

8. Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. – М.: Мысль, 1990. – Т.2.
9. Ницше Ф. Повне зібрання творів: Критично-наукове видання у 15т. Народження трагедії; Невчасні міркування I – IV; Твори спадку (1870-1873). – Львів: Астролябія, 2004.
10. Ницше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади / Пер. з нім. А.Онишка. П.Тарашука. – К.: Основи-Дніпро, 1993.
11. Ницше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади / Пер. з нім. А.Онишка. П.Тарашука. – К.: Основи, 2003.
12. Ницше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / Пер. з нім. А.Оніщенко. – Львів: Літопис, 2002.
13. Панарін О. Народ без еліти: між відчаєм і надією // Персонал. – 2006. - № 5.
14. Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и практика модных течений философии нашего времени // Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998.
15. Савельев В.П. Ф. Ницше про мистецтво як форму пізнання // Філософські пошуки. Вип. XIX. – Львів-Одеса: Cogito-Центр Європи, 2005.
16. Сенченко М. Парламентаризм – велика брехня нашого часу // Персонал. – 2006. – №2.
17. Фауст и Заратустра / Пер. с нем. – СПб.: Азбука, 2001.
18. Франк С.Л. Фр.Ницше и этика „любви к дальнему”// Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990.
19. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. – М.: ООО „Изд-во АСТ”, 2000.
20. Щокін Г. Україна на зламі історії // Персонал Плюс. – 2007. – 8-14 лютого.
21. Юнг К. Г. Психологические типы. – СПб.: Ювента – М.: Прогресс-Универс, 1995.
22. Ясперс К. Ницше и христианство / Пер. с нем. Т.Ю.Бородай. – М.: Медиум, 1994.
23. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. – СПб.: Владимир Даль, 2004.

О.Л. Воронюк

ФІЛОСОФІЯ МАКСА ШТІРНЕРА ТА ФРІДРІХА НІЦШЕ ЯК ПРИКЛАД „АКТИВНОГО” НІГІЛІЗМУ

В статті здійснюється компаративний аналіз ідей „активного” нігілізму Макса Штірнера та Фрідріха Ніцше. Розглядається критика ними трансцендентних цінностей, а також спільне й відмінне в філософських позиціях цих мислителів.

Проблема вивчення феномену нігілізму вимагає від науковців особливої уваги. Зараз, у перехідний етап розвитку українського суспільства, ціннісний вакуум призводить до негачії як самих цінностей, так і способу їх покладання. Сам нігілізм стає „модним” слівцем, ледь не обов’язковим атрибутом свідомості кожного з нас, особливо молоді. Звісно, такий стан речей ні на крок не наближає нас до вивчення суті нігілізму, як апологетики „ніщо” і як складного, діалектично суперечливого явища. На сьогодні українська філософська думка лише обережно придивляється до нігілізму, однак ці спроби свідчать, що інтерес до „ніщо” буде надалі зростати. Серед нинішнього доробку українських вчених заслуговують на увагу праці Н.М. Ємельянової [3] та Т.В. Лютого [5], які розглядають нігілізм у культурно-антропологічному та історичному аспекті.

Мета ж даної статті – коротко порівняти нігілістичну сутність філософії Макса Штірнера та Фрідріха Ніцше і показати, що нігілізм – це не тільки бездумний деструктивний бунт, це величезна латентна творча потенція.

Штірнер і Ніцше діють у полі так званого „активного” нігілізму. Сам термін впровадив Ніцше, котрий, як відомо, перший став досліджувати нігілізм як світогляд і вважав його закономірним перехідним етапом на шляху до творення нових цінностей. У нігілізмі Ніцше досліджує ніби коло творення та руйнування. Світогляд, що заперечує та руйнує, назовемо *первинним* нігілізмом. Ніцше його визначає так: „Що означає нігілізм? – *Те, що вищі цінності втрачають свою цінність*. Немає мети. Немає відповіді на питання „навіщо?” [7, 27]. Під вищими цінностями розуміються ті цінності, якими людина наділяє потойбічний світ, мислячи його сенсом буття. Первинний нігілізм знецінює цінності трансцендентного світу, тим самим руйнуючи його. Наслідок цієї деструкції – залишається тільки реальний, доступний людині земний світ, знецінений раніше. Натомість виникає поняття „ніщо”, у яке, по суті, вкладається не зміст протиставлення буттю небуття, несущого, а якраз зміст знеціненого світу – чи потойбічного, чи земного. Тим самим нігілізм не прагне до негативного небуття, він позбавляє буття оцінок, вивільняє його. І тут нігіліст опиняється перед вибором: або до кінця зруйнувати старі цінності і шукати нові у земному, реальному житті, або впасти у повне самовідречення. Дану ситуацію Ніцше описує за допомогою понять „активний” та „пасивний” нігілізм: про перший він пише: „Він може бути показником *сили*: міць духу може так зрости, що нині існуючі цілі... перестануть відповідати їй;... з іншого боку, нігілізм – показник *нестачі* сили, здатності знову творчо *поставити* собі певну мету, певне „навіщо”, нову віру.

Максимуму відносної сили він досягає як насильство, спрямоване на знищення, – як *активний нігілізм* [7, 38]. Пасивний же нігілізм Ніцше характеризує як ознаку регресу духу. Саме активний нігілізм виступає

світоглядною основою філософії Штірнера і Ніцше, тому що обидва не мислять процес творення нових цінностей без тотального руйнування старих.

М. Штірнер виступає радикальним противником загальних ідей, сфери духу, тому що вони відчужені від справжнього творця цих ідей – всемогутнього „Я” та примушують Я-творця служити їм. Держава, релігія, мораль, право, сім’я – усе це лише породження нашого мозку, „привиди”, яким людина надає статусу священних. Увесь видимий прогрес зводиться тільки до заміни цих „привидів” (на місце ідеї Бога поставлена ідея Людини). Штірнер закликає людину відвоювати свою егоїстичну сутність творця у цих „привидів” і на їх місце, на місце Бога поставити не державу, народ чи суспільство, а реальну, конкретну особистість, егоїста – „Я”.

Диктат одержимих – ось одна з головних перешкод на шляху до панування „Я”. Для одержимих цінності знаходяться саме в площині духу, тоді як справжні цінності містяться в площині емпіричній, чуттєвій. Саме ці абстракції типу батьківщини, істини, Бога, не дають побачити за Людиною особистості, вони нівелюють те єдине, неповторне, що знаходиться в кожному з нас.

Релігія, за Штірнером, принижує „природну” людину з усіма її інстинктами, потребами, особливостями. Для релігії усі – грішники, а Штірнер стверджує протилежне: „... усі Ми надто досконали! Адже в кожному певному Ми – все, чим Ми можемо бути і Ми зовсім не зобов’язані бути більшим” [13, 422]. Для християнства не важлива конкретна особистість, для нього важлива ідея, якою є Людина. Неповторність кожного „Я” було знецінено шляхом оголошення примату духу над тілом. Релігійний страх, за Штірнером, деформував людину: зі свідомого творця вона перетворилась на „одержимого” учня, котрий із дитинства починає засвоювати стандарти, норми поведінки одержимого суспільства.

З тих же міркувань Штірнер піддає критиці державу – уособлення гегелівського Абсолютного духу. Він не бачить суттєвих відмінностей між церквою та державою, бо обидві мають *священну природу*. Головний ворог держави – егоїст, особистість, котра не визнає ці атрибути священними. Штірнер пише: „Перед цим Богом – державою – зник усілякий егоїзм, і перед ним усі рівні; усі, без будь-яких відмінностей, були „людьми”, тільки „людьми” [13, 127]. І держава, і церква змушують людину відмовитися від свого „Я”, через виховання та культуру спрямовуючи „приручених рабів” до реалізації чергового ідеалу-фантому: „... ствержуючи, що моральність, свобода, гуманність – це „сутність” Людини, так само, як і релігія, політика прагне „виховати” Людину, підтримувати прояви її „сутності”, її „призначення”, взагалі *зробити* з неї щось, а саме – „істинну” Людину; релігія намагається зробити її „істинно віруючою”, політика – „істинним громадянином чи підданим”. По суті, все зводиться до одного й того ж, як би не назвати „призначення” –

божественним чи людським” [13, 288]. А за Штірнером, людина не має жодного вищого призначення: вона *вже* є те, що вона є, не більше, і не менше, і такі прагнення одержимих лише відволікають її від реалізації своєї сутності, що для „Я” полягає в споживанні життя як свічки, в спалюванні його.

Мораль є ще одним проявом релігійної „перебудови”, приручення людини: „Моральний вплив починається з *приниження*, та він навіть є не що інше, як це пониження, руйнування і примус мужності до *покори*” [13, 107]. Штірнер відкидає принцип любові одержимих, який полягає в принесенні в жертву натовпові своїх особистих інтересів. А той, хто цього не робить, є відступником, якого треба ненавидіти й переслідувати. Так принцип всезагальної любові заперечує сам себе, і християнський Бог любові стає Богом ненависті. Тому любов до ідеї Людини неможлива без ненависті до „Я”: „Ви любите людей, тому катуєте одиничну особистість, егоїста; ваша любов до Людини – це катування Людини” [13, 346]. А егоїст любить не тому, що це його обов’язок, а тому, що це відповідає його внутрішній сутності й робить щасливим. В такий спосіб Штірнер тотально критикує надчуттєвий світ людини.

Усім вищенаведеним „примарам” він протиставляє єдину, на його думку, реальність – „Я”. Воно в Штірнера одиничне, конкретно-емпіричне, у всій своїй складності, з усіма потребами, прагненнями, єдністю тіла й душі; воно не добре і не зле, воно перебуває „по той бік добра і зла”, воно ідеальне, невинне й неповторне, тобто, **божественне**. „Я” не є ієрархією, все в ньому *єдине*. „Я” більше, ніж ідея, і жодне поняття чи властивість не можуть до кінця виразити його сутність, тому що воно, як і Бог, досконале і не має до чого прагнути. Тому Я, як і Бог, все у всьому, тобто – ніщо. А.Б. Рукавішников, розмірковуючи про божественну сутність штірнеріанського „Я”, пише: „... він – повне й вільне самовизначення від початку до кінця. Для нього немає норми, немає гріха, бо йому доступне тільки одне: самовизначення, що витікає з надр його власної досконалої сутності” [10, 22].

„Я” покладаю себе людиною лише для того, щоб цим користуватися, це моя власність, а не моя сутність; сутність „Я” – **своєрідність**. Саме її Штірнер ототожнює з творчим началом, самобутністю: від інших „Я” мене має відрізнити моє власне творіння, те, що можу створити „Я” *як єдиний*. Своєрідність якісно відрізняється від ідеї, вона лише „опис власника”, „єдиний” володіє нею, а не навпаки. Своє ставлення до світу „єдиний” має формувати тільки на принципах панування та володіння: „Свою свободу по відношенню до світу Я забезпечую для себе тим, що привласнюю собі цей світ, „захоплюю і займаю” його для себе шляхом якого б то не було насильства, силою переконання, прохання, категоричної вимоги, навіть лицемірства, обману і т.д., бо засоби, котрими Я для цього користуюсь, співвідносяться з тим, що Я собою представляю” [13, 199]. Для егоїста все, що лежить поза ним, не мета,

а тільки засіб, мета ж – він сам, руйнуючи усі „святі” ідеали, шукає цінність лише в самому собі. За допомогою сили „Я” оволодіває тим, що не є моє і повстає проти можливого панування над собою, тим самим повертаючи себе самому собі. Тобто, „єдиний” перебуває у постійному процесі самотворення та саморуйнування. „Я одночасно і творець, і творіння”. Штірнер пише: „Я, котре є таким же досконалим, як і Бог, є ніщо для всього іншого... Я, що значить – єдиний” [13, 29]. Це хаос деструкції, однак у Штірнера він набуває певного позитивного змісту, а „ніщо” стає творчим началом. Тільки руйнуюче „Я” може стати Я-творцем: „Але Я – не є все, Я руйнує все, і тільки самознищує, яке ніколи немає буття, кінцеве Я є дійсним Я... Я ж говорю про себе, про тимчасове Я” [13, 217]. Штірнер проти надання буття „абсолютному Я”; Я поза буттям, і тому „Я” справжнє.

На уламках зруйнованого світу ідей має виникнути царство „єдиних” – „союз егоїстів”. Він, на думку Штірнера, відрізняється від суспільства тим, що існує для задоволення погреб „Я”, а не навпаки. „Єдині” не мають по відношенню до союзу жодних зобов’язань, а союз – жодних прав. Союз (або асоціація) може обмежувати свободу „Я”, однак не власність егоїста, як це робить суспільство. Власне, цей союз є не що інше, як повернення у додержавний стан „війни всіх проти всіх”, в якому, за Штірнером, виживають лише ті, хто є більшим егоїстом, тобто, сильнішим, ніж інші. Мислячи суто в політичній та соціальній площині, цей аспект його поглядів можна сміливо назвати утопічним.

Проте Штірнер, попри усю суперечливість своїх поглядів, не є апологетом анархії та хаосу, бездумного нігілізму. Його філософія виходить за межі соціально-політичних теорій. Його „єдиний” – творець, і тільки тому він руйнує. Творець, за Штірнером, не відділяє себе від свого творіння, він не одержимий ним, його творіння ніколи не стане „річчю в собі”. Не стане тому, що „єдиний” завжди знищує свою власність, а, отже, і себе, і з цього „ніщо” творить себе знову. Коло творіння, починаючи з „ніщо”, на „ніщо” і замкнулося. Даючи оцінку „Я” Штірнера, А. Гольдшмідт слушно визначає його як генія, „що художньо протистоїть світу” [1, 498].

Тепер порівняємо ідеї М. Штірнера та Ф. Ніцше. Перше, що їх різнить – ставлення до людини. У Ніцше вона не божественна, їй є куди вдосконалюватись: нинішня епоха, за Ніцше, – це епоха відради до людини, це і є нігілізм: „Ми страждаємо, ... що „ручна людина” безнадійно посередня, відразлива, навчилася себе вважати метою і вершиною, сенсом історії, „вищою” людиною” [8, 40]. Ніцше, як і Штірнер, вважає, що людина стала рабом, представником „стада” через те, що страждає від знецінення цінностей потойбічного світу. Перебуваючи в полоні християнської моралі та віри в християнського Бога, вона відмовилась від себе. Вона перестала бути творцем

свого ж буття. Тому Ніцше виносить вирок своєму часові: „Бог помер” і висуває вимогу переоцінити усі цінності та стати по той бік добра і зла.

Найголовніший ворог Ніцше – християнство як релігія помсти, виродження життя, його творчих, активних, інстинктивних сил. Християнський Бог – це не джерело зла, як це було в грецькій міфології; греки створювали богів, щоб на них покласти відповідальність за свої біди. В християнстві все ж навпаки: „Бог, що сам приносить себе в жертву за провину людини, Бог, що примушує себе платити собі самому, ... кредитор, що жертвує собою за свого боржника через любов... до свого ж боржника!” [8, 108]. Проголошенням принципу рівності християнство стало на бік знедолених та безвільних; усі інстинкти, що сприяють збереженню та зростанню життя, отримали тавро „зла”, головні ж чесноти – це покора та смирення, пасивне очікування смерті. Наділяючи Бога абсолютними атрибутами, роблячи його всім у всьому, раби відчували його від себе, що, за Ніцше (і за Штірнером), призвело до падіння самого поняття „божество”. Подібно до Штірнера, Ніцше вважає, що християнство виховує покірних рабів, і розкриває механізм християнського впливу на людину: „Християнство хоче отримати панування над *дикими звірами*; засобом його для цього є – зробити їх *хворими*. Робити слабким – це християнський рецепт до *приручення*, до „цивілізації”” [6, 286]. Основна мета християнства у Ніцше та Штірнера – принизити людину до рівня пасивного спостерігача суцього: „В релігії відсутня необхідність дивитись на нас *самих* як на творців цінностей” [7, 36]. Відрізняє Ніцше і Штірнера у ставленні до християнства те, що Ніцше вважає його регресом в порівнянні з епохою античності; Штірнер же навпаки, вважає, що християнство – це крок вперед у порівнянні з попередніми епохами, бо намагаючись втілити ідеал в життя, людина пізнала світ.

В питаннях моралі Ніцше закликає людину усвідомити, що вона є творцем понять „добро” та „зло”. Однак натоп з почуття помсти вищим класам суспільства зробив ці поняття апіорними, „речами в собі”. Ніцше твердить: природа, як і людські вчинки, неморальні, такими робить їх сама людина: „*Моє основне твердження: немає моральних явищ, а є тільки моральна інтерпретація цих явищ. Сама ж ця інтерпретація – позаморального походження*” [7, 122]. А, отже, людина сама творить буття, надаючи йому ціннісного значення. Знецінене буття тому не може існувати, воно є „ніщо”.

Ще одна спільна риса Штірнера і Ніцше – негативне ставлення до більшості як носія ідей загального, трансцендентного. Вони мислять відносини „я” – „суспільство” у конфліктній площині; „я” справжній, творчий знаходиться у постійній конфронтації з цінностями натовпу. Для стада неприйнятним є саме поняття „не такий, як інші”; за допомогою почуття обов’язку, почуття провини, моралі, релігії та культури вони намагаються опустити індивіда до їх

рівня; в такий спосіб в них говорить стадний інстинкт самозбереження та помсти. Байдуже, що Бог помер – натовп створить собі нового: „Припустімо, що віра в Бога зникла: виникає знову питання: „хто говорить?” Моя відповідь...: *говорить стадний інстинкт*. Він хоче бути господарем..., він визнає окремого індивіда тільки у гармонії з цілим і в інтересах цілого, він ненавидить того, хто розриває зв'язки з цілим, він обертає ненависть усієї решти одиниць проти нього” [7, 134].

Позитивні програми Штірнера та Ніцше також мають багато спільних рис. Перше – це основоположний принцип покладання цінностей. Штірнер і Ніцше визнають силу як визначальну властивість своїх героїв. Переоцінити усі цінності може лише владна, сильна, конкретна людина, егоїст. У Штірнера і Ніцше це поняття позбувається негативного відтінку і стає синонімом поняття „величний”, „творчий”. „Надлюдина” Ніцше, як і „єдиний” Штірнера прагнуть стати не просто егоїстами; вони – *causa prima* сущого, саме з них відбувається еманация цінностей і творення буття: „Ваша прага в тому, щоб самим стати жертвою і дарунком; тому ви і прагнете зібрати усі багатства до своєї душі... Ви примушуєте усі речі наблизитись до вас і увійти у вас, щоб назад виливались вони з вашого джерела, як дари вашої любові” [9, 213].

„Надлюдина” повинна відкинути ганебні цінності християнства – любов до ближнього та співчуття. Ніцше вважає, що це також породження почуття помсти натовпу; любов до ближнього – фікція, бо той, хто любить ближнього, не в змозі полюбити себе. Тому Ніцше пропонує любов до дальнього як: „1) Любов до власного індивідуального „само”, яка втілює ідеал надлюдини і 2) ...любов до найвищого розвитку волі, до сили і в інших людях” [2, 921]. Як і Штірнер, Ніцше вважає, що християнство наклало табу на суть людини, якою є егоїзм, прагнення до владарювання – філософ виділяє три головні зганьблені християнством чесноти майбутньої надлюдини: сластолюбство як невинність, свободу і вищу надію; владолюбство, що в основі своїй має зневагу (однак не ненависть і втому) до людини, це руйнівна сила, що знищує все слабке, пусте і гниле; себелюбство як властивість здорової душі, як саморадість тіла і душі до себе. Водночас це ненависть до усього рабського.

Отже, на прикладі філософських поглядів Макса Штірнера та Фрідріха Ніцше ми бачимо, що в нігілізмі є творча складова – це активний нігілізм, початок творчого шляху. Закономірно виникає питання: за якої умови первинний нігілізм може стати свідомо-активним, тобто, набути певних позитивних характеристик? Ніцше відповідає: за умови доведення нігілізму до крайності: „Кожен... потужний рух людської думки викликав одночасно і нігілістичний рух. Поява... істинного нігілізму могла б бути при відомих обставинах ознакою рішучого... зростання, переходу до нових умов життя” [7, 101]. Активний нігілізм полягає у переході від заперечення до знищення

самого суб'єкта заперечення, яким є „ніщо”. Штірнер і Ніцше розглядають процес деструкції та творення нового у нерозривній єдності: „І хто повинен бути творцем в добрі та злі, воістину, той повинен бути спершу руйнівником, що розбиває цінності” [9, 244].

Нігілізм Макса Штірнера та Фрідріха Ніцше намагається вийти за межі руйнування, подолати самого себе, свою деструктивну властивість і ствердити ціннісне, позитивне, творче, яке в ньому потенційно знаходиться. Первинний нігілізм, оволодівши сильним духом, доводиться ним до крайності і трансформується у активний, що розвивається через подолання первинного нігілізму, і в той же час на його основі. І коли активний нігілізм знаходить ту точку опори, ту першооснову, на базі якої будуватиметься нова споруда суто людських цінностей, він переростає у творчість, позитивне начало: „Смерть Бога відкриває людині можливість творчої свободи для творення нових ціннісних світів. В загибелі закладено відродження. Тому нігілізм є не повним падінням, а переходом до нових умов існування, так що в людській історії він виявляється певним патологічним проміжним станом” [4, 31]. Подолати деструкцію нігілізму може лише сильна людина, „аристократ духу”, „надлюдина”, котра, вивільнивши світ від потойбічних атрибутів, залишається з ним сам на сам і з'ясовує свої стосунки з світом, оволодіваючи ним. Невипадково Штірнер і Ніцше протиставляють одиничне загальному – нігілізм є процесом самоідентифікації окремо взятого індивіда у світі. За допомогою нігілізму індивід намагається подолати ворожість світу. Саме тому глибинна суть ідей Штірнера і Ніцше – повернути людині втрачений статус творця цінностей, а, отже, і світу.

Проте чи кожен зможе усвідомити себе творцем, адже таке усвідомлення ставить нову і непросту дилему – проблему відповідальності за своє творіння.

Література

1. Гольдшмидт А. Макс Штірнер, его жизнь и его дело // Штірнер М. Единственный и его собственность. Пер. с нем. – Харьков: Основа, 1994. – С. 496-498.
2. Знаменский С.П. „Сверхчеловек” Ницше // Ницше: PRO ET CONTRA: Антология / Сост. Ю.В. Синеокой. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 904-944.
3. Смельянова Н.М. Феномен європейського нігілізму: традиції і новації. – Донецьк: ТОВ „Лебідь”, 2002. – 252с.
4. Кучевский В.Б. Философия нигилизма Фридриха Ницше. – М., 1996. – 166с.
5. Лютий Т.В. Нігілізм: анатомія Ніцше. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 296 с.
6. Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Книга для всех и ни для кого: Пер с нем. – М.: ООО „Издательство АСТ”; Харьков: „Фолио”, 2001. – С. 269-337.

7. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей / Пер с нем. – СПб.: Издательский дом „Азбука-классика”, 2006. – 448с.
8. Ницше Ф. Генеалогия морали / Пер. с нем.- – СПб.: Издательский Дом „Азбука-классика”, 2006. – 224с.
9. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Фридрих Ницше. – М.: НФ „Пушкинская библиотека”: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – с. 159-409.
10. Рукавишников А.Б. Деструктивная антропология Макса Штирнера // Штирнер М. Единственный и его собственность / Пер. с нем. Б.В. Гиммельфарба, М.Л. Гохшиллера. – СПб., 2001. – С. 5-27.
11. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. –С. 63-176.
12. Штайнер Р. Макс Штирнер // Штирнер М. Единственный и его собственность. Пер. с нем. – Харьков: Основа, 1994. – С. 397-398.
13. Штирнер М. Единственный и его собственность / Пер с нем. Б.В. Гиммельфарба, М. Л. Гохшиллера. – СПб.: Азбука, 2001. – 448 с.

С.М. Повторсва

ЗАСТОСУВАННЯ ПРИНЦИПІВ ПОСТСТРУКТУРАЛІСТСЬКОЇ МЕТОДОЛОГІЇ У ФІЛОСОФІЇ ЖИТТЯ Ж.ДЕЛЬОЗА

Автор статті вперше у вітчизняній літературі виділяє методологічні принципи філософії Ж.Дельоза (релятивізації, трансцендентального емпіризму, диз'юнктивного синтезу, порожнього місця у структурі, складки) та з'ясовує їх походження. Показано, як вони „працюють” у філософії життя французького мислителя – відомого представника постструктуралізму.

Серед мислителів, які осмислювали феномен життя, особливе місце займає Жіль Дельоз (1925-1995) – один з найбільш глибоких і найбільш популярних представників постструктуралізму. Його твори здобули визнання у середовищі інтелектуалів багатьох країн. Свідченням цього є наявність кількох сайтів з його творами і коментарями до них в Інтернеті. На одному з них [11] можна послухати запис у його виконанні уривку з твору „Ницше” французькою мовою, а також пісню „Мандрівник”. На жаль, українською мовою поки ще не перекладено жодної праці цього французького мислителя. Вітчизняні вчені аналізували його творчість, підкреслювали його роль як одного з фундаторів філософії постмодернізму і постструктуралізму [17;18;20;25]. Водночас доволі оригінальна дельозівська концепція життя не знайшла достатнього осмислення

у вітчизняній літературі. Слід відзначити певні спроби розглянути дане питання у зарубіжній філософській літературі [1;3;12;13;14;15;19;23;24], проте це зроблено фрагментарно, в контексті загального аналізу творчості мислителя.

У даній статті ставиться мета на основі аналізу методологічних принципів, властивих постструктуралізму, проаналізувати інтерпретації феномену життя у філософії Ж.Дельоза. Автор статті доходить висновку, що творчий синтез ряду принципів структуралізму і постструктуралізму, а також тих підходів, що були характерними для французької філософської традиції, ідей Спінози, Канта та Ніцше дали можливість Ж.Дельозу виробити власну концепцію життя, основними поняттями якої є життєвий порив, трансцендентальний емпіризм, порожнє місце у структурі, складка, вічне повернення.

Філософію Ж.Дельоза деякі критики і аналітики [13; 24 та ін.] відносять до постструктуралізму. Цим зазвичай прагнуть підкреслити зв'язок основоположних ідей філософа із структуралізмом, хоч він, як і інші постструктуралісти, іноді відверто і рішуче відмежовується від структуралізму. Як зазначає І. Ільїн, хоч постмодернізм (постструктуралізм) і подає себе як послідовна критика структуралізму, однак, маючи структуралістське походження, активно запозичує в нього свою термінологію, що базується на лінгвістичній і семіотичній основі, методологічні принципи, а також концептуальні схеми [13, 3]. Зв'язок найсучасніших напрямів постмодерної філософії із структуралізмом підкреслюється також і іншими авторами, які намагаються осмислити основні тенденції сучасної філософії. Зокрема, підкреслюється, що структуралісти правильно передбачили нинішню ситуацію, в якій „вся філософія стала філософією мови, і головним напрямом цієї філософії став структурний аналіз тексту” [23, 71]. На цьому важливо наголосити, оскільки концепцію життя Ж.Дельоза важко зрозуміти, не звернувшись до генезису структуралізму і основних принципів структуралістської методології, які значною мірою застосовуються і у постструктуралізмі.

Визнаним засновником структуралізму є видатний французький лінгвіст Фердинанд де Соссюр. Відзначимо ті аспекти його лінгвістичного вчення, які особливо вплинули на формування і подальший розвиток структуралізму, а також є базовими і в постструктуралізмі. Головним було відкриття, що функціонування мови, тобто її здатність означувати і відображати означене здійснюється тільки через відношення мовних елементів між собою і включення їх в систему відношень (**принцип релятивності**). Другим важливим моментом було те, що не визнавалася субстанційність мови. Мовні феномени утворюються, за Соссюром, не з атомів мови, а через пари взаємно заперечних фонем, негативних сутностей, що існують тільки як різниці, у протиставленні,