

Экзистенциальная истина и постправда

Аннотация

Статья посвящена прояснению основных значений экзистенциальной истины. Традиционно философские изыскания опираются на корреспондентную теорию истины. Сегодня мы говорим о “постправде” и “постфактичности”. В украинском и некоторых славянских языках слово “правда”, которое исторически имело двойное значение — истины и справедливости, сегодня означает персональную или коллективную правоту в отношении определенного состояния дел. В терминах “истины”, как правило, говорят, чтобы подчеркнуть объективность суждения, а “правда” касается “истины”, которая может быть разной у разных сообществ. Это позволяет использовать феноменологический подход, мотивированный исследованием Л.Зюйдераарта. Пропозициональное значение воспринимается как истинное или неистинное в зависимости от жизненного контекста коммуникации. Все это рассматривается как вопрос экзистенциальной истины. Особая роль постправды в гибридной войне открывается в практике разоблачения пропаганды. Последняя использует собственное “правдивое” понимание бытия одним сообществом для создания воображаемой реальности жизненного мира другого, в т.ч. для оправдания возможных военных действий. Фейки — это не только откровенное вранье; они являются производными от воображаемого враждебного Другого. Этот подход проясняет взаимосвязь между социальным и персональным измерениями экзистенциальной истины, отсылая к Хайдеггеровой концепции истины как открытости и аутентичности. Переживание собственной аутентичности как предпосылки возможного сопоставления идентичности Другого или борьбы против него поднимает вопрос об истине в процессе межкультурного диалога. Идеи Г.Йонаса касательно ответственности человечества обращают вопрос экзистенциальной истины в плоскость разговора о достижении универсального консенсуса в коммуникации. Последнее часто рассматривается как желаемый результат усилия человеческой рациональности, основывающейся на пропозициональной истинности.

Основой консенсуса может быть глобальное привнесение истины в повседневную жизнь либо людьми, которые приобретают опыт в современных технологических предприятиях, либо через потребление высокотехнологичных вещей. Критика Ч.Тейлором идеи Ф.Фукуямы об освободительной роли глобального вовлечения людей в технологический труд не подтверждает первое. Второе позволяет сравнить современное восприятие потребления товаров с Хайдеггеровой концепцией полезности вещей (*das Zuhandene*). Оба примера показывают усиление значения идентичности в противовес вере во всемогущество рациональности для выражения “истины”. В итоге статья очерчивает перспективы понимания внутренней взаимосвязи свободы и истины.

Ключевые слова: истина, пропозициональная истина, екзистенціальна істина, ідентичність, аутентичність, свобода, пропаганда

ЕВГЕН БИСТРИЦЬКИЙ,

доктор філософських наук, професор, завідувач відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С.Скорохода НАН України, Київ

Екзистенційна істина і постправа

Анотація

Стаття поцілена на прояснення основних значень екзистенційної істини. Традиційно філософські розвідки спираються на кореспондентську теорію істини. Сьогодні ми говоримо про “постправду” та “постфактичність”. В українській та деяких слов'янських мовах слово “права”, яке історично мало подвійне значення — істини та справедливості, сьогодні означає персональну чи колективну правоту стосовно певного стану речей. Про “істину” частіше йдеться, щоб підкреслити об'єктивність судження, а “права” стосується “істини”, яка може бути різною у різних спільнот. Це дає можливість застосувати феноменологічний підхід, мотивований дослідженням Л.Зюйдераарта. Пропозиційне значення сприймається як істинне або неістинне залежно від життєвого контексту комунікації. Все це розглядається як питання екзистенційної істини. Особлива роль постправи в гібридній війні відкриває себе у практиці викриття пропаганди. Остання використовує власне “правдиве” розуміння буття однією спільнотою для створення уявної реальності життєсвіту іншої, виправдовуючи можливі військові дії. Фейки не є суто відвертою брехнею, але є похідними від уявленого ворожого Іншого. Цей погляд прояснює взаємозв'язок між соціальним і персональним вимірами екзистенційної істини завдяки залученню Гайдеггерової концепції істини як відкритості та автентичності. Переживання власної автен-

тичності як передумови можливого спротиву або боротьби проти ідентичності. Іншого порушує питання про істину в міжкультурному діалозі. Ідеї Г.Йонаса щодо відповідальності людства повертають питання екзистенційної істини у площину розмови про досягнення універсального консенсусу в комунікації.

Останнє часто розглядається як бажаний результат сили людської раціональності, ґрунтованої на пропозиційній істинності. Засадою консенсусу може бути глобальне привнесення істини у повсякденне життя або людьми, які набувають досвід у сучасних технологічних підприємствах, або через споживання високотехнологічних речей. Критика Ч.Тейлором ідеї Ф.Фукуями щодо визвольної ролі глобального залучення людей у технологічну працю не підтверджує перше. Друге дозволяє порівняти сучасне сприйняття споживання товарів із Гайдегеровою концепцією співдручності речей (*das Zuhandene*). Обидва приклади висвітлюють збільшення значення ідентичності проти віри у всемогутність раціональності для висловлення "істини". На завершення стаття окреслює перспективи розуміння внутрішнього взаємозв'язку свободи і істини.

Ключові слова: істина, пропозиційна істина, екзистенційна істина, ідентичність, автентичність, свобода, пропаганда

YEVHEN BYSTRYTSKY,

Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, the Head of the Department of Philosophy of Culture, Ethics, and Aesthetics, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine, Kyiv

Existential Truth and Post-Truth

Abstract

This essay aims to clarify key meanings of the existential truth in light of the present-day concept of post-truth. Although philosophical approaches are based on correspondence theory of truth, nowadays we talk about "post-truth" and "post-facticity". In Ukrainian (and some other Slavic languages) the word "pravda" that historically meant both "truth" and "justice" expresses a person's or community's rightness concerning a state of affairs. "Truth" is mostly used to stress undoubted objectivity of a judgement, whereas "pravda" is related to a truth that is being community-to-community different. This gives a phenomenological approach for its exploration, motivated by L.Zuidervaart's study. A proposition's meaning is perceived as 'true' or 'untrue', correct or non-correct depending on life contexts of communication. We consider it as an issue of the existential truth.

The specific role of post-truth in hybrid warfare discloses itself in practice of debunking propaganda. The latter uses 'true' understanding of its own community being

to create imagined factual reality of other community's life-world that is aimed at justifying possible fighting. Fakes are not the mere products of a blatant lie, but they are derivatives of the imagined Other of enemy culture. That account assists in clarifying the interconnection between social and personal dimensions of existential truth by referring to Heidegger's concepts of truth as disclosure and authenticity. Doubtless experiencing of authenticity, which 'we own' as presupposition of possible resisting to or even fighting against the Other's identity, raises a complicate issue of reaching truth in intercultural dialogue. Addressing to H. Jonas' concept of human responsibility turns an issue of the existential truth into a communicative task of reaching universal consensus.

The latter is often considered to be a required result of power of human rationality based on propositional truth. A ground for the consensus might be bringing of the truth into everyday life globally either by people who gain experience in technological industry or by those consuming high-tech tools. Ch. Taylor's criticism towards F. Fukuyama's idea of liberating role of global involvement of people into industrial work does not confirm the first. The second allows comparing current perception of consumed goods with Heidegger's concept of readiness-to-hand (das Zuhandene). Both referred assist to highlight the increased role of identity versus belief in all-powerful rationality for making "truth" statements. In conclusion, the essay outlines perspectives of understanding inner interconnection between freedom and truth.

Keywords: *post-truth, truth, propositional truth, existential truth, identity, authenticity, freedom, propaganda*

Употребляя расхожее слово “постправда”, философ, возможно, гораздо больше, чем другие — политики, эксперты, журналисты, — рискует оказаться в сложной интеллектуальной ситуации. Во-первых, философия говорит об истине и проблеме истины, а не правды. И исходным в этом разговоре является общепринятое понимание корреспондентной теории истины, которой мы со времен Аристотеля придерживаемся и сегодня: говорить на то, что есть, что оно есть, является истинным; тогда как говорить на то, что есть, что его нет, является неправдой (неистиной). Говорить означает коммуницировать, поэтому корреспондентная теория истины совпадает с пропозициональной истиной. Под пропозицией в ее наиболее простом определении имеют в виду завершённое высказывание, предложение, которое имеет значение истины или неистины, то есть языковую структуру, состоящую из суждения об объекте (субъект) высказывания и его предикатах-свойствах. При оценке на истину, что составляет суть вопроса о постистине или постправде, речь идет о соответствии сказанного или высказанного реальному состоянию дел. Или же речь идет о неправде (неистинности), если высказанное, обнародованное или, скажу в общем, коммуникация не соответствует реальности. Истина — презумпция адекватности истины вещей и суждений.

Обычно в коммуникации очень важно, чтобы она была понятной по форме. В современной массовой коммуникации мы нередко наблюдаем критическое отношение к случаям искажения принятых языковых норм правописания и, особенно, к ошибочной логике — к нарушению формальной логики в построении коммуникативного высказывания. Мы также наблюдаем как спорят об адекватности используемых слов, терминов, понятий, а также попытки их критического уточнения посредством отнесения к этимологии или словоупотреблению в определенной парадигме понима-

ния. Такие неосознанные или же специальные ошибки способны привести к искажению содержания послания; как правило, мы их довольно легко обнаруживаем. Истина высказывания называется аккуратностью, точностью пропозиции. Впрочем, в области, которую называют постправдой, не точность языка коммуникации, собственно, создает главную проблему современной коммуникативной истины.

Если мы принимаем то, что относится к форме коммуникации, то есть то, что мы в принципе способны критически контролировать — отбрасывать или корректировать, как логическую или семантическую ошибку, не имеющую понятного значения, то главным вопросом остается соответствие высказывания реальности, о которой идет речь. Истину утверждения еще называют корректностью. Мы оцениваем высказывание на основании более или менее точного приближения к тому, что мы считаем соответствующим действительности состоянием дел. И как только мы попадаем в ситуацию, когда мы говорим о большей или меньшей корректности, а иногда прямо утверждаем, что “это так, без сомнения, это истина, правда!”, мы отходим от классической теории пропозициональной истинности.

Мы берем на себя *ответственность* за рамки корректности — истинности — высказывания и входим в область понимания такой истины, которая является “более чем пропозициональной” и которую называют экзистенциальной истиной. Нашей теме созвучны критические философские исследования, посвященные развитию непропозициональных теорий истины — от Гуссерля до Хайдеггера, что включает поиски адекватного понимания истины в критической теории Франкфуртской школы и в коммуникативной философии (см. важную в этом контексте работу Ламберта Зюйдерварта [Zuidervart, 2017])¹.

Экзистенциальная истина и понятие гибридности

Замечу, что для обычного “человека повседневности” истина совпадает не только с вопросом адекватности/неадекватности высказывания окружающим вещам, но и с рамками “его” персональной или “нашей” для такого человека правды. А если так, то для высказывания, для коммуникации вполне возможно и приемлемо быть “более или менее правдивым”, а то и “вполне правдивым” человеком. Здесь полезно напомнить об историческом употреблении слова “правда” во времена Ярослава Мудрого и “Русской правды”. Оно показывает возможность широкого истолкования того, что такое “правда”: во-первых, как именно “русской правды”, отличающейся от “правд” других сообществ, во-вторых, как такой “правды”, которой тут назван свод общих правовых норм, служащих для вынесения определенных правовых суждений. Значит, уже по своему происхождению “правда” указывает на ее принадлежность к жизненному миру человека, к контексту бытия человека определенного сообщества. Поэтому корректно назвать истину такой “правды бытия” экзистенциальной. По замечательному определению Эрнста Тугендхата, философия как таковая “отстаивает идею ориентации

¹ Использование понятия “экзистенциальная истина” при анализе концепции истины у Киркегора “для лучшего понимания позитивного значения его работ” в контексте “противостояния современному сциентизму” [Millán, 2016].

жизни человека как целого на истину” (подр. см.: [Zuidervaart, 2017: p. 20]). Пребывая в состоянии отстаивания собственной истины в эпоху постправды, нам нужно учитывать особенности экзистенциального понимания истины.

Для этого приведем известные примеры “коммуникации постправды” со стороны тех, кого мы можем назвать пропагандистами “российского коммуникативного сообщества”. Самый грязный — это фейк о преступлениях украинских военных (“распятом мальчишке” и расстрелах “всех мужчин в возрасте до 35 лет в городе Славянск”), распространяемый, в частности, известным российским философом-“русофилом” Александром Дугиным. Фейк был быстро разоблачен самими же российскими журналистами как отвратительный пример дезинформации. Впрочем, объяснение все еще действенного влияния на российского потребителя массовой информации этой неправды как истины, реально имеющей место, не преодолевается одним лишь разоблачением подобного “геббельсовского” вранья. Оно является вполне злонамеренно выдуманным случаем неправды ради сознательного разжигания националистической истерии и ненависти со стороны общественности России и русскоязычного населения в Украине [Толокольнікова, 2018]. Таким образом искажение информации перерастает в экзистенциальную неправду (неистину) в отношении *целого другого сообщества*. То есть в терминах экзистенциальной истины речь идет о создании посредством апелляции к общепринятым нормам человечности представления о враждебной реальности Других, неадекватности их поведения и их культуры.

Основополагающим для пропаганды, для пропагандистской идеологии как раз и является искажение экзистенциальной истины путем создания коллективно воображаемой неправды в отношении реальности другого сообщества, культуры. Современная пропаганда как вовне, так и внутри коммуникативных сообществ разного масштаба активно использует экзистенциальные особенности восприятия и переживания истины. Она апеллирует к искусственной реальности, создаваемой при помощи постистины через первичное действие созданного образа сообщества, в контексте которого (образа) факт или реальное положение вещей становится вторичным, производным от смыслового горизонта, заданного воображаемым целым Другого. Мы попадаем в ситуацию оценки на истинность или неистинность фактов, вещей и событий — как реальных, так и всецело выдуманных — в нашей принадлежности к тому или иному культурному миру, его смысловому контексту и зависимости от них. Поэтому о ситуации постправды говорят также как об “истине в постфактическое время”.

Постфактическое поле реальности, в которое нас вводит созданный (в том числе пропагандой и интерпретациями “фактов” на ее почве) образ другого жизненного мира, другого сообщества, существенно подрывает известный образ истины как совпадения вещей и мнений, высказываний и фактов, пропозиций и действительного положения вещей. Мы оказываемся в реальности, в которой утрачены “твердые” ориентиры оценки на истинность, имеющиеся в практической жизни, когда мы соизмеряем соответствие, корреспонденцию наших представлений с использованием окружающих вещей и предметных ситуаций. Явно это прослеживается в оценке действий Другого как совокупного образа другого сообщества, особенно в ситуации вражды, противостояния — так, как мы это видим в приведенных примерах пропагандистской войны.

Популярное понятие гибридности имеет своим настоящим значением “прививку” уже известной вещи — действия, состояния дел, явления культуры — к стволу целостной системы значений воображаемого сообщества. Это — “прививка” факта, фактического состояния дел (даже вымышленно представляемого в виде якобы конкретного события) к реальности целого сообщества, *которая (реальность) всегда дана нам как целое только в воображении*. Первое — простой факт, даже если это фейк, служит поддержкой второго — реалистичности холистской оценки Другого, которая, в свою очередь, оправдывает “пропозициональную” истинность факта, даже выдуманного. Если мы в этой диалектике воображаемого целого как контекста оценки на истинность, с одной стороны, и конкретного факта (даже фейкового) — с другой, спросим о том, что является исходным, то нужно сказать, что первичной динамической силой движения диалектики экзистенциальной истины является *целое воображаемого сообщества*. Фейки являются лишь постфактической производной оценки (как плохих или ошибочных) вещей или человеческих действий, оценки, в свою очередь, производной от создания первичного образа жизненного мира культуры Другого как неадекватного или враждебного сообщества. Пропозициональная истина факта, в частности “истина” факта-фейка, исходит из понимания целого мира жизни — жизненного мира, к которому такая истина принадлежит и в контексте которого ее понимают или используют. Поэтому, скажем, представление “Русского мира” как противоположного “Украинскому миру” является основополагающим для дальнейшего создания фейков и негативных обобщений в отношении украинцев в российской пропаганде. Хотя не будем забывать *o mutatis mutandis*.

Ситуацию постправды порождает столкновение культурных миров в пространстве открытой коммуникации, особенно созданной в последние десятилетия продвижением глобализации. Военные конфликты современности оправдываются апелляциями к защите собственных культурных ценностей, своеобразных “духовных скреп” — путем создания постправды, погружения, попадания в состояние постправды. Фактическое военное убийство оправдывается через создание воображаемой реальности, эксплуатируя особенности экзистенциальной истины.

Общественное и индивидуальное значение экзистенциальной истины

Уже сказанное позволяет нам очертить измерения “экзистенциальной” истины. Прежде всего я имею в виду непосредственную данность человеку опыта представления “собственного” мира. Речь идет о сознательном или, как правило, не требующем особого акта осознания, переживании собственной принадлежности к определенному сообществу и использовании в коммуникации его естественного языка как коллективной системы значений или, что здесь означает то же самое, смыслов. Это — мир, в котором мы уже есть — не задумываясь над свойствами вещей, а используя их для своих потребностей, не отделяя себя от восприятия и понимания мира во всех его доступных нам измерениях. Это целое — то, что в повседневной жизни особенно наглядно предстает во времена конфликта культур. Так в критические для сообщества времена нам (или Другим) непосредственно манифестируется “свой” национальный мир как близкая (для многих самая ценная)

реальность. Подобное внезапное осознание целого “самому себе неведомого украинства”, его “национального сродства” “манифестировали сотни тысяч и миллионы” во время украинской революции начала XX века, как когда-то отмечал Владимир Винниченко [Вінниченко, 1920: с. 72–74].

Такие констатации внезапного события — “случившегося” — “открытие, переоткрытие и утверждение принадлежности” в отношении собственных культурных миров, “исповедование лояльности” к ним служат отправными точками размышлений о современном положении человека, осознающего собственную национально-культурную идентичность [Maalouf, 2000: p. 87–88]. Это также приближает нас к тому, что в философии называют — в концепции истины в онтологии Хайдеггера и его современных критиков — открытостью (*Erschlossenheit*) мира как целого и точно так же — открытостью бытия человека миру.

Истина открытости в отличие от истины пропозициональной не нуждается в поисках ответа на вопрос, каким образом наше сознание, представления и высказывания корреспондируют реальности. Это истина как бы без проверки на “объективность”. Такое понимание мира, вещей и событий в нем не требует уточнения предикативных характеристик последних; они уже априори знакомы. Мы уже находимся “в” истине, бытуем в ней коллективно и персонально.

Если истинность нашего суждения о событиях и о других зависит от переживания истинности собственного бытия в “своем” мире, то вопрос *уверенности* в “абсолютности” последнего и оценки его на истинность (правду) предстает в качестве основополагающего в ситуации конфликта миров. С этим же вопросом, очевидно, встречается (и в том же уверен) Другой — коммуникатор, принадлежащий к отличному миру культуры. Именно в этом контрапункте обнаруживается значение экзистенциального характера истины как вопроса истинности, правдивости нашего существования — коллективного и, очевидно, персонального. Является ли та целостность жизненного мира, к которому мы принадлежим, действительно и единственно истинной в противостоянии с инокультурным миром? Кстати, именно этот экзистенциальный вопрос для всего сообщества вошел сегодня в широкое употребление в форме понятия “экзистенциального выбора” для страны, нации. В то же время он превращается для члена сообщества в принципиальный вопрос адекватности его идентичности его собственному существованию. Это вопрос аутентичности персонального бытия. Эти два измерения — коллективное и персональное — образуют общее значение экзистенциальной истины. Ее критерием, в отличие от истины пропозициональной, является *переживание аутентичности или неаутентичности собственного существования*.

Понятие аутентичного является производным от древнегреческого *authentikos*, которое имело значение “первичного, определяющего, соответствующего действительности” и также имело смысловую модальность авторизации действия “на свой страх и риск”. Последнее было истолковано экзистенциальной философией, которая добавила к значению авторизации действия смысл последнего как целиком (действительно, на самом деле) *принадлежащей деятелю*, актору (*eigentlich* — принадлежащий кому-то, аутентичный). Эта принадлежность носит характер экзистенциального владения — не когда ты “обладатель” того или иного способа бытия, а когда последний “владеет нами”, то есть имеет смысложизненный характер, спо-

собный изначально определять наши действия и поступки как полностью совпадающие с переживанием действительности — аутентичности или неаутентичности — собственного бытия.

Открытость целого собственной идентичности, особенно в условиях суждения о Другом, ставит нас перед необходимостью *брать на себя ответственность*. Если пропозициональная истина основывается на независимом от того, кто судит или высказывает нечто, отнесении к “объективному” состоянию дел, то экзистенциальная — требует решимости отвечать за истинность собственной аутентичности и, соответственно, коллективной идентичности, требует *занимать позицию*. В случае *ответственного решения*, о котором сам человек может и не догадываться, он получает смысловой горизонт возможностей восприятия и интерпретации фактов. Решимость такого самоопределения является важным основанием для истины возможного высказывания о реальности. Хотя эта решимость так же “аутентично присваивает неистину” [Heidegger, 2006: p. 299], принимает, как мы видели, постфактичность за действительность. Пропозициональная истина становится зависимой от экзистенциальной.

Переживание аутентичности основополагающее для главной и наиболее сложной дилеммы универсальной коммуникации в эпоху постправды. Является ли мир сообщества и культуры, который мы непосредственно разделяем, как и мир, который разделяют “для себя” Другие, истинным или неистинным, правдивым или неправдивым? Что есть истина межкультурной коммуникации, коммуникации разных сообществ решительно различающихся миров? Как можно объединить истину пропозициональную и истину экзистенциальную, то есть, с одной стороны, идеал объективной истины, на который ориентируется научное постижение мира, а с другой — идеалы аутентичности собственного и чужого бытия в перспективе межчеловеческой коммуникации.

Истина и принцип ответственности

На поверхности лежат довольно известные философские ответы на поставленные вопросы и, на их основе, соответствующие моральные проповеди. Их суть сводится к моральным предписаниям, советам, базирующимся на общей для них апелляции к самосознанию индивида и, соответственно, к толерантности и человечности как важным качествам сознательного человека. Нам приводят аргументы, что коль скоро мы уже попали в ситуацию постправды, мы должны прежде всего развивать способности и компетенции, направленные на рационально-критическое отношение к информации в процессе коммуникации. Под этим справедливо понимают необходимость развивать критическое мышление, быть компетентным в медийной грамотности (*media literacy*), соблюдать коммуникативную безопасность в целом. В философской версии эти пожелания коррелируют с теорией коммуникативно-прагматического подхода — универсальной (Ю.Хабермас) и трансцендентальной (К.-О.Апель) прагматикой.

В последней речь идет о прояснении предпосылок коммуникативных посланий, содержащихся в их контексте и собственных значениях, а именно: на что направлено высказывание (например, на консенсус или на раздор); о какой пропозициональной истине информируют, когда утверждают нечто; как об этом говорят (*констатируют* фактическое положение вещей,

высказывают веру в его реальность или желание, чтобы так было, выражают любовь или ненависть к тому, о чем идет речь, проявляют страх перед ним и т.п.); наконец, чем является высказывание — *приказом, требованием, отпонираванием, вопросом, согласием или несогласием с другим* и т.п. (подр. см.: [Habermas, 2001, p. 82–84]). Безусловно, коммуникативно-прагматический подход является важным инструментом прояснения возможных интенций и предрассудков коммуникаторов ради достижения конечного универсального консенсуса. Он трансформируется в оптимистическую этическую теорию, усматривающую в развитии коммуникативной компетенции основу для формирования морального сознания, которое, в свою очередь, способно быть основополагающим для сознательной регуляции “морально релевантных конфликтов” (Хабермас). Многие воспринимают этику коммуникации как основание для проповеди, которая в целом звучит как категорическое “мы должны, мы обязаны” быть морально ответственными. Ведь мы отвечаем не только за собственную судьбу, но и за жизнь других за пределами собственной ойкумены и временными рамками современности: ответственны перед грядущими поколениями. Впрочем, сегодняшняя реальность коммуникации указывает на определенную ограниченность подобного коммуникативного оптимизма. Напротив, всеохватывающая универсализация коммуникации точно так же (если не более угрожающе — вследствие новых технологий, используемых для угроз и военного уничтожения неприятеля) порождает постправду и гибридную войну как, очевидно, феномен неморального или неконвенционального морального сознания. Как отмечалось, зависимость коммуникативной “правды” от переживания культурной аутентичности способна оправдывать гибридный конфликт как “релевантный”, “приемлемый” для того или иного сообщества.

Именно в этом пункте мы встречаем развитое далее современное этическое требование, которое мы приводили выше — в Тугендхатовом определении глобальной миссии философии. Он указывает на философское значение ориентации жизни человека на истину как задачи “критической ответственности” (подр. см.: [Zuidervaart, 2017: p. 20]). Призывы к ответственности в коммуникации, оценке информации и, соответственно, средств массовой информации или в целом коммуникаторов как ответственных или безответственных являются устойчивым, а подчас и морализаторским, общим местом в современном дискурсе.

В свою очередь, понятие ответственности заняло центральное место в новейших философских этических исследованиях. Как на главную причину актуализации этого понятия в наше время указывают на динамику нашего пребывания в мире, временность которого для каждого (и для каждого сообщества) должна поднимать вопрос об ответственности за будущее всего человечества. Философы указывают на историческую динамику “условия человечества”, человеческого в целом (*condition humaine*) [Йонас, 2004: с. 208] как на процесс, который “не является творческим и направленным” процессом и именно вследствие этого должен иметь в себе нечто аутентичное (*das Eigentliche*), на что должен ориентироваться — “оглядываясь на что, должен жить” — человек [Йонас, 2004: с. 218].

Мы из эпицентра нашего нынешнего коммуникативного опыта уточнили бы, что, как демонстрируют “горячие” и “холодные” гибридные войны, их современная динамика приближает человечество к опасности неконтролируемого военного самоуничтожения именно из-за использования оружия

постправды — апелляции к правдам культурной аутентичности. Быть ответственным, подсказывает нам и Другим опыт гибридной войны, — это быть ответственным за сохранение аутентичности не только (и не столько) собственной жизни, но и жизненного мира, к которому ты принадлежишь и без которого твоя жизнь — в ее предельной перспективе принадлежит к данному сообществу, идентичности — теряет собственный смысл. Нам могут справедливо возразить тем, что нынешние теоретики ответственности говорят *обо всем человечестве*. Они призывают человечество в целом найти возможность защитить человеческое существование как таковое путем введения императива — принципа долженствования — ответственности. Человек должен осуществлять “самоконтроль его сознательно действующей силы”, способной как исказить, так и обеспечить будущее мира [Йонас, 2004: с. 209–211]. Сегодня принцип ответственности, берущий начало, в частности, в глобальных предупреждениях Римского клуба (и давно уже воспринимающийся как общее место), приобретает историческое измерение. Добрая воля этического разума должна стать действенной исторической силой сохранения будущего человечества.

Впрочем, мы видим, что подобные выводы касательно достижения мирового уровня ответственности наталкиваются на реальность существенного сопротивления его внедрению. Именно исторический процесс глобализации, динамику которого создает и обеспечивает межкультурная коммуникация, порождает обратное сопротивление созданию максимально глобального рационального консенсуса человеческих сообществ со стороны жизненных миров, культурных идентичностей. Источником внерационального сопротивления как раз и является то, на что опирается и на что ориентируется человек в собственном мире в коммуникации с другими, — ощущение бытийной аутентичности. Переживание и самопонимание аутентичности представляет собой постоянную прагматическую предпосылку и экзистенциальную основу ситуации постправды, постфактичности. Экзистенциальная сторона коммуникации обуславливает возникновение соответствующих значений и собственной “правды-истины” при трансляции коммуникативного послания, как и при оценке присланного, на истинность/ошибочность. Поэтому, чтобы подняться до уровня рассуждений о способности общемировой ответственности как действенной международной силы, сознательно направленной на сохранение доброго будущего человечества, нам прежде всего следует очертить возможные перспективы разрешения ситуации постправды — постистины, постфактичности.

Вопрос взаимодействия пропозиционального и экзистенциального измерений истины

Общий обзор вопросов, возникающих даже при беглом рассмотрении ситуации постправды, дает определенные основания, чтобы очертить перспективы ее дальнейшего развития. Следует говорить о “развитии постправды”, поскольку речь идет не только и не столько о поиске научно-теоретических рецептов ее преодоления ради “действительной правды”, “состояния истины”, сколько о необходимости и дальше жить в этой ситуации с адекватным восприятием ее неизбежных особенностей. Это нетрудно понять, поскольку одним из источников возникновения спроса на “правду” является переживание аутентичности, непосредственно связанное с культурными и жизненными

ми практиками идентичности сообществ разной “мощи”. Иными словами, речь идет о, скажем так, жизненной практичности экзистенциальной части суждений, принципиальной допредикативности ее оснований. Нужно также охарактеризовать ситуацию постправды в терминах развития как вопрос историчности истины, поскольку сегодня нас подводят к необходимости оценивать опасность столкновения разных экзистенциальных “правд” в перспективе сохранения будущего *для всех*. То есть мы должны очерчивать главные позиции проблемы на пути к возможному пониманию динамичной структуры вопроса постправды в исторической перспективе поисков истины.

Очевидно, что вопрос пропозициональной истины высказывания служит ориентиром всех прочих форм речевых актов коммуникативного взаимодействия. Поэтому, безусловно, уместно поставить вопрос о проверке получаемой информации — высказывания или целого послания, системы утверждений и т.п. — на соответствие реальному состоянию дел. Это с определенным успехом при необходимости делает экспертная оценка как способ борьбы с дезинформацией, фейками. Впрочем, даже постоянные успехи кампаний, подобных “Стоп фейк!”, при всей доступности их критических результатов для потребителей, не достигают цели, особенно цели прояснения и корректировки мировоззренческих предубеждений, сформированных на основе принадлежности к тому или иному сообществу. И дело не только в количественной невозможности развенчивания всех дезинформирующих посланий в существующем многоголосии информационного поля. Дело состоит в создании искусственной фактичности или постфактичности — пропозиционального высказывания, содержащего неправду, — при помощи вписывания воображенной неправды в повседневную фактичность жизнедеятельности¹.

Если мы попробуем очертить максимально возможную перспективу противостояния такой дезинформации как способу искажения пропозициональной истины — соответствия высказывания или суждения реальным фактам, то нам следует обратиться к основному средству ее проверки. Не вдаваясь в детали разнообразных методологий экспертных оценок, укажу только, что их общей целью является выявление *объективного положения вещей*, то есть состояния дел как оно есть максимально независимо от всех субъективных привнесений — предыдущих интерпретаций и объяснений, в том числе вненаучных. В предельном виде, являющемся важной идеализацией, научный подход базируется на направленности на объект, как он есть “сам по себе”, на истину, независимую от познающего, — от субъекта. Именно поэтому экспертная оценка коммуникации в ситуации постправды на возможную фейковость ориентируется и максимально опирается на такой научно-рациональный подход, который включает и использование современных высокотехнологических инструментов при определении реальности того или иного высказывания.

¹ Мы являемся свидетелями последнего. Это — сознательное запутывание множеством версий от российской пропаганды картины преступных действий ее уполномоченных представителей, действий, получивших международный резонанс, — сбитый рейсовый пассажирский самолет компании “Malaysia Air lines”, когда погибло большое количество людей. Это же касается и отравления в Солсбери. Российская пропаганда представляет все новые и новые постфактические версии этих событий, которые плетутся из конstellации конкретных вещей и событий и якобы свидетельств очевидцев и должны противоречить доказанным обвинениям, дезавуировать их “фактически”.

Обращая внимание на необходимость научно ориентированной оценки, мы с вами попадаем в сферу современной философии с хорошо развитой теорией познания, направленной, в общем, на ответ относительно объективности истины нашего знания, высказанного в суждениях. Мы действуем здесь так же, как и в отношении систем суждений — научных теорий. Вместе с этой установкой мы получаем и первую перспективу ответа на вопрос о возможностях противостояния ситуации постправды через опору на пропозициональную истину. Основной путь к этому — прояснить *возможное влияние развития научно-технологической сферы на экзистенциальную составляющую истины*. Иными словами, речь идет о проникновении научной картины мира в тот или иной жизненный мир, о ее влиянии на переживание и персональной аутентичности, и коллективной идентичности. Выяснить связь между сферой объективности, которую создают научное знание и его прикладные технологии, и миром человека — означает очертить перспективу исторического влияния науки на развитие сознательной ответственности, в том числе коммуникативной рациональности человечества. Это также вопрос о науке как важной части морального прогресса человечества. Действительно ли все больший уровень корреспонденции между нашими высказываниями и реальным положением дел отвечает научно-технологическому развитию (успеху) того или иного сообщества, проникновению научных результатов и их технологических последствий в разные жизненные миры, в повседневность.

Ориентация на научно-технологическую объективность имеет лишь два пути возможного влияния на главную для нас здесь экзистенциальную модальность истины. Первый — это овеществление технологических достижений науки в предметах повседневного использования с разным уровнем дистанцированности от человека их подручных качеств (подручности) и эстетической привлекательности — от строительных и инфраструктурных конструкций до обустройства жилища и современных гаджетов. Впрочем, насколько “научная рациональность”, “научная истинность”, воплощенная в предметной подручности вещей нашего обустройства, способна влиять на “рационализацию” суждения о мире и Других, остается открытым вопросом. Ближайший наивный пример развития универсальной коммуникации и дискурса на почве интернет-технологий, а значит, на технологической почве достижений современного экспериментального *естествознания* (science) указывает на проблематичность возможного ответа. Ведь мы можем констатировать не только распространение дискурса несогласия и конфликта через социальные сети. В многочисленных случаях универсальная коммуникация влияет на усиление противостояния, вражды через дискурсивное “прояснение” исходных позиций непримиримых культурных, мировоззренческих и прочих предубеждений. Современные коммуникативные технологии — это лишь поверхностный пример возможного влияния последних на саму коммуникацию. В общих чертах подручный мир изделий для разнообразного обустройства¹ интенсивно вырабатывается с помощью

¹ Смешно и симптоматично, как современная торговля пафосно использует возможности глобального рынка по продаже определенных номенклатур товаров под вывесками “Мир инструментов”, “Мир дверей”, “Мир матрасов” и т.п.

современных технологий и распространяется глобальным рынком в товарной форме между странами и народами. Эти промышленные изделия не только повседневного быта люди используют независимо от исторических особенностей той или иной культуры. *Обращение (Verhalt)* с ними все больше утрачивает свойства традиционной подручности, которую имел в виду Хайдеггер¹. Мир античных вещей и “башмаки Ван-Гога” перемещается в музеи, представляют фоторяд в Инстаграме и заменяются их технологическими копиями и репродукциями.

Можно это выразить и так: сфера, генерирующая экзистенциальную истину — непосредственное переживание и восприятие “принадлежности” людям их предметного окружающего мира, не требующей доказательства, — отдалается от вещной оболочки мира, трансцендирует ее. Или же так: восприятие идентичности все больше теряет привязку к вещам и становится переживанием ее как смыслового целого — референтной системы, в целостности которой каждая вовлеченная в ее орбиту вещь способна стать подручной, “своей”.

Именно благодаря этой потере традиционными, историческими вещами культуры их идентифицирующей силы последняя остается в референтной системе языка и национальной символики и усиливает соответствующую роль последних. На первый план “идентификационного” определения выступают национальные язык, символика и символизация. Целенаправленное или неосознанное символическое отнесение к традиции можно наблюдать в организации и эстетике окружающей среды — от используемых вещей до построения инфраструктуры, ритуальности индивидуального поведения и действующих норм межчеловеческого поведения и отношений. Символизация как система референций к традиционному — историческому — миру также инструментализируется и приобретает характер формальной оболочки вещей, которые, однако, служат для постоянного напоминания и отнесения человека к общему жизненному миру культуры. Вышиванка, массово изготовленная в Китае, сохраняет свое символическое значение для воспроизводства целого как целого “украинского мира”. Универсальная научно-технологическая рациональность, воплощенная в вещном мире определенной культуры, лишь способствует сегодняшнему восприятию и переживанию культурной идентичности как настроенности на чувствование целого воображенного целого сообщества². Отдаленная и “абстрагированная” технологическим прогрессом от ее вещной оболочки идентичность, тем не менее, выступает реальностью, в свете которой понимаются и интер-

1 “Способ бытия вещей [изделий, оборудования] в том, как они сами открывают себя, мы называем *подручностью (Zuhandenheit)*” [Heidegger, 2006: S. 69]; “Полезность (*Dienlichkeit*) — вот та основополагающая особенность, с которой это сущее [изделие, подручная вещь] смотрит на нас” [Хайдеггер, 1993: с. 62].

2 При таком понимании закономерно, что упорные попытки на заре независимости разработать или уточнить содержание “украинской идеи” как таковой заканчивались ее пониманием исключительно в форме эмоционального желания утверждения Украины как отдельного целого, национального сообщества. “Государственность должна быть подчинена задаче реализации национальной идеи. Закрепляется *модель этнонациональной легитимации власти*, или, упрощенно, *этнонациональная модель украинской государственности* в конце XX века” (подр. см.: [Бистрицкий, 1996а: с. 38; Бистрицкий, 1996б: с. 6]).

претируются пропозициональные, фактические высказывания, приобретая неоспоримый статус экзистенциальной истины — “своей правды”.

Свобода и экзистенциальная истина

Кажется, более обнадеживающим в перспективе нахождения оснований для возможного межкультурного консенсуса на почве “объективной” пропозициональной истинности является концентрация внимания на непосредственном влиянии современных технологий на формирование людей путем их массового участия в современных производственных процессах. Подобная инклюзия предполагает развитие и наличие соответствующих знаний, умений, способностей и компетенций, нормативно обязательный характер которых требует соответствовать универсальной рациональности инструментальных действий и поведения, заложенных в современный технологический процесс. Безусловно, современное высокотехнологичное производство и участие в нем как местных рабочих, так и мигрирующих между странами, влияет на их жизненный опыт и мировосприятие. Вслед за популярным у нас Френсисом Фукуямой это можно было бы назвать либерализующим опытом индивидуальности¹, если бы новые очевидности мирового развития не поставили такое понимание роли либеральной экономики, “освобождающей человека”, под сомнение. Речь идет не только о несостоятельности упрощенной картины исторической перспективы либеральной демократии, обрисованной Фукуямой².

В целом речь идет об ином подходе к пониманию свободы, нежели представленный в классическом либеральном мировоззрении с опорой на развитие в западном мире универсальные практики гражданских или политических прав, “гарантировавшие определенный минимум условий [материаль-

¹ “Мобильность рабочей силы, свобода передвижения, овладение новыми работами и технологиями, продажа собственного труда тому, кто предложит более высокую цену ... [все это] оказывает сильное подрывное влияние на традиционные социальные группы”; “Принципы либеральной экономики не обеспечивают поддержки традиционным общественным объединениям; наоборот, они пытаются разьединить и атомизировать людей. Требования образованности и мобильности рабочей силы означают, что люди современного общества все меньше связаны с общинами, в которых они выросли или где жили их семьи” [Фукуяма, 2004].

² Образ “конца истории великих конфликтов”, который отталкивался от события краха “коммунистического государства”, которое также потребовало получить блага материального благосостояния путем заимствования определенных измерений капитализма, явно не выдержал критики современности. Как отмечается в одном из авторитетных литературных журналов США, “становится все более очевидным, что фактически благосостояние не лучшим образом служит неумолимому распространению экономических свобод”. В условиях рецессии (имеется в виду состояние развития глобальной экономики в последние десятилетия) “свободный рынок не только не увеличил расстояние между богатыми и бедными, — он также уменьшил средние доходы как в развитых, так и в неразвитых странах. В странах, наиболее пораженных рецессией, таких как Греция и Венгрия, избиратели отвернулись от той-таки концепции либерализма, предложенной Фукуямой, который верил, что они встретят ее с распростертыми объятиями. В Европе интервенционализм [государства] в экономике и национализм и даже откровенный расизм для избирателей, отдающих свои демократические голоса, оказались более привлекательными, чем факторы свободы, дерегуляции и равенства перед законом” [Lee, 2014].

ного] благосостояния для каждого гражданина” [Appiah, 2005: р. X]. В свете современных вопросов культурных идентичностей, исторически обусловленно всплывающих на поверхность глобального дискурса, проблема благополучия людей оказывается не самой важной. Не менее, если не более актуальной, является *проблема свободы* как исходного пункта для достижения общего видения в межчеловеческих и межкультурных отношениях. Таким образом, свобода как проблема достижения экзистенциальной истины встает и в развитии темы этой статьи.

Чарльз Тейлор критически упомянул концепцию Фукуямы, именно рассматривая дилемму калькулирующего разума в противовес стремлению к целостности “человеческого желания”. Он рассматривает эту дилемму как конкуренцию между обычными и “более высокими”, “более героическими” взглядами на жизнь, присущими даже тем, кто не ведает веры — не верит в “высокое”, “трансцендентальное”. Кажется, отмечает Тейлор, что люди вполне уверены в устойчивости современной демократии сугубо благодаря удовлетворенности “стабильным заработком, приемлемым благосостоянием (*reasonable prosperity*), наличием потребительского выбора и возбуждающих медиа”. А между тем, “люди сожалеют из-за потери более возвышенного образа жизни, в котором героический поступок, политическое самоуправление или большая филантропическая самоотверженность воспринимались бы как более высокая самореализация” [Taylor, 2007: р. 621].

Завершая критику фукуямовского идеализированного образа универсального либерализма, Тейлор указывает на ограниченность взглядов насчет якобы общего интереса в достижении базового условия современного морального порядка, от которого взаимодействие людей, интеракция, достигала бы реальной взаимовыгоды. Сегодня, подчеркивает он, мы болезненно осознаем проблемы, связанные с этим. “Чрезмерно большой контроль способен подрывать благосостояние, к которому стремится каждый, а также угрожать свободе. Солидарность не может направляться сверху, но должна быть чем-то, с чем люди реально идентифицируют себя. Хотя современные образцы сильной общей идентичности, наибольшей из которых представляется национализм, создают и характерные проблемы, чаще всего из-за враждебности к разнообразию или мобилизации против других (*outsiders*)” [Taylor, 2007: р. 692]. Это способ, которым мы укрепляем наш собственный смысл моральной целостности и добродетели (*integrity*) через проекцию зла как свойства Другого, чтобы “укрепить наше собственное убеждение в чистоте и само-праведности (*self-righteousness*) путем насильственного наказания или ведения войны против Другого (*Other*)” [Taylor, 2007: р. 692].

Предыдущие размышления подводят нас к выводу о том, что вместе с признанием непреложного факта существования либеральных свобод мы должны говорить о свободе там, где индивид не отделяет себя от своего коллективного мира, который он разделяет и образует в общественной жизни. В поле культурной принадлежности, идентичности существуют другие механизмы самоопределения людей, в том числе и в плане понимания правоты — истины и правды — человеком как суверенным гражданином в поле политических и гражданских правоотношений. Здесь нам недостаточно того представления философии Модерна, которое можно назвать рациональной универсальностью содержания свободы. Последнее ясно выражено Кантом, которого сегодня часто считают “другом” или даже теоретиком политического

либерализма¹. — Свобода как феномен сферы интеллигибельного, по его определению, не может быть ограничена или детерминирована эмпирическими условиями. Свободный индивид, то есть автономная личность, не может принадлежать миру партикулярной культуры, ведь, если следовать Канту, только выход за пределы особого (гетерогенной морали) способен иметь “силу всеобщего законодательства” для всех возможных людей и обществ.

Впрочем, наш сегодняшний общественный, политический и культурный опыт указывает на сильную идеализацию, основополагающую для данного взгляда. Наибольшее сопротивление ему оказывает культурная принадлежность людей — их этнокультурная, национальная идентичность. Культурно-историческая обусловленность человеческого опыта, невозможность вынести культурные значения за скобки “чистого” рационального, самоосознанного действия настойчиво подталкивают к поискам другого типа допущений об условиях возможности свободного действия. В этой перспективе свобода предстает как свободный и решительный поиск истины бытия человека, соотвествующего его собственной культурной идентичности, в каком бы объеме мы ни употребляли понятие культуры. Свободу порождает возможность быть аутентичным: ничто человек не отстаивает сильнее, чем право быть самим собой. Именно желание быть собой — идентичным и потому аутентичным — выталкивает нас за рамки фактических условий самореализации человека в сферу интеллигибельных — и потому свободных — рассуждений, где мы категорически должны принимать культурно — экзистенциально — правильные решения. Желание быть аутентичным, тем, кем я на самом деле являюсь, “вечно” заставляет нас возвращаться к истокам собственной аутентичности — к культурной идентичности. “Вечно” — потому что решимость быть, по выражению Тейлора, “героичным” (мы бы еще добавили — патриотичным или защитником национального), то есть действительно быть собой на фоне культурной идентичности перевешивает экзистенциальный ужас смерти как пустое отрицание свободы вообще².

В этом понимании свобода совпадает с экзистенциальной истиной. Истинность суждения человек переживает одновременно как подтверждение действительности собственного бытия в его персональном и коллективном измерениях. Это совпадает с выводом Хайдеггера, что “сущность истины открывает себя как свобода. Последняя представляет экзистентное, открывающее [возможность] сущим быть” [Heidegger, 1961], быть — в смысле нашего обращения с сущими. Открывая для нас бытие сущего, тем самым экзистенциальная свобода способна подтверждать или отрицать пропозициональную истину. Способна превращать последнюю в неправду, и наоборот.

Эта “двухмерность” истины, предстающая в двояком виде “объективности” выражения и одновременно переживания его соответствия целостности бытия человека, является основанием сложности согласия в современной коммуникации. Диапазон этой сложности имеет масштаб от неадекватного восприятия коллективной идентичности (подр. см.: [Быстрицкий-

¹ См., например, исследование, типичное для нынешних оценок Канта как теоретика либерализма: [White, 2016].

² Определенную разработку тематики свободы в ее связи с понятием аутентичности см.: [Быстрицкий, 2007: с. 25–26].

кий, 2018: с.35–36]), которое мешает воспринимать рациональные аргументы, до культурно амодального суждения, теряющего действительное экзистенциальное значение, что и способствует произвольной фантазии в отношении конструирования фальшивой фактичности — постфактичности.

Современная коммуникация и, следовательно, ее философское осмысление в эпоху постправды сталкиваются с нетрадиционным вызовом. Его средоточием являются поиски ответа на вопрос конечного совпадения двушерности (не двух типов!) единой истины как задачи и перспективы человеческого существования.

Источники

Бистрицький, Є. (1996а). Національна ідея і громадянське суспільство в українському державотворенні. В: *Моделі державності та державного устрою України на порозі XXI століття*. Матеріали науково-практичного семінару. Одержано з: <http://bystrytsky.org/ideasus96.htm>.

Бистрицький, Є. (1996b). Українська ідея, громадянське суспільство, політична нація. В: *Шляхи формування української політичної нації*. Матеріали науково-практичного семінару. Одержано з: <http://bystrytsky.org/idea96.htm>.

Бистрицький, Є. (2007). Пропедевтика поняття свободи. В: *Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри*. Матеріали науково-теоретичної конференції, 26 жовтня 2007 р. Одержано з: <http://bystrytsky.org/svoboda07.htm>.

Вінниченко, В. (1920). *Відродження нації (Історія української революції)*. Частина перша. Пробуджена Ніжність (сс. 72–74). Київ; Відень.

Йонас, Г. (2004). *Принцип ответственности*. Опыт этики для технологической цивилизации. Москва: Айрис пресс.

Толокільнікова, К. (s.a.). *На російському ТБ існує шість основних наративів, спрямованих проти України – дослідження УКМЦ*. Одержано з: <http://ms.detector.media/mediaprosvita/research>.

Фукуяма, Ф. (2004). *Конец истории и последний человек*. Одержано з: <http://www.lib.ru/POLITOLOG/FUKUYAMA>.

Appiah, K.A. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Heidegger, M. (1993). *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In: Мартин Хайдеггер. Работы и размышления разных лет. Москва: Гнозис.

Heidegger, M. (2011). *On the Essence of Truth*. 5. The Essence of Truth. Based on a translation by John Sallis (1961). Retrieved from: <https://media.aphelis.net/wp-content/uploads/2011/02/Martin-Heidegger>.

Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tubingen: Max Niemeyer Verlag.

Lee, T.S.A. (2014). It's Still Not the End of History. Retrieved from: <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2014/09>.

Millán I.M. (2016). *Toward a Positive Defense of Existential Truth (Hacia una defensa positiva de las verdades existenciales)*. Universidad de Málaga. Retrieved from: <http://metyper.com/wp-content/uploads/2016/08>.

Maalouf, A. (2000). *In the Name of Identity*. Violence and the Need to Belong. New York: Penguin.

Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press.

White, M.D. (2016). *Defending Kant's Classical Liberalism*. Retrieved from: <https://www.cato-unbound.org/2016/10/10/mark-d-white>.

Zuidervaart, L. (2017). *Truth in Husserl, Heidegger and the Frankfurt School*. Cambridge: MIT Press.

Матеріал получен 03.10.2018

References

- Bystrytsky, Ye. (1996a). National Idea and Civil Society in the Ukrainian State Building. In: *Models of Statehood and the State System of Ukraine at the Turn of the 21st Century: Materials of the Scientific and Practical Seminar*. (In Ukrainian) Retrieved from: <http://bystrytsky.org/ideasus96.htm>. [= Быстрицький 1996a]
- Bystrytsky, Ye. (1996b). Ukrainian Idea, Civil Society, Political Nation. In: *Ways of Formation of the Ukrainian Political Nation: Materials of the Scientific and Practical Seminar*. (In Ukrainian) Retrieved from: <http://bystrytsky.org/idea96.htm>. [= Быстрицький 1996b]
- Bystrytsky, Ye. (2007). Propedeutics of the concept of freedom. In: *Problems of the Essence of Freedom: Methodological and Social Dimensions: Materials of the scientific and theoretical conference*, October 26, 2007. (In Ukrainian) Retrieved from: <http://bystrytsky.org/svoboda07.htm>. [= Быстрицький 2007]
- Vynnychenko, V. (1920). *Revival of the Nation (History of the Ukrainian Revolution)*. Part One. Awakened Tenderness (pp. 72–74). (In Ukrainian) Київ; Vienna. [= Вінниченко 1920]
- Jonas, H. (2004). Principle of responsibility. Experience of ethics for technological civilization. (In Russian) Moscow: Airis press. [= Йонас 2004]
- Tolokolnikova, K. (s.a.). *There are six major narratives directed against Ukraine at the Russian TV – the study of UCMC*. (In Ukrainian) Retrieved from: <http://ms.detector.media/mediaprosvita/research>. [= Толокольнікова (s.a.)]
- Fukuyama, F. (2004). *The End of the History and the Last Human*. (In Russian) Retrieved from: <http://www.lib.ru/POLITOLOG/FUKUYAMA>. [= Фукуяма 2004]
- Appiah, K.A. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Heidegger, M. (1993). *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In: Martin Heidegger. Works and reflections of different years. Moscow: Gnosis.
- Heidegger, M. (2011). *On the Essence of Truth*. 5. The Essence of Truth. Based on a translation by John Sallis (1961). Retrieved from: <https://media.aphelis.net/wp-content/uploads/2011/02/Martin-Heidegger>.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Lee, T.S.A. (2014). It's Still Not the End of History. Retrieved from: <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2014/09>.
- Millán I.M. (2016). *Toward a Positive Defense of Existential Truth (Hacia una defensa positiva de las verdades existenciales)*. Universidad de Málaga. Retrieved from: <http://metyper.com/wp-content/uploads/2016/08>.
- Maalouf, A. (2000). *In the Name of Identity. Violence and the Need to Belong*. New York: Penguin.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- White, M.D. (2016). *Defending Kant's Classical Liberalism*. Retrieved from: <https://www.cato-unbound.org/2016/10/10/mark-d-white>.
- Zuidervaart, L. (2017). *Truth in Husserl, Heidegger and the Frankfurt School*. Cambridge: MIT Press.

Received 03.10.2018