулярний стиль міркування повинен виникнути як якийсь повторення Просвітництва, як продовження Просвітництва іншими засобами, як Нове Просвітництво, тобто таке, яке просвічене щодо обмежень старого. Пост- в постсекулярному слід розуміти не в сенсі «гра закінчена», але в сенсі «після проходження через» сучасність, так що мова не йде ні про лівий ірраціональний релятивізм, ні про нове впадання в консервативну до-сучасність, яке ховається під виглядом постмодерну» [48, с. 201].

Поняття постсекулярного суспільства можна (допускаючи долю схематизму) розкрити, спираючись на тріадичну схему соціального розвитку, яку К. Маркс вивів з діалектики Г. Гегеля. Розвиток відбувається не лінійно, а «по спіралі», відповідно до принципу «заперечення заперечення». Функцію «тези» у цьому випадку будуть виконувати теократичні суспільства. Функцію «антитези» – власне секуляризація. Постсекулярний стан виступає запереченням заперечення, у якому зберігаються (але у трансформованому вигляді) як клерикальні, так і секулярні тенденції. Однак такий підхід передбачає певну ідеалізацію, ствердження існування повністю релігійної і повністю безбожної епохи у розвитку суспільства є перебільшенням і не відповідає дійсності. Натомість кожна епоха і кожне суспільство характеризується мірою і характером співіснування релігії та секуляризму.

Епоха модерну (епоха секулярної епістеми) виродилася у постмодерн, тому що природу раціональності неправильно зрозуміли. Модерн може отримати нове життя, якщо буде реалізована програма радикальної трансформації європейської раціональності. У центрі класичної моделі раціональності стояв самотній суб'єкт – Я. Суб'єкт протистояв об'єкту, і істина розумілася як відповідність

суб'єктивного знання об'єктивному світові. Ю. Габермас пропонує нову модель раціональності – комунікативну. На його думку, у класичній моделі спотворюється раціональність, котра внутрішнє властива повсякденній комунікації. Габермас зазначає, що саме комунікація може бути і є єдиним середовищем, у якому можливе те, що заслуговує ім'я раціональності. Нема істини, але є претензія на істину – у сфері теоретичного знання, і є претензія на цінність – у сфері практичного знання. Ці претензії мають бути або легітимізовані, або відкинуті у ході дискурсу.

Для постмодерну характерний перехід від індустріального до постіндустріального (інформаційного) суспільства. Процеси глобалізації, коли бюджети транснаціональних корпорацій перевищують бюджети національних держав, у межах яких була інституціоналізована демократична форма правління, прославлена ідеологами Просвітництва: Дж. Локком, Ш. Монтеск'є, А. де Токвілем – породжують кризу ліберально-демократичної системи цінностей. Постсекулярність – релігійно-ідеологічний вимір постмодерну.

Цивілізація Modernity – індустріальна, зі світською державою (в ідеалі – республікою), секулярна. Уявлення про те, що ліберальна держава може себе виправдати автономно, без будь-яких теологічних чи метафізичних засновків, мало для секулярної держави серйозні наслідки, які новий постсекулярний державний устрій має подолати. Постсекулярна держава, на думку Б. Трейнора, «реінтегрує сакральне в колективне життя ліберального суспільства, чим компенсує «дефіцит обґрунтування» секулярної (процедурної та нейтральної) ліберальної держави» [98, с. 185] Таким чином, як і секулярна ліберальна держава, сучасна постсекулярна ліберальна держава продовжує зберігати нейтральне відношення до світоглядних питань, проте вона також буде шукати шляхи їх поєднання. Зазначимо, що, на нашу думку, ще зарано говорити про постсекулярне суспільство або державу, постсекулярність виступає скоріше нормативною характеристикою сучасної культури, логічним продовженням процесу секуляризації, яке тільки втілюється в життя.

Простежено, що «Габермас, виходячи зі своєї теорії комунікативної дії, стверджує, що правова держава з демократичним устроєм сама створює і забезпечує нормативний порядок, спираючись на комунікативну практику, яка є сутністю демократичного процесу. З іншої сторони, він вказує, що ліберально-демократична держава стикається з багатьма проблемами. Ринок, у рамках якого превалує особистий інтерес і егоїстична орієнтація, права і свободи, що надаються громадянам демократичної правової держави, не можуть гарантувати участі у суспільному житті для «спільного блага». Держава не може вимагати або примусити громадянина діяти згідно з спільними інтересами. Надія покладається на політичні чесноти громадян, на їх достатній рівень політичної культури. В останні десятиліття посилились фактори, що ведуть до ослаблення або навіть руйнування громадянської солідарності у демократичних суспільствах. Це, перш за все, ринкова свідомість, яка перетворює громадян на замкнених монад, що діють виключно в особистих інтересах. Посилюється перехід громадян у приватну сферу, відбувається деполітизація громадянської свідомості, пов'язана з тим, що демократичні механізми формування думки і волі втрачають своє значення, а володарює право найсильнішого. Ю. Габермас підкреслює: «соціальний зв'язок, що заснований на взаємному прийнятті, не розкладається на поняття договору, раціональності вибору і максимізації потреб» [102, с. 126; 54, с. 96].

Ю. Габермас і частково Дж. Ролз проблематизувати постсекулярне в нормативному сенсі, як розуміння ролі кожного члена постсекулярного суспільства в справі «цивілізованого поведження громадян один з одним» в умовах безпрецедентної різноманітності культур і релігійних світоглядів. Пропонуючи концепцію постсекулярного суспільства, Юрген Габермас зазначає, що секуляризація як індивідуалізація релігії і функціональна диференціація соціальних підсистем (держава, економіка, наука, освіта тощо), тобто звуження функцій релігії в суспільстві, є незаперечним фактом.

Але оскільки прогноз про зникнення релігії не справдився, то термін «постсекулярне» позначає ситуацію релігійного відродження в секуляризованому

соціальному середовищі. З точки зору Габермаса, яку він розвиває у своїй книзі «Між натуралізмом і релігією» [106], інтелектуальний клімат постсекулярної епохи характеризується двома протилежними тенденціями: поширенням натуралістичних світоглядів і зростаючим політичним впливом релігійних ортодоксів. Отже, постсекулярне суспільство – це світське за своєю суттю суспільство, яке сприймає існування релігійних громад в його межах і пристосовується до їх впливовості.

У постсекулярному суспільстві повинно забезпечуватися право всіх громадян на участь у публічній дискусії, незалежно від типу їх світогляду. І прагнення до діалогу має бути обопільним: релігійні громади не повинні ізолювати себе від інших громадян, барикадуючись строгими приписами свого віросповідання. Всі громадяни постсекулярного суспільства повинні сприймати один одного як рівноправних членів єдиного політичного співтовариства, не втрачаючи при цьому власну культурно-світоглядну ідентичність [105, с. 2]. Постсекулярне означає певну асиміляцію релігійної і секулярної суспільної свідомості, передбачає політичне співробітництво між віруючими і невіруючими громадянами, сприяє тому, що держава враховує всі, включно з релігійними, обґрунтування громадянської солідарності і легітимності влади [104, с. 46-47].

Таким чином, «ліберальна держава не повинна вимагати від громадян формувати погляди на важливі політичні питання безвідносно до їхніх релігійних переконань, а навпаки, має надати можливість висловлюватися релігійною мовою [104]. Ю. Габермас підкреслює, що засадничим принципом щоденної практики постсекулярного суспільства повинна бути толерантність [34]. Але мова йде не про толерантність на підставі попередньої оцінки і схвалення іншого. Постсекулярність вимагає толерантності як обопільного визнання внаслідок усвідомлення факту, що інший є членом тієї ж політичної спільноти і має ті ж права і відповідальність [105, с. 1]. Тільки в цьому останньому тлумаченні, робить висновок Ю. Габермас, толерантність може виконувати цементуючу функцію в постсекулярному плюралістичному суспільстві, виступати в якості стержня

громадянської солідарності, долаючи світоглядні розбіжності громадян» [104; 65, с. 3].

Світськість в її витоках – це проблема пошуку таких норм і угод, які б ніяк не залежали від непримиренності конфесійних розбіжностей [171, р. 32]. Цей пошук привів, на думку Ч. Тейлора, до двох можливих типів світськості як спроби відповіді на виклик плюралізму, що роздирає колись цілісне суспільство. Перший тип – секуляризм загальної підстави, суть якого в знаходженні спільного знаменника, який би об'єднав всі протиборчі сторони. На християнському Заході такою підставою стали найзагальніші християнські принципи, що розділяються всіма протиборчими фракціями. Однак з посиленням соціального розмаїття, що включає в тому числі і нехристиянські спільноти і світогляди, секуляризм загальної підстави став працювати все гірше.

Другим типом стала світськість незалежної політичної етики, яка є спробою принципового абстрагування від будь-якої конфесійної фракційності і створення незалежних норм і принципів, що діють на основі посилки «як коли б ніякого Бога не було», кажучи словами Гуго Гроція [22, с. 46-47]. Наприклад, в якості підстави таких незалежних принципів можна вважати положення про те, що людина – це раціональна соціальна істота, що прагне, як і всі в цьому світі, до самозбереження і процвітання пліч-о-пліч з іншими такими ж істотами. Однак з появою в суспільстві атеїстів і агностиків як суспільно значущої сили, для яких слова Гуго Гроція перестали бути просто методологічним прийомом і стали фундаментом їх світогляду і життя, стратегія «незалежної політичної етики» перетворилася в позицію лише однієї з фракцій. Ця фракція за замовчуванням отримала перевагу, яку вона намагалася зміцнити шляхом прагнення здійснювати «суворий нагляд за кордоном між релігійною і незалежною політичною етикою», при цьому всіляко сприяючи «подальшому перетворенню релігії в щось, що немає ніякого значення для суспільного життя» [171, р. 31]. Як і світськість загальної підстави, даний різновид світськості навряд чи може бути названим справедливим і життєздатним в умовах сучасних постсекулярних суспільств.

Виник запит на третій тип світськості, який Тейлор, слідом за Джоном Ролзом, називає світськістю «перекриваючого консенсусу» (overlapping consensus). Світськість «перекриваючого консенсусу» полягає у визнанні всіма сторонами набору найзагальніших політико-етичних принципів і цінностей. При цьому дані принципи обґрунтовуються лише суто політично як механізми досягнення громадянського миру в умовах плюралістичного суспільства, заснованого на згоді. Більш фундаментальне метафізичне обґрунтування цих принципів – чи то на основі християнських уявлень про справедливість і братерство або ж на основі ліберальних уявлень про природні права і свободи – є справою другорядною і може спиратися на найрізноманітніші міркування, аж до суто прагматичних, що підкажуть тій чи іншій стороні, що у неї не вистачить ресурсів для перемоги в можливій громадянській війні. Що ж стосується політико-етичних принципів, які повинні стати основою «перекриваючого консенсусу» різних фракцій, то вони повинні бути пов'язані з досягненням трьох основних цілей: (1) захистом прав людей на те, щоб мати і/або реалізовувати на практиці будь-який обраний світогляд; (2) однаковим ставленням до усіх людей, яким би не був їхній вибір; (3) створенням умов для того, щоб всі люди були почуті [172, р. 309].

В даному випадку не має значення більша або менша істинність того чи іншого світогляду. Принциповим виявляється сам факт наявності групи, яка вважає свій світогляд обґрунтованим і бажає взяти участь в публічних дискусіях з загальнозначущих питань. Якщо голос цієї групи ігнорується (якими б не були причини цього), тоді у частини суспільства (неважливо, меншість це або більшість) може скластися враження, що її голос систематично не чути і що її внесок у вирішення спільних для всіх проблем неможливий. У цьому сенсі, всупереч «новим атеїстам», сама логіка сучасної конституційної демократичної держави передбачає прописку релігії і представляючих її спільнот в публічному просторі і їх право на повноцінну участь у публічних дискусіях нарівні з науковцями і іншими «інтерпретуючими спільнотами» [36].

3.3 Постсекулярна парадигма: необхідність взаємного визнання, діалогу та толерантність

Коли ми говоримо про кінець метафізики і метанаративів, то це також означає, що свої підстави втратила не тільки релігія, але і атеїзм. Адже аргументація атеїзму зазвичай апелює до двох метанаративів – сцієнтистського, тобто віра неспроможна, оскільки не піддається конкретному науковому виміру, або до історичистського, тобто релігія суть відображення духовного досвіду на ранній стадії розвитку людського суспільства. У ситуації завершення метафізики жодна метанарація не є центральною або провідною; отже, жоден метанаратив не може нав'язувати свої твердження, єдиною можливістю і формою поширення тих чи інших переконань стає діалог. В таких умовах філософії слід визнати себе частиною того ж історичного процесу, який сприяє поверненню релігії, і вона повинна досягнути його внутрішні принципи з тим, щоб критично оцінити його результати. Релігія ж повинна відмовитися від ілюзії щодо можливості відновлення релігійної етики на природних підставах. Замість цього їй слід уважніше поставитися до потенційних можливостей діалогу [55].

Чи повинні наука і пов'язана з нею аргументація і риторика стояти в публічних дискусіях вище релігійної аргументації і риторики? Тут можливі як мінімум дві відповіді, одну з яких можна назвати модерною, а другу – умовно «постмодерністською» (навіть чи автори, що розглядаються, погодилися би з такою класифікацією, враховуючи неоднозначне ставлення до постмодернізму).

Модерна стратегія полягає в прагненні зберегти за наукою пріоритетний епістемологічний статус, тобто статус загальнодоступної універсальної мови, якою повинна проходити будь-яка публічна дискусія. Релігія як менш статусна з епістемологічної точки зору метафізична доктрина повинна пройти через обов'язкову процедуру перекладу своїх висловлювань на загальнодоступну мову секулярної-наукової раціональності, в цьому випадку вона зможе розраховувати на уважне ставлення до своїх когнітивних змістів.

«Постмодерністська» стратегія, в свою чергу, полягає в принциповому епістемологічному зрівнянні будь-яких метафізичних доктрин, принаймні в їх

проекції на суспільно-політичні дискусії. У цьому сенсі наукова і релігійна картини світу виявляються лише різними, але однаково можливими мовами опису і – що особливо важливо – в рівній мірі зрозумілими і доступними для будь-якого громадянина незалежно від того, чи є він віруючим або ж атеїстом/агностиком.

Переважна більшість релігійних мислителів і філософів сходяться в на тому, що секуляризація сприяла появі «профанного» простору світської культури, який своїм виникненням визначив виділення релігійної сфери, і в кінці кінців протиставив себе останній. У Новий час питання про співвідношення секулярної культури і християнської ортодоксії набуло особливого значення. Наприкінці XIX — на початку XX ст. глобальні соціально-політичні, культурні та економічні трансформації збільшили динаміку секуляризації, і в цей період проблема відносин християнської традиції з секулярною культурою стала найбільш гострою. Виниклий в XX столітті протестантський теологічний модернізм став спробою вирішити наявні суперечності між християнським і сучасним секулярним поглядами на світ.

Специфіка нового етапу розвитку суспільства в тому, що колишній поділ на секулярне і сакральне якісно змінюється, оскільки відбуваються значні зміни як в характері світської, так і релігійної культури. Нова реальність постсекулярного як феномен посткласичного світу, проникає в сферу світського і релігійного, проблематизуючи їх розрізнення.

Авторка зазначає: «За думкою Ю. Габермаса, глобальні конфлікти на релігійному ґрунті ставлять під сумнів втрату релевантності релігією. Головним чином, цей сумнів формується на базі емпіричного матеріалу, однак для нього є і теоретична основа – теза про те, що модернізація суспільства і секуляризація населення тісно пов'язані, перестає бути безперечною» [54, с. 96]. Ця теза базувалася на трьох основних положеннях класичної теорії секуляризації:

1. «Науково-технічний прогрес тягне за собою антропоцентричне розуміння «розчаклованих», тобто тих, що каузально пояснюються, зв'язків у світі». [54, с. 96].

2. «Церква і релігійні громади втрачають доступ до права, політики, культури, освіти і науки, залишаючи за собою тільки управління сакральними цінностями. Внаслідок цього процесу релігійні практики стають приватною справою та втрачають публічне значення». [54, с. 96].

3. «За рахунок більш високого рівня забезпечення і більшої соціальної безпеки зникає необхідність у практиці, яка обіцяє перебороти невіддільні індивіду випадковості за допомогою комунікації з «потусторонньою» або космічною силою» [19, с. 10; 54, с. 96].

Динаміка секуляризації може бути описана як обопільний процес взаємного навчання та перекладу понять, в ході якого релігія вчиться раціональної аргументації і викладу своїх принципів доступною для публічної сфери мовою, а філософія вчиться використовувати етико-політичний потенціал священних текстів.

Це взаємопроникнення одночасно сприяло і засвоєнню філософією споконвічно християнських постулатів. Робота по засвоєнню цих постулатів знайшла своє вираження в таких багатозначних нормативних кластерах понять, як відповідальність, автономія і виправдання, як історія і спогад, новий початок, інновація і повернення, як емансипація і виконання, як звільнення, усвідомлення і втілення, як індивідуальність і спільність. Ця робота трансформувала спочатку релігійний сенс, але не усунула, не вихолостила його з цих понять. Зміст біблійних понять виводиться за межі релігійної спільноти і стає надбанням іншоповіруючих і невіруючих.

Так, біблійне уявлення про людину, створену за «образом і подобою Божою», знайшло свій мирський вираз в принципі однакової цінності всіх людських істот, гріх став виною, а порушення заповідей переступом закону. Однак цей процес перекладу не нешкідливий: при переформатуванні істин писання відбувається часткова втрата їх змісту. Втрачене – це месіанська перспектива спокути, що підтримує уявлення про цілісне і добродіє життя, яке є у релігії, але яких немає у сучасних секулярних суспільств. Тому розум і віра, на думку Габермаса, повинні укласти пакт про взаємне визнання.

По суті, релігійні переконання трансформуються в релігійну ідентичність, що тягне за собою інші форми її внутрішнього переживання і інші способи її зовнішнього вираження [145, р. 121, 131]. Віра відтепер не передається у спадок від батьків до дітей, не виховується в сім'ї. Її тепер «кожен вибирає для себе», кажучи словами Юрія Левітанського, причому сучасні звернення, як зазначає Б. Тернер, «швидше, схожі на зміну споживчих брендів, ніж на результат глибоких духовних пошуків» [97, с. 44]. Механізми, форми та наслідки цього вибору різні: це і «релігійність «паломницького» типу» [122, с. 263] – переходи, іноді неодноразові, з однієї релігії в іншу в пошуках найбільш придатної, і вибір з арсеналу самої релігії довільного набору догматів і приписів, а то і «мікс» з різних релігій: «Індивід будує свій духовний і релігійний мікросвіт з калейдоскопа розкиданих всюди елементів, майже завжди вирваних з того символічного синтаксису, який дозволив би їх адекватно «прочитати»» [122, с. 260]; і «вибух віртуальної релігії» [122, с. 261], що пропонує віровчення на будь-який смак і заодно підриває позиції офіційних релігійних структур і перегляд традиційних відносин між поколіннями, коли молоді люди першими приходять до віри і потім прагнуть повернутися до неї своїх батьків. Все це «не має нічого спільного з колективним членством минулих часів або з колишнім підпорядкуванням традиції» [172, р. 125], але дозволяє кожному виділитися із загальної маси, заявити про себе і вибудувати відносини з оточуючими. Відповідно до того як слабшає власне віра в потойбічне, акцент все більше зміщується на зовнішні ознаки релігійності – дотримання обрядів, виставляння напоказ релігійних символів, що відокремлюють «своїх» від «чужих».

Авторка акцентує увагу: «Поділ «приватне/публічне» є одним з критично важливих бінарних поділів. Вважається, що публічна та приватна сфера у тому чи іншому вигляді існували щонайменше з часів давньогрецької полісної демократії. Термін «публічне» у різних контекстах позначає «громадське» загалом або «загальнодержавне», основною його характеристикою є здійснення відношень влади. Саме публічна сфера займається конструюванням спільного світу, не тільки як єдності уявлень, але і, головним чином, як єдності відносин. Саме в

межах публічної сфери формується суспільна думка, спільна історія та нариси майбутнього/перспективи розвитку. «Приватне», натомість, є сферою економічного (за Арендт) або особистісного інтересу. Приватне – це сфера вибору, свободи та індивідуальної відповідальності. Приватне більшою мірою пов'язане з домівкою, побутом, повсякденністю» [66, с. 137].

Під публічним простором ми будемо розуміти сукупність інститутів і практик, що розташовуються між сферою державної влади та сферою приватності, тобто те, що робить можливою дискусію з питань, які мають загальну для всіх членів даного суспільства значимість. Публічні дискусії – це ті критично-раціональні дискусії, які стосуються загальнозначущих питань і відбуваються в публічному просторі. У сучасних роботах, присвячених не тільки загальним проблемам демократії, але і питанню про місце релігії в демократичному суспільстві, публічні дискусії все частіше виходять на перший план як важливе доповнення до «агрегуючих» або «голосоцентричних» моделей демократії. Останні здатні забезпечити механізм для визначення переможців і переможених, але ніякого механізму для досягнення консенсусу або формування громадської думки, або навіть для формулювання гідного компромісу не надають. Публічні дискусії, як стверджують теоретики деліберативної демократії, як раз і стають тим механізмом досягнення консенсусу, без якого виявляється неможливою стабільна демократія. Більш того, ці дискусії часом виявляються не менш важливими, ніж процедури і прийняті завдяки їм рішення. Зокрема, вони виявляються основним інструментом, що дозволяє організованим групам громадян обмежувати владу і робити могутніх акторів підзвітними. Внесок науки і наукового співтовариства в публічні дискусії очевидний і не потребує якогось спеціального пояснення. Однак присутність релігії і спільнот, що її представляють, в публічному просторі, так само як і їх статус легітимних учасників суспільно значущих дебатів, не такі очевидні.

Відзначимо, що «Модерне розрізнення приватної та публічної сфери пов'язане з винесенням релігії у приватну сферу. «Хай би наскільки неточно це звучало як емпіричне твердження, але фраза “релігія є приватною справою” є

визначальною для західної модерності», зазначає Х. Казанова [40, с. 16]. Це твердження – основна теза класичної теорії секуляризації – вказує на притаманний модерності процес інституційної диференціації (звільнення секулярних сфер від церковного контролю та релігійних норм). Релігія змушена була відступитися від модерної держави та капіталістичної економіки, знайшовши притулок у приватній сфері» [66, с. 138].

Водночас, «незважаючи на переконливість і несуперечливість класичної теорії приватизації та зменшення значення релігії, критики теорії секуляризації вказують на те, що в сучасному світі модерні бар'єри між церквою та державою дедалі більше руйнуються з обох боків. Зростаючий політичний вплив релігійних спільнот та вірувань, наявність релігійного дискурсу у публічній сфері, що посилюється, потребують переосмислення ролі релігії в сучасному суспільстві. Говорячи словами Х. Казанови: «...хоча релігія в сучасному світі дедалі більше приватизується, ми бачимо також паралельний процес деприватизації релігії» [40, с. 17]. Можна зробити висновок, що «доба» реакційного органіцизму, секулярно-релігійних і клерикально-антиклерикальних культурних та політичних війн, релігійної піларизації та християнської демократії добігла кінця. Церква вже не відчуває загрози з боку ворожої секулярної держави чи суспільних рухів. Релігія полишає приписане їй колись місце в приватній сфері та входить до всієї публічної сфери громадянського суспільства, щоб узяти участь у тривалому процесі критичного обговорення, дискурсивної легітимації та нового визначення меж. На думку Ю. Габермаса, публічній свідомості сьогоденної Європи підходить опис «постсекулярного суспільства», оскільки вона поки що налаштована на «збереження релігійних спільнот у все більше секулярному оточенні». Постсекуляризм, на думку Ю. Габермаса, не означає «повернення релігії» на домінуючі позиції. Мова йде про реалізацію принципу «рівності громадян держави при їх культурній відмінності»» [66, с. 138].

Як справедливо вказує Чарльз Тейлор, сучасні суспільства починаючи з XVII століття здійснили перехід від космічно-релігійних концепцій політичного порядку до концепцій, «висхідних знизу», тобто до уявлення про те, що

суспільство існує для захисту і взаємної вигоди своїх членів, рівних один одному. Ці концепції містять в собі дуже потужний нормативний вимір, що має на увазі рівне залучення всіх членів суспільства в спільні дискусії, що стосуються загальнозначущих питань. Як підкреслює Тейлор, закони і інститути подібного суспільства повинні впливати зі згоди, з переконаності в тому, що суспільство і його майбутнє належить всім членам даного суспільства без винятку.

Принцип згоди ускладнюється неминучим плюралізмом сучасного суспільства, в якому завжди наявні спільноти, які спираються на різні і часто неспівмірні «всеосяжні доктрини», якщо скористатися термінологією Джона Ролза. Це можуть бути доктрини, деякі з яких в якості свого фундаментальної підстави мають знання, а інші – віру. У логіці даного нормативного міркування питання про істинність даних доктрин не має принципового значення, так як присутність людей, які поділяють необґрунтовані (наприклад, з точки зору науки) уявлення про світ і людину, не позбавляє цих людей громадянської рівності і права на відстоювання тієї точки зору, яку вони з будь-яких причин вважають для себе в достатній мірі обґрунтованою. У цій ситуації на перший план виходить проблема «публічного використання розуму» як інклюзивного процесу обміну раціональними і обґрунтованими аргументами, що не передбачає примусу.

Можливо, «ще передчасно говорити про постсекулярну Європу, як це робить Ю. Габермас, але, безумовно, можна відчувати значущий поворот у європейському дусі часу. Сьогодні дослідники дедалі більше визнають, що ми, можливо, входимо в глобальному «постсекулярну» добу, і що, як зазначив М. Лілла «велике роз'єднання» релігії та політики може бути радше унікальним і винятковим історичним досягненням, яке, відтак, треба ще більше плекати й захищати (як один із установчих міфів сучасної європейської ідентичності)» [157, р. 28-34; 65, с. 1].

Наразі «ми є свідками нової зустрічі постсекулярного (деякою мірою)/секулярного європейського суспільства та традиційних релігій та вірувань, що принесені мігрантами і є частиною їх традиційних культур. У сучасному світі наявна докорінна суперечність між двома широко визнаними принципами. З

одного боку, це принцип невід'ємного права індивіда на свободу сумління, а отже на свободу релігії. З іншого боку, дедалі більше визнається колективне право людей захищати і зберігати свої традиції та культури від колоніальних, імперіалістичних і хижацьких практик. Відбувається нове зіткнення приватного – індивідуального права на свободу віросповідання і публічного – культури і традицій, що нехарактерні для європейського простору» [65, с. 1].

Авторкою визначено, що «Релігійні традиції являють собою ресурси смислів, що є особливо цінними при артикулюванні моральних інтуїцій. Вирази такого роду можна перекладати на світську мову і використовувати в аргументації. Можливе допущення релігійних суджень у публічний дискурс і без «перекладу». «Релігійним громадянам має бути дозволено висловлювати і обґрунтовувати їх погляди релігійною мовою, якщо «секулярного перекладу» для них вони не можуть знайти» [104, с. 8]. Але це дозволено лише на рівні неформальної публічної сфери, де формується суспільна думка. Розділення держави і церкви означає, що в інституціалізовані процеси обговорення на рівні парламенту і судів допускаються лише «перекладені», тобто секулярні висловлювання. Тим не менш, принцип діалогу секулярних і релігійних громадян, висловлений Ю. Габермасом і Й. Ратцінгером, дозволяє релігійним громадянам увійти у публічний дискурс на рівних правах з іншими, висловити у процесі публічного обговорення свої вимоги і пропозиції. На нашу думку, така позиція є більш ліберальною, ніж позиція класичного секуляризму» [65, с. 2].

Розкрито, що «Будь-яка діалогічна активність передбачає визнання цінності і рівності партнера по діалогу, його раціональної здатності і можливості постановки суспільно значущих питань, прийняття неповноти і можливої помилковості будь-якої позиції, плюралізм і толерантність, взаємодоповнюваність розуміння і раціональної інтерпретації. Всі ці проблеми обговорюються сьогодні сучасними авторами при аналізі теми міжкультурного діалогу. При цьому спостерігається різноманіття трактувань самого питання про принципову можливість міжкультурного діалогу в силу семантичної складності розуміння і перекладу, а також відмінностей в ціннісних підставах і типах раціональності

різних культур. У зв'язку з цим можна виділити, перш за все, полярність позицій радикальних постмодерністів і їх опонентів» [65, с. 2].

Авторка зазначає: «Відстоюючи ідею про необхідність діалогу між західним суспільством, яке пройшло довгий і тяжкий шлях секуляризації, і представниками культур, які тільки ступають на шлях секуляризації, а також між секулярною більшістю і релігійною меншістю в самому західному суспільстві, Габермас прийшов до висновку, що успіх цих діалогів залежить, більшою мірою, від того, чи зможе сам Захід не забути «про відкриту, незавершену діалектику свого власного, західного процесу секуляризації» [148; 54, с. 97]. У діалозі проявляється індивідуальність і осягається своєрідність іншого, тому саме діалогова взаємодія передбачає рівність позицій у спілкуванні, вміння прийняти іншого таким, яким він є, відсутність стереотипності у сприйнятті інших, гнучкість мислення; а також уміння «бачити» свою індивідуальність, вміння адекватно «приймати» (оцінювати) свою особистість. Конструктивний діалог у сучасному світі спрямований на досягнення взаєморозуміння і взаємне збагачення його учасників: власне кажучи, ми маємо бути вдячні партнерам у діалозі вже за те одне, що вони показують нам предмет нашого спільного зацікавлення з такого боку, з якого ми самі ніколи б його не побачили» [50, с. 8; 65, с. 2-3].

За словами дисертантки: «Секуляризація має сприйматися, згідно з Ю. Габермасом, як двоякий і взаємодоповнюючий процес навчання. Модернізація охоплює релігійну і світську свідомість, видозмінюючи їх. Цей процес навчання, змін і збагачення складає сутність постсекулярної епохи. Основна роль релігії у постсекулярному суспільстві – «вносити функціональний внесок у справу виробництва бажаних мотивів та установок» [104, с. 70]. Релігійні цінності мають укріплювати суспільні зв'язки, соціальну солідарність. Німецький філософ робить висновок: «Таким чином, в інтересах конституційної держави з турботою ставитися до усіх культурних джерел, на яких засновані осмислення громадянами норм і сама солідарність між ними» [104, с. 69]. Таким чином, Ю. Габермас пропонує новий тип комунікації – «двосторонній процес навчання», у результаті

якого секулярне суспільство збагатиться релігійними цінностями. Це суспільство вже не можна назвати секулярним, а скоріше постсекулярним» [54, с. 97].

Визначено, що «Діалог передбачає нові можливості, нові сподівання і нові обов'язки. Можливості, які відкриваються, згідно з Габермасом, засновані на схожості взаємних очікувань та інтересів: «Нормативне очікування, з яким ліберальна держава підходить до релігійних громад, співпадає з їх власними інтересами так, що для них таким чином відкривається можливість самим впливати на соціум у цілому». А ось обов'язки у цьому взаємодоповнюючому процесі навчання пов'язані з певним когнітивним самообмеженням, а саме – з необхідністю рахуватися з постійним існуванням розходжень. Це мають приймати до уваги не тільки віруючі у зверненні до невіруючих та інаковіруючих, але «в рамках ліберальної політичної культури таке ж розуміння має виникати і у невіруючих по відношенню до віруючих»» [150, р. 149; 54, с. 98].

Кузнецова К. Ю. зазначає: «Умовами для створення функціонуючого «постсекулярного суспільства», Габермас назвав ряд вимог, яким мусять відповідати представники релігійної і секулярної сторін. Від релігійних громад очікується, що вони проявлятимуть риси раціоналізму і рефлексивності в рамках релігійного самосприйняття, зуміють розпочати діалог між собою, не будуть заперечувати авторитет світських наук, будуть стурбовані перекладом істинних змістів релігійної мови на загальнодоступну мову і зуміють інкорпоруватися в умови «існування конституційної держави, заснованої на профанній моралі»» [102, с. 120; 54, с. 98].

Сприяття такого роду герменевтичній саморефлексії могли б теологія і релігійна філософія, «в якій йдеться про експлікації розумності віри» [106, с. 132].

Від секулярної більшості, що «погоджується побачити в релігії «найважливіший ресурс смислоутворення», а в «нормативних істиннісних змістах релігійного висловлювання власні інтуїції, що часто вже розпалися» [106, с. 126], очікується визнання корисності «підкресленого посилення релігійних мов» у публічному просторі і відмова від винесення рішень «з важливих питань перш, ніж секулярна більшість прислухається до заперечень опонентів, що відчують

себе утиснутими більшістю у своїх релігійних переконаннях»» [102, с. 125; 54, с. 98].

Зазначимо, що «Для того, щоб подолати проблему образливого для релігійних меншин «заступницького» ставлення до них з боку конституційної держави, Габермас постулює їх рівність в рамках «постсекулярного суспільства» з усіма іншими групами громадян: «ліберальна держава забезпечує релігійну свободу як цивільне право, так що релігійні меншини вже не знаходяться в становищі терпимих і залежних від прихильності будь-якої більш-менш толерантної державної влади» [105, с. 2]. Релігійні субкультури в цих умовах повинні «випустити своїх членів-індивідуумів зі своїх обіймів, для того, щоб ті в громадянському суспільстві змогли відчувати, усвідомити і визнати себе і один одного членами одного і того ж суспільно-політичного утворення»» [105, с. 2; 54, с. 98].

Для сучасної ліберальної держави, «позбавленої ідеологічно забарвленого секуляристського світогляду, Габермас цілком чітко визначає стратегії і цілі розвитку подібного діалогу: «Нерелігійні громадяни, оскільки вони виступають у ролі громадян держави, не повинні принципово відмовляти релігійному баченню світу в потенціалі істинності і не повинні віднімати у віруючих співгромадян права вносити за допомогою релігійних понять свій внесок у суспільну дискусію». У цьому розширенні простору «публічної сфери» для носіїв релігійної свідомості постають нові завдання для світської свідомості: «ліберальна політична культура має право очікувати від нерелігійних громадян, що вони будуть докладати зусиль до "перекладу" важливих для суспільства релігійних понять з релігійної мови на загальнодоступну»» [150, р. 150; 54, с. 98].

Як помічає авторка: «Й. Ратцінгер, продовжуючи тему постсекулярного суспільства, виділяє два фактори, що характеризують сучасний стан суспільного життя. Перший фактор – це розвиток можливостей людини, її розуму до крайніх меж, коли піддаються загрози руйнування підстави людського буття. Кардинал називає перший фактор новими формами влади. Це і загроза атомної війни, і тероризм, і біогенні технології – клонування. Особливо кардинал акцентує увагу

на клонуванні, яке повністю переверне сформовані відносини людина-людина, людина – світ. Він приходить до висновку, що розум і засновані на ньому нові форми влади необхідно поставити під контроль. Другий фактор – процес формування всесвітнього суспільства, в ході якого відбувається зустріч і взаємопроникнення культур. Кардинал зазначає: «Інтеркультурність видається сьогодні виміром, необхідним для дискусії про основні питання людського буття, яку неможливо обмежити християнським світом і західною традицією, ставить у главу кута розум» [92, с. 99]. Релігійний діяч, католик визнає існування інших культурно-історичних світів з різними релігійними традиціями, у яких свої уявлення про мораль і право. Цей цивілізаційний підхід, який передбачає відмову від європоцентризму, насилу завойовує своїх прихильників в західному, секулярному суспільстві. Секуляризм не може змиритися зі своєю поразкою» [54, с. 98].

Згідно з аналізом дисертантки, «Ратцінгер виділяє чотири основних культурних простори. Перший – західний культурний простір, який включає в себе християнські і секулярні традиції. Другий – ісламський культурний простір. Третій – культурний світ індуїзму і буддизму. Четвертий – родоплемінні культури Африки та Латинської Америки. Останні три культурних простору стикаються з претензіями західної раціональності, яка намагається нав'язати свої секулярні, ліберально-демократичні цінності. Однак західна культура не є універсальною, а її світські і християнські цінності є актуальними лише для обмеженої частини людства. «Поняття» секуляризація »не може бути сприйнято всім людством, а тому воно існує для обмеженої його частини» [92, с. 102]. В цілому, розмірковуючи над можливістю створення якихось всесвітніх етичних норм, кардинал робить наступний висновок: «Всесвітній етос залишається абстракцією» [92, с. 103]. На його думку, культурні світи людства є настільки різноманітними, з притаманними їм внутрішніми і зовнішніми протиріччями, що неможливо виробити єдину формулу, з якою погодився б весь світ» [54, с. 99].

Авторка показує, що «Й. Ратцінгер все ж намічає шлях мирного гармонійного існування різних культур. Західна культура у своєму внутрішньому

просторі повинна остаточно подолати просвітницький проект протилежності віри і розуму, абсолютно неактуальний на сьогоднішній день. Кардинал проголошує необхідність «корелятивності розуму і віри, розуму і релігії, які покликані до обопільного очищення і освячення, потребують один одного і зобов'язані це визнати» [92, с. 103]. Емансипований монологічний розум має руйнівний потенціал. Відповідно, він повинен усвідомити свої межі, відкритися для діалогу, в ході якого необхідно навчитися слухати і чути доводи релігії. Ця корелятивність має бути присутня не тільки у внутрішньому просторі західної культури, але і реалізуватися в інтеркультурному просторі. Західній культурі необхідно знайти корелятивність з іншими культурами, відмовитися від західної гордині. Важливо включити всі, навіть найменші культурні світи в досвід поліфонічної кореляції, «де вони самі відкрилися би назустріч західній взаємодоповнюваності розуму і віри, щоб розвивався універсальний процес очищення» [92, с. 107]. У ході даного процесу можливо актуалізуються єдині для всіх людей цінності і норми. Тоді можна буде говорити про єдиний всесвітній етос» [54, с. 99].

Слід зазначити, що, «ще будучи префектом ватиканської Конгрегації віровчення, кардинал Ратцінгер не виявляв особливого оптимізму щодо перспектив богословського (тобто змістовного) діалогу між релігіями. Декларація «Dominus Iesus» (Господь Ісус) про єдиність і рятівну всесвітність Ісуса Христа і Церкви, розроблена Ратцінгерівською конгрегацією в 2000 році, справила солідний переполюх в екуменічних колах, багато хто визнав її сигналом про повну зміну курсу Католицької церкви в області діалогу з іншими релігіями» [54, с. 99].

Однак «декларація «Dominus Iesus» жодною мірою не скасовувала досягнень міжрелігійного діалогу, який отримав бурхливий розвиток після II Ватиканського собору, вона протистояла різним релятивістським течіям в сучасному християнському богослов'ї, які виправдовували релігійний плюралізм. Торкаючись самої природи і змісту міжрелігійного діалогу, «Dominus Iesus» підкреслює, що «паритет, що є умовою діалогу, відноситься до рівної свободи сторін, які ведуть діалог, а не до доктринального контексту і, тим більше, не до їх відношення до Ісуса Христа – Бога, який став людиною, – при порівнянні Його із

засновниками інших релігій» [91, с. 10]. На думку Ратцінгера, прямий діалог між релігіями в змістовній сфері непродуктивний, куди більш перспективний опосередкований діалог через вираження релігійного вибору в культурі. Відповідно, «інтеркультуралізм» – оптимальна форма для міжрелігійного діалогу» [54, с. 99].

Розглянемо постмодерні інтерпретації діалогу. Ж. Дерріда розглядав деконструкцію як еквівалент постійному переговорному процесу з традицією в світлі відкритого і абсолютно непередбачуваного майбутнього.

Дж. Ваттімо вважає, що герменевтична перспектива, створена М. Гайдеггером і Х.-Г. Гадамером, відкриває дорогу до розуміння міжкультурного діалогу як постійного процесу, який не має меж. У той же час, він пропонує переглянуту версію герменевтичного підходу до діалогу, що базується на сучасному досвіді радикальної інакшості культур, що відрізняються від західної. Герменевтична підстава часто розглядається як така, що задає співіснування тотожності і радикальної інакшості, завдяки фінальному горизонту Буття. У подібній перспективі початковий досвід радикальної інакшості повинен бути в кінцевому підсумку трансформований в єдність, що ідентифікується з явленістю Буття. Подібна інтерпретація відкидається Ваттімо як спрощена і ігноруюча той факт, що «сама по собі герменевтика є форма усунення Буття в епоху завершення метафізики» [175]. Якщо так, то діалог з іншими культурами не має фінальної точки віднесеності, але швидше повинен розглядатися як «будівельний майданчик» слідів і залишків.

Серед провідних представників постмодерністської думки Р. Рорті запропонував найбільш жорстку критику ідеї перекладу мови іншої культури на нашу власну. Теоретична спадщина Л. Вітгенштайна, М. Гайдеггера, Д. Дьюї, У. Куайна, Д. Девідсона та інших мислителів сприяла становленню його власної філософської стратегії, яка піддає сумніву шанси міжкультурного порозуміння та діалогу. Пропонуючи радикально номіналістичний, історичистський і відзначений іронічною установкою тип філософування, Рорті говорить про випадковість будь-якого мовної середовища. Випадковість будь-якої мовної гри в

межах тієї чи іншої культури не обіцяє вирішення проблеми створення умов для міжкультурного діалогу. На основі думки Вітгенштайна і Девідсона Рорті розвиває власну аргументацію, що обґрунтовує його культурний номіналізм. Проте Девідсон критикував Рорті за його неприйняття ідеї раціональності, яка могла б послужити мостом для встановлення діалогу між різними культурами. Метамовні конструкції також можуть бути досить ефективними для встановлення міжкультурного діалогу.

Отже, «основною характеристикою постсекулярного суспільства є «двосторонній процес навчання» віри і розуму або їх корелятивність. Але це не означає повернення до релігії як домінуючої ціннісної системи або пріоритетного типу світогляду. Після періоду секуляризації в західній культурі надання релігії колишнього статусу вже неможливе. В епоху постмодерну, який синхронний з настанням постсекулярного суспільства, релігія являє собою один з багатьох дискурсів у його плюралістичному просторі. Російський дослідник Олександр Кирлежев наступним чином характеризує ситуацію постмодерну: «Постмодерн приймає релігійний досвід, релігійні смисли, релігійні символи, не віддаючи їм ніякої ціннісної переваги в порівнянні з іншими досвідами, смислами або символами» [67]. Цей учений проводить цікавий аналіз стадій статусу релігії в суспільстві. Під час стадії домінуючого положення релігії, релігійної стадії, релігія розумілася виходячи з її ставлення до простору сакрального. Тобто головною була відома опозиція «сакральне-профанне». У період стадії секуляризації ця опозиція руйнується. Секулярний проект виділяє світську сферу як автономну і самодостатню, витіснивши релігію із соціальної сфери в приватну. Як пише О. Кирлежев, релігія стає захопленням людей. Для секуляризації, що збігається з модерном, основним прагненням було позбавити церкву її соціальної ролі з тим, щоб соціальна ідентифікація людей перестала бути релігійною, а стала цивільною. Наступна стадія постсекулярного суспільства, що збігається з постмодерном, є зовсім іншою соціокультурною ситуацією, коли немає поділу на сакральне і профанне. Ці дві сфери поєднуються, взаємопроникають одна в одну,

іноді до непомітності. Релігія занурюється в атмосферу абсолютної свободи і плюралізму, що є для неї непростим випробуванням» [54, с. 99-100].

Дисертантка визначає, що «Установки толерантної свідомості створюють ґрунт для істинної діалогічної взаємодії та розуміння. Культура толерантності може бути названа культурою діалогу. Толерантність виступає в даному випадку як умова діалогу і готовність до розширення власного досвіду. Якщо розглядати толерантність як прийняття думок, що відрізняються від власних думок, способу життя, особливостей поведінки і будь-яких інших особливостей інших людей, то, на наш погляд, в основі такого ставлення до людини лежать відносини «Я – Ти». Це означає, що одна людина відноситься до іншої людини як до рівної собі. Людина визнає в іншій людині таку ж особистість, якою вона є сама, намагається зрозуміти внутрішній світ іншого, не нав'язуючи йому своїх думок і суджень. Дані відносини є предметом дослідження діалогічної філософії, яка вважає, що в діалозі не може бути «переможця», жоден із учасників суперечки не повинен відмовлятися від свого переконання на користь іншого. Обидва приходять до того, що називається союзом, розумінням» [54, с. 100].

Встановлено: «Для досягнення толерантності на рівні прийняття необхідно задіяти діалогічні форми взаємодії між людьми. У діалозі проявляється індивідуальність і осягається своєрідність іншого, тому саме діалогова взаємодія передбачає рівність позицій у спілкуванні, вміння прийняти іншого таким, яким він є, відсутність стереотипності у сприйнятті інших, гнучкість мислення; а також через уміння «бачити» свою індивідуальність, вміння адекватно «приймати» (оцінювати) свою особистість» [54, с. 100].

Толерантність – це «не тільки проблема прийняття і застосування правових норм; толерантність означає, що віруючі, іновіруючі і невіруючі взаємно дозволяють іншим ті переконання, практики і форми життя, які вони самі відхиляють. Цей дозвіл повинен базуватися на взаємному визнанні. Встановлення взаємного визнання і поваги, формування консенсусу зі значущих для релігійних і світських громадян питань можливо, на нашу думку, у форматі діалогу» [54, с. 100].

Дисертантка наголошує: «Діалог має незаперечну перевагу перед терпимістю, а саме – справжній діалог не може бути не взаємним; саме можлива невзаємність терпимості породжувала проблему терпимості до нетерпимого, яка в рамках діалогу, на нашу думку, може бути подолана» [54, с. 101].

Для України, яка за часів незалежності пережила надзвичайне релігійне відродження, виразніше, ніж у будь-якому іншому пострадянському суспільстві, наразі необхідні інструменти для взаємодії релігії та держави. З інституціоналізацією України як секулярної конституційної держави, заснованої на подвійному принципі «не впроваджувати релігію» та «вільно сповідувати релігію», почало зникати саме розрізнення «церкви» та «секти», «національної конфесії» та «релігійних меншин», «традиційних» та «іноземних» релігій. Як наслідок, усі релігійні спільноти в Україні перетворилися на деномінації (як їх розуміє Х. Казанова: добровільні релігійні спільноти, до яких я належу і членом яких мене визнають інші). Фактично Україна є країною, яка відійшла від європейської моделі національної церкви (або двох національних церков) та релігійних меншин або «сект» і наблизилася до американської моделі релігійного деноміналізму [40, с. 9-10]. Релігійні деномінації, за визначенням, мають різні форми та устрої; моя власна деномінація є лише однією з-поміж багатьох інших. Йдеться про систему взаємного визнання суспільних груп без їхнього визнання чи регулювання з боку держави.

Хоча, як вказує Х. Казанова, відсутність релігійної єдності суперечить вкоріненню у релігії власне релігійним, а також націоналістичним традиціям, насправді вона може виявитися благом, яке сприятиме формуванню релігійно толерантної, етнічно, культурно й мовно плюралістичної, демократичної України [40]. Наразі попри конкурентну плюралізацію ми спостерігаємо за діалогом і взаємним визнанням церков; саме існування Всеукраїнської Ради Церков говорить про те, що принаймні деякі з релігійних діячів готові до співпраці з ідеологічними опонентами. Вихід об'єднаних релігійних організацій у публічну сферу (як це відбувалося під час Майдану) вимагає від держави та громадянського суспільства адекватних кроків у відповідь. На нашу думку, в цій ситуації стане у

нагоді теорія постсекулярного суспільства, що пропонує шлях визнання, толерантності та діалогу [36; 54].

Висновки до розділу 3

Сьогодні для осмислення реалій ХХІ ст. дослідники все частіше користуються поняттями «десекуляризація» та «постсекулярне суспільство». Теорія секуляризації, що колись була загальноприйнятою, піддається ревізії, а іноді і заперечується. Розквіт ісламської культури та політики, відродження синтоїзму в Японії, виникнення потужного єврейського, індуїстського та християнського фундаменталізму в Ізраїлі, Індії, США і Росії – все це серйозно ставить під питання тезу про неминучість продовження процесів секуляризації. Розуміння секуляризації як лінійного односпрямованого процесу, що веде до занепаду ролі релігії у суспільстві, входить у протиріччя з сучасною релігійною ситуацією в світі.

Незважаючи на відсутність загальноприйнятого визначення «постсекуляризму», наукове співтовариство погоджується у тому, що сучасний етап розвитку суспільства пов'язаний з формуванням нового типу відносин між секулярною і релігійною свідомістю. Якщо в секулярному суспільстві недавнього минулого ці відносини були засновані на домінуванні світської ідеології, а релігійна свідомість трактувалася як еволюційне минуле суспільства, значення якого у міру соціального прогресу зменшується аж до повного зникнення релігії, то постсекулярна культура пов'язана з формуванням нової конструктивної установки по відношенню до релігійної свідомості як іманентної складової суспільної свідомості, яка не зникає з розвитком суспільства, а лише змінює форми вираження, а також з формуванням рівноправного діалогу світського і релігійного.

Критики класичної теорії секуляризації оскаржують, у першу чергу, універсальність та незворотність секуляризації, а також виявляють невідповідність між реальною ситуацією та теорією секуляризації. Перш за все,

невідповідність виявляється у підвищенні публічної значущості релігії. Особливо на цей феномен звертає увагу теорія постсекулярного суспільства. Проте оскільки передумовою постсекуляризації є секуляризація, і постсекулярне суспільство передбачає рефлексивне відношення до секуляризації, то виникає необхідність переглянути основні положення теорії секуляризації.

«Модерн характеризується не відсутністю Бога, але наявністю безлічі богів», – стверджує П. Бергер. Різноманітність вірувань, цінностей і світоглядів кидає виклик кожній релігії, оскільки в таких умовах постмодерного світу доводиться змиритися з тим, що «існують інші». Але демонополізація і плюралізація ні в якому разі не означають зниження рівня релігійності або вимирання релігії, як передбачала ідеологія секуляризму. Секуляризаційний процес – це зміна ролі, місця та значення релігії в житті окремої людини і суспільства в цілому.

Разом з тим, руйнування єдності метафізично обґрунтованого світового порядку, обмирщення божественного і плюралістичні настрої наділяють секулярну свідомість безпрецедентною рисою – розумінням відносності і обумовленості власного світогляду. Постмодерна людина розуміє, що наука, система цінностей і навіть спосіб сприйняття дійсності обумовлені сукупністю змінних його власної біографії і культурно-соціального оточення. «Революція, яку почав Коперник, триває і зараз ... Все в світі відносно. Все залежить від того, як на це подивитися», – пише Гарві Кокс [52, с. 41-42]. Кінець метафізики і секулярність передбачають зникнення непорушних цінностей, що претендують на безумовну і остаточну значимість. Цінності секулярної доби перетворилися на оцінки, і на цій підставі релятивізм постмодерну все частіше піддається критиці за розмивання будь-якого граничного, константного фундаменту.

Важливою рисою постсекулярного світу є інтенсивна гібридизація релігійних течій. Мова йде уже не тільки про «нові релігійні рухи», зростання яких характерне для другої половини ХХ ст. З'являються харизматичні католики, американське православ'я інтегрує п'ятидесятницькі общини, мають місце і менш

одіозні симбіози і поєднання, цікаві для релігієзнавців, але неможливі з теологічної точки зору ще півсторіччя тому.

Постсекулярність означає, що головні елементи секулярного порядку залишаються незмінними: інституційне розділення церкви і держави; той факт, що значна частина суспільства вважає себе нерелігійною; і що релігія стала лише одним і часто не найлегшим шляхом, який дозволяє людині здобути орієнтири в своєму житті. Якщо що-небудь і змінилося, то це відношення до релігії з боку сучасних секулярних режимів знання: релігія більше не розглядається як пережиток минулого, як «хибний» тип свідомості.

Парадокс існування релігії у постсекулярному суспільстві полягає в тому, що сучасні релігії відчувають тиск, оскільки метафізична напруга між світом і релігією зникла. Так відбувається внаслідок включення релігії в контекст предметів споживання. Б. Тернер називає цей процес «комодифікацією релігійності», яка, у свою чергу, приводить до зміни «щільної солідарності» секулярного суспільства на нову індивідуалізовану «слабку солідарність» постсекулярної релігії. «Слабка солідарність» є наслідком комерціалізації та ослаблення соціальної функції релігії. Тому, з точки зору Б. Тернера, у відродженні цікавості до релігії на карту поставлена можливість знайдення життєздатних форм соціального буття у глобальному світі комерційної та комодифікованої релігійності.

Габермас відмічає «необхідність діалогу та взаємного навчання, адаптації релігійної та секулярної свідомості. Релігійні традиції являють собою ресурси смислів, особливо цінних при артикуляції моральних інтуїцій. Семантичні змісти такого роду можна переводити на світську мову та використовувати в аргументації. Можливе допущення релігійних суджень у публічний дискурс і без «перекладу». Але це допустимо тільки на рівні неформальної публічної сфери, де формується суспільна думка. Розділення держави та церкви означає, що в інституціалізовані процеси обговорення на рівні парламенту та судів допускаються лише «перекладені», тобто секулярні висловлювання. Тим не менш, принцип діалогу секулярних та релігійних громадян, висловлений Ю. Габермасом

та Й. Ратцінгером, дозволяє релігійним громадянам ввійти у публічний дискурс нарівні з іншими, значить, у процесі публічного обговорення вимовити свої вимоги та пропозиції» [54, с. 96-97].

Захищаючи спадщину Просвітництва, Габермас знаходиться в опозиції до філософії постмодернізму. На відміну від Рорті, Габермас вірить в перспективу встановлення ідеальної комунікативної ситуації, яка веде до порозуміння між людьми, які поділяють різні підходи до реальності. Незважаючи на розділяючі їх відмінності, Габермас розглядає практичний дискурс як схожий з теоретичним в його спрямованості на отримання конвенційно встановлених тверджень. З його точки зору, кантівський категоричний імператив повинен бути трансформований в принцип універсалізації дискурсивної етики, створивши тим самим базис для взаємного визнання учасників комунікації, залучених в середовище несхожих культурних світів. У той же самий час Габермас намагається подолати кантіанську прірву між полюсами інтелектуального і емпірично даного. Сфера публічного дискурсу тяжіє до встановлення взаємно поділюваного розуміння соціальної реальності. Габермас розглядає нормативну повинність як таку, що виправдовується в принципі колективним досвідом. Його аргументація звучить досить вагомо проти рортеанського заперечення можливості встановити культурний діалог. Універсалістське розуміння міжкультурного діалогу передбачає перспективу можливості взаємного розуміння смислового наповнення різних життєвих світів.

Основні положення даного розділу викладено у публікаціях автора [34; 36; 37; 54; 55; 62; 65; 66].

ВИСНОВКИ

У дисертації проведено аналіз ролі постметафізичного мислення у формуванні постсекулярної парадигми і з'ясовано, що утворення нової конфігурації релігійного і світського у суспільстві прямо пов'язане з новим розумінням меж філософії, яке утворилося внаслідок завершення метафізики. Висновки дисертаційного дослідження представлено в наступних положеннях:

1. Для багатьох дослідників «постметафізичне мислення» є зручним концептуальним конструктом, що підсумовує і висловлює основні мотиви сучасного філософування. «Постметафізичне мислення» у працях Габермаса постає складним і багатоманітним феноменом. Використовуючи різну оптику, Габермас визначає постметафізичне мислення: 1) з позицій, близьких до позитивізму, як складову сучасної філософської думки, що позначена негативним ставленням до метафізики і намаганням її подолати; 2) як парадигму сучасного мислення взагалі, до якої за суттю належать усі напрями сучасної філософії. Значні термінологічні труднощі пов'язані з розрізненням або ототожненням «постметафізичного» з такими поняттями як «антиметафізичне» та «неметафізичне». У Габермаса, наприклад, «антиметафізичними» постають не ті філософські напрями, які тотально критикують метафізику, а ті, які є її (метафізики) контррухами, але знаходяться всередині горизонтів можливого мислення, що встановлені метафізикою. Критика метафізики сприяє актуалізації філософії, розкриттю її можливостей, одночасно стаючи необхідною умовою для метафізики, яку вона доповнює. Антиметафізичне мислення намагається конструювати традицію метафізики як стійку форму, яка йому передує. Постметафізичне мислення аналізує проекти подолання метафізики з точки зору послідовності трактовок сутності метафізики і послідовності критики метафізики, вбачаючи у кожному кроці цих послідовностей певне смислове зрушення.

Постметафізична думка, критикуючи установки класичної метафізики, переходить до іншого, комунікативно орієнтованого філософського теоретизування. Можна говорити про три фундаментальні зрушення, що

характеризують постметафізичну філософію. Це остаточна децентрація суб'єкту, відмова від розуміння знання як репрезентації та легітимація присутності у філософії фігуративного виміру, непрямой комунікації, силових ефектів тощо. Отже, мова йде не про остаточне виключення метафізики з філософського поля, а про переформатування самого цього поля таким чином, щоб метафізика втратила свою головну роль.

2. Будь-яка дослідницька стратегія в постметафізичному аспекті є критикою метафізики і спробою її подолання. Можна виділити два шляхи критики метафізики: сцієнтистське виключення метафізики (позитивізм, аналітична філософія, критика метафізики у І. Канта та Г. Гегеля, пов'язана з розумінням науковості) та негативну метафізику (Ф. Ніцше, Т. Адорно, М. Гайдеггер, Ж. Дерріда). Позитивізм та сцієнтизм мають антиметафізичний характер, бо наділяють метафізику статусом персони *non grata*. Постметафізична філософія пов'язана не лише з критикою метафізики, але і з її аналізом і відкриттям нових ходів мислення. Ж. Бенуа пропонує розрізняти подолання метафізики як «метафізичний» проект, що розташовує себе «по той бік» філософії і вимушений «тягти на собі важкий тягар (покійну метафізику)», і менш радикальну критику, яка намагається триматися поруч зі створеними мовами і тому значно менш метафізичну за характером. Говорячи про горизонти метафізики, постметафізична філософія розташовує себе на цих самих межах.

Кантівська самокритика розуму, на думку Ю. Габермаса, має двосторонню спрямованість: вона проголошує теоретичний розум замість метафізичної традиції і практичний розум замість християнського вчення. З його міркувань був зроблений висновок: або від метафізики слід відмовитися взагалі, або відмовитися варто не стільки від неї самої, скільки від її постановки питань. Найбільш радикальні критики пішли першим шляхом, принагідно відмовившись від будь-якої філософії, або перетворивши її в коментар (до природознавства, до психології, до логіки, до літератури тощо). Інші – створили некласичну метафізику, в основу якої було покладена онтологія суб'єкта. Як зазначає Габермас, спроби асимілювання філософії до наук, беручи за зразок математичне

природознавство (вульгарний матеріалізм, позитивізм), гуманітарні науки (герменевтика В. Дільтей) або ж точні науки – логіку і математику (віденський позитивізм та аналітична філософія), не вирішили проблем метафізичного мислення, а лише створили нові проблеми.

Філософська програма Ніцше складається як стратегія подолання недоліків метафізичної думки, тому її можна позначити як неметафізичну або антиметафізичну. Питання про пост-/антиметафізичність філософії Ніцше розташоване не стільки в області тематичної критики метафізичної філософії, але в зміні стратегій філософського письма, у просторі стилю. Систематична критика головних категорій метафізики, здійснена Ніцше у його пізніх творах, критика понять причинності, суб'єкту, тотожності, референціальної істини та істини одкровення тощо необхідно має бути співвіднесена з його риторикою.

3. Для Ніцше, оскільки метафізика бачиться вкоріненою в мові, критика метафізики є по суті критикою мови. Текст Ніцше принципово різномірний, суперечливий, є змішанням не тільки різних смислових позицій, але і різних стилів, що не зводяться до єдиного синтезу. Ніцшеанський задум реформи філософії був спрямований не стільки на перегляд в новому ключі традиційного змісту метафізики, скільки на трансформацію філософії як жанру в цілому. Це означало перехід до нового розуміння цілей і засобів філософії, до усвідомлення вирішальної ролі інтерпретативних стратегій мислення для конституювання постметафізичних філософських горизонтів. На противагу проектам трансформації філософії в науку або поезію, Т. Адорно висуває цілком ніцшеанську тезу про те, що філософія – це не дослідження, а тлумачення.

4. Гайдеггерівський проект подолання метафізики визначив багато ходів християнської теології кінця ХХ ст. в її прагненні вибратися з лабіринтів спекулятивної думки і знайти способи мислення про Бога, які були б вкорінені в фактичній дійсності людської екзистенції.

Критика метафізики в теологічному проекті Маріона має подвійний характер. З одного боку, це критика будь-якої метафізики, де Бог зводиться до якогось фундаментального поняття (наприклад, *causa sui*). Якщо в метафізиці

ставиться під сумнів легітимність підстави взагалі, то і Бог як підстава стає проблематичним. Бог онтотеології виявляється концептуальним ідолом, спробою вмістити божественне в рамки визначень людського розуму. З іншого боку, це критика новоевропейської метафізики, де Бог пов'язується із суб'єктивністю (*cogito* Декарта, гегелівський абсолютний суб'єкт, ніцшеанська воля до влади і навіть *Dasein* Гайдеггера). У творчості Маріона і Мануссакіса використовується феноменологічний підхід, відповідно до якого питання про Бога переходить з області метафізики в сферу особистого досвіду людини. Феноменологічна критика онтотеології передбачає реабілітацію поетики.

У перспективі деконструкції теологічна думка скасовує традиційне поняття «Бога» онтотеології, занурюючи його в контекст нескінченної лінгвістичної гри з великою кількістю взаємозв'язків, тим самим вводячи теологічні поняття в герменевтичне коло. Слабке богослов'я відмовляється від претензій на висування тверджень, намагаючись, за порадою Гайдеггера, бути відкритим до «самих речей», тобто до того, що складає нашу найглибшу турботу і не може бути виражене точними формулюваннями і твердженнями об'єктивуючого мислення.

5. Творчість Дерріда, Маріона, Тейлора та ін. не є повним анулюванням філософії або її «розчиненням» в літературі, але є своєрідною відповіддю на «виклик часу» в своїх аргументації, формі і стилі. Габермас натомість вважає відповіддю на «виклик часу» філософію комунікативної раціональності, що дозволяє забезпечити завдяки виконуваній нею медіативній функції єдність розуму, що розпався в епоху модерну на науковий, моральний і художньо-естетичний дискурси, і мінімізувати розрив між «експертними культурами» і «повсякденною комунікацією». Саме в цьому статусі філософія зберігає за собою функцію «берегині раціональності» в епоху постметафізичного мислення, створюючи передумови для єдності теоретичного і практичного розуму і вдосконалення сфери соціального життєвого світу.

Представлену в працях Фрідріха Ніцше й Мартіна Гайдеггера нігілістичну лінію в критиці метафізики продовжує Джанні Ваттімо, який пропонує філософський підхід, відомий як «*il pensiero debole*» – слабка думка. За Ваттімо,

філософія традиційно визначалася «сильними» концепціями буття і мислення. Ці концепції повинні були бути усеохватними і обов'язковими в нормативному плані, тобто повинні були бути сильними і за своїм обсягом, і за теоретичними вимогами. За визначенням Ваттімо, перехід від модерну до постмодерну, до «слабкої думки» – є перехід від сильних стабільних структур до слабких структур, від сильних єдностей – до слабких множин, від панування – до свободи, від авторитарної влади – до демократії.

Парадокс у тому, що ослаблене онтологічне мислення не тільки слугує постметафізичному перегляду авторитарно-метафізичних підстав теології, але й послабляє не менш метафізичні доводи атеїзму й релігійної критики, створюючи перспективу для постсекулярного мислення.

6. Постсекулярна філософія – це філософія після того, як була розкритикована секулярна онтологія і епістемологія; після того як нами було усвідомлене секулярне як рамка, що невблаганно диктує конкретні обриси нашого досвіду, але яку ми вільні розгортати в будь-яку імпонуючу нам сторону; після того, як ми взяли у лапки все звичні секулярні поділи і задалися питанням про те, чи можна жити, відчувати і мислити інакше. Говорячи про постсекулярну філософію неможливо уникнути запитання про те, що ж розуміється під секулярним, яке в цьому постсекулярному начебто долається. Для відповіді на це питання необхідно розрізнити секуляризм, секуляризацію та секулярність, адже на нашу думку, ці поняття не рівнозначні.

Секуляризм ми розуміємо як ідеологію, що передбачає зникнення релігії, «розчаклування» світу, звільнення людини і людства від усіляких чар, перш за все, релігійних. Секуляризація є тим позитивним способом, яким суспільство відповідає на поклик власної релігійної традиції. Секуляризація усуває не релігію як таку, але лише деякі форми релігійності, несумісні з новим баченням реальності. Таким чином, під секуляризацією ми маємо на увазі певний процес зміни статусу релігійної віри в суспільній свідомості. Секуляризм – це ідеологія, відповідно до якої людина критикує все релігійне, в тому числі і релігійні

інститути, а також вважає, що нерелігійні та антирелігійні принципи мають лежати в основі людської моралі.

Терміном секулярність (український синонім: світськість) позначається або стан свідомості сучасного (модерного) суб'єкта, який перестав бути релігійним, або для якого на зміну релігійній вірі прийшов сучасний (модерний) досвід; або стан сучасних установ (інститутів) та практик, які працюють поза будь-яким зв'язком з релігією.

7. Завершення метафізики означає втрату довіри до будь-яких метанаративів, у тому числі і секуляризму. Префікс «пост» застосовується до нинішньої епохи, коли ми говоримо про кінець секуляризму, і ні в якому разі не про кінець секулярності.

Критика Габермасом сцієнтизму і фундаменталізму ґрунтується на його критиці метафізики. Габермас відкидає будь-які спроби обґрунтувати філософію або релігію абсолютними, універсальними, трансцендентними або вічними принципами. У західній метафізиці Габермас бачить корінь як фундаменталізму, так і сцієнтизму. Підтримуючи кантіанську відмінність між дискурсивним розумом і релігійною вірою, Габермас знаходить рішення дилеми сцієнтизму і фундаменталізму в «постметафізичному» ствердженні нейтральності дискурсивного розуму, яка доступна через загальний процес обговорення і аргументації, який він і називає «комунікативною раціональністю».

Коли ми говоримо про кінець метафізики і метанаративів, то це також означає, що свої підстави втратила не тільки релігія, але і атеїзм. У ситуації завершення метафізики жодна метанарація не є центральною або провідною; отже, жоден метанаратив не може нав'язувати свої твердження, єдиною можливістю і формою поширення тих чи інших переконань стає діалог. В таких умовах філософії слід визнати себе частиною того ж історичного процесу, який сприяє поверненню релігії, і вона повинна досягнути його внутрішні принципи з тим, щоб критично оцінити його результати. Релігія ж повинна відмовитися від ілюзії щодо можливості відновлення релігійної етики на природних підставах. Замість цього їй слід уважніше поставитися до потенційних можливостей діалогу.

Динаміка секуляризації може бути описана як процес взаємного навчання та перекладу понять, в ході якого релігія вчиться раціональної аргументації і викладу своїх принципів доступною для публічної сфери мовою, а філософія вчиться використовувати етико-політичний потенціал священних текстів.

Відстоюючи ідею про необхідність діалогу між західним суспільством, яке пройшло довгий і тяжкий шлях секуляризації, і представниками культур, які тільки ступають на шлях секуляризації, а також між секулярною більшістю і релігійною меншістю в самому західному суспільстві, Габермас прийшов до висновку, що успіх цих діалогів залежить, більшою мірою, від того, чи зможе сам Захід не забути «про відкриту, незавершену діалектику свого власного, західного процесу секуляризації». У діалозі проявляється індивідуальність і досягається своєрідність іншого, тому саме діалогова взаємодія передбачає рівність позицій у спілкуванні, вміння прийняти іншого таким, яким він є, відсутність стереотипності у сприйнятті інших, гнучкість мислення; а також уміння «бачити» свою індивідуальність, вміння адекватно «приймати» (оцінювати) свою особистість. Конструктивний діалог у сучасному світі спрямований на досягнення взаєморозуміння і взаємного збагачення його учасників: власне кажучи, ми маємо бути вдячні партнерам у діалозі вже за те одне, що вони показують нам предмет нашого спільного зацікавлення з такого боку, з якого ми самі ніколи б його не побачили.

Для України, яка за часів незалежності пережила надзвичайне релігійне відродження, виразніше, ніж у будь-якому іншому пострадянському суспільстві, наразі необхідні інструменти для взаємодії релігії та держави. З інституціоналізацією України як секулярної конституційної держави, заснованої на подвійному принципі «не впроваджувати релігію» та «вільно сповідувати релігію», почало зникати саме розрізнення «церкви» та «секти», «національної конфесії» та «релігійних меншин», «традиційних» та «іноземних» релігій. Як наслідок, усі релігійні спільноти в Україні перетворилися на деномінації (як їх розуміє Х. Казанова: добровільні релігійні спільноти, до яких я належу і членом яких мене визнають інші). Фактично Україна є країною, яка відійшла від

європейської моделі національної церкви (або двох національних церков) та релігійних меншин або «сект» і наблизилася до американської моделі релігійного деноміналізму. Релігійні деномінації, за визначенням, мають різні форми та устрої; моя власна деномінація є лише однією з-поміж багатьох інших. Йдеться про систему взаємного визнання суспільних груп без їхнього визнання чи регулювання з боку держави.

Хоча відсутність релігійної єдності суперечить вкоріненим у релігії власне релігійним, а також націоналістичним традиціям, насправді вона може виявитися благом, яке сприятиме формуванню релігійно толерантної, етнічно, культурно й мовно плюралістичної, демократичної України.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Адаменко Н. Б. Патафізичність постметафізичного мислення у концепціях сучасних мислителів другої половини ХХ століття. *Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство, Культурологія, Філософія*. 2009. Вип. 22 (35). С. 108–114.
2. Адорно Т. В. Негативная диалектика. Москва: Научный мир, 2003. 374 с.
3. Азарова Ю. О. Хайдеггер и Деррида: две версии де(кон)струкции метафизики. *Totallogy – XXI: постнекласичні дослідження*. 2013. Вип. 29. С. 130–155.
4. Айер А. Язык, истина и логика. *Логос*. 2006. № 1 (52). С. 61–72.
5. Бенуа Ж. Преодоления метафизики. *Историко-философский ежегодник*. 2011. С. 205–222.
6. Бергер П. Недоработанная концепция. *Религиоведческие исследования*. 2011. № 1–2 (5–6). С. 103–110.
7. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация. *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2012. № 2 (30). С. 8–20.
8. Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. 211 с.
9. Боррадори Дж. Американский философ. Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлем, МакИнтайром, Куном. Москва: Дом интеллектуальной книги, Гнозис, 1999. 208 с.
10. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером [в 4 кн.]. Кн.2 : Новоевропейская философия. / Пер. В. Ю. Быстрова. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2007. 396 с.
11. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. Москва: Изд-во «Логос», 2002. 128 с.
12. Ваттимо Д. После христианства. Москва: Три квадрата, 2007. 172 с.
13. Ваттимо Д. Эпоха интерпретации. *Логос*, 2008. №4(67). С. 120–128.
14. Ваттимо Дж. Техника и существование. Москва: Канон-плюс, 2013. 207 с.
15. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий мира. *Избранное. Образ общества*. Москва: Юрист, 1994. С. 43–77.

16. Виндельбанд В. Что такое философия? (О понятии и истории философии). *Избранное: Дух и история*. Москва: Юрист, 1995. С. 25–58.
17. Витгенштейн Л. Tractatus logico-philosophicus. *Избранные работы*. Москва: Издательский дом «Территория будущего», 2005. 440 с.
18. Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы: [монография] / А. В. Белокобыльский и др.; Укр. ин-т стратегий глобального развития и адаптации; под ред. А. В. Белокобыльский, В. С. Левицкий. Киев: ФЛП Халиков Р.Х., 2017. 242 с.
19. Габермас Ю. Діалектика секуляризації. *Критика*, 2009. число 1–2 (135–136). С. 10–13.
20. Габермас Ю. Постметафізичне мислення. /Пер. з нім. В. Куплина. Київ: Дух і літера, 2011. 280 с.
21. Гаспарян Д. Э. Стратегии детрансцендирования в современной континентальной философии. *Трансцендентное в современной философии: направления и методы*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2013. С. 23–47.
22. Гроций Г. О праве мира и войны. Москва: Ладомир, 1994. 686 с.
23. Грязных Д. Бытийные искания. Екатеринбург:Издательские решения, 2016. 130 с.
24. Делез Ж. Ницше и философия. Москва: Ad Marginem, 2003. 392 с.
25. Демин И. В., Богданова Н. М. Феномен традиции в контексте современной философии истории: между историзмом и традиционализмом. *Фундаментальные исследования*. 2014. № 6. Ч. 2. С. 414–418.
26. Деррида Ж. Les Fins de l’homme / пер. с англ. Ю. О. Азарова. *Вестник Национального технического университета «ХПИ»*. Серия. Философия. 2004. № 6. С. 66–95.
27. Деррида Ж. Голос и феномен. Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. 208 с.
28. Деррида Ж. Диссеминация. / пер. с франц. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 608 с.

29. Деррида Ж. Как избежать разговора: денегации. Деконструкция: тексты и интерпретация. / Сост. Е. Гурко. Минск: издательский центр «ЭКОНОМПРЕСС», 2001. 320 с.
30. Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с франц. Д. Кралечкин. Москва: Академический проект, 2000. 495 с.
31. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. *Письмо и различие*. Санкт-Петербург: Академический проект, 2000. С. 352–369.
32. Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше. *Философские науки*. 1991. № 2. С.118–142; № 3. С. 114–129. URL: http://ec-dejavu.ru/p/Publ_Derrida_Spur.html (дата звернення: 29.12. 2020).
33. Джохадзе И. Д. Патнэм vs Рорти: спор о прагматизме и релятивизме. *Эпистемология & философия науки*. 2011. т. XXX, № 4. С. 175–190.
34. Долгопол Е. Ю. Генеалогия понятия «толерантность» в контексте постсекулярного общества // XI Харківські студентські філософські читання: матеріали всеукраїнської наукової конференції студентів та аспірантів, 16–17 квітня 2015р., Харків, 2015. С. 6–7.
35. Долгопол Е. Ю. Диалог между верой и разумом как путь к «религии в пределах только разума» // X Харківські студентські філософські читання: матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів, 24–25 квітня 2014 р., Харків, 2014. С. 43–45.
36. Долгопол Е. Ю. Постсекуляризм: новые возможности для политического дискурса // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: матеріали XXXIII міжнародної науково-практичної конференції, 18 квітня 2014р., Донецьк, 2014. С. 56–57.
37. Долгопол К. Ю. Секулярність як соціальний конструкт. *Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 96 (5). С. 219–222.
38. Ефремов Ф. А. Проблема постметафизического стиля мышления в западной философии второй половины 20-го – начала 21-го века: дис. канд. филос. наук: 09.00.03. Тверь, 2010. 183 с.

39. Захарченко М. Комунікативна етика «versus» релігійна філософія: погляд на людське взаєморозуміння. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія» Серія «Філософія»*. Випуск 16. 2014. С. 44–47.
40. Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. / Пер. з англ. О. Панича. Київ: Дух і літера, 2017. 264 с.
41. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; прим. Ц. Г. Арзаканяна. Москва: Эксмо, 2011. 736 с.
42. Кант И . Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики. *Сочинения: В 6 т.* Москва: Мысль, 1964. Т. 2.
43. Кант И. Логика. / Пер. И. К. Маркова и В. А. Жучкова. *Собрание сочинений в 8-ми тт.* Т. 8. Москва: Чоро, 1994.
44. Кант И. О вельможном тоне, недавно возникшем в философии. *Собрание сочинений в 8-ми тт.* Т. 8. Москва: Чоро, 1994.
45. Кант И. Первое введение в Критику способности суждения. *Сочинения: в 6 Т.* Т.5. Москва: Мысль, 1996. С. 99–160
46. Кант І. Прологомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука. / Переклад з німецької Віталій Терлецький. Харків: Фоліо, 2018. 288 с.
47. Кант И. Сочинения в шести томах. Том 6. / Под общей редакцией Я.Ф. Асмуса, А.Я. Гулыги, Т.И. Ойзермана. Редактор тома Т.И. Ойзерман. М.: Мысль, 1966. 743 с.
48. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным. *Логос*, 2011. № 3 (82). С. 186–205.
49. Карнап Р. Устранение метафизики посредством анализа языка. *Философия и естествознание. Журнал «Erkenntnis» («Познание»)*. Избранное. 2010. С. 147–151.
50. Ключовський Я. А. Філософія діалогу. / Пер. з пол. К. Рассудіної. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. 224 с.

51. Козловський В. П. Стросон і Кант: дескриптивна метафізика як концептуальна передумова аналізу «Критики чистого розуму». *Sententiae*. 2016. № 1 (34). С. 25–41.
52. Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / пер. с англ. О. Бобровой и К. Гуровской. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. 263 с.
53. Кормер В. Ф. Двойное сознание интеллигенции и псевдо-культура. *Вопросы философии*. 1989. №9. С. 65–79.
54. Кузнецова К.Ю. Концепція «постсекулярного суспільства» та ствердження необхідності діалогу». *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2015. Випуск 53. С. 95–101.
55. Кузнецова К. Ю. Криза секуляризму як продовження секуляризації. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020. № 62. С. 79–90.
56. Кузнецова К. Ю. Критика метафізики і постметафізичне мислення: термінологія і основні характеристики. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2020. №1 (45). С. 132–142.
57. Кузнецова К. Ю. Духовні пошуки людини у ситуації завершення метафізики. // Проблема людини у соціально-гуманітарному та медичному дискурсах: матеріали міжвузівської науково-практичної конференції з міжнародної участю, 31 березня 2016 р., Харків, 2016. С. 104–105.
58. Кузнецова К. Ю. І. Кант та Ф. Ніцше: два підходи до критики метафізики. *Гілея: науковий вісник*. 2016. Вип. 114. С. 150–154.
59. Кузнецова К. Ю. Ослаблення метафізичної думки як передумова постсекулярної доби // Науково-практична конференція, присвячена 25-річчю Харківського Архієрейського Собору 1992 року: матеріали науково-практичної конференції, 27 квітня 2017 р., Харків, 2017. С. 141–145.
60. Кузнецова К. Ю. «Постметафізика» і проблема термінологічної невизначеності // XIII Харківські студентські філософські читання: до 255-річчя

Йоганна Готліба Фіхте: матеріали всеукраїнської наукової конференції студентів та аспірантів, 18-19 травня 2017 р., Харків, 2017. С. 22–26.

61. Кузнецова К. Ю. Постметафізичне мислення та проблема подолання метафізики у філософії Ю.Габермаса // Античні витоки європейської раціональності: до 2400 річчя Арістотеля: матеріали XXIV Харківських міжнародних Сковородинівських читань, 23-24 вересня 2016 р., Сковородинівка, Харків, 2016. С. 94–100.

62. Кузнецова К. Ю. Постметафізичні зрушення у релігійному просторі: постсекулярність та постхристиянство // XIV Харківські студентські філософські читання: до 230-річчя Артура Шопенгауера: матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів, 17 травня 2018 р., Харків, 2018. С. 52–54.

63. Кузнецова К. Ю. Постметафізичне прочитання критичної філософії І.Канта. // Німецький ідеалізм: Німеччина – Україна. До 260-річчя з дня народження Йоганна Баптиста Шада: матеріали міжнародної наукової конференції, 18-19 жовтня 2018 р., Харків, 2018. С. 93–99.

64. Кузнецова К. Ю. Слабка думка («il pensiero debole») і «слабка теологія» як симптоми постметафізичного мислення. *Гуманітарний часопис*. 2019. №3. С. 22–33.

65. Кузнецова К. Ю. Комунікація між віруючими і невіруючими громадянами у постсекулярному суспільстві [Електронний ресурс]. // Норвезько-українська конференція, присвячена діяльності Ф. Нансена в Україні у 1921–1922 роках: матеріали Норвезько-української конференції, 10–11 жовтня 2019 р., Харків, 2019. Режим доступу: [<http://dspace.univer.kharkov.ua/handle/123456789/15030>].

66. Кузнецова К. Ю. Постсекулярна парадигма: необхідність взаємного визнання, діалог та толерантність // Філософ – співрозмовник світу: діалог, комунікація, консенсус: матеріали XXV Харківських міжнародних Сковородинівських читань, присвячених 295-річчю з дня народження Г.С. Сковороди, 30 вересня–1 жовтня 2017 р., Сковородинівка, Харків, 2017. С. 137–142.

67. Кырлежев А. И. Постсекулярное: краткая интерпретация. *Логос*. 2011. №3 (82). С. 100–106.
68. Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире. *Отечественные записки*. 2013. № 1. [Электронный ресурс]. // Журнальный клуб Интелрос. [сайт]. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/otechestvennye-zapiski/o1-2013/19621-sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire.html> (дата звернения 12.11. 2020).
69. Левинас Э. Время и другой. *Время и другой : Гуманизм другого человека*. Санкт-Петербург: Высш. религ.-филос. шк., 1999. 266 с.
70. Левинас Э. Тотальность и бесконечное. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. 416 с.
71. Липовецки Ж. Эпоха пустоты. Эссе о современном индивидуализме. / пер. с фр. В.Кузнецова. Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2001. 336 с.
72. Малкина С. М. Аналитика постметафизического мышления у Ю. Хабермаса. *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика*. 2015. С. 31–36.
73. Ман П. де. Аллегории чтения: Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста. / пер. с англ. С. Никитина. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1999. 370 с.
74. Малкина С. М. Фридрих Ницше и проблема преодоления метафизики. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота, 2011. № 7 (13): в 3-х ч. Ч. III. С. 141–144.
75. Малкина С. М. Постметафизическая теология: герменевтико-прагматическая версия. *Мир человека: нормативное измерение*. 4: Гуманитарное знание: Сборник трудов международной научной конференции (Саратов, 4–6 июня 2015 г.). Саратов: ООО Издательство «КУБиК», 2015. С. 102–107.
76. Манан П. Общедоступный курс политической философии / Пер. с франц. В. И. Божовича. Москва: Московская школа политических исследований, 2004. 336 с.

77. Мануссакис Д. Бог после метафизики. Богословская эстетика /пер. Д. Морозовой. Киев: Дух і літера, 2014. 416 с.
78. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. *Символ*. 2009. Т. 56. 292 с.
79. Марион Ж.-Л. О даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом. *Логос*. 2011. № 3 (82). С. 144–171.
80. Марквард О. Эпоха чуждости миру. *Отечественные записки*. 2003. № 6. URL: <http://strana-oz.ru/2003/6/epoha-chuzhdosti-miru> (дата звернення: 29.12. 2020).
81. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Москва: Логвинов, 2004. 271 с.
82. Ницше Ф. Антихрист. *Сочинения: в 2-х т.* Москва: Мысль, 1990. С. 631–692.
83. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. Москва: Культурная революция, 2005. 880 с.
84. Ницше Ф. Сумерки идолов. *Сочинения в 2-х тт.* Т. 2. Москва: «Мысль», 1990.
85. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2000–2001. [Электронный ресурс]. // Электронная библиотека ИФ РАН [сайт]. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH6e47248e60a3b72aebfc6e?p.s=TextQuery> (дата звернення 12.11. 2020).
86. Орбел Н. Ессе liber. Опыт ницшеанской апологии. *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*. Москва: Культурная революция, 2005. С. 571 – 737.
87. Патнэм Х. Вопрос о реализме. *Прагматический реализм Хилари Патнэма*. Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 166–193.
88. Петров К.А. Постметафизическая философия Петера Слотердайка: монография Москва: Издательство «Русайнс», 2015. 124 с.
89. Після філософії: кінець чи трансформація? Упоряд.: К. Байнес та інші./Пер. з англ. Київ: Четверта хвиля, 2000. 432 с
90. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. / Науч. ред. В.В. Целищев.

Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2001. URL: <http://psylib.org.ua/books/rassb01/txt45.htm> (дата звернення 12.11. 2020).

91. Ратцингер Й. Европа. Ее духовные основы вчера, сегодня и завтра. *Новая Европа*. 2004. №17. С. 4–15.
92. Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства. *Диалектика секуляризации. О разуме и религии*. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с.
93. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 320 с.
94. Рорти Р., Ваттимо Дж., Забала С. Каково будущее религии после метафизики? *Логос*. 2008. № 4. С. 93–110.
95. Скородумов Д. А. Радикальная теология и деконструкция: между конечным и невыразимым. *Философская мысль*. 2017. № 8. С. 86–92.
96. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша. Київ: Дух і літера, 2013. 664 с.
97. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе. *Государство, религия, церковь*. 2012. № 2. С. 21–51.
98. Трейнор Б. Теоретизируя на тему постсекулярного общества. *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2012. № 2 (30). С. 178–213.
99. Труитт У.Г. Предшественники постмодернизма и его связь с классическим американским прагматизмом. *Вопросы философии*. 2003. № 3. С. 154–167.
100. Уотсон П. Эпоха пустоты. Как люди начали жить без Бога, чем заменили религию и что из всего этого вышло. / Пер. с англ. М. Завалова, Н. Холмогоровой. Москва: Эксмо, 2017. 784 с.
101. Франк С.Л. Предмет знания. *Предмет знания. Душа человека*. Санкт-Петербург, 1995. С. 35–416.
102. Хабермас Ю. Вера и знание / пер. с нем. М.Л. Хорькова. *Будущее человеческой природы*. Москва: Издательство «Весь Мир», 2002. С. 115–131.
103. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. Москва: АО «КАМІ», 1995. 245 с.

104. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства? *Диалектика секуляризации. О разуме и религии*. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с.
105. Хабермас Ю. «Постсекулярное» общество – что это? Часть 1./ пер. с нем. М. Кронауэр. *Российская философская газета*. 2008. № 4 (18). С. 1–2.
106. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией / Пер. с нем. Б. Скуратова. Москва: Весь мир, 2011. 336 с.
107. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Москва: Весь Мир, 2003. 416 с.
108. Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» *Время и бытие: Статьи и выступления*. Москва: Республика, 1993. С. 27–36.
109. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. Москва: Республика, 1993. 447 с.
110. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. Пять главных рубрик в мысли Ницше. *Время и бытие*. Москва: Республика, 1993. С.63–176.
111. Хайдеггер М. Ницше. В 2 т. Т. 1./ пер. с нем. А. Г. Черняков. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2006. 603 с.
112. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики. *Тождество и различие*. Москва: «Логос», 1997. С. 29-60.
URL:<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000294/index.shtml> (дата
звернення 12.11. 2020)
113. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. / пер. с нем. А. Г. Черняков. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 448 с.
114. Хайдеггер М. Преодоление метафизики. *Время и бытие: Статьи и выступления*. Москва: Республика, 1993. С. 177–192.
115. Хайдеггер М. Что такое метафизика? *Время и бытие: Статьи и выступления*. Москва: Республика, 1993. С. 16–27.
116. Халапсис А.В. Метафизика и спекулятивное мышление. *Грані*. 2011. №80 (6). С. 31–35.

117. Швырев В. С. Рациональность как ценность культуры. *Вопросы философии*. 1992. №6. С. 91–105.
118. Шлик М. Поворот философии. *Аналитическая философия. Избранные тексты*. Москва: изд-во Московского университета, 1993. С. 28–49.
119. Шмитт К. Политическая теология: четыре главы к учению о суверенитете. *Политическая теология* / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца, А. Ф. Филиппова. Москва: КАНОН-Пресс-Ц, 2000. С. 11–98.
120. Штраус Л. Взаимное влияние философии и теологии. *Введение в политическую философию*. / Пер. с англ. М. Фетисова. Москва: Логос, Праксис, 2000. С. 294–309.
121. Эпштейн М. Проективный словарь гуманитарных наук. Москва: Новое литературное обозрение, 2017. 616 с.
122. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2015. № 1. С. 254–268.
123. Ямпольская А.В. Безмерность в мире мер. *Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное*. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. 416 с.
124. Adams N. Habermas and Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 278 p.
125. Ayer A. The Central Questions of Philosophy. London: Weidenfeld and Nicolson, 1973. 243 p.
126. Badiou A. «We Need a Popular Discipline»: Contemporary Politics and the Crisis of the Negative. *Critical Inquiry*. 2008. № 34 (Summer). P. 645–659.
127. Badiou A. Metaphysics and the Critique of Metaphysics. *Pli*. 2000. № 10. P. 174–190.
128. Berger P., Davie G., Focas E. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. Aldershot: Ashgate Publishing, Ltd., 2008. 176 p.
129. Berger P. L. The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. Garden City, New Jersey: Doubleday, 1967

130. Bradley F.H. Appearance and reality. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1897. URL:<https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Appearance-and-Reality-by-FH-Bradley.pdf> (дата звернення: 29.06. 2020).
131. Caputo J. D. (Ed.) Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press, 2004. 215 p.
132. Caputo J. D. Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
133. Caputo J. D. More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are. Bloomington: Indiana University Press, 2000. 312 p.
134. Caputo J. D. On Religion. London; New York: Routledge, 2001. 147 p.
135. Caputo J. D. Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project. Bloomington: Indiana University Press, 1987. 336 p.
136. Caputo J. D. Spectral Hermeneutics / Caputo J.D., Vattimo G. *After the Death of God*. New York: Columbia University Press, 2007. 216 p.
137. Caputo J. D. The insistence of God: a theology of perhaps. Bloomington: Indiana University Press, 2013. 320 p.
138. Caputo J. D. The Weakness of God: a theology of event. Bloomington: Indiana University Press, 2006. 340 p.
139. Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: Chicago University Press, 1994. 330 p.
140. Casanova J. Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective. *Religion, Globalization and Culture*. / edited by P. Beyer & L. Beaman. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007. P. 101-120.
141. Connolly W. Why I am not a secularist. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
142. Derrida J. Negotiations. Stanford: Stanford University Press, 2002. 424 p.
143. Derrida J. Spurs: Nietzsche's Styles. /transl. by Barbara Harlow. Chicago: University of Chicago Press, 1979. 238 p.
144. Derrida J. The Politics of Friendship. London: Verso, 2005. 308 p.

145. Gauchet M. La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité. Paris: Gallimard, 1998. 192 p.
146. Glasner P. E. The Sociology of Secularization: a Critique of a Concept. London: Routledge & K. Paul, 1977. 137 p.
147. Greeley A.M. After Secularity: The Teo-Gemeinschaft Society: A Post-Christian Postscript . *Sociological Analysis* 27(3):119, September 1966. P. 119–120.
148. Habermas J. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 2006. Vol.14 (1). URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x> (дата звернення: 29.06. 2020).
149. Habermas J. An Awareness of What is Missing. *Faith and Reason in a Post-secular Age*. Cambridge: Polity.2010. P. 15–23.
150. Habermas J. Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity. / ed. E. Mendieta. London: The MIT Press, 2002. 184 p.
151. Habermas J. Transcendence from within, Transcendence in this World. *Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad, 1992. 258 p.
152. Habermas J. Exkurs: Transzendenz von Innen, Transzendenz ins Diesseits. *In Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. P. 127–156.
153. Hadden J. K. Toward Desacralizing Secularization Theory. *Social Forces*. 1987. Vol. 65. № 3. P. 587–611.
154. Heimsoeth H. Metaphysik der Neuzeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
155. Kuznetsova K. Yu. I. Kant's philosophy of religion in the context of the post-secular paradigm. *The European Journal of Humanities and Social Sciences*. 2018. №1. P. 72–76.
156. Lévinas E. Dieu, la Mort, et le Temps. Paris: Grasset, 1993.
157. Lilla M. The Great Separation: the Politics of God. *The New York Times Magazine*. August 19, 2007. pp. 28–55.
158. Marion J.-L. God without Being. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

159. Marion J.-L. Thomas Aquinas and Onto-theology. *Mystics: Presence and Aporia* / M. Kessler, Ch. Sheppard, eds. Chicago; London: The Univ. of Chicago Press, 2003.
160. Martin D. The Religious and the Secular: Studies in Secularization. London: Routledge and Kegan Paul, 1969. 164 p.
161. Milbank J. Faith, Reason, Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the XXI Century. URL: http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank_StudyofTheologyandPhilosophyinth21stCentury.pdf (дата звернення: 29.06. 2020).
162. Morelle L. Speculative Realism: After Finitude, and Beyond? *Speculations*, 2012. III. P. 241–272.
163. Naletov I. Alternatives to Positivism. Moscow: Progress Publishers, 1984. 470 p.
164. On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo. *After the Death of God* /ed. J. W. Robbins. New York: Columbia University Press, 2007. 204 p.
165. Puntel L.B. Habermas' postmetaphysical thinking: a critique. URL: https://www.philosophie.uni-muenchen.de/lehreinheiten/philosophie_1/personen/puntel/download/2013_habermas.pdf (дата звернення: 29.06. 2020).
166. Putnam H. Ethics without Ontology. Cambridge, London: Harvard University Press, 2004. 176 p.
167. Rorty R. Truth and Progress. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 364 p.
168. Stepan A. The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations". *Arguing Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 218–225.
169. Strawson P. Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Routledge, 1964. 255 p.
170. Strawson P.F. Kant's new foundations of metaphysics. *Metaphysik nach Kant*. Stuttgart : Klett-Cotta, 1988.

171. Taylor Ch. Modes of Secularism. *Secularism and Its Critics*. / ed. R.Bhargava. New York: Oxford University Press, 1998. 550 p.
172. Taylor Ch. What Does Secularism mean. *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014. 424 p.
173. Taylor M. After God. Chicago: University of Chicago Press, 2007. 416 p.
174. Taylor M. Erring. A Postmodern A/Theology. Chicago: University of Chicago Press, 1984. 219 p.
175. Vattimo G. The End of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1991. 256 p.
176. Vattimo G. The Trace of the Trace. *Religion (Cultural Memory in the Present)*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998. P.79–94.
177. Whistler D, Smith AP. What is Continental Philosophy of Religion Now? Editors' Introduction. *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing. 2010. P. 1–24.

ДОДАТОК

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті, опубліковані в наукових фахових виданнях України:

1. Кузнецова К. Ю. І. Кант та Ф. Ніцше: два підходи до критики метафізики. *Гілея: науковий вісник*. 2016. Вип. 114. С. 150–154.
2. Кузнецова К. Ю. Слабка думка («il pensiero debole») та «слабка теологія» як симптоми постметафізичного мислення. *Гуманітарний часопис*. 2019. № 3. С. 22–32.
3. Кузнецова К. Криза секуляризму як продовження секуляризації. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2020. № 62. С. 79–89.
4. Кузнецова К. Ю. Критика метафізики і постметафізичне мислення: термінологія і основні характеристики. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2020. № 1 (45). С. 132–141.

Стаття, опублікована в науковому фаховому виданні іншої держави:

5. Kuznetsova K. Yu. I. Kant's philosophy of religion in the context of the post-secular paradigm. *The European Journal of Humanities and Social Sciences*. 2018. № 1. P. 72–75.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

6. Долгопол Е. Ю. Диалог между верой и разумом как путь к «религии в пределах только разума» // X Харківські студентські філософські читання : матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів, 24–25 квітня 2014 р., Харків, 2014. С. 43–45.
7. Долгопол Е. Ю. Постсекуляризм: новые возможности для политического дискурса // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: матеріали XXXIII міжнародної науково-практичної конференції, 18 квітня 2014 р., Донецьк, 2014. С. 56–57.

8. Долгопол Е. Ю. Генеалогія поняття «толерантність» в контексте постсекулярного общества // XI Харківські студентські філософські читання : матеріали всеукраїнської наукової конференції студентів та аспірантів, 16–17 квітня 2015 р., Харків, 2015. С. 6–7.

9. Кузнецова К. Ю. Духовні пошуки людини у ситуації завершення метафізики. // Проблема людини у соціально-гуманітарному та медичному дискурсах : матеріали міжвузівської науково-практичної конференції з міжнародною участю, 31 березня 2016 р., Харків, 2016. С. 104–105.

10. Кузнецова К. Ю. Постметафізичне мислення та проблема подолання метафізики у філософії Ю.Габермаса // Античні витoki європейської раціональності : до 2400-річчя Арістотеля: матеріали XXIV Харківських міжнародних Сковородинівських читань, 23–24 вересня 2016 р., Сковородинівка, Харків, 2016. С. 94–100.

11. Кузнецова К. Ю. Ослаблення метафізичної думки як передумова постсекулярної доби // Науково-практична конференція, присвячена 25-річчю Харківського Архієрейського Собору 1992 року : матеріали науково-практичної конференції, 27 квітня 2017 р., Харків, 2017. С. 141–145.

12. Кузнецова К. Ю. «Постметафізика» і проблема термінологічної невизначеності // XIII Харківські студентські філософські читання: до 255-річчя Йоганна Готліба Фіхте : матеріали всеукраїнської наукової конференції студентів та аспірантів, 18–19 травня 2017 р., Харків, 2017. С. 22–26.

13. Кузнецова К. Ю. Постсекулярна парадигма: необхідність взаємного визнання, діалог та толерантність // Філософ – співрозмовник світу: діалог, комунікація, консенсус : матеріали XXV Харківських міжнародних Сковородинівських читань, присвячених 295-річчю з дня народження Г. С. Сковороди, 30 вересня–1 жовтня 2017 р., Сковородинівка, Харків, 2017. С. 137–142.

14. Кузнецова К. Ю. Постметафізичні зрушення у релігійному просторі: постсекулярність та пост християнство // XIV Харківські студентські філософські

читання: до 230-річчя Артура Шопенгауера : матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів, 17 травня 2018 р., Харків, 2018. С. 52–54.

15. Кузнецова К. Ю. Постметафізичне прочитання критичної філософії І.Канта. // Німецький ідеалізм: Німеччина – Україна. До 260-річчя з дня народження Йоганна Баптиста Шада : матеріали міжнародної наукової конференції, 18–19 жовтня 2018 р., Харків, 2018. С. 93–99.

16. Кузнецова К. Ю. Комунікація між віруючими і невіруючими громадянами у постсекулярному суспільстві // Норвезько-українська конференція, присвячена діяльності Ф. Нансена в Україні у 1921–1922 роках : матеріали Норвезько-української конференції, 10–11 жовтня 2019 р., Харків, 2019. Режим доступу: [<http://dspace.univer.kharkov.ua/handle/123456789/15030>].

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації:

17. Долгопол К. Ю. Секулярність як соціальний конструкт. *Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 96 (5). С. 219–222.

18. Кузнецова К. Ю. Концепція «постсекулярного суспільства» та ствердження необхідності діалогу». *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2015. Вип. 53. С. 95–101.