

# ФИЛОСОФСКИ РАЗМИСЛИ

## ПРО СПЕЦИФИКУ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ПОСТМОДЕРНУ

**К. Ю. Райда**

доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник,  
відділ історії зарубіжної філософії, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН  
України (Київ, Україна)  
*constantin.raida664@gmail.com*

### Анотація

**Константин Райда. За спецификата на интерпретацията на философския Постмодерн.** В статията се проучват причините за негативните оценки на философските сентенции на основателите на постмодерната философия. Анализира се процеса на трансформацията на ролята и значението на философската мисъл в обществения живот, спецификата на историческата мисия, както и научните, теоретическите основи на новата философска традиция, инициирани в рамките на провъзгласената постмодернистска парадигма.

**Ключови думи:** постмодернизъм; философско мислене; постмодернистка философия

### Анотація

**Костянтин Райда. Про специфіку інтерпретації філософського Постмодерну.** У статті розглядаються причини негативних оцінок сентенцій засновників постмодерністської філософії. Аналізується процес трансформації ролі та значення філософської думки в суспільному житті, конкретної історичної місії, і наукові, теоретичні основи нової філософської традиції, ініційовані в рамках проголошеної постмодерністської парадигми.

**Ключові слова:** постмодернізм; філософське мислення; постмодерністська філософія

### Abstract

**Constantine Raida. On the specifics of philosophical Postmodern interpretation.** The article explores the reasons of negative assessments of philosophical maxims of the founders of postmodern philosophy. It is highlighted the overall transformation process of the role and importance of philosophical thought in social life, specific historical mission as well as the scientific, the new philosophical tradition theoretical foundations, initiated within the proclaimed postmodern paradigm.

**Key words:** postmodernism; philosophical thinking; postmodern philosophy

Кінець XIX і практично усе XX століття перетворились на яскраве свідчення безрезультативності гегелівської спроби спрямувати процес розвитку філософського мислення до його деонтологізації у інше русло. Починаючи з С. К'єркегора з його відчайдушною критикою гегелівської об'єктивної діалектики та проектом "діалектики екзистенціальної", феноменології

Е. Гусерля з його марними намаганнями створити шляхи відновлення об'єктивно-наукової коректності філософського пізнання, гайдеггерівської герменевтизації філософської мови та мислення, рух до іраціоналізації та подальшої трансформації останнього з часом лише посилювався.

Правда, була й ще одна грандіозно суспільна спроба позитивного використання у розбудові філософських концептів гегелівської міфологізованої діалектики, яка належала К. Марксу, Ф. Енгельсу та їхнім послідовникам. Марксистська “матеріалізована онтологія” з її ствердженням пріоритету матерії над духом, об'єктивного над суб'єктивним, за їхнім твердженням, була взірцем нового на той час філософського способу осмислення реальності, який був спрямований його створювачами не лише на “традиційне”, логіко-гносеологічне її засвоєння, але й практичне перероблення. Утім, “гносеологічний суб'єкт” у цій філософії, окрім вимоги застосовувати лише “науково-філософські” методи пізнання, повинен був кожного разу ще й додатково звертатися, або ж “орієнтуватися” на суспільну практику як останню інстанцію у процесі перевірки результатів пізнання на істинність, а “суб'єкт онтологічний” як уособлення певної індивідуальності практично розчинився серед певних прошарків, верств та “класів” суспільства, хоча й був “призначений” на роль активного учасника історичного процесу з перетворення старого світу. Поняття “субстанційності суб'єкта” в марксизмі було приховане за визначенням “сукупності суспільних взаємозв'язків” як феномену, що начебто формує й визначає можливий внутрішній “склад”, зміст та сенс, стрижень людської особистості.

Загалом і у XIX столітті при бажанні можна віднайти паростки постмодерністського світогляду, який розпочав стверджуватися у наш час. Спадщину Ф. Ніцше, наприклад, далеко не даремно взагалі вважають наріжним каменем процесу того обертання філософського мислення, яке у своїх головних параметрах відбулося лише наприкінці минулого століття. Боротьба Ф. Ніцше проти філософсько-теоретичних спекуляцій була своєрідним прообразом постмодерністського заперечення гранднаративів, призначених для уособлення усього суцього у формі тотальної очевидності, вірогідності й завершеності; ніцшеанське заперечення абсолютної дієвості теоретичного доведення правочинності моральних норм та цінностей, стратегія переоцінки усіх постулатів раціоналістичної метафізики у якості стратегії розвитку філософії була успадкована і М. Фуко, який піддав жорсткій критиці декартівсько-кантівську концепцію суб'єкта й відмовився визнавати його як певну деконтекстуалізовану даність з одвічно визначеною (створеною) природою, свідомістю та мовою; ніцшеанське заперечення “занападницького детермінізму” й придушення вітальних імпульсів людського життя, стратегія відновлення діонісійської моделі ставлення людської істоти до власного існування майже через століття своєрідно трансформувалося у постмодерністські намагання остаточно позбавити філософію “логоценстристської орієнтації на постсократичну ментальність” та “конструктивістський раціоналізм”.

Ніцшеанська “смерть Бога”, як це відзначають сучасні дослідники, своєрідно трансформувалася у тезу М. Фуко щодо “смерті Людини” – того картезіанського “Я” та кантівської трансцендентальної суб'єктивності, у пропозицію розуміння суб'єкта як агента мово-дії, різноманітних лінгвістичних, теологічних, культурних та інших практик та дискурсів. У цьому сенсі “зникнення індивіда” було запропоновано розуміти, насамперед, як віджилість історично невиправданих дискурсів, які й формували сутність людської істоти того чи іншого історичного періоду. На думку М. Фуко, усі універсально-загальні поняття метафізичного мислення, такі як “дух”, “матерія”, “індивід”, “свідомість”, що конституалізують, поєднують в єдине ціле непоєднане розмаїття й дискретність історичного процесу, мають бути вилучені з філософського мислення, оскільки саме вони “вносять у дискурс “презумпцію антропологічного суб'єкта та історичної свідомості”” (ук'янець В., Соболь О., 1998, с. 79).

Трансформація класичного метафізичного мислення у постмодерністському стилі (якщо

М. Фуко вважати мислителем-постмодерністом) розпочалася з його програми “евентуалізації самоочевидностей”, що мала на меті подолання дисбалансу поміж невірним застосуванням (недооціненою, на думку М. Фуко, у дослідницьких практиках аналізу соціально-історичної реальності) категорії “випадковість” та гіпертрофуванням значення та ролі таких взаємозалежних й полярих категорій, як “детермінізм”, “необхідність”, “закон та беззаконня”, “наука – не наука” тощо. Кардинальна руйнація довіри до “фундаментальних самоочевидностей” – поняття та принципів раціоналістичної гуманітарної науки та пошук альтернатив раціоналістичним універсалам, що випливали з цієї програми, й були одним з варіантів реалізації ніцшеанського “Великого заперечення”. Філософія майбутнього, у відповідності до переконання французького мислителя, буде просто “змушена подолати раціоналістичну європейську метафізику з її поняттями раціоналістичної суб’єктивності (трансцендентального суб’єкта, самосвідомості, судження та ін.), з її логоцентризмом, з її ідеєю буття як присутності, даності, смислу, єдності, повноти та ін.” (Лук’янець В., Соболев О., 1998, с. 80).

Намагаючись здійснити саме таку стратегію подолання класичної метафізики, як стверджують вище цитовані вітчизняні дослідники, М. Фуко відмовився розглядати суб’єкта пізнання та суб’єкта дії як атомістичного, відокремленого, позбавленого тілесної оболонки, не закоріненого у пласти підсвідомого, індивіда. При цьому він відкинув не лише ідею та установку на безпосередню інтуїтивну самоприсутність такого індивіда в процесі пізнання як самоочевидність філософського дослідження, але й саму ідею самоочевидності суб’єкта у якості розумового ідеалу самоосмислення.

Утім, якщо з мислення зникає суб’єкт – що ж тоді залишається? Згідно з М. Фуко у цьому випадку залишається тільки мова та її структури. А разом з суб’єктом зникає й концепція метафізичного гуманізму.

Водночас замість “старої філософії” Фуко запропонував свою “Генеалогію” – (читаючи філософську історію), яка б досліджувала історію “об’єктивацій об’єктивностей”, або ж була б “номіналістичною критикою” фундаментальних універсально-загальних ідей, у термінах яких ми конституємо самих себе як суб’єктів пізнання, як суб’єктів дій, як суттєвих об’єктів. Мета “Генеалогії” М. Фуко, як це стверджують вітчизняні дослідники (і що безпосередньо стосується трансформації філософського мислення) – це, перш за все, намагання “розхитати” та піддати деструкції єдність тих самоочевидних істин, з яких метафізики, соціологи, історики й розпочинають розбудову аргументації своїх власних ідей; порушити однаковість сприйняття усього того, що саме й сприймається в ореалі таких самоочевидних істин; і, по-третє, показати, що усі такі самоочевидні істини й реальність, усі об’єкти, надані нам подібною самоочевидністю, є лише проблемним самоуявленням та «внутрішньо гетерогенними сутностями».

У цьому зв’язку важливим є й те, що М. Фуко спробував змінити і модальність філософського мислення, модальність самого способу усвідомлення й розуміння реальності. У його концепції традиційна раціоналістична модель суб’єкт-об’єктного пізнання поступається місцем інтерпретаціям реальності через призму історично наявних відносин влади, які, на думку французького мислителя, породжують й формують усе поле суспільних взаємин. Розуміння ролі та значення філософського мислення, філософського знання у його відомих минулих конституталізаціях, починаючи від платонівського законодавчого й привеліюваного чинника у ієрархії суспільних цінностей і до декартівсько-кантівського “вищого цензора” суспільної думки, категорично заперечується та відкидається французьким філософом. Кожна форма й суспільного, й індивідуального сприйняття та осмислення реальності насправді, у відповідності до його розуміння, є лише своєрідним комплексом, констеляцією влади і знання, їхнім непорушним спільним існуванням, яке у своїй функції дисциплінування, унормування та індивідуалізації й формує кожну людську особистість.

“Роз’яснюючи структурованість об’єктивних галузей, – зазначають, оцінюючи працю М.

Фуко В. С. Лук'янець та О. М. Соболев, – істинні чи неправдиві твердження, які можуть бути подані як історичні події, "Генеалогія" Фуко конструє найскладнішу низку внутрішніх і зовнішніх відносин інтелігібельності, розкладає окремі єдності на «поліморфізм», елементів, відношень, галузей. Теоретико-політичний задум такого розкладання, декомпозиції згаданих єдностей полягає у тому, щоб на противагу метафізиці показати, "що речі не є зумовленими", щоб замінити панівні у філософії модерну уявлення про унітарність, необхідність, інваріантність на поняття про множинність (багатоваріантність), випадковість (стохастичність), спонтанність. За допомогою цього Фуко намагається зробити внесок у зміну людських способів досягати й створювати речі, брати участь у зміні "форм сенсовності і порогів толерантності", зробити нас критичними у ставленні до попередньої раціональності наших дискурсів та практик" (Лук'янець, Соболев, 1998, с. 85).

Доволі показовою у тенденції заперечення модерністської метафізики і трансформації філософського мислення стала й нарративістська програма Ж. - Ф. Ліотара, у якій під заперечення доцільності існування у якості оптимальних важелів та чинників впливу на процеси пізнання та розуміння світу потрапили й «гранднарлативи» (відомі філософські вчення доби Модерну, такі як вчення щодо емансипації суб'єкта дії та суб'єкта мислення, телеології та діалектики духу, герменевтики смислу та ін.) – вчення, що були спрямовані на доведення та легітимізацію відповідної окремої мовної практики як практики пріоритетної у філософському дискурсі.

Початок періоду Постмодерну Ж. - Ф. Ліотар пов'язав саме з банкрутством метанарлативного апарату легітимізації наукового (філософського) знання та кризою метафізичної філософії.

Якщо філософський дискурс й смисловий контекст філософського теоретизування доби Модерну представити у якості репрезентації першосмислу (тобто субстанції й трансцендентально означуваного джерела), то можливий смисл постмодерністських трансформацій мислення й був позначений Ж. - Ф. Ліотаром як процес відмови у філософському дискурсі від тотальної присутності й домінування такого першосмислу, як процес створення дисконтинууму, "відмінності" й "відсутності" смислу. На щось подібне указують й сучасні дослідники постмодернізму, аналізуючи «філософію сингулярностей П. Вірільо, "мислення спокуси" Ж. Бодріяра, "філософію бажання" Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі. У "мисленні інтенсивностями", де встановлені канонами раціоналістичної метафізики межі й застереження зникають, й вбачав Ж. - Ф. Ліотар один з найголовніших моментів формування нового нарлативістського мислення, яке й відповідало б новим умовам реальності та ситуації Постмодерну.

Постмодерн, у відповідності до переконання цього французького мислителя, – це не повне й остаточне заперечення розуму як такого, а лише перехід до плурального, паралогістичного, індетерміністського та ймовірнісного пізнання, яке б не виключало й сингулярності, різноманітності й несумісності, можливої конфліктності, нелінійності реальності.

В узгодженні з ідеями Ф. Ніцше, М. Гайдеггера та М. Фуко розбудовує свою "філософію реконструкції" й Ж. Дерріда. Фоно, лого, тео і онтоцентризм, як певні репрезентативні конструкції традиційної метафізики, на його думку, повинні бути подолані за допомогою деконструкції – елімінації з філософського мислення ієрархії структуральності, яку він розуміє у якості "визначення буття як присутності у всіх можливих значеннях цього слова". Деконструювання філософського мислення, у відповідності до ідей цього французького мисленника, й означає новий тип осмислювання генеалогії понять самої філософії з метою ліквідації кордонів обмеження мислення будь-якими апіорними основоположеннями.

У зв'язку з дослідженням змін філософського мислення нашого часу варто зазначити, що вони стосуються не лише його найсуттєвіших, субстанційних, метафізичних та світоглядних засад, стилів, типів, але й самої форми мислення, тієї зовнішньої оболонки, у якій новий мисленевий різновид філософського досягнення реальності уконституційовується й розпочав

функціонувати. З огляду на це доволі показовими були дослідження й нової форми конституалізації ідей “філософії класичного екзистенціалізму”, що здійснювалися у відділі історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України ще кілька десятиліть тому назад. Ця нова форма була представлена цілою сукупністю постекзистенціалістських культурологічних синтезів філософії класичного екзистенціалізму з різними галузями філософії та гуманітарними дисциплінами, що виникла внаслідок дереалізації, деструкції та дераціоналізації певного типу філософської свідомості.

Виникнення й концептуалізація екзистенціальної антропології, екзистенціальної аксіології, екзистенціальної феноменології, екзистенціальної естетики, екзистенціальної соціології, екзистенціальної педагогіки, екзистенціальної психології, екзистенціального психоаналізу та психотерапії поставили перед дослідниками і, зокрема, перед істориками філософії безліч теоретичних запитань. Проте, й у той час було вже цілком зрозуміло, що класичний екзистенціалізм як специфічний різновид філософського мислення, сформований особливим чином уконституційованою свідомістю – свідомістю з зворотним принципом цілепокладання (гайдегерівське “буття-до-смерті”, “філософія абсурду” А. Камю) у якості світоглядної орієнтації та принципу, які впливають на засади структуризації та функціонування самої свідомості, і в онтологічному, і в гносеологічному відношенні не мав достатніх перспектив для подальшого розвитку. І ця “внутрішня” обставина процесу розвитку найвідомішого філософського напрямку ХХ сторіччя своєрідно обумовлювала й історичну зміну форми подальшого існування цієї філософії.

Важливим “прологом” філософського Постмодерну, сформованим ще у ХХ столітті, вважається й теоретична практика структуралізму й постструктуралізму, що розпочалася працями відомого французького антрополога Клода Леві Стросса. Досліджуючи культуру та побут індіанських племен басейну річки Амазонка в Південній Америці, він зробив вражаюче відкриття: структури світосприйняття цих архаїчних громад виявилися анітрохи не менш складними і розвиненими, аніж у сучасних європейців або північноамериканців, а в деяких випадках і набагато складнішими. К. Л. Стросу вдалося зрозуміти й “увійти” до утаємниченої мови та логіки тієї культурної традиції цих громад, які були закладені Передмодерном й розповісти нашим сучасникам про те, як саме уявляли та розуміли світ ці люди, якими були ці інші виміри світоуявлення та світорозуміння

Структуралісти – антропологи докладно описали й межу поміж людиною Модерну та людиною Премодерну, різницю культурних традицій в поняттях структурного аналізу, який за своєю сутністю й був певним прообразом аналізу парадигмального. Структурний аналіз перетворився й на головну методологію структурної лінгвістики.

Рухом структуралістського мислення у бік постмодерну вважається й формування переконання у тому, що денотативна функція знака є другорядною по відношенню до його конотативної функції. Застосування ж неокантианської гносеології до семіотичної проблематики призвело й до висновку про те, що денотата (як такого) взагалі не існує, і, отже, є лише конотат. “Річ”, про яку мовиться, або ж розповідається у повідомленні, у відповідності до такої логіки є просто продуктом перетину конотативних зв’язків. Денотація, на думку К. Барта, у своїй сутності є лише “останньою з можливих конотацій”.

Семіотично-структуралістська теорія у якій знак інтерпретувався переважно у якості конотату,<sup>1</sup> а денотативна складова виявлялася другорядною, була надзвичайно важливим кроком з огляду на розвиток гносеологічної проблематики в постмодерні. Ідея зникнення денотата та затвердження конотативної природи знака, як знайденого “атомарного факту” у межах лінгвістично-структуралістської онтології, звела усю гносеологічну проблематику до сфери дослідження знаків та їхніх структурних взаємозв’язків.

Перехід від гносеології до структурної лінгвістики та семіотики, заміна теорії пізнан-

ня теорією мови у її структуралістському викладі, як зазначають сучасні дослідники, разом з визнанням автономності знака та пріоритету конотата - була виразною ознакою фазового переходу гуманітарного й філософського мислення від парадигми Модерну до парадигми Постмодерну. А структурну лінгвістику, структуралізм і постструктуралізм вже за їхньою сутністю можна було розглядати у якості «теоретичного підґрунтя» постгносеології.

На специфіку трансформації новітнього філософського мислення власне й впливають ті взаємовідношення між гносеологією та онтологією, які складаються як взаємовідношення постмодерністські. І головними складовими у даному випадку знову ж таки є мова та постструктурна лінгвістика. Ми вже зазначали, що неокантіанці у свій час звели усю онтологію до гносеології і виокремили структури свідомості як те єдине, що володіє безумовним буттям. Згодом Соссюр ототожнив структуру мислення зі структурою мови. Тобто, при переході до постмодерну з лінгвістикою “збіглася” не тільки гносеологія, але й онтологія. Питання щодо буття почало формулюватися як питання щодо буття мови, й гайдегерівська тематика відносин буття та суцього стала безпосереднім еквівалентом відносин поміж мовою та дискурсом, між мовою та текстом.

Те єдине, що сьогодні визнається в культурі постмодерністського мислення – і є мовою (що замінила буття в онтологічному сенсі) і текстом (який інтерпретується у якості сутнісного). Сутнісне, онтологічний світ неначе повністю переходить в текст, що має своїм корінням приховану за дискурсом стихію мови. Саме тут, за визначенням сучасних дослідників, і можна зафіксувати надзвичайно важливе явище: остаточне зникнення онтології. Адже якщо в модерні онтологічна і гносеологічна проблематика перебували на різних полюсах, а гносеологія постійно і неухильно переймала на себе онтологічні функції, і у певному сенсі просто витісняла онтологію, то в постмодерні, де онтології більше немає взагалі, гносеологія не може більше витіснити те, чого немає, замінити те, що зникло, або ж боротися з тим, чого не існує.

Таким чином, сьогодні стверджують, що у постмодерні різниці поміж онтологією та гносеологією не існує. А якщо згадати, що гносеологія у постмодерні практично переходить до сфери семіотики (структурної лінгвістики), а “реальність” заміщується віртуальністю, можна зробити висновок про те, що “віртуальна реальність”, або ж реальність постмодерну – це “Реальність” – семіотична, лінгвістична, текстова (яка завгодно), лише складається зі знаків, що водночас є тим, що пізнає, і тим, що пізнається, і тим, що існує, і тим, що сприймається. У даному випадку знак, відірваний від денотата і від конотативних функцій – стає абсолютом, єдиним, що залишається реальним в стихії постбуття. Він водночас перестає позначати взагалі що б то не було, залишається один на один з самим собою, позначаючи тільки самого себе, свою тотожність, але, разом з тим, і свою нетотожність, й взагалі, може означати усе що завгодно й перетворюється, за влучним висловлювання сучасних авторів, на “парадоксальну форму існування ніщо” (Постфілософія. Три парадигми в історії мисли, 2009, с. 356).

Таким чином, ми бачимо, що зміни суб’єкт-об’єктного уконституювання мислення в філософії постмодерну мають як загальний світоглядно-антропологічний та культурно-історичний контекст, так і контекст внутрішній, контекст розвитку та застосування індивідуальної логіки у працях кожного з постмодерністів (“смерть автора” у постструктуралізмі, смерть людини в контексті передбачень та ствердження Ф. Ніцше щодо “смерті Бога” у філософських передумовах постмодернізму, елімінація трансцендентного виміру у гносеологічних моделях західної філософії як відтворення внутрішньої логіки розвитку історико-філософського процесу, теза щодо звільнення індивідууму від «комплексів придушення, відчуження й зовнішньої домінації тощо»).

Трансформація мови з елімінацією з неї самого автора, мовця й призводить до того, що у постмодерні текст без автора стає єдиним релевантним полем пізнання. Якщо ж той чи інший вислів, або речення втрачають суб’єкт-об’єктне відношення, вони починають активно



подрібнюватися й замість глобального дискурсу, наприклад, дискурсу науки, дискурсу культури, соціуму в реальності з'являються окремі «роздрібнені» дискурси, а філософія й мислення постмодерну породжує нові за якістю та змістом зразки постмодерністського тексту. Цей текст починає припускати множинність авторів одного й того ж самого висловлювання. Або ж безліч суперечливих й абсурдних фраз одного й того ж самого (й іноді фіктивного) автора. Сам текст перетворюється на багаторівневе цитування – причому у даному випадку стає не важливим, чи існувала прописана у тексті якась цитата раніше, чи ні. У цьому разі й починає діяти правило симулякра, де симулякр є «копією без оригіналу». І світ, і розум, і людська мова, і все інше, що раніше вважалося належним до об'єктивної та суб'єктивної реальності, у такому тексті починає сприйматися у якості безперервного потоку, де немає ніяких правил та обмежень, ніякого суб'єкту чи об'єкту пізнання.

Звідси виникають й засади «наукової програми» постмодерну, точніше, ідея з'єднати поміж собою усі дисципліни, й науку, й мистецтво, й усе те, що у «новому постмодерністському тексті» спроможне створити, або ж відтворити новою «постмовою» й нову «пост реальність». Адже той факт, що викладання філософії відбувається окремо від викладання фізики, з позиції постмодерну – лише «скандал і расизм», оскільки, начебто, кожна з наук Модерну, на думку постмодерністів, «практикують апартеїд у відношенні одна до іншої і порушують тим самим права людини». Звичайним є і те, що така «логіка» «розвитку» сучасного мислення надзвичайно важко сприймається з позиції ustalених цінностей попереднього історичного часу, який ще домінує у теперішньому нашому житті.

Але повернемося до опису парадигмальної специфіки функціонування філософського мислення.

Сьогодні у зв'язку з появою постмодерністської практики «філософствування», наприклад, стверджують, що ми перебуваємо в унікальному стані переходу людської цивілізації від одного стану її розвитку до абсолютно іншого. Що ми живемо у час «парадигмального зсуву». Стверджують і те, що у цього стану іще немає чіткого наукового визначення, теоретично зафіксованого й обгрунтованого місця в системі історичної класифікації. Утім здебільшого цей стан (по відношенню до процесів розвитку філософії та філософського мислення) й позначають як стан виникнення «пост філософії», або як стан виникнення «інтелектуального постмодерну». Коли ж постмодерн пов'язують з феноменом «парадигмального зсуву», то у змісті цього терміну вбачають, по-перше, «невизначеність ситуації» та «невизначеність сутності» тих процесів, що відбуваються, й, по-друге, з надзвичайно глибинний, широкий та об'ємний характер самих тих змін, що продукуються цими процесами. Цей час по відношенню до філософського мислення й можна назвати переходом від філософії до постфілософії. Філософія як форма й тип мислення, який затверджує структури індивідуального раціонального мислення у якості визначальних параметрів для формування уявлень про світ і людину, яка була стрижнем гуманітарної культури модерну, поступово починає поступатися місцем іншому типу й різновиду людського мислення.

Втім, на цьому моменті теоретична визначеність зазначеного процесу трансформації у сучасних філософських дослідженнях несподівано закінчується. Якщо тепер ми можемо дещо по-справжньому сказати щось виразне щодо доби модерну, як зазначають нові аналітики, то нічого виразного і зрозумілого ми сказати не можемо через те, що доба постмодерну не тільки не скінчилася, але ще й по-справжньому не почалася. Сьогодні, за їхніми словами, ми тільки-но «запливаємо у невизначену зону межі, яка відділяє нас від чогось зовсім несподіваного, нового, такого, про що ми не підозрювали і не могли навіть здогадуватися».

Водночас, тепер вже мовлять й про те, що усі ті, хто сьогодні не мислить у парадигмі постмодерну, й не займаються постфілософією, є просто дискваліфікованими. І чим би вони при цьому не займалися – історією релігії або філософією, наукою чи лінгвістикою, культуро-

логією або соціологією, то просто ще за інерцією додивляються “сни звироднілого модерну”. Усе осмислене, що можна сказати стосовно філософії, й стосовно історії філософії, на думку цих дослідників, сьогодні можна сказати лише виключно з базового досвіду феномена постмодерну, з і на основі ситуації постмодерну. А все те, що не враховує, й не осмислює, і не описує, і не торкається, і не трактує постмодерн - має бути щонайменше відкладене до старої шухляди. Філософія, за їхніми словами, у наш час не просто закінчилася, вона сьогодні взагалі неможлива. “Як Распутін, який приходив у армяку й лякав цим придворних панянок, що був певним екзотичним анахронізмом, так і людина, яка сьогодні говоритиме про Канта – є такий самий безглуздий анахронізм, що приходиться в університетські зали, як Распутін на бал. Ніякого Канта, ніякого чистого розуму, ніякого Сартра вже не існує. Те, з чим ми маємо справу сьогодні, на даному фазовому переході – абсолютно нове явище. Так в Новий час релігія радикально змінила своє значення у порівнянні з Середньовіччям, і базове ставлення до неї було кардинально переглянуто. Філософія і наука узяли верх над релігією, і почали судити про неї, претендуючи на найвищу істину. Щось подібне відбувається у добу постмодерну і з самою філософією. Коли ми кидаємо погляд на філософію з ситуації постфілософії, перед нами постає зовсім інша картина, аніж нещодавно” (Постфілософія. Три парадигми в історії мисли, 2009, с. 61).

Втім, теза про невизначеність сучасного процесу трансформації мислення є збільшого просто метафорою. В реальності в межах становлення нового постмодерністського мислення насамперед виникає абсолютно новий набір тих модулів, речей, елементів, принципів і понять, надати закінчене визначення яким сьогодні дійсно надзвичайно важко. Оскільки змінюється й стиль мислення, який від зрозумілості й очевидності, прозорості та чіткості логічних суджень прямує у бік іронічного, парадоксального, у певних випадках навіть й по-ідіотські деструктивного твердження, що мовиться неначе за інерцією або ж у напівпритомному стані “наркотичного” використання мови.

Якщо раніше у межах парадигми Модерну ми мали справу з “monde” та “mundus”, то вже сьогодні – з доволі “екстравагантним ансамблем”, який приходиться на місце світу, “le monde” й розпочинається з панування “Immonde”. І це не просто випадкова гра слів, це справжнє зрушення понять. В філософії Модерну завжди існувала ідея про таку собі найвищу онтологічну істину, яка уособлювала собою загальновизнане уявлення про світобудову та її структуру. Структуру, яку ми, можливо, остаточно ще не зрозуміли, але колись дізнаємось, яка існує і умовлює реальність нашого існування. У постмодерні навпаки. Тут стверджується, що ми, швидше за все, не знаємо, чи взагалі подібна визначена чимось реальність існує. І більше того. Якщо вона і існує насправді, то це нам не цікаво.

Ствердження ситуації постмодерну і у свідомості суспільного загалу починається з переконання у тому, що наша свідомість відтепер не доганяє динаміку світу, відстає від неї, і ми або взагалі не осмислюємо нові явища, або осмислюємо їх погано і неадекватно, часто-густо продовжуючи залишатися в парадигмі модерну, яка поступово, але з кожним днем все швидше руйнується. Таке інерційне, не пробуджене існування когось із людей влаштовує, але усіх, на нашу думку, влаштовувати категорично не може. Утім, більшість найголовніших понять, які у парадигмі Модерну дотепер визначали усю структуру мислення, відтепер просто втрачають свій сенс. Так, наприклад, відтепер надзвичайно важко сказати чим є тривалість, яка була абсолютно зрозуміло визначена за доби Модерну. Адже відтепер ми маємо справу з Рециклюванням часу. Якщо у базових парадигмах Премодерна час був циклічним, у парадигмі Модерну – лінійним, то у Постмодерні він передбачається – комп’ютерним, відмінним й від першого, й від другого випадку, й у найголовніших передбаченнях як час з властивістю обернення.

Відкидання й заперечення найголовніших координат Модерну поєднується у постмодерністській свідомості, що тільки-но народжується, і з практикою оперування десемантизо-



ваними й ресемантизованими елементами (поняттями) з інших, попередніх парадигм, які у одному випадку позбавляються їхнього звичного сенсу, а у іншому – навантажуються новим - ексцентричним і екстравагантним - змістом.

У Постмодерні вводиться й нова методологія мислення. Якщо раніше будь-яке судження відповідало строго визначеному науковому, теологічному, історичному, мовному й загалом, інтелектуальному контексту, то відтепер завданням мисленника є, насамперед, управління у операціях деконструкції.

На загал така деконструкція – це ні що інше, як приведення смислу та значення судження, поняття, терміну у відповідність до постмодерністського «світорозуміння», знаходження кожному висловлюванню, або ж певній концепції точного місця у просторі відповідної парадигми. Постфілософія, як пояснюють це прихильники постмодернізму, це і є деконструкція, оскільки наше завдання полягає у тому, щоби відшукати різним явищам в подіям відповідні місця у парадигмальних матрицях. Адже поза парадигмами не існує нічого. Будь-яке саме звичайне висловлювання (наприклад, “я бачу перед собою дерево”) в реальності є лише гіпотезою парадигмального ґатунку, оскільки у даному випадку після його вимовлення відразу ж виникають запитання: а хто такий цей “Я”, що таке це “перед”, що означає “бачити”, і що таке це “дерево”... Значення цих слів, так само як і сенс усього висловлювання відтепер у парадигмі Постмодерну й можуть бути піддані деконструкції.

Доволі показовою з огляду на це є й трансформація в постмодернізмі сенсу таких понять як індивід, гуманізм, людина, суб'єкт та його ідентичність тощо. Адже те, що могло відбуватися з ідентичністю у парадигмі Традиції, як це стверджують дослідники постмодерну (наприклад, білокація святого або ж перетворення чаклуна на вовка) ні в якому разі не могло відбуватися у парадигмі Модерну. Відтепер навпаки, ототожнення людської істоти з комп'ютерним клоном цілком вірогідна й можлива реальність в майбутньому. І якщо дослідник покладається на парадигмальний аналіз сенсу та значення феномену ідентичності, то визначення того, що ж у даному випадку відбувається насправді, відходить на задній план.

Вочевидь виникає й проблема інтерпретації сенсу та значення самого поняття людини (так само, як і феномену людини) у новий, постмодерністський час. Адже доба Модерну, де індивід (принаймні під час останнього періоду цієї доби) був своєрідним проектом культури гуманізму, ринкової економіки, політичної системи демократії та глобалізаційних процесів, вже наблизилася до свого завершення, і до того ж і цілком зрозуміло, що подібний “проект людської істоти”, який у свій час перекреслив такий самий проект доби Премодерну, можливо буде так само перекреслений й іншим, новим, постмодерністським проектом...

Фундаментальний нігілізм ліберальної антропології, як пише у цьому зв'язку вище цитований нами автор, був дотепер неочевидний, й допоки він був спрямований проти конкретного ворога, допоки йшов бій, було не видно, що ж саме відбувається всередині самого табору. Сьогодні ж, коли ми усі раптово опинилися всередині лібералізму, то зрозуміли, що там “просто нічого і нікого немає”. Як тільки но модерн по-справжньому відбувся, він у той же момент й закінчився, завершився. І як тільки атомарний індивідуум відбувся, він тут же впав й зник. Натомість, замість індивідуального суб'єкта модерну тепер з'являється *дивідуальний суб'єкт* постмодерну. І сама його принципова дивідуальна подільність, членність й викликає “певну гру з заміною складових та перехресними експериментами з заміною подібних складових, які належать, або ж можуть належати й іншим істотам”.

Описуючи уявлювані антропологічні зміни й людину майбутнього Ж. Бодріяр, наприклад, звернув увагу на суттєві можливості механічного, трансплантаційного, комп'ютерно-технологічного та біорекреаційного поліпшення тілесної субстанційності людської істоти у Постмодерні, й описав ситуацію, у якій людина внаслідок подібних експериментів взагалі може перетворитися у субстраті її матеріального тіла на суцільний “штучний протез”, на “нескінченну

серію таких протезів”, які дозволять продовжувати та збільшувати можливості людського тіла до нескінченності. Суб’єкт і його тіло у цій ситуації, на його думку, зможуть піддаватися трансмутації у гіперрепродуктивній моделі клона-двійника людської істоти. Причому такий двійник може перетворитися й на найдосконаліший протез, який тільки можна собі уявити у наш час, на справжній “симу - лякр тіла”. В уявлюваній фантазії Ж. Бодріяра, яку, до речі, відтепер надзвичайно важко відрізнити й від наукового передбачення, у можливо цілковито абсурдній логіці амбівалентності подібний дивідуум, або “шизо-суб’єкт – атом” величезної більшості мас буде спроможний гіпертрофувати й свій приватний простір (межу свого існування) й жити у просторі своєї власної приватної телематики, коли у повсякденності існування кожний буде бачити себе на орбіті своєї власної суверенної, ізольованої і закритої сфери життя свого тіла – у “скафандрі – машині”, що зберігає достатню швидкість, аби не зійти з орбіти. Й можливо, що такі люди-утворення й будуть існувати наче “адресати”, “термінали мереж”, тоді як модерністська креативна гра суб’єкта – деміурга, людини “актора – гравця” залишиться просто в минулому.

У цім передбаченні й дійсно надзвичайно важко зрозуміти, чого ж у такій людині постмодерну буде більше? І чи буде вона відрізнитися від машинізованого робота? Чим буде визначатися її особистість? Чи матиме сенс взагалі поняття суб’єктності? То що. У біомеханоїді, яким людину майбутнього змальовують сьогодні, й дійсно розмежування поміж суб’єктом і об’єктом втрачає свій сенс, а межа між ними зникає, стає недоречною. І це безумовно буде змінювати усю філософію, увесь світогляд та світорозуміння, усе мислення. Адже якщо навіть на хвилину припустити, що людина майбутнього хоча б і на третину складатиметься з “додаткових елементів” або ж тваринних органів, що вона, періодично підключаючись до енергозабезпечуючого ресурсу, або ж занурюючись на дно океану, й мислити, й бачити, й відчувати увесь довколишній світ буде по-іншому, аніж за часів Модерну.

З огляду на це, американські дослідники О. Негрі та М. Хардт у свій час зазначали, що “нове тіло повинно створювати й нове життя”, тобто, і клони, і мутанти, на їхню думку, можуть бути не тільки результатами чийсь праці (інженера, лікаря, системного адміністратора), але й породжувати нових суб’єктів. Головний напрямок процесів клонування у такому випадку (і як би не дивно це було) може бути пов’язаним і з підвищенням рівня свободи такого суб’єкта. У біомеханоїді він взагалі може бути здатним звільнитися від жорстких законів і рамок тілесності, а згодом, у клонуванні й взагалі перестати бути “Єдиним”, як у М. Штірнера (а, отже, смертним).

Сьогодні досліджують й феномен психологічних й внутрішніх, змістовних змін людської особистості, яка піддається дивідуїзації з огляду на ті чи інші характеристики процесу редуплікації суб’єкта у мережевій віртуальній реальності. Така редуплікація може відбуватися й непомітно, й безболісно у тому випадку, коли вихідний матеріал (людська істота, геймер) власне ще не був особистістю, коли у його персоні ще не було такого внутрішнього власного змісту, який би за умови його подвоєння викликав би негативні й болісні відчуття й переживання. У будь-якому випадку процес редуплікації у віртуальній реальності вважають й процесом подолання індивідом Модерну встановлених соціальних, моральних та культурних обмежень, процесом подолання та звільнення від визначень та змісту “старої реальності”.

Мислення, засноване на сприйнятті беззмістовною персоною геймера свого редуплікованого клону, називають ще й “мисленням спиною”, а суб’єкта або ж агента такого мислення – “потиличним суб’єктом”. Й коли починаєш розмірковувати над сутністю такого процесу, коли людина постмодерну (дивідуум) в реальності виявляється людиною розвернутою до усього спиною, або ж складеною з двох зрощених в одне “неціле ціле” потилиць – це справді викликає доволі дивні відчуття. І в цьому, мабуть, все-таки є щось загрозливе.

Варто зазначити й те, що часом передбачення й можливі уявлення майбутнього Постмодерну у існуванні людства визначаються дослідниками далеко не оптимістично. Складання усіх аспектів дивідуїзації індивідів, на думку сучасних дослідників, вочевидь призведе до виникнення

й формування нового постантропологічного типу людської істоти, яка буде мислити і себе, і нас, якщо ми ще залишимося у такому вигляді у якому існуємо зараз, зовсім інакше, і буде жити в реальності, що буде істотно відрізнитися від реальності теперішньої. У постмодерні мутації та зміни антропологічного характеру, на думку цих дослідників, будуть нести не збільшення багатства потенційних спроможностей та змісту людини, а лише “злидні його автономної індивідуальної суб’єктивності”. “Людина модерну скасувала метаморфози і саму їх можливість, – зазначає у цьому зв’язку один з російських дослідників. – І ось, постлюдина, залишаючись у в’язниці без стін, намагається освіжити свої померлі і охололі відчуття. Але створюючи “нових істот”, вона лише нескінченно редує свою власну безплідність. Тому літаючі корови і гігантські водяні змії з “Дітей – шпигунів” викликають не захват, а жаль.

У постлюдських мутантах виражається убогість уяви автономного індивідуума, який категорично не спроможний до досвіду трансцендентного ще з часів модерну. Найцікавіше в тому, що ми живемо в епоху фазового переходу, і специфіка цього фазового переходу полягає у тому, що ми бачимо, як щось жажливе, страшне, протиприродне скоюється на наших очах, але ми вже нічого не здатні у цьому змінити, тому що ті тенденції, які розвиваються тут – від людини модерну до постлюдина постмодерну – є тенденціями парадигмальної якості. Ми всі живемо під ними; не ми їх придумуємо, нас, в кінцевому рахунку, ніхто і не питає, приходить якійсь парадигмі або ні – це вирішено за нас. Це фундаментально, тому що ми самі – похідне від парадигми, її випаровування, і тому марно заклипати рідну ніч залишитися: новий і чужий нам день вже видніється. Цей неприємний ранок, але він неминучий (Постфілософія. Три парадигми в історії мислі, 2009, с. 185 – 186).

Таким чином, ми бачимо, що і “реальність”, і “суб’єкт”, і “об’єкт” є поняттями раціонального мислення, сформованого у парадигмі Модерну картезіанською людиною з її специфічною онтологією, які поза раціоналістичною культурою такого типу втрачають свій сенс і зміст. Якщо зникає відповідним чином “організований”, або ж, точніше, “створений” суб’єкт, зникає і предмет його мислення – сам об’єкт, а отже й індивід сам також перестає бути суб’єктом. Об’єктивність набуває сенсу тільки у парі з суб’єктивністю, а поняття “об’єктивної реальності” є лише раціональною конвенцією, що нерозривно пов’язана з суб’єктивністю та суб’єктивністю індивіда Нового часу. Об’єкт у цьому вимірі, звичайно не є суб’єктом. Але вони настільки жорстко пов’язані між собою, що тільки но їхній зв’язок зникає, зникає сам контекст раціоналістичної культури мислення Нового часу, зникає й сам сенс використання понять “об’єкт” та “суб’єкт” у процесі мислення людської істоти. Зникає й поняття об’єктивної реальності та й сама така реальність у її раціоналістичному (сучасному) розумінні. З огляду на це стає зрозумілою і теза щодо завершення парадигми модерну, і теза щодо “завершення” раціоналістичної філософії. І причиною такого завершення безумовно є глибинна трансформація самого модерну, початок його фазового переходу, що визрів всередині нього самого. Мабуть, такий перехід став можливим не тому, що роботу модерну щось перервало і зірвало, а тому, що модерн своє призначення й завдання виконав. Модерн відходить сьогодні не тому, що він виявився недостатнім, а просто тому, що завершився історичний певний цикл. Тому і історія філософії як центральна система парадигми модерну не є історією невдачі, не є історією переходу з героїчного в банальне. В реальності і філософія Нового часу, і філософія Просвітництва виконали свої завдання. Вони замінили собою релігію, вибили релігійне підґрунтя з теоретичної, наукової практики пізнання світу, утім те, що сьогодні займає місце і філософії, і релігії вже не є ані релігією, ані філософією у їхньому традиційному класичному розумінні. Це скоріше стиль мислення і стан свідомості, яку знаходимо у рухові певного переходу, певної трансформації, під час якого відбувається суттєвий зсув усіх категорій, усіх явищ, усіх понять і усіх законів.

Актуальним сьогодні є і проблема ставлення та сприйняття постмодернізму. І ставлення до нього сьогодні є також напрочуд різним. Сам термін постмодернізм – у його обігові

в сучасній культурі містить в собі безліч конотацій та значень. Наприклад, термін «філософія постмодернізму» вживається і у значенні певного різновиду філософського мислення, і у значенні певної ідеології сучасного історичного періоду, і у значенні нового світогляду, який тільки народжується. Проте постмодернізм – як філософське вчення, яке краще позначати терміном “філософський Постмодерн” – це один феномен, а постмодернізм як світогляд, або ж ідеологія – дещо інший. Якщо постмодернізм як різновид “філософського вчення” завдяки зусиллям французьких, американських та німецьких мислителів, рекламним та інформаційним акціям численних видавництв і агентств на сьогодні має значний розголос, то з постмодернізмом як світоглядом, або ж ідеологією справи є значно складнішими.

Загалом постмодерністська ідеологія далека від способу життя і думок більшості наших сучасників. Хоча вона має певний вплив на інтелігентські кола, вона мало чим може допомогти пересічним людям, стурбованим або безробіттям, або загрозою війни, або ж побутовими проблемами на кшталт сплати рахунків чи сімейними негараздами вирішити їхні проблеми. І феномен її “відторгнення” більшістю населення, на нашу думку, пояснюється саме тими крайнощами, які визначають і її зміст, і її спрямування. Адже і індивідуалізм, що зріс на ґрунті приватної власності, і демократія мають глибоке коріння в сучасному розвиненому суспільстві, і їх не так вже легко знищити, або ж трансформувати. І навіть більше, сучасні люди у своїй переважній більшості не тільки ще модерністи, але й “домодерністи”. Більшість з них ще вірують й намагаються традиційно відстоювати свою особистісну ідентичність, вони вірять і в об’єктивний світ, і в те, що істина – це не просто тимчасова соціальна конструкція. І вплив релігійного вірування звичайно ж сильно пом’якшує і релятивізм, і нігілізм, які нав’язуються й пропагуються найбільш радикальними представниками постмодерністської ідеології. До того ж традиція життя у суспільстві споживання й накопичення, традиція здорового глузду формує певний імунітет проти крайнощів постмодерністського світогляду та ідеології.

Існує і частина людей, які мають свої стійкі й непохитні погляди й тверді переконання. І їх надзвичайно важко змінити, оскільки дуже часто ці люди не визнають ніяких критеріїв, за якими можна було б оцінити і виявити помилковість цих поглядів. Останні у якості переконання є функцією їхньої волі, й вони часто-густо вперто чіпляються за них. А якщо ще у підґрунті таких переконань знаходяться не лише досвід, але й особливості характеру і власний (екзистенційний) вибір, то будь-яка критика, або ж найлегший поштовх до змін сприймається ними як особиста образа. Утім, як би там не було, з постмодерністським світоглядом і постмодерністською культурою, у тому числі й з культурою мислення, яка ще тільки народжується, ми стикаємося повсюдно й повсякчасно. І багатьом людям з традиційним світоглядом цього, на превеликий жаль, не можна уникнути. Нові зміни починають чим далі, тим більше формувати сучасний стиль життя. Тому чим саме закінчиться цей “перехідний період” від Модерну до Постмодерну, призведе він у соціальній сфері до ствердження “обожнених вузьких громад”, “обожненої екуменічної імперії” або ж до “поклоніння непереможній технології” – поки що не зрозуміло. Утім, альтернативи поміж жорсткою груповою ідентичністю, глобальними схемами світового панування та необмеженої технополіції вже проглядаються доволі виразно.

## Література

- Barthes, R. (1985), *L’Aventure semiologique*, Seuil, Paris, 368 p.
- Baudrillard, J. (1990), *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilée, Paris, 182 p.
- Bertens, H. (1995), *The Idea of the Postmodern: A History*, Routledge, London, 284 p.
- Caputo, J. D. (1997), *Deconstruction in a Nutshell.: A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York, 195 p.

- Deleuze, G. (1969), *Logique du sens*, Éd. de Minuit, Paris, 392 p.
- Deleuze G., Guattari F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit (coll. "Critique"), Paris, 1991, 206 p.
- Deleuze G., Guattari F. (1976), *Rhizome*, Edit, de Minuit, Paris, 74 p.
- Deleuze G., Guattari F. (1972), *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe*, Éd. de Minuit, Paris, 470 p.
- Foucault, M. (2008), *L'Archeologie du savoir*, Gallimard, Paris, 294 p.
- Lévinas, E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, pp. X+233.
- Lévinas, E. (1997), "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme", *Suivi d'un essai de Miguel Abensour*, Payot et Rivages, Paris, 109 p.
- Liotard, J.-F. (1983), "Answering question: What is postmodernism?", *Innovation/Renovation: New perspectives on the humanities* [Ed. by Hassan I., Hassan S], Madison, pp. 329 – 341.
- Андерсон, П. (2011), *Истоки постмодерна*, Издательский дом Территория будущего, Москва, 208 с.
- Деррида, Ж. (2002), "Есть ли у философии свой язык? (Ответы Жака Деррида на вопросы издательства Autrement", Деррида Ж. *Золы угасшый прах*. [пер. с франц. В. Лапицкого], Академический проект, СПб, 121 с.
- Вейз младший, Дж. Э. (2000), *Времена постмодерна. Христианский взгляд на современную мысль и культуру*, Фонд "Лютеранское Наследие", Москва, 240 с.
- Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли* (2009), Москва, 744 с.
- Лук'янець В. С., Соболев О. М. (1998), *Філософський постмодерн*, Абрис, Київ, 320 с.
- Сокал А., Брикмон Ж. (2002), *Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна*, Дом интеллектуальной книги, Москва, 248 с.

## References

- Anderson, P. (2011), *The Origins of Postmodernity* [Istoki postmoderna], "Territoriya budushchego" Publishing House, Moscow, 208 p. [in Russian]
- Barthes, R. (1985), *L'Aventure semiologique*, Seuil, Paris, 368 p.
- Baudrillard, J. (1990), *La transparence du mat*, Galilée, Paris, 182 p.
- Bertens, H. (1995), *The Idea of the Postmodern: A History*, Routledge, London, 284 p.
- Caputo, J. D. (1997), *Deconstruction in a Nutshell.: A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York, 195 p.
- Deleuze, G. (1969), *Logique du sens*, Éd. de Minuit, Paris, 392 p.
- Deleuze G., Guattari F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit (coll. "Critique"), Paris, 1991, 206 p.
- Deleuze G., Guattari F. (1976), *Rhizome*, Edit, de Minuit, Paris, 74 p.
- Deleuze G., Guattari F. (1972), *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe*, Éd. de Minuit, Paris, 470 p.
- Derrida, J. (2002), "Does philosophy have own language? (Jacques Derrida's answers the questions of Autrement publishing)" *Dust of Extinct Ashes* ["Est' li u filosofii svoi yazyk? (Otvety Zhaka Derrida na voprosy izdatel'stva Autrement)"] *Zoly ugasshei prakh*, translated from French by V. Lapitskii, Academic Project, St. Petersburg, 121 p. [in Russian]
- Postphilosophy. Three Paradigms in the History of Thought* [Postfilosofiya. Tri paradigmy v istorii mysli] (2009), Moscow, 744 p. [in Russian]
- Foucault, M. (2008), *L'Archeologie du savoir*, Gallimard, Paris, 294 p.
- Lévinas, E. (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, pp. X+233.

- Lévinas, E. (1997), "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme", *Suivi d'un essai de Miguel Abensour*, Payot et Rivages, Paris, 109 p.
- Luk'ianets, V.S., Sobol, O. M. (1998), *Philosophical Postmodern [Filosofskiy postmodern]*, Abrys, Kyiv, 320 p. [in Ukrainian]
- Lyotard, J.-F. (1983), "Answering question: What is postmodernism?", *Innovation/Renovation: New perspectives on the humanities [Ed. by Hassan 1., Hassan S]*, Madison, pp. 329 – 341.
- Sokal, A., Bricmont, J. (2002), *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science [Intellektual'nye ulovki. Kritika sovremennoi filosofii postmoderna]*, "House of Intellectual Book", Moscow, 248 p. [in Russian]
- Veith, Jr., G. E. (2000), *Postmodern Times. A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture [Vremena postmoderna. Khristianskii vzglyad na sovremennuyu mysl' i kul'turu]*, "Lutheran Heritage" Foundation, Moscow, 240 p. [in Russian]

© **Костянтин Юрійович Райда**