МЕТАФІЗИКА ЄДИНОГО ТА МНОЖИННОГО ЯК МЕТОДОЛОГІЧНЕ ПІДГРУНТТЯ АНАЛІЗУ СЕНСУ ЖИТТЯ ТА СМИСЛІВ БУТТЯ.

Метафізика як теорія про єдине як початок та основу всього сущого сягає своїм корінням древньої філософії. Насамперед іонійська філософія ставить та намагається вирішити питання першопричини та першопочатку (arche) усього існуючого. В. Кондзьолка зазначає: «приймаючи за першопочаток буття певний матеріальний першопочаток … іонійські філософи в даному випадку започатковують не просто філософський спосіб світотлумачення, але водночас закладають підвалини для подальшого розвитку природничо-наукового знання, науки, для якої єдиним і головним об’єктом наукової рефлексії стає природа і пізнання структурної побудови матерії». [11] У Платона єдине – це Благо, у Арістотеля – першопоштовх, згідно Плотіна – Всеєдине (summon ens). Проте зазначимо, що в античні часи зароджується полеміка між метафізикою, що надає переваги єдності над множинністю та контекстуалізмом, згідно позиції якого множинність домінує над єдністю, наприклад демокрітівська теорія.

Так, Парменід як знаменитий прихильник метафізики, заперечуючи концепцію плинності Геракліта та наївний фізикалізм іонійських філософів зазначає, що метафізична сутність має багато знаків « … ненароджене, не підлягає загибелі, ціле, єдине, бездрожное і завершене…». 290 Парменід у чітко артикульованій формі заявляє, що існує єдине буття, а небуття немає, проте «все в одному» не свідчить про те, що вся множинність поглинається одним, а лише вказує на те, що множинність повертається до одного, а отже пізнається як тотальність. В. Кондзьолка підкреслює, що парменідова «метафізична сутність відтворювала в абстрактній формі факт існування світу взагалі, а не конкретні способи існування окремих речей і предметів». [61] В. Г. Ф. Гегель високо оцінив внесок Парменіда у розвиток філософського знання і заявив, що саме «з Парменіда розпочинається філософія у власному значенні цього слова… Буття представляє собою істинне. Цей початок, правда ще невиразно і невизначено і потрібно пояснити, далі, те, що в ньому перебуває, але це пояснення і є дійсно еволюцією самої філософії» т.IX. с, 223 Німецький мислитель розумів, що філософи того часу не могли поставити і вирішити важливі питання метафізики в межах яких сьогодні обертається критика самої метафізики: відношення тотожності та відмінності, питання неартикульованого індивідуального, прийняття афірмативного (стверджувального) мислення тощо. Проте можемо з впевненістю сказати, що Парменід започаткував шлях філософського

ідеалізму, «який вийшов за межі когнітивних рамок міфічного світогляду». [258]

Вихід поза «межі когнітивних рамок міфічного світогляду» не позбавив доарістотелівську філософію статусу філософії тотальності, незважаючи на те, що в середині системи були спроби акцентувати увагу філософів на існуванні феномену множинного. Зазначимо, що розвиток філософського знання іде шляхом переходу «замкнутих філософських систем» у «відкриті філософські системи». Полеміка метафізики та контекстуалізму у доарістотелівській філософії набула невиразних форм, оскільки мала місце в межах однієї «замкнутої філософської системи», філософії загального. Л. Сафонік зазначає, що еклектика як метод поєднання різних елементів «підготувала єдність старогрецьких філософських вчень в філософії Арістотеля і в той же час підготувала цю систему до її розщеплення, до вивільнення внутрішньої енергії» ». [10] Л. Сафонік продовжує думку: «Зовнішнім виразом цього процесу є зміна напрямку руху філософської думки в елліно-римській філософії. Можемо говорити про зміну теоретичних та вартісних орієнтирів філософії, які підвищують цінність еклектики». [10] На нашу думку антична філософія певним чином окреслила перспективи подальшого шляху філософського знання, який Ю. Габермас окреслює таким судженням «… конкретні даності та феномени, що рухаються один в одному і один до одного, зводяться до стійкого загального, яке підноситься над плинним буттям». [258] Мислитель зазначає: «Страх перед неконтрольованими загрозами, який виявляється в міфах та магічній практиці, замість цього знайшла своє місце в контрольованих поняттях метафізики». [260] Метафізична думка захищає людину від страхів перед смертю та забуттям, самотністю та розчаруванням, невідомим та раптовим, даруючи ідею Єдиного як Божественного начала, яке вселяє віру та дарує надію. Проблема сенсу життя є серцевиною метафізичної думки. Метафізиці притаманна думка, що сенс життя іманентно притаманний самому буттю, але трансцендентне начало є причиною іманентності сенсу. М. Гайдеггер наголошував на тому, що основне питання метафізики: «Чому є суще, а не навпаки, Ніщо?». [8, 26-27]. Можна зробити висновок, що філософія трансцендентного – це філософія сенсу, а філософія множинного - філософія смислів. Сенс є прерогативою єдиного. В. Подорога, аналізуючи проблему сенсу, «якого так пристрасно бажають» зазначає, що він не локалізується в «речі», «сумі значень», він нависає лінією обрію над людським життям і, як обрій, постійно вислизає від нас, коли ми хочемо його досягнути. Властивість вислизати, у чому він знаходить тимчасове вираження, - онтологічна властивість сенсу та смислу. Іншими словами сенс – це постійне самовислизання, його неможливо формалізувати, дати дефініцію, вхопити в реченні. [9, С. 25-26]

На нашу думку сенс життя проявляє себе в служінні історії, культурі та мові. Власне заслуга романтизму та всіх наук про дух у тому, що вони перенесли трансцендентне розуміння світу в царину історичного, соціально-культурного та мовленевого простору. Завдяки цим модальностям сенс життя є не лише прерогативою трансцендентного, але проявляє себе через індивідуальне. Особа, яка проявила себе у служінні насамперед загально значущим ідеям (культурному відродженні, боротьбі за права людей, збереження культурної ідентичності та мови тощо) здатна бути носієм сенсу життя. Сенс життя несе в собі свої «обособлені відмінності», які можна назвати смислами життя людини, які видозмінюються, трансформуються, оскільки їм не властива стабільність в межах конкретного життя і саме вони утримують людину в межах сенсовості існування, а отже є підгрунттям сенсу життя людини. Поняття смислу належить до онтологічної сфери. Смисли буття – це множина модальностей, які є динамічними, толерантними та різноманітними. Розрізнення сенсу та смислу ускладнюється внаслідок латентних спорідненостей. Можна зробити висновок, що сенс іманентно властивий родовому буттю людини, а смисли – індивідуалізаному способу людського буття. Заслуговує уваги думка Ю. Габермаса, що «… єдність розуму постає лише в множинності його голосів». [256] Таким чином взаємопов'язаність сенсу та смислу утворюють життєвий світ людини.

Зазначимо те, що Н. Еліас наголошує на тому, що в філософії Нового часу має місце переосмислення взаємозв'язку єдиного та множинного і відбувається зміщення акцентів з Ми-ідентичність до Я-ідентичність. [див. 31, 217] Культура Нового часу формується на фоні послаблення впливу церкви та родини як певного виду тотальності, звільнення Я від впливу їх домінування. **Н. Еліас підкреслює, що Р. Декарта можна вважати «піонером зростаючого зміщення акцентів у саморозумінні людини, переходу від загального превалювання Ми-ідентичністі над Я-ідентичністю до превалювання Я-ідентичністі над Ми-ідентичністю. [див. 31, 273]** Правда Р.Декарт не може в силу певних об'єктивних причин констатувати свободу мислячого Я і саме тому П.Рікер заявляє, що філософ ставить «достовірність Cogito у залежне становище по відношенню до Божественної істинності, яка є першою» і таким чином Cogito «зісковзує на другий онтологічний рівень». [22, 16] Саме тому філософію Декарта можна вважати філософією сенсу. Правда вартує погодитися з В. Гьосле у тому, що Р. Декарт зазнав значного впливу духу його епохи, який пронизував конфесійний розкол. [див. 9, 14] Проте вартує наголосити на далекоглядності його роздумів, які виступили натхненниками філософських візій Е.Гусерля, М.Гайдеггера, Ж.-П.Сартра та інших. На думку М.Гайдеггера «з Декарта розпочинається завершення західної метафізики». [26, 55]

Згодом І.Кант трансформує метафізичну проблему єдиного та множинного питання про відношення практичного та теоретичного розуму, безконечного та кінцевого, каузальності свободи та відповідальності, моральності та легальності. Заслуга німецького філософа полягає в тому, що він розуміє, що сенс життя не з'являється простим поєднанням смислів. І.Кант дійсно здійснив коперніканський переворот у пізнанні, який у нашому випадку полягає у тому, що людина не є пасивною істотою, яка здатна відтворювати світ, а приймає активну участь у продукуванні смислів свого життя. Філософ наголошує на тому, що єдине як єдність нашої самосвідомості (трансцендентальна єдність апперцепцій) виступає підгрунтям розмаїтості уявлень людини. Таким чином людина не занурюється в потік особистих переживань, а змушена повертатися до себе як до суб'єкта, вирішувати питання місця у цьому світі та призначення, сенсу життя в цілому. Трансцендентальна єдність апперцепцій, що не дається емпірично, «а має трансцендентальні передумови і витворюється в розуміючій самосвідомості» [264] є запорукою ідентичності людини. Власне «розуміюча самосвідомість» може поставити питання сенсу життя та бути спроможною до його реалізації. Трансцендентальна єдність суб'єкта, що пізнає через самого себе, потребує симетричного поняття трансцендентального поняття світу, яке він називає космологічною ідеєю. Космологічна ідея, тобто поняття розуму, утворює світ (сенс життя) на відміну від синтетичних операцій розуміння (розсудку), що надає нам можливість щось пізнавати у світі. Інтерпретуючи філософію І.Канта можна зробити висновок, що розум витворює концепт «сенс життя» та відповідає на питання призначення людини у світі. Оцінюючи внесок І.Канта у розвиток філософського знання, Ю. Габермас зазначає: «Отже трансцендентальне поняття світу вже було не в змозі так само, як метафізичне поняття, задовольняти потребу в тім, аби шляхом повернення від усього до єдиного утворювати смисловий взаємозв'язок, який у собі утримує окремі ознаки, пом'якшує негативне, угамовує страх перед смертю та самотністю і просто перед новим». [265] Для І.Канта ідея свободи, яка може спиратися на закон моральності, регулює та визначає моральну дію. Людина витворюю сенс життя у світі, в якому кожен діє таким чином, ніби він щомиті завдяки своїй максимі є ланкою у всезагальному ланцюгу цілей.

У свою чергу Г.В.Ф. Гегель поставив питання, як можна помислити тотожність єдиного та множинного, сенсу та смислу. Він звертається до думок Платона і Плотіна. Плотін зазначає: «Єдине є усім, але не лише суто одним». Єдине для того, щоб бути усім є в усьому, але в той же час, щоб залишатися єдиним, є понад усім, з можливістю виступити першодвигуном, першопоштовхом, передумовою і підгрунтям усього. Гегель намагається досягти примирення двох метафізик, розвиваючи мотиви самокритики спричинені розвитком метафізичної думки і

водночас, намагаючись відновити метафізичне вчення про єдність. Ю. Габермас зазначає, що Гегель «… піддає руйнації платонівський ідеалізм, водночас додає останню значну ланку в ланцюг традиції, що простяглася через Плотіна і Августина, Фоми, Кузанського і Піко, Спінози та Лейбніца – однак так, що він особливим чином відновлює концепцію все-єдності (All-Einheit). Єдине, Гегель тлумачить, як абсолютний суб'єкт, який здійснює акти рефлексії і зумів досягнути рівня самосвідомості, духу, в якому єдине та множинне перебувають одночасно та не протистоять одне одному і таким чином знімається дуалізм форми і змісту, чуттєвого та морального світу. Таким чином людина одночасно може бути носієм сенсу та смислу буття. Відома синтеза Гегеля дозволяє особливому набути форми конкретно-всезагального, домінуючий смисл трансформуватися у сенс. Якщо раніше метафізична думка зверталася до космології, то робота духу у філософії Гегеля здійснюється завдяки медіуму історії, вбираючи його попередні форми. Правда, історія не може виступити завершеною структурою розуму та не може відповідати строго логічним законам розвитку, оскільки випадковості, невирогідності не можуть бути вкладені в схеми діалектичного мислення. Ю. Габермас зазначає: «історія з усталеним минулим, наперед визначеним майбутнім і упередженим сьогоденням вже не є історією». 269

Выдающаяся фигура в философии XX века Людвиг Витгенштейн проголосив, не вагаючись поєднва епістемологию и метафизику. «Согласно некоторым интерпретаторам Витгенштейна, то, что сегодня называется "аналитической философией", было для Витгенштейна наиболее запутанной формой метафизики! В то же самое время даже простой человек может увидеть, что метафизическая дискуссия не ослабевает. Простая индукция истории мысли показывает, что метафизическая дискуссия не исчезнет, пока в мире существуют размышляющие люди.8, 485

Таким чином, якщо метафізика піклується про специфічні сфери роду, то онтологія звертає свої погляди на індивідуальну сферу буття, в якій індивід спроможний відхилятися від приналежності до роду. «Метафізичні форми мислення, - зазначає Ю.Габермас, - пасують перед індивідуальним. 261Метафізика зустрічається з проблемою, що усе індивідуальне постає як зовнішнє та випадкове. П. П. Гайденко зазначає: «Не в єдиному загальному, а в багатоманітному індивідуальному лежить те, що пов'язує людей одне з одним». [3, 170] У той же час модерна філософія впадає в іншу крайність неартикульованості індивідуального, яке важко піддати узагальненню та понятійному опису. На думку Ю. Габермаса «… радикальний контекстуалізм сам народжується від негативної метафізики, яка без перепочинку окреслює майже те саме, що

його завжди мислив метафізичний ідеалізм як безумовне і що майже завжди не досягало мети». [256]

Таким чином філософське бачення багатьох філософських проблем Р. Декартом, В. Шеллінгом, І. Кантом, Г. В Ф. Гегелем підготувало фундамент виявленню подальших мисленевих конструкцій, зокрема концепту множинного. Саме тому більш пізній філософський дискурс Ф.Шляйєрмахера, А.Шопенгауера, С.Кіркегора, М.Штірнера, В.Дільтея, М.Шелера та інших посприяв тому, що проблематика множинного ставала пріоритетним полем дослідження некласичної філософії. Вперше в історії розвитку європейської філософії Інший отримав статус значимості та посприяв оберненості поглядів з ієрархізованого Ми до толеруючого Я. Принцип толерантності поступово набуває пріоритетного значення в культурі та спонукає мислителів до переосмислення теми сенсу життя у напрямку прийняття не тільки онтологічного, але і етичного статусу Я у бутті, зокрема соціальному. Переорієнтація філософського дискурсу потребує витворення нового категоріального апарату. Так, зокрема Ф.Шляйєрмахер проводить заміну категорій «пізнання» та «діяльність» на «розуміння» та «своєрідність», а саме тому осердям його філософської думки можна вважати «розуміння своєрідності іншого» як єдиний шлях до прийняття Іншого та введення його у структуру свого особистого буття.

Негативно-онтологічне розуміння єдиного відкрило можливість критики розуму в межах метафізичного знання С. Кіркегом, М. Гайдеггером, Ф. Ніцше, Ж. Деррідою та представниками радикального контекстуалізму Ж.-Ф. Ліотаром та Р. Рорті. Зокрема М. Гайдеггер, розуміючи можливість поглинання єдиним множинного, наполягає на диференціації буття і сущого. М. Гайдеггер показує, що ідея цінності прийшла в метафізику наприкінці XIX сторіччя: «У той час як питання про суще було і залишається основним питанням метафізики, ідея цінності прийшла до панування в метафізиці, нещодавно і рішуче завдяки Ніцше, до того так, що метафізика тим самим рішучим чином повернулася до свого прикінцевого існування». [15, С. 96] Згідно розмислу філософа, міркування Ф.Ніцше про те, що суще немає ніякої цінності не вказує на зневажливе відношення його судження про світ, а лише те, що він розуміє, що суще не має ніякого відношення до цінності, а отже хибними є уявлення Ф.Ніцше про волю до влади як вищу цінність, таким чином воля до влади не є сущим, оскільки розуміється ним як вищою самого сущого. «Суще в цілому, - наголошує М. Гайдеггер, - безцінне, а це означає, що воно стоїть поза межами будь-якої оцінки, тому **що вона зробила би ціле** і безумовне залежне від частин і умов, які лише завдяки цілому, є їх суть.» [15, С. 101] Метафізика Ф.Ніцше – це метафізика утвердження цінностей, а там де говорить етика, метафізика мовчить. М. Гайдеггер більше того заявляє: «Думка, яка запитує про істину буття і до всього того визначає сутнісне місцеперебування людини, виходячи з його буття і

зосереджуючись на ньому, не є ні етика, ні онтологія». [16, С. 217] Можна прийти до висновку, що проблема сенсу несе на собі ціннісний відбиток. Людина визначає сенс життя, виходячи з поняття цінності. Носієм сенсу виступає громадянська позиція людини, цінність виступає осердям цієї позиції. Смисли буття не настільки пов'язані з ціннісним виміром, оскільки деконструктивні діяння також можуть виступити смислами буття.

У свою чергу Е.Левінас витворює нові концепти з метою передачі глибини задекларованого ним філософського дискурсу: обличчя, слід, втома, їжа тощо. К.Сігов наголошує на тому, що з цією метою він використовує «семантичний зсув підкреслений активним використанням дефіса: «для-іншого», «думання-про-іншого», «після-вас», «не-однаково», «з-Богом», «ось-цевість» тощо. [24, VI] Насамперед Е. Левінас ставить під сумнів існування «Ми», онтології «Нас». Філософ зазначає: «піддати сумніву цю ґрунтовну очевидність є відважною справою». [17, 5] Е.Левінас як учень М.Гайдеггера, підтримуючи свого вчителя заявляє: «Кожна людина є онтологією. Її наукова творчість, чуттєве життя, задоволення її потреб та її праця, соціальне життя і смерть з'єднуються із суворістю, яка надає кожному з цих моментів детерміновану функцію, розуміння буття або істини», [17, 6] але «взаємини з іншим не є онтологією». [17, 12] Отже окреме, виокремлене буття у площині тотальності буття Ми можна і вартує вважати онтологією, але відносини взаєморозуміння виштовхують людину поза межі цього універсального буття. Підтверджуючи вірність своїй думці, М.Гайдеггер зазначає, що «розуміти окреме буття – це вже розташовуватися поза окремим, зрозуміти – це відповідати окремому, що єдине існує за рахунок пізнання, яке є завжди знанням універсального». [26, 7] Таким чином утверджуватися у полі сенсовості життя, згідно онтології М.Гайдеггер, можна за рахунок загального, універсального, яке домінує над особливим. На думку Е.Левінаса прийняття Іншого як умови витворення сенсу життя, виходять поза межі розуміння. Отже, якщо у М.Гайдеггера розуміння в останню чергу спирається на відкритість буття, то для Е.Левінаса пізнання іншого, окрім розуміння вимагає «зацікавленості … симпатії або любові, способів існування, які відрізняються від безпристрасного споглядання». [17, 10] Мислитель зазначає, що розуміння передбачає не звернення до буття, а лише його називає і таким чином «здійснює стосовно нього насилля». Логіка роздумів М.Гайдеггера, на думку Е.Левінаса, переередбачає можливість маніпуляції об'єктами, відповідно володіння ними та їх використання. [17, 11] Таким чином маніпуляція Іншим буттям, володіння ним, використання його в корисливих цілях, як і будь-які інші форми домінування не можуть бути підґрунтям утвердження людини у сенсі життя, навіть навпаки декларують позасенсовість буття людини. У цьому контексті значимою є думка Е.Левінас, який зазначає, що розмова з

іншою особою спонукає до підтримання її особливого буття, а не універсального, яке вона втілює, але воно не може домінувати над особливим буттям. «Я говорив з нею, тобто не помічав універсального буття, яке вона втілює, щоб триматися особливого буття, яким вона є». - підкреслює Е.Левінас. [17, 11]

Постмодерна філософія декларує культуру багатозначності. На думку представників радикального контекстуалізму Ж.-Ф. Ліотаром та Р. Рорті розум не може виступати мірилом орієнтації людини у світі. Р. Рорті робить спробу «… деконструювати образ «дзеркала природи» філософії суб'єкта та позбавити природничі науки, так само як і епістемологію, вимоги створення завершеної теорії і відкриття (Entdeckung) незалежної від часу, нейтральної системи наукових понять», 31 уникнувши, таким чином, вад кантівської теорії розуму. Р. Рорті наголошує на тому, що в науці та житті панує культура багатозначності, відповідно до якої усі досягнення у будь-яких сферах життєдіяльності людини, виступають як досягнуті конвенції - «як лише певні способи поряд з іншими»32. Ю. Габермас, аналізуючи таку позицію, заявляє: «Текст життєвого світу має складатися лише з контекстів». 271 Зокрема Ж.Лакан екстраполює позицію, згідно якої людина XX сторіччя є невизначеною, а отже немає потреби у констатації єдиного сенсу життя, оскільки її задовільняє поле смислів, які виступають генератором її життєвих принципів. Зокрема, І.Ільїн характеризуючи філософську позицію Ж.Лакана зазначає, що людське Я «ніколи не може бути визначеним, оскільки воно завжди в пошуках самого себе й здатне бути репрезентованим через Іншого». [14, 266]

На думку представників радикального контекстуалізму немає відмінності між знаннями та поглядами, сенсом та смислами. Сприймання світу, витворення смислів буття залежить від нашої мови, наших традицій, нашого способу життя. Інтерсубєктивність порозуміння, основу якого становить розуміння і яке досягається в межах мови, служить основою толерантності щодо інших смислів буття. У свою чергу прилученість до мова виступає підґрунтям інтерсубєктивністі порозуміння. Якщо Мід та Пірс покладали надію на ідеальну комунікативну спільноту, то радикальний контекстуалізм намагається уникати будь-якої ідеалізації, яка лише можлива в рамках раціональних конструкції і відмовляється від поняття «раціональність є граничним поняттям з нормативним змістом, що виходить за межі будь-якої локальної спільноти в напрямі до універсальної спільноти».36 Р. Рорті заявляє, що ми маємо надати перевагу горизонту інтерпретацій, підґрунтям якого є наша власна мовна спільнота, хоча для цього не може бути не тавтологічного обґрунтування. Більше того, така етноцентристськва позиція означає, що ми маємо перевіряти усі чужі погляди нашим власним масштабом.37

Отже людині не може бути прищеплений сенс життя, оскільки він може бути чужим проектом, вона завжди має перевіряти його своїм власним масштабом. На нашу думку в реальному житті людина насамперед послуговується смислами. Правда, тоді виникає проблема значимого «для-нас» і значимого «для-них», про що наголошує Г. Патнем і як тоді комунікації «між-нами», над чим розважає Е. Левінас. На думку Г. Патнема, поняття істини чи значення на основі ідеалізації необхідні та можливі. Відмінність між істинним-для-мене і соціально значимим може привести до певних колізій, у тому числі і правових. Тотожність між «для-мене-значимим» і соціально значимим може призвести до витворення сенсу життя в умовах постмодерного глобалізованого світу. Є. Макінтайр, опонент індивідуалістичного лібералізму й прихильника морального духу людських спільнот та історичної традиції разом з Г. Патнема критично оцінююе позицію Р. Рорті, який описує процес розуміння як підпорядкування шляхом асиміляції чужого горизонту інтерпретацій нашому і таким чином досягнення максими інтерсубєктивного порозуміння. На нашу думку таким чином зводиться нанівець мета діалогу, адже це подібне до демонстрації сили і вміння психологічного тиску шляхом підпорядкування. Для досягнення порозуміння в результаті діалогу не достатньо бажання збільшити число респондентів, тих, хто «за нас»38, як думає Р. Рорті, а вартує, як **наголошує** Є. Макінтайр, в ситуації глибокого непорозуміння не лише «вони» повинні прагнути зрозуміти речі з нашої точки зору, але і ми маємо намагатися вчитися у них. **Гадамер** слушно зауважує, що синтез горизонтів, на що спрямований будь-який процес взаєморозуміння, не є асиміляцією іншого розуміння, а керованою навчанням конвергенцією «нашої» та «їхньої» позиції. Таким чином можливий консенсус завдяки готовності іти назустріч іншому. **На думку Г. Гадамера, такі концепти як істина, способи обґрунтування, незважаючи на різницю у способах обґрунтування, застосовуються та відіграють у мовних спільнотах однакову граматичну роль. М. Холіс та … зазначає, що усі культури мають змогу відрізняти те, що є істинним і те, що таким лише видається. Таким чином в усіх культурах наркоманія, алкоголізм, схильність до агресивних форм поведінки, як насилля, нетерпимість, расизм, вважаються деструктивними смислами життя і викликають осуд спільноти, адже у прагматиці будь-якої мови вбудовано підстановку спільного розуміння істинності об'єктивного світу.**

Досягнення комунікації між індивідами, націями, культурами, цивілізаціями є однією з найактуальніших проблем сьогодення. В процесі досягнення комунікативної взаємодії важливе значення посідає мовне взаєморозуміння і саме тому лінгвістичний поворот у філософії трансформував уявлення про єдність. У той же час Ж. Дерріда «прагне перехопити, кинувши виклик усім комунікаційним моделям мови, які

беруть у дужки операцію опосередкування означника і прив'язують значення до певної мети. – зауважує М. Маргароні. 123Ж. Дерріда виступає з критикою логоцентричного спрямування філософії, іншими словами «постулювання нею логоса (істини, розуму, закону) та самоодкровення логоса в мовленні, як його телоса, кінцевого пункту в його маршруті».123У логоцентричнму спрямуванні філософії, де буття описується в термінах тотожної собі і самодостатньої повноти, домінує самовладання над спонтанним виявом емоцій, компетентність та правильність над доречністю, загальні інтереси над індивідуальними потребами, і саме таке орієнтація, на думку Ж. Дерріди, «спустошує його (логос Л.С.) з середини». Ж. Дерріда вводить в філософію термін «errance» (блукання), - destinerrance («блукання без мети»). Спустошеність філософ описує різними термінами: письмо, відбиток, околиці (периферії), слід, розрізнення, метафора тощо. Ж. Дерріда звертає нашу увагу на такі феномени як повторюваність, розрізнення, відмінність, слід. Мислитель стурбований тим, що метафізична думка намагалася привласнити інакшість Іншого, вирішуючи за нього зокрема проблему сенсу життя. Щоб якимось чином показати можливість онтологічної свободи людині у виборі смислів життя Ж. Дерріда застосовує такі концепти, як: археписьмо, археслід, фармакон, гімен, додаток, парергон тощо). М. Маргароні звертає нашу увагу на те, що: «… Дерріда не забував наголосити на тому, що логоцентризм є дуже специфічною історичною формацією, яка не може розглядатися окремо від західного етноцентризму та планів колонізації»124 Можна зробити висновок, що філософська візія Ж. Дерріди допускає блукання людини у світі, яка не замислюється над проблемою сенсу життя, людина існує в царині смислів, які можуть змінюватися, повторюватися, трансформуватися. Життя без сенсу також має право на існування. Дигитальна культура, яка опосередкована і трансформована різноманітними інформаційними технологіями компакт-дисковими пристроями запам'ятовування, стільниковими телефонами, універсальними цифровими дисками, кишеньковими комп'ютерними довідниками-записниками тощо, розвиває, на думку Д. Болтера, «… зв'язки, метафоричні або інші, з культурологією, філософією або літературою; вона завжди доступна для того, щоб використати її як метафору, приклад, модель або символ»125 Інформація стає фундаментальною категорією, яка істотно впливає на способи існування суспільства, культури та людини зокрема. Дигітальні засоби спілкування сприяють уникненню традиційних типів цензури та контролю. Д. Вайс наголошує на тому, що: «прихильники дигітальної культури зображають її як вільнолюбну, децентралізовану, відкриту, неієрархічну культуру, в якій інформація тяжіє до свободи, не знає кордонів і створює нову культуру знання, яка наділяє індивідів могутністю. Проте деякі критики дигітальної культури не поділяють захоплення Д. Болтера, оскільки залежність від

різноманітних гаджетів може перетворити життя індивіда на в'язницю, а «… індивідуальні свободи та приватні інтереси руйнуються під тиском електронного нагляду».126 Загальнодоступність, легкість у користуванні, можливість швидкої комунікації з великою кількістю людей електронно-цифрових засобів, дають поштовх до подальших трансформацій у культурах Р. Ленгем у своїй праці «Електронний світ» твердить, що можливості дигітальної культури наближують її до великої мрії Платона про єдність усього знання в сфері мистецтва, філософії та науки.126 Інтерактивність електронно-цифрових засобів кидає виклик та трансформує традиційні взаємовідносини автора і читача, підриває писемну освіченість та спонукає розвитку нової її форми «дигитальної писемності». Кіберпростір та супровідні йому субкультури впливають на сприйняття людиною проблеми сенсу життя. Сенс життя виступає одним із симулякрів людського життя.

П.Бергер і Т.Лукман, представики течії соціального конструктивізму застерігають окрему людину від гордині у цьому світі, оскільки її розуміння і сприйняття світу є результатом запозичення «запасу знань», привласнення їх в результаті «переймання-від іншого». [2, 211-212] Проте знання «перейняті-від-іншого» можуть підштовхнути людину до критичного погляду на життя, власних пошуків та відповідей. Пасивність Я, роздвоєність, невизначеність, без будь-яких зусиль на їх подолання, приводять до того, що рамки свободи звужуються, а стан екзистенційної фрустрації приводить людину до втрати сенсу життя. А.Шюц, Т.Лукман звертають увагу людини на тому, що велика частка знань людини не є безпосередньо здобутою, а «вивченою», [32, 243-244] проте докладаючи зусилля на їх засвоєння ми розширюємо рамки своєї свободи. Таким чином освіта та саморозвиток особи є перепоною шляху примітивного спрощення та деградації, отже утвердження смислу життя.

Література

1. Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П. Д. Первова и В. В. Розанова. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. -232 с.

2. Габермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів. С. 255-286 / в кн. А. Є. Єрмоленко. Комунікативна філософія. [Підручник]. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.

3. Гайденко П. П. Искусство и бытие. М. Хайдеггер о сущности художественного произведения // Философия. Религия. Культура. – М., 1982. – С.188 – 212.

4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Т. IX.- СПб.: Наука, 1993. – 350 с

5. Гьосле В.. Практична філософія в сучасному світі. Пер. з нім., примітки та післямова А.Єрмоленка. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.

6. .Ільїна А. В. Границі тотальності та безмежна межа деконструкції // Totallogy-XXI. Двадцять сьомий випуск. Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України. – 2012. - С. 23-29.

7. Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. – М.: ИНИОН РАН. – INTRADA. – 2001. - 384 с.

8. Элиас Н. Общество инвалидов / Пер. с нем. М.: Праксис, 2001. – 336 с.

9. Козак Б. В. Аналіз понять «метафізика» і «онтологія» в філософії Мартіна Гайдеггера // Totallogy-XXI. Двадцять сьомий випуск. Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України. – 2012. - С. 36-40.

10. Кондзьолка В. Нариси історії античної філософії. Львівський університет ім. І. Франка. Львів, 1993. – 260 с.

11. Кромпец М.. Беседы о метафизике. Пер. с польского А. Городецкого. - Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu PL SITA, Люблин 1999. – 117 с.

12. Парменід. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Изд. подготовил А. В. Лебедев. – Изд. Наука. - М, 1989. – 575 с.

13. Узбек К. М. Фрагменти побудови античної науки, філософії і культури / К. М. Узбек. – Донецьк : Східний видавничий дім, 2009. – 230 с

14. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. – Республика, 1993. – С. 16-27. – (Мыслители XX века).