

© Блохіна Л.Л., Костанді І.А.

9. нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления: [Пер. с нем]. — М.: Республика, 1993. — С. 41 — 62.
10. Хайдеггер, М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления: [Пер. с нем]. — М.: Республика, 1993. — С. 273 — 302.

*Блохіна Л.Л.* – кандидат філологічних наук, доцент, завідувач кафедри українознавства та лінгводидактики Одеської національної академії харчових технологій.

*Костанді І.А.* – інспектор Одеської національної академії харчових технологій.

УДК: 159.923:37. 93

### АКСИОЛОГІЧНІ ОСНОВИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ

*Стаття присвячена дослідженню системи ціннісних орієнтацій сучасної філософії постмодерну. Розглянуто індивідуалістичні інтенції постмодерної філософії.*

**Ключові слова:** цінність, ціннісна орієнтація, ціннісна система, індивідуалізм, особиста свобода, постмодерне суспільство.

### АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНА

*Статья посвящена исследованию системы ценностных ориентаций современной философии постмодерна. Рассмотрены индивидуалистические интенции философии постмодерна.*

**Ключевые слова:** ценность, ценностная ориентация, ценностная система, индивидуализм, личная свобода, постмодерное общество.

### AXIOLOGICAL BASIS OF MODERN POSTMODERN PHILOSOPHY

*Article is devoted to the research of the system of value orientations of modern philosophy of postmodern. Individual intentions in philosophy of postmodern are under consideration.*

**Keywords:** value, value orientation, system of values, individualism, personal freedom, postmodern society.

Сучасному постмодерну на основі думок та уявлень сучасних вчених про цей надзвичайно складний феномен історичної культурної формації [1-6] можна дати визначення як певного суспільно-парадигмального способу життя і мислення, який передбачає синтез рис сучасного і традиційного суспільств, орієнтацію на нове з урахуванням традиції, визнання вагомого значення виокремленої особистості і разом з тим розповсюдження наявних форм колективності, поєднання локального й універсального тощо.

Зрозуміло, що поява суспільства, яке поєднує в собі формально протилежні риси, не могло не викликати взаємовиключних оцінок у діапазоні від констатації «кінця модерну», «злиденності лібералізму» і, відповідно, «кінця суб'єкта» до заяв про народження «другого модерну», «нового лібералізму» і «нового індивідуалізму».

Зо огляду на вищезначену проблему, яка полягає в всебічному рефлексивно-філософському осмисленні сучасного постмодерну та виробленні системного розуміння цього феномену, метою даної наукової статті є виявлення та дослідження аксіологічних установок філософії сучасного постмодерну.

Насамперед нашого аналізу, слід зазначити що сучасне постмодерне суспільство слід розглядати не як відмову від модерну, а як новий виток модернізації, який відрізняється від попереднього більш зваженим ставленням до цінностей традиційного суспільства, орієнтацією на нове з урахуванням традиції і, водночас, більш критичним ставленням до окремих положень доби модерну, передусім до безумовної віри просвітників про можливість вичерпного пізнання світу і, на цій основі, побудови досконалого суспільства, тобто до так званої «логіки проекту».

Окремі науковці взагалі вважають, що сутність постмодерну полягає не у відмові від цінностей модерну, а в подальшій його радикалізації. Адже загальним наслідком кризи влади,

кейнсіанства, держави «загального добробуту» і наукової раціональності, що ознаменували перехід до постмодерного суспільства, стала поступова зміна положення особистості в суспільстві як цілісній системі, розпад багатьох форм її соціальної ідентифікації і поширення її соціального простору.

Унаслідок цього індивід усе більше стає суб'єктом у своїх взаємовідносинах з владою та іншими соціальними інституціями, отримує різноманітну свободу, індивідуалізовану багатомірність. Його життя все більше виступає як результат його власних рішень, завдяки яким він, у певних межах, сам себе контролює і реалізує себе як особистість, як результат його власного творчого конструювання, внаслідок якого це життя все більше набуває вільного – ігрового характеру. Під впливом зазначених соціокультурних трансформацій цілком логічно розпочинається своєрідний ренесанс лібералізму, точніше – повернення до ліберальних ідей раннього модерну. І саме тому окремі дослідники (П. Вагнер) пропонують називати сучасний етап модерного розвитку «розширеним ліберальним модерном».

Не так оптимістично процеси, що відбуваються у сучасному світі, сприймають дослідники, які працюють у рідчизні постмодернізму. Вони намагаються більш зважено осмислити все те, що отримали від Просвітництва, передусім його віру в безумовний прогрес, торжество розуму, безмежність людських можливостей тощо і, водночас, продовжити його екзистенціально-індивідуалістичні інтенції.

Так, один з сучасних апологетів постмодерну Ж. Бодріяр характеризує теперешній стан суспільства як бурхливе і майже не контрольоване вивільнення людини від раніш необмеженої політичної, соціальної, естетичної тощо регламентації. Таке вивільнення має неоднозначні наслідки. Досить суперечливими, наприклад, є наслідки комп'ютерної революції. Насамперед тому, що за всіма комунікаціями та інтеракціями, так високо поцінованими Тоффлером та іншими провісниками комп'ютерної цивілізації, на думку Ж. Бодріяра, «немає ні вибору, ні можливості прийняття остаточного рішення. Будь-яке рішення, пов'язане з мережею, екраном, інформацією і комунікацією, є серійним, частковим, фрагментарним, нецілісним... Відео, телебачення, комп'ютер... – ці контактні лінзи спілкування, ці прозорі протези – складають єдине ціле з тілом, аж до того, що стають генетично його частиною» [1, с. 84-85]. Тобто людина стає продовженням машини, звільняється від власної волі і самостійних рішень. Вона настільки звикає до такого стану, що з часом починає відкидати все, що вимагає особистого розуміння, оцінки та вибору.

З огляду на це, тривога Ж. Бодріяра є цілком зрозумілою і слушною. І все ж у зазначеному стані речей немає нічого надзвичайного. Лише тривалий досвід життя у стані свободи робить наші рішення менш афективними і більш поміркованими. Тому розцінювати зазначені наслідки як безнадійно негативні навряд чи коректно. Позитивним є вже те, що зазначена революція (політична, соціальна, сексуальна, кібернетична), «давши людині право на свободу і власну волю, з безжалісною логікою примушує її себе запитати, у чому ж полягає її власна воля, чого вона хоче насправді і чого вона може очікувати від самої себе» [1, с. 38-39]. Адже саме з постановки такого питання, власне, і починається усвідомлено особистісний, а не стихійно масовий, схильний до бездумного негативізму, рух до справжнього самовизначення і свободи.

Вирізняється Ж. Бодріяр і своєю оцінкою наслідків загального урізноманітнення і зростання вибору у світі речей. Якщо Тоффлер вбачає в цьому передумову загального зростання свободи вибору та індивідуалізації особистих рішень і вчинків, то, на думку Бодріяра, зазначене урізноманітнення дає лише ілюзорну свободу та індивідуалізацію, оскільки вибір так чи інакше нав'язується з боку суспільства. «Вибір лише уявний: ми переживаємо його як свободу, але значно менше відчуваємо, що він нам нав'язується, а через його посередництво і ціле суспільство нав'язує нам свою владу. Обираючи той чи інший автомобіль, ви, можливо, і стверджуєте свою особистість, але головне – самим фактом свого вибору ви пов'язуєте свою долю з економічним ладом у цілому» [2, с. 116-117].

Певний сенс у цих словах, безумовно, є. Маніпуляція потребами, зокрема через механізм реклами, справді має місце. Однак це не означає відсутності вибору як такого. Сам Бодріяр визнає, що вплив реклами не такий безумовний, як вважають інколи. Реклама «дуже швидко викликає перенасичення і реакцію відторгнення. З іншого боку, рекламне навіювання має своїм наслідком усілякі як раціональні, так і ірраціональні різновиди контрмотивації і психологічного опору... – людина не хоче, щоб нею «володіли» [2, с. 137]. До того ж, навіть з урахуванням ефекту маніпуляції нашими потребами, слід визнати, що міра свободи вибору в суспільстві з розвиненим споживчим ринком є значно більшою, аніж у суспільстві загального, принизливого і знеособлювального дефіциту. Щодо особистої долі, вільної від зв'язку з економічним ладом, то така свобода можлива лише в уяві. Захоплений критикою «системи речей» Бодріяр таку можливість цілком переносить у

сферу дійсності.

З огляду на зазначені революційні зміни, недивним є і те, що сучасна культура перебуває у стані невизначеності, своєрідної аномії. Визнає це і Бодріяр. «Добро не знаходиться більше по той бік зла, ніщо не має визначеного положення в системі абсцис і ординат. Кожна часточка, – зазначає він, – рухається в напрямку, заданому їй власними імпульсами, переміщуючись уздовж ламаної лінії, лише інколи дотичної до траєкторій інших цінностей» [2, с. 11]. Але ця невизначеність і гетерономія не лише насторожують, породжуючи відчуття розгубленості і тривоги, а й обнадіюють необхідністю та можливостями особистого вибору. І саме тому, як визнає Бодріяр, права людини стають актуальною проблемою в усьому світі. Водночас, не менш актуальною, на думку Бодріяра, стає «ідеологія прав Іншого» або «Права на Відмінність» [1, с. 184-185]. Адже без Іншого і Відмінного індивід виявляється незрозумілим, індиферентним навіть самому собі.

Неоднозначні тенденції в розвитку сучасності фіксує і М. Фуко. У своїй праці «Наглядати і карати. Народження в'язниці» він звертає увагу на те, що від доби Просвітництва сучасне суспільство успадкувало не лише ідеал особистої свободи та гідності, але й модель влади, яка позбавляє людину і того, й іншого. Йдеться про нові форми і механізми покарання, нагляду, дисциплінування, «приведення до норми» тощо, які інтенсивно поширюються не лише на злочинців, маргіналів, хворих та неповнолітніх, а й на законослухняних, «суспільно корисних», здорових, дорослих; не лише на систему покарання, але й на армію, виробництво, управління, освіту, охорону здоров'я, – фактично на всі верстви та сфери суспільного буття. Унаслідок цього суспільство поступово перетворюється на величезну, раціонально влаштовану і ефективно діючу в'язницю [3, с. 333], в якій влада над індивідом стає «витонченішою» і всеохопною.

Особлива роль у цьому процесі належить різноманітним формам дисциплінування індивідів. З метою посилення залежності від влади останніх штучно відокремлюють один від одного, локалізують у просторі і найдетальнішим образом регламентують у часі відповідно до визначеної владою доцільності та суспільної користі. «Кожному індивіду відводиться власне місце, кожному місцю – свій індивід» [3, с. 208]. Наслідком зазначеної локалізації та регламентації стає штучна атомізація та індивідуалізація і, водночас, взаємозамінність індивідів. «У дисципліні елементи взаємозамінні, оскільки кожний з них визначений місцем, яке він займає серед інших, і проміжком, що відокремлює його від інших. Вона індивідуалізує тіла шляхом локалізації, яка означає не їхнє закріплення на визначеному місці, а їх розподіл і циркуляцію в мережі відносин» [3, с. 212-213]. Отже, корелятами дисциплінарної влади є штучна індивідуалізація і взаємозамінність.

З метою полегшення останньої відпрацьовуються численні механізми уніфікації індивідів, зведення їх до загальної моделі, норми. Тим самим, влада закону, слова, тексту, традиції поєднуються з владою норми [3, с. 269]. Норми проникають в освіту, охорону здоров'я, промисловість і, взаємодіючи з постійним наглядом, стають одним з головних інструментів влади. При цьому, на думку М. Фуко, «нормалізація» не лише насаджує одноманітність, але й індивідуалізує, оскільки постійно вимірює індивідуальні відмінності, визначає «справжню ціну» кожного, проводить постійну калькуляцію його особистих заслуг і провин. Універсальним механізмом постійного нагляду, оцінки та приведення індивіда до норми стає іспит. Життя людини перетворюється на суцільний іспит, який, з одного боку, приводить індивідуальні характеристики до загального знаменника, а з іншого – робить їх об'єктом постійної уваги та аналізу, що загалом має суперечливі наслідки, оскільки посилює індивідуалізацію і, водночас, перетворює кожного індивіда на конкретний випадок нормалізації і застосування влади [3, с. 281].

Отже, на думку М. Фуко, сучасна західна культура базується на успадкованих від доби Просвітництва ідеалі особистих прав і свобод, і, водночас, моделі влади, яка постійно контролює, наглядає і «нормалізує» всі проявлення особистого життя, вимагає від індивіда автоматичного послуху, відповідності визначеним нормам. Суспільство завдяки цьому стає дивно схожим на велетенську в'язницю, що в різні способи позбавляє людину свободи. Тому слід бути обережним зі спадщиною Просвітництва, недовірливим до різноманітних метанаративів, які, стверджуючи нормативний характер майбутнього, суттєво обмежують особисті рішення наперед визначеними моделями.

У сучасних умовах, на тлі зростання гетерогенності індивідуального життєвого досвіду, такі метанаративи перетворюються на небезпечну перешкоду для органічного суспільного розвитку. Люди взагалі повинні бути свідомими того, вважає М. Фуко, що гомогенне і загальне є потенційно небезпечним – знеособлювальним і репресивним. І саме тому особистість, її думки, рішення, вибір необхідно звільняти від неконтрольованого і необмеженого втручання з боку будь-яких соціальних

інституцій. Цього вимагає успадкований від тих же просвітників ідеал свободи. Адже вільно вибирає не той, хто грає за стандартними схемами, а той, хто вводить у дію нові правила гри, той, хто здатний протистояти всіляким утискам і обмеженням. І саме на цій підставі Фуко не сприймає прагнення Габермаса дати обґрунтування універсальних моральних норм: «Пошук форм моральності, прийнятних для всіх і кожного, у тому сенсі, що кожен мусив би їм підкорюватися, – зазначає він, – здається мені катастрофічним» [4, с. 147].

Критично до успадкованої від доби Просвітництва системи влади ставиться і Н. Луман. У контексті аналізу влади як засобу соціальної комунікації він обґрунтовує думку про те, що тягар суспільно значущих рішень, «вочевидь, не може бути покладено на одну-єдину інстанцію, яка б забезпечила управління з єдиного центру» [5, с. 130]. З огляду на надзвичайну складність сучасного суспільного буття ефективне управління суспільними процесами потребує певної децентралізації влади, залучення до ухвалення рішень широкого кола недержавних інституцій, що створює більш сприятливі умови для особистої участі у визначенні та реалізації різних напрямків суспільного життя.

Водночас, Н. Луман застерігає проти простого зміщення балансу влади на користь мас. Масам «навіюється, що для них було б благом колективне використання влади, вибір представників, утворення органів, які б брали участь в ухваленні рішень. Завдяки такому кліше, як партиципація, або співучасть, ця ідея отримує широке розповсюдження, наслідком чого є хибна свідомість. Така «емансипація» стала новомодною хитрістю менеджменту, який, заперечуючи відмінності між начальством і підлеглими, позбавляє останніх основ їх влади» [5, с. 168]. Колективно організована влада мас, на думку Н. Лумана, ніяк не посилює їх неформальної влади, однак створює вагомі загрози. Тому необхідно шукати саме особистісні форми ухвалення рішень, розвивати особистісні начала суспільного буття взагалі.

Схожі ідеї пропонує і Ліотар. Він вважає, що ідеологія абсолютного контролю над системою, який має покращити її результативність, засвідчила свою неспроможність. «Ми дорого заплатили за ностальгію за цілим та єдиним, за примиренням поняттєвого та чуттєвого, за прозорим і комунікабельним досвідом» [6, с. 114]. Адже за нашим спільним бажанням розслабитися і заспокоїтися, «охопивши й затиснувши у своїх обіймах реальність», хочемо ми того чи ні, завжди приховується терор. Отже, тоталітаризм і дегуманізація суспільства щільно пов'язані з нашою первісною «ностальгією за цілим і єдиним», з нашим безтурботним прагненням представити їх як необхідність, норму. Тому всі повинні проголосити «війну цілому», бути недовірливими до різноманітних «метаоповідань», що передбачають безумовного послуху стосовно встановлених ними цілей, і, навпаки, особливо уважними до одиничних, унікальних проявів життя, «чутливими до відмінностей», «толерантними стосовно до незрівнянного» [6, с. 96].

У своєму первинному сенсі слово «деконструкція» і означало спосіб подолання логоцентризму та ієрархізації світу, виховання в індивідів стійкого імунітету до стереотипів масової свідомості. Така артикуляція має і суто прагматичний сенс, адже сучасність надзвичайно підвищує суспільну значущість нестандартного, унікального індивіда, здатного продукувати й ефективно застосовувати принципово нове знання, яке, «у формі інформаційного товару, необхідного для посилення виробничої могутності вже є і буде важливою, а можливо, найбільш значимою ставкою у світовому суперництві за владу» [7, с. 20].

Дельозівська стратегія свободи також зорієнтована на «світ відмінностей», у якому втрачають свою безумовну абсолютність усі метафізичні абсолютні ідентичності та опозиції. «У рамках цієї стратегії людина не прикута до субстанціональної ідентичності; тут вона, а не влада обирає ту чи іншу умовну, короткочасну і мінливу ідентичність» [8, с. 221] або відкинути її. Як вважають В. Лях і О. Йосипенко, світ створений філософією Дельоза «може комусь здатися незатишним внаслідок своєї безопорності, відсутності Абсолютів та чітких каркасів, на які завжди можна спертися, щоб переконатися в правильності власного знання. Але сучасна філософія давно вже вийшла із стадії продукування універсальних, всеохоплюючих систем, що претендують на абсолютну істинність» [9, с. 42]. Автори з розумінням і навіть симпатією ставляться до тези Дельоза, за якою «там, де перестають говорити «Я», зникає будь-яка індивідуалізація; там, де припиняється індивідуалізація, зникає можливість будь-якої сингулярності» [9, с. 32], а отже, і будь-яких відмінностей, без яких, власне, суспільне є життя неможливе.

Отже можна зробити обґрунтований висновок, що погляди класиків філософії постмодерну Ж.Бодріяра, М.Фуко, Н.Лумана, Ж.-Ф.Ліотара свідчать про наявність постмодерністської прихильності до цінностей індивідуалізму.

Постмодерн спрямовує філософію на реконструкцію логоцентризму та антропоцентризму.

Проте постмодерністи орієнтовані на «простір свободи» в дусі С. Кіркегора». Не менш очевидним є і виразний зв'язок постмодернізму з екзистенціальним типом філософствування і синергетичним поглядом на світ, «схильними» до індивідуалізації.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бодриар, Ж. Прозрачность Зла / Ж. Бодриар. — М. : Добросвет, 2000. — 258 с.
2. Бодриар, Ж. Система вещей / Ж. Бодриар. — М., 1995. — 218 с.
3. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. — М., 1999. — 480 с.
4. Фливиберг, Б. Хабермас и Фуко: мыслители для гражданского общества / Б. Фливиберг // Вопросы философии. — 2002. — № 2. — С. 137—157.
5. Луман, Н. Власть / Н. Луман. — М. : Праксис, 2001. — 256 с.
6. Лиотар, Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? / Ж. Ф. Лиотар // Общественные науки за рубежом. Серия 3. — 1992. — № 5—6. — С. 102—114.
7. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. — М., СПб. : Алетейя, 1998. — 160 с.
8. Соболев, О. Проблема свободы у постметафизическому дискурсу / О. Соболев // Філософсько-антропологічні читання'2000. — К., 2001.
9. Лях, В. Світоглядно-методологічні інновації в західно-європейській філософії / В. Лях, О. Йосипенко. — К., 2001. — 260 с.

*Бондар Л.В.* – пошукач кафедри філософії і соціології державного закладу «Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К.Д.Ушинського».

УДК 37.012:101

#### ФЕНОМЕН ЩАСТЯ В АРХЕТИПАХ НАЦІОНАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

*У статті розглянуто феномен щастя через архетипи національної свідомості в контексті соціального буття людини.*

**Ключові слова:** архетипи, національна свідомість, самоідентифікація, національна еліта, соборна особистість.

#### ФЕНОМЕН СЧАСТЬЯ В АРХЕТИПАХ НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

*В статье рассмотрено феномен счастья через архетипы национального сознания в контексте социального бытия человека.*

**Ключевые слова:** архетипы, национальное сознание, самоидентификация, национальная элита, соборная личность.

#### PHENOMENON OF HAPPINESS IN THE ARCHETYPES OF NATIONAL CONSCIOUSNESS

*The phenomenon of happiness through archetypes of national consciousness in the context of human social being is investigated in the article.*

**Keywords:** archetypes, national consciousness, self-identification, national elite, united personality.

З погляду філософської антропології питання щастя як архетипу свідомості нації взаємопов'язане з проблемою сутності людини та визначення її ментальності та природи. Першочерговою, на нашу думку, є проблема самоідентифікації: хто «Я»? в яку і в чию культуру вкорінений? і який сенс мого існування на цій землі, для чого прийшов сюди і яку функцію маю виконувати? Дані питання є визначальними, ми вважаємо, при розкритті феномену щастя в архетипах національної свідомості людини.

Як відомо, акумуляція соціального досвіду людства постає в архетипах, які є психофізичними та духовними передумовами освоєння світу, основою уявлень людини про світ і себе. Як зазначав Т. Манн, вони є позачасовою схемою, одвічною формулою, яка переходить від покоління до покоління. Ряд дослідників ототожнюють поняття «міф» та «архетип», інші – навпаки, використовують термін «міф» стосовно оповіді ( К.-Г. Юнг, Н.Фрай), а поняття «архетип» – осмислюють як квінтесенцію