

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

Екзистенційна істина і постправда

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 “правда”, 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 “правда” стосується “істини”, яка може бути різною у різних спільнот. Це дає можливість застосувати феноменологічний підхід, мотивований дослідженням Л.Зюйдерварта. Пропозиційне значення сприймається як істинне або неістинне залежно від життєвого контексту комунікації. Все це розглядається як питання екзистенційної істини. Особлива роль постправди в гібридній війні відкриває себе у практиці викриття пропаганди. Остання використовує власне “правдиве” розуміння буття однією спільнотою для створення уявної реальності життєвіту 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 Гайдегерової концепції істини як відкритості та автентичності. Переживання власної автентичності 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 виз-

вольної ролі глобального залучення людей у технологічну працю не підтверджує перше. Друге дозволяє порівняти сучасне сприйняття споживання товарів із Гайдегеровою концепцією спідручності 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

ЕВГЕНИЙ БЫСТРИЦКИЙ,

доктор философских наук, профессор, заведующий отделом философии культуры, этики и эстетики Института философии им. Г.С.Сковороды НАН Украины, Киев

Экзистенциальная истина и постправа

Аннотация

Статья посвящена прояснению основных значений экзистенциальной истины. Традиционно философские изыскания опираются на корреспондентную теорию истины. Сегодня мы говорим о “постправе” 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 сопротивления идентичности Другого или борьбы против него поднимает вопрос об ис-

тине в процесі міжкультурного діалогу. Ідеї 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, экзистенциальная истина, идентичность, аутентичность, 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*

Вживаючи розхоже слово “постправа”, філософ, можливо, набагато більше, ніж інші — політики, експерти, журналісти, — ризикує опинитися у складній інтелектуальній ситуації. По-перше, філософія говорить про істину та проблему істини, а не правди. І вихідною у цій розмові є загальноприйняте розуміння кореспондентної теорії істини, якої ми від часів Аристотеля дотримуємося й сьогодні: говорити на те, що є, що воно є, є істинним; натомість говорити на те, що є, що його немає, є неправдою (неістиною). Говорити означає комунікувати, тому кореспондентська теорія істини збігається з пропозиційною істиною. Під пропозицією в її найпростішому визначенні мають на увазі завершене висловлювання, речення, що несе у собі значення істини чи неістини, тобто мовну структуру, яка складена із судження про об’єкт (суб’єкт) висловлювання та його предикати-властивості. При оцінюванні на істину, що є суттю питання про постістину чи постправду, йдеться про відповідність сказаного чи висловленого реальному станові справ. Або йдеться про неправду (неістинність), якщо висловлене, оприлюднене чи, скажу загалом, комунікація не відповідає реальності. Істина — презумпція адекватності істини речей і суджень.

Зазвичай у комунікації дуже важливо, щоб вона була зрозумілою за формою. В сучасній масовій комунікації ми часто-густо спостерігаємо критичне ставлення до випадків викривлення прийнятих мовних норм правопису та, особливо, до хибної логіки — до порушення формальної логіки у побудові комунікативного висловлювання. Ми також бачимо суперечки про адекватність вживаних слів, термінів, понять, намагання їх критично вточ-

нити через віднесення до етимології чи слововжитку в певній парадигмі розуміння. Такі несвідомі чи свідомі помилки здатні призвести до викривлення змісту послання; зазвичай ми їх достатньо легко виявляємо. Істина висловлювання зветься акуратністю, точністю пропозиції. Втім, у царині, яку звуть постправдою, не точність мови комунікації, власне, створює головну проблему сучасної комунікативної істини.

Якщо ми приймемо те, що відноситься до форми комунікації, тобто те, що ми в принципі здатні критично контролювати — відкидати або коригувати, як логічну чи семантичну помилку, що не має зрозумілого значення, то головним питанням залишається відповідність висловлювання реальності, про яку йдеться. Істину твердження ще називають коректністю. Ми оцінюємо висловлювання на підставі більш чи менш точного наближення до того, що ми вважаємо дійсним станом справ. І щойно ми потрапляємо у ситуацію, коли ми свідчимо про більшу чи меншу коректність, а інколи прямо засвідчуємо, що “це так, поза сумнівом, це істина, правда!”, ми відходимо від класичної теорії пропозиційної істинності.

Ми беремо на себе *відповідальність* за рамки коректності — істинності — висловлювання й увіходимо у царину розуміння такої істини, яка є “більш ніж пропозиційна” і яку називають екзистенційною істиною. Суголосні нашій темі критичні філософські дослідження, присвячені розвиткові не-пропозиційних теорій істини — від Гусерля до Гайдегера, що включає в себе пошуки адекватного розуміння істини у критичній теорії Франкфуртської школи та в комунікативній філософії (див. важливу у цьому контексті працю Ламберта Зюйдерваарта [Zuidervaart, 2017]¹).

Екзистенційна істина і поняття гібридності

Зауважу, що для звичайної “людини повсякденності” істина збігається не лише з питанням адекватності/неадекватності висловлення навколишнім речам, а й з рамками “її” персональної чи “нашої” для такої людини правди. А якщо так, то для висловлювання, для комунікації цілком можливо і прийнятно бути “більш чи менш правдивою”, ба й “цілком правдивою” людиною. Тут корисно нагадати про історичне вживання слова “правда” за часів Ярослава Мудрого та “Руської правди”. Воно засвідчує можливість широкого тлумачення того, що є “правда”: по-перше, як саме “руської правди”, що відрізняється від “правд” інших спільнот, по-друге, як такої “правди”, що нею тут зветься збірка загальних правових норм, які слугують для винесення певних правових суджень. Отже, вже за походженням “правда” вказує на її належність до життєсвіту людини, до контексту буття людини певної спільноти. Тому коректно назвати істину такої “правди буття” екзистенційною. За чудовим визначенням Ернста Тугендгата, філософія як така “обстоює ідею орієнтації життя людини як цілого на істину” (докл. див.: [Zuidervaart, 2017: p. 20]). Перебуваючи у стані обстоювання власної істини

¹ Використання поняття “екзистенційна істина” при аналізі концепції істини у Кіркегора “для кращого розуміння позитивного значення його праць” у контексті “протистояння сучасному сцієнтизмові” [Millán, 2016].

за доби постправа, нам варто взяти до уваги особливості екзистенційного розуміння істини.

Для цього вкажемо на відомі приклади “комунікації постправа” з боку тих, кого ми можемо назвати пропагандистами “російської комунікативної спільноти”. Найбрудніший — це фейк про злочини українських військових — “розп’ятого хлопчика” та розстріли “всіх чоловіків віком до 35 років у місті Слов’янську”, поширюваний, зокрема, відомим російським філософом-“русифілом” Олександром Дугіним. Фейк було швидко викрито й самими російськими журналістами як огидний приклад дезінформації. Втім, пояснення досі дієвого впливу на російського споживача масової інформації цієї неправди як істини, що реально має місце, не долається лише викриттям самої цієї “геббельсівської” брехні. Вона є цілком зловмисно вигаданим випадком неправди задля свідомого розпалювання націоналістичної істерії та ненависті з боку спільноти Росії та російськомовного населення в Україні [Толокольнікова, 2018]. У такий спосіб викривлення інформації переростає в екзистенційну неправду (неістину) щодо *цілого іншої спільноти*. Тобто в термінах екзистенційної істини йдеться про створення уявлення про ворожу реальність Інших, неадекватність їхньої поведінки та їхньої культури, чому слугує апеляція до загальноприйнятих норм людяності.

Засадовим для пропаганди, для пропагандистської ідеології якраз і є викривлення екзистенційної істини через творення колективно уявленої неправди щодо реальності іншої спільноти, культури. Сучасна пропаганда як назовні, так і всередині комунікативних спільнот різного масштабу активно використовує екзистенційні особливості сприйняття і переживання істини. Вона апелює до штучної реальності, створюваної за допомоги постістини через первинну дію утвореного образу спільноти, у контексті якого (образу) факт або реальний стан справ стає вторинним, похідним від смислового горизонту, заданого уявленим цілим Іншого. Ми потрапляємо у ситуацію оцінки на істинність чи неістинність фактів, речей і подій — реальних і цілком вигаданих — у нашій залежності від (та належності до) того чи того культурного світу, його смислового контексту. Тому про ситуацію постправа говорять також як про “істину у постфактичні часи”.

Постфактичне поле реальності, в яке нас уводить створений (у тому числі пропагандою та інтерпретаціями “фактів” на її ґрунті) образ іншого життєсвіту, іншої спільноти, суттєво підриває відомий образ істини як збігу речей і думок, висловлювань і фактів, пропозицій і дійсного стану справ. Ми опиняємося у реальності, в якій втрачено “тверді” орієнтири оцінювання на істинність, які маємо у практичному житті, коли співвідносимо відповідність, кореспонденцію наших уявлень з використанням навколишніх речей та предметними ситуаціями. Явно це простежується в оцінці дій Іншого як сукупного образу іншої спільноти, особливо в ситуації ворожнечі, протистояння — так, як ми це бачимо у наведених прикладах пропагандистської війни.

Популярне поняття гібридності має своїм справжнім значенням “щеплення” вже відомої речі — дії, стану справ, явища культури — до стовбура цілісної системи значень уявленої спільноти. Це — “щеплення” факту, фактичного стану справ (навіть вигадано уявленого у вигляді немовби конкрет-

ної події) до реальності цілого спільноти, яка (*реальність*) завжди дається як *ціле лише в уяві*. Перше — простий факт, навіть якщо це фейк, слугує підтримкою другого — реалістичності холистської оцінки Іншого, яка, своєю чергою, виправдовує “пропозиційну” істинність факту, навіть вигаданого. Якщо ми в цій діалектиці уявленого цілого як контексту оцінки на істинність, з одного боку, і конкретного факту (навіть фейкового) — з іншого, запитано про те, що є вихідним, то ми повинні сказати, що первинною динамічною силою руху діалектики екзистенційної істини є *ціле уявленої спільноти*. Фейки є лише постфактичною похідною оцінки (як поганих чи хибних) речей або людських дій, оцінки, своєю чергою похідної від створення первинного образу життєвого світу культури Іншого як неадекватної або ворожої спільноти. Пропозиційна істина факту, зокрема “істина” факту-фейка, походить з розуміння цілого світу життя — життєсвіту, до якого така істина належить та у контексті якого її розуміють чи застосовують. Тому, скажімо, уявлення “Русского мира” як протилежного “Українському світові” є засадовим для подальшого витворення фейків та негативних узагальнень щодо українців у російській пропаганді. Хоча не забуваємо про *mutatis mutandis*.

Ситуацію постправди породжує зіткнення культурних світів у просторі відкритої комунікації, особливо створеної за останні десятиріччя кроками глобалізації. Військові конфлікти сучасності виправдовують себе апеляціями до захисту власних культурних цінностей, своєрідних “духовних скріп” — шляхом створення постправди, занурення, потрапляння у стан постправди. Фактичне військове вбивство виправдовує себе через створення уявленої реальності, експлуатуючи особливості екзистенційної істини.

Суспільне та індивідуальне значення екзистенційної істини

Вже сказане дає нам змогу окреслити виміри “екзистенційної” істини. Перш за все, я маю на увазі безпосередню даність людині досвіду уявлення “власного” світу. Йдеться про свідоме або, як правило, таке, що не потребує особливого акта усвідомлення, переживання власної належності до певної спільноти та використання в комунікації її природної мови як колективної системи значень або, що тут становить те саме, сенсів. Це — світ, в якому ми вже є — не замислюючись над якостями речей, а використовуючи їх для своїх потреб, не відділяючи себе від сприйняття та розуміння світу в усіх його доступних нам вимірах. Це ціле — те, що у повсякденному житті особливо наочно являє себе за часів конфлікту культур. Так у критичні для спільноти часи нам (чи Іншим) безпосередньо маніфестується “свій” національний світ як близька (для багатьох найцінніша) реальність. Подібне раптове усвідомлення цілого “самого собі незнаного українства”, його “національну спорідненість” “маніфестували сотні тисяч і мільйони” за часів української революції початку ХХ століття, як колись зазначав Володимир Винниченко [Винниченко, 1920: с. 72–74].

Такі констатації раптової події — що “скоїлась” — “відкриття, перевідкриття та утвердження належності” щодо власних культурних світів,

“сповідання лояльності” до них є відправними точками міркувань про сучасне становище людини, яка усвідомлює власну національно-культурну ідентичність [Maalouf, 2000: р. 87–88]. Це також наближає нас до того, що зветься у філософії — в концепції істини в онтології Гайдегера та його сучасних критиків — відкритістю (*Erschlossenheit*) світу як цілого й так само і відкритістю буття людини світові.

Істина відкритості на відміну від істини пропозиційної не потребує пошуків відповіді на питання, в який спосіб наша свідомість, уявлення і висловлювання кореспондують реальності. Це істина немовби без перевірки на “об’єктивність”. Таке розуміння світу, речей і подій у ньому не потребує уточнення предикативних характеристик останніх; вони вже апріорі знайомі. Ми *вже* перебуваємо “в” істині, побутуємо в ній колективно і персонально.

Якщо істинність нашого судження про події та про інших залежить від переживання істинності власного буття у “своєму” світі, то питання *впевненості* в “абсолютності” останнього та оцінки його на істинність (правду) постає як засадове у ситуації конфлікту світів. З тим самим питанням, очевидно, зустрічається (і того самого певний) Інший — комунікатор, належний до відмінного світу культури. Саме в цьому контрапункті висвітлюється значення екзистенційного характеру істини як питання істинності, правдивості нашого існування — колективного і, вочевидь, персонального. Чи є та цілісність життєсвіту, до якого ми належимо, дійсно і єдино істинною у протистоянні з іншокультурним світом? Саме це екзистенційне запитання для цілої спільноти, до речі, набуло сьогодні широкого вжитку як поняття “екзистенційного вибору” для країни, нації. Водночас, воно перетворюється для члена спільноти на принципове питання адекватності його ідентичності його власному існуванню. Це питання автентичності персонального буття. Ці два виміри — колективний і персональний — утворюють спільне значення екзистенційної істини. Її критерій, на відміну від істини пропозиційної, становить *переживання автентичності чи неавтентичності власного існування*.

Поняття автентичного є похідним від давньогрецького *authentikos*, що мало значення “первісного, визначального, дійсного” і також мало смислову модальність авторизації дії “на свій страх і ризик”. Останню було витлумачено екзистенційною філософією, яка додала до значення авторизації дії сенс останньої як цілком (дійсно, насправді) *належної дієвцеві*, акторові (*eigeneigentlich* — належний комусь, автентичний). Ця належність має характер екзистенційного володіння — не коли ти “власник” того чи того способу буття, а коли останній “володіє нами”, тобто має смисложиттєвий характер, здатний засадово визначати наші дії і вчинки як такі, що кінцево збігаються з відчуттям дійсності — автентичності або неавтентичності — власного буття.

Відкритість цілого власної ідентичності, особливо в умовах судження про Іншого, ставить нас перед необхідністю *брати на себе відповідальність*. Якщо пропозиційна істина ґрунтується на незалежному від того, хто судить або висловлює щось, віднесенні до “об’єктивного” стану справ, то екзистенційна — вимагає рішучості відповідати за істинність власної автентич-

ності та, відповідно, колективної ідентичності, вимагає *займати позицію*. За умови *відповідального рішення*, про яке сама людина може і не здогадуватись, вона отримує смисловий горизонт можливостей сприйняття та інтерпретації фактів. Рішучість такого самовизначення є засадовою для істини можливого висловлювання про реальність. Хоча ця рішучість так само “автентично привласнює неістину” [Heidegger, 2006: Н. 299], приймає, як ми бачили, постфактичність за дійсність. Пропозиційна істина стає такою, що є у залежності від екзистенційної.

Переживання автентичності є засадовим для головної й найскладнішої дилеми універсальної комунікації за доби постправди. Чи є світ спільноти та культури, який ми безпосередньо поділяємо, так само і світ, який поділяють “для себе” Інші, істинним або неістинним, правдивим чи неправдивим? Що є істина міжкультурної комунікації, комунікації різних спільнот світів, що рішуче різняться? Як можна поєднати істину пропозиційну та істину екзистенційну, тобто, з одного боку, ідеал об’єктивної істини, на яку орієнтується наукове осягнення світу, а з іншого — ідеали автентичності власного та чужого буття у перспективі міжлюдської комунікації.

Істина і принцип відповідальності

На поверхні маємо достатньо відомі філософські відповіді на поставлені питання та, на їх підставі, відповідні моральні проповіді. Їхню суть зводять до моральних приписів, порад, базованих на спільній для них апеляції до самосвідомості особи та, відповідно, до толерантності та людяності як важливих якостей свідомої людини. Нам виставляють резони, що коли вже ми потрапили у ситуацію постправди, ми маємо насамперед розвивати здатності та компетенції, спрямовані на раціонально-критичне ставлення до інформації під час комунікації. Під цим слушно розуміють необхідність розвивати критичне мислення, бути компетентним у медійній грамотності (*media literacy*), дотримуватись комунікативної безпеки в цілому. У філософській версії ці побажання корелюють з теорією комунікативно-прагматичного підходу — універсальною (Ю.Габермас) та трансцендентальною (К.-О.Апель) прагматикою.

В останній йдеться про прояснення передумов комунікативних послань, які містяться у їхньому контексті та власних значеннях, а саме: на що спрямоване висловлювання (наприклад, на консенсус чи на розбрат); про яку пропозиційну істину інформують, коли щось стверджують; як про це говорять (*констатують* фактичний стан справ, *висловлюють віру* в його реальність чи *бажання*, щоб так було, *виражають любов чи ненависть* до того, про що йдеться, *виявляють страх* перед ним тощо); нарешті, чим є висловлювання — *наказом, вимогою, опонуванням, запитанням, згодою чи незгодою з іншим* тощо (докл. див.: [Habermas, 2001, p. 82–84]). Безумовно, комунікативно-прагматичний підхід є важливим інструментом прояснення можливих інтенцій та упереджень комунікаторів задля досягнення кінцевого універсального консенсусу. Він трансформується в оптимістичну етичну теорію, яка вбачає у розвитку комунікативної компетенції основу для формування моральної свідомості, що, своєю чергою, здатна бути засадовою для

свідомої регуляції “морально релевантних конфліктів” (Габермас). Багато хто сприймає етику комунікації як підставу для проповіді, яка загалом звучить як категоричне “ми мусимо, ми зобов’язані” бути морально відповідальними. Адже ми відповідаємо не лише за власну долю, а й за життя інших за межами кордонів власної ойкумени та часовими межами сьогодення: маємо відповідальність перед прийдешніми генераціями. Втім, сьогоднішня реальність комунікації вказує на певну обмеженість такого комунікативного оптимізму. Навпаки, всеохопна універсалізація комунікації так само (якщо не більш загрозово — внаслідок нових технологій, використовуваних для погроз та військового знищення супротивника) породжує постправду і гібридну війну як, очевидно, феномен неморальної або неконвенційної моральної свідомості. Як було зазначено, залежність комунікативної “правди” від переживання культурної автентичності здатна виправдовувати гібридний конфлікт як “релевантний”, “прийнятний” для тієї чи тієї спільноти.

Саме в цьому пункті ми зустрічаємо розвинену далі сучасну етичну вимогу, яку ми наводили вище — у визначенні глобальної місії філософії Тугендгатом. Він вказує на філософське значення орієнтації життя людини на істину як завдання “критичної відповідальності” (докл. див.: [Zuidervaat, 2017: p. 20]). Заклики до відповідальності у комунікації, оцінювання інформації та, відповідно, засобів масової інформації або загалом комунікаторів як відповідальних чи невідповідальних є усталеним, інколи й моралізуючим, загальником у сучасному дискурсі.

Своєю чергою, поняття відповідальності посіло центральне місце у новітніх філософських етичних розвідках. Як на головну причину актуалізації цього поняття в наш час вказують на динаміку нашого перебування у світі, тимчасовість якого для кожного (і для кожної спільноти) має порушувати питання про відповідальність за майбутнє всього людства. Філософи вказують на історичну динаміку “умови людства”, людського в цілому (*condition humaine*) [Йонас, 2004: с. 208] як на процес, що “не є творчим та спрямованим” процесом, і саме внаслідок цього мусить мати у собі щось автентичне (*das Eigentliche*), на яке має орієнтуватися — “озираючись на яке має жити” — людина [Йонас, 2004: с. 218].

Ми з епіцентру нашого теперішнього комунікативного досвіду вточнили б, що, як демонструють “гарячі” та “холодні” гібридні війни, їхня сучасна динаміка наближає людство до небезпеки неконтрольованого військового самознищення саме через використання зброї постправа — апеляції до правд культурної автентичності. Бути відповідальним, підказує нам та Іншим досвід гібридної війни, — це бути відповідальним за збереження автентичності не лише (і не стільки) власного життя, а й життєвого світу, до якого ти належиш і без якого твоє життя — в його граничній перспективі належності до цієї спільноти, ідентичності — втрачає власний сенс. Нам можуть слушно заперечити тим, що сьогоднішні теоретики відповідальності говорять *про все людство*. Вони закликають людство загалом знайти можливість захистити людське існування як таке шляхом введення імперативу — принципу належності — відповідальності. Людина має здійснювати “самоконтроль її свідомо дійової сили”, яка здатна як спотворити, так і за-

безпечити майбутнє світу [Йонас, 2004: с. 209–211]. Сьогодні принцип відповідальності, що бере початок, зокрема, у глобальних попередженнях Римського клубу (й давно вже сприймається як загальник), набуває історичного виміру. Добра воля етичного розуму має стати дієвою історичною силою збереження майбутнього людства.

Утім, ми бачимо, що такі висновки стосовно досягнення світового рівня відповідальності наражаються на реальність суттєвого опору його впровадженню. Саме історичний процес глобалізації, динаміку якого створює і забезпечує міжкультурна комунікація, породжує зворотний спротив створенню максимально глобального раціонального консенсусу людських спільнот з боку життєвих світів, культурних ідентичностей. Джерелом позараціонального опору якраз і є те, на що спирається і на що орієнтується людина у власному світі в комунікації з іншими, — відчуття буттєвої автентичності. Переживання та саморозуміння автентичності становить постійну прагматичну передумову та екзистенційну основу ситуації постправди, постфактичності. Екзистенційний бік комунікації зумовлює виникнення відповідних значень і власної “правди-істини” при надсиланні комунікаційного меседжа, як і при оцінюванні надісланого, на істинність/хибність. Тому, щоб піднятися до рівня міркувань про здатність загальносвітової відповідальності як дієвої міжнародної сили, свідомо спрямованої на збереження доброго майбутнього людства, нам насамперед варто окреслити можливі перспективи розв’язання ситуації постправди — постістини, постфактичності.

Питання взаємодії пропозиційного та екзистенційного вимірів істини

Загальний огляд питань, які виникають навіть за побіжного розгляду ситуації постправди, дає певні підстави для окреслення перспектив її подальшого розвитку. Варто говорити про “розвиток постправди”, оскільки йдеться не тільки й не стільки про знаходження науково-теоретичних рецептів її подолання задля “дійсної правди”, “стану істини”, скільки про необхідність й далі жити в цій ситуації з адекватним сприйняттям її неминучих особливостей. Це неважко зрозуміти, оскільки одним із джерел виникнення попиту на “правду” є переживання автентичності, безпосередньо пов’язане з культурними та життєвими практиками ідентичності спільнот різної “потужності”. Іншими словами, йдеться про, сказати б, життєву практичність екзистенційної частини суджень, принципів допредикативність її засновків. Варто також схарактеризувати ситуацію постправди у термінах розвитку як питання історичності істини, оскільки сьогодні нас підводять до необхідності оцінювати небезпеку зіткнення різних екзистенційних “правд” у перспективі збереження майбутнього *для всіх*. Отже, ми маємо окреслювати головні позиції проблеми на шляху до можливого розуміння динамічної структури питання постправди в історичній перспективі пошуків істини.

Очевидно, що питання пропозиційної істини висловлювання є орієнтиром всіх інших форм мовленнєвих актів комунікативної взаємодії. Тому, безумовно, слушно порушується питання про перевірку отриманої інфор-

мації — висловлювання або цілого послання, системи тверджень тощо — на відповідність реальному стану справ. Це з певним успіхом за необхідності робить експертна оцінка як спосіб боротьби з дезінформацією, фейками. Втім, навіть постійні успіхи кампаній, подібних до “Стоп фейк!”, за всієї досяжності їхніх критичних результатів для споживачів, не досягають мети, особливо мети прояснення і коригування світоглядних упереджень, сформованих на підставі належності до тієї чи іншої спільноти. І річ не лише у кількісній неспроможності розвінчування всіх дезінформувальних послань у наявній багатоголосності інформаційного поля. Річ у створенні штучної фактичності або постфактичності — пропозиційного висловлювання, що містить неправду, — за допомоги вписування уявленої неправди у повсякденну фактичність життєдіяльності¹.

Якщо ми спробуємо окреслити максимально можливу перспективу протистояння такій дезінформації як способів викривлення пропозиційної істини — відповідності висловлювання або судження реальним фактам, то ми маємо звернутися до головного засобу її перевірки. Не входячи у деталі різноманітних методологій експертних оцінювань, лише зазначимо, що їхньою спільною метою є виявлення *об’єктивного стану речей*, тобто стану справ як він є максимально незалежно від усіх суб’єктивних привнесень — попередніх інтерпретацій та пояснень, у тому числі позанаукових. У граничному вигляді, що є важливою ідеалізацією, науковий підхід базується на спрямованості на об’єкт, як він є “сам по собі”, на істину, незалежну від того, хто пізнає, — від суб’єкта. Саме тому експертна оцінка комунікації у ситуації постправа на можливу фейковість орієнтується й максимально спирається на такий науково-раціональний підхід, що включає і використання сучасних високотехнологічних інструментів при визначенні реальності того чи того висловлювання.

Звертаючи увагу на необхідність науково орієнтованої оцінки, ми з вами потрапляємо у сферу модерної філософії з добре розвинутою теорією пізнання, що, загалом, спрямоване на надання відповіді щодо об’єктивності істини нашого знання, висловленого у судженнях. Ми діємо тут так само, як і щодо систем суджень — наукових теорій. Разом із цим налаштуванням ми отримуємо і першу перспективу відповіді на питання про можливість протистояння ситуації постправа з опертям на пропозиційну істину. Основний шлях до цього — це прояснити *можливий вплив розвитку науково-технологічної сфери на екзистенційну складову істини*. Іншими словами, йдеться про проникнення наукової картини світу у той чи той життєвий світ, про її вплив на переживання і персональної автентичності, і колективної ідентичності. З’ясувати зв’язок між сферою об’єктивності, яку творять наукове

¹ Ми є свідками останнього. Це — свідоме заплутування множиною версій від російської пропаганди картини злочинних дій її уповноважених представників, дій, які набули міжнародного резонансу, — збиття рейсового пасажирського літака компанії “Malaysia Air Lines”, коли загинула велика кількість людей. Це саме стосується й отруєння у Солсбері. Російська пропаганда надає дедалі нові *постфактичні* версії цих подій, які тчуться з констеляції конкретних речей та подій і нібито свідчень очевидців і мають суперечити доведеним звинуваченням, “фактично” дезавувувати їх.

знання та його прикладні технології, і світом людини – це означає окреслити перспективу історичного впливу науки на розвиток свідомої відповідальності, у тому числі комунікативної раціональності людства. Це також питання про науку як важливу частину морального прогресу людства. Чи дедалі більше рівень кореспонденції між нашими висловленнями і реальним станом справ відповідає науково-технологічному розвитку (успіхові) тієї чи тієї спільноти, проникненню наукових результатів та їхніх технологічних наслідків у різні життєві світи, у повсякденність.

Орієнтація на науково-технологічну об'єктивність має лише два шляхи можливого впливу на головну для нас тут екзистенційну модальність істини. Перший – це оречевлення технологічних досягнень науки у предметах повсякденного вжитку з різним рівнем дистанційованості від людини їхніх підручних якостей (спідручності) та естетичної привабливості – від будівельних та інфраструктурних конструкцій до облаштувань домівки й сучасних гаджетів. Утім, наскільки “наукова раціональність”, “наукова істинність”, що втілена у предметну спідручність речей нашого облаштування, здатна впливати на “раціоналізацію” судження про світ та Інших, залишається відкритим питанням. Найближчий наївний приклад розвитку універсальної комунікації та дискурсу на ґрунті інтернет-технологій, отже, на технологічному ґрунті досягнень сучасного експериментального природознавства (*science*) вказує на проблематичність можливої відповіді. Адже ми здатні констатувати не лише поширення дискурсу незгоди та конфлікту через соціальні мережі. У численних випадках універсальна комунікація впливає на посилення протистояння, ворожнечі через дискурсивне “прояснення” вихідних позицій непримиренних культурних, світоглядних тощо упереджень. Сучасні комунікативні технології – це лише поверховий приклад можливого впливу останніх на саму комунікацію. Загалом спідручний світ виробів для різноманітного облаштування¹ інтенсивно виробляється за допомогою сучасних технологій та розповсюджується глобальним ринком у товарній формі поміж країнами та народами. Ці промислові вироби не лише повсякденного побуту люди використовують незалежно від історичних особливостей тієї чи тієї культури. *Поводження* з ними дедалі більше втрачає властивості традиційної спідручності, яку мав на увазі Гайдегер². Світ античних речей та “черевиків Ван-Гога” переміщується до музеїв, фоторяду в Інстаграмі і заміщується їх технологічними копіями та репродукціями.

Можна це висловити і так: сфера, що генерує екзистенційну істину – безпосереднє переживання і сприйняття “належності” людям їх предметного навколишнього світу, що не потребує доведення, – віддаляється від речо-

¹ Смішно й симптоматично, як сучасна торгівля пафосно використовує можливості глобального ринку з продажу певних номенклатур товарів під вивісками “Світ інструментів”, “Світ дверей”, “Світ матраців” тощо.

² “Спосіб буття речей [виробів, облаштування] в тому, як вони самі відкривають себе, ми називаємо *спідручністю (Zuhandenheit)*” [Heidegger, 2006: S. 69]; “Повсюдність використання нами речей навколо себе е... автентичність речі”; “Корисність (*Dienlichkeit*) – ось та засадова особливість, з якої це суще [виріб, підручна річ] дивиться на нас” [Хайдегер, 1993: с. 62–63].

вої оболонки світу, трансцендує її. Або так: сприйняття ідентичності дедалі більше втрачає прив'язку до речей і стає переживанням її як смислового цілого — референтної системи, у цілісності якої кожна залучена в її орбіту річ здатна стати спідручною, “своєю”.

Саме завдяки цій втраті традиційними, історичними речами культури їхньої ідентифікувальної сили остання залишається у референтній системі мови і національної символіки й посилює відповідну роль останніх. На перший план “ідентифікаційного” визначення виступають національні мова, символіка та символізація. Цілеспрямоване чи неусвідомлене символічне віднесення до традиції можна спостерігати в організації та естетиці навколишнього середовища — від вжиткових речей до побудови інфраструктури, ритуальності індивідуальної поведінки та чинних норм міжлюдської поведінки й відносин. Символізація як система референцій до традиційного — історичного — світу також інструменталізується й набуває характеру формальної оболонки речей, які, проте, слугують для постійного нагадування та віднесення людини до спільного життєвого світу культури. Вишиванка, масово виготовлена у Китаї, зберігає своє символічне значення для відтворення цілого як цілого “українського світу”. Універсальна науково-технологічна раціональність, втілена у речовому світі певної культури, лише сприяє сьгоднішньому сприйняттю і переживанню культурної ідентичності як налаштованості на чуття уявленого цілого спільноти¹. Віддалена та “абстрагована” технологічним прогресом від її речової оболонки ідентичність, утім, виступає реальністю, у світлі якої розуміються та інтерпретуються пропозиційні, фактичні висловлювання, набуваючи беззаперечного статусу екзистенційної істини — “своєї правди”.

Свобода та екзистенційна істина

Здається, більш обнадійливим у перспективі знаходження підстав для можливого міжкультурного консенсусу на ґрунті “об’єктивної” пропозиційної істинності є зосередження уваги на безпосередньому впливі сучасних технологій на формування людей через їх масову участь у сучасних виробничих процесах. Така інклюзія передбачає розвиток та наявність відповідних знань, умінь, здібностей та компетенцій, нормативно обов’язковий характер яких вимагає відповідати універсальній раціональності інструментальних дій та поведінки, закладених у сучасний технологічний процес. Безумовно, сучасне високотехнологічне виробництво та участь у ньому місцевих робітників, як і тих, що мігрують між країнами, впливає на їхній життєвий досвід та світосприйняття. Слідом за популярним у нас Френсі-

¹ У цьому розумінні закономірно, що наполегливі спроби на зорі незалежності розробити чи вточнити зміст “української ідеї” як такої завершувалися її розумінням лише у формі емоційного бажання утвердження України як окремого цілого, національної спільноти. “Державність мусить бути підпорядкована завданню реалізації національної ідеї. Закріплюється *модель етнонаціональної легітимації влади*, або, спрощено, *етнонаціональна модель української державності* наприкінці ХХ століття” (дожл див: [Бистрицький, 1996а: с. 38; Бистрицький, 1996b: с. 6]).

сом Фукуямою це можна було б назвати лібералізувальним досвідом індивідуальності¹, якби нові очевидності світового розвитку не поставили таке розуміння ролі ліберальної економіки, “що вивільняє людину”, під сумнів. Ідеться не лише про програш спрощеної картини історичної перспективи ліберальної демократії, намальованої Фукуямою².

Загалом ідеться про інакший підхід до розуміння свободи, ніж його по- дано у класичному ліберальному світогляді з опертям на розвинуті у за- хідному світі універсальні практики цивільних чи політичних прав, які “гарантували певний мінімум умов [матеріального] добробуту для кожного громадянина” [Arriah, 2005: р. X]. У світлі сучасних питань культурних ідентичностей, що історично зумовлено зринають на поверхню глобального дискурсу, проблема благополуччя людей не є найважливішою. Не менш, якщо не більш актуальною, є *проблема свободи* як вихідного пункту для до- сягнення спільного бачення у міжлюдських та міжкультурних стосунках. Отже, свобода як проблема досягнення екзистенційної істини постає й на порядку денному нашої розвідки.

Чарльз Тейлор критично згадав концепцію Фукуями, якраз розглядаю- чи дилему калькулювального розуму на противагу прагненню цілісності “людського бажання”. Він розглядає цю дилему як конкуренцію між звичай- ними і “більш високими”, “більш героїчними” поглядами на життя, які влас- тиві навіть і тим, хто не має віри — не вірить у “високе”, “трансценденталь- не”. Здається, зауважує Тейлор, що люди досить певні у сталості модерної демократії суто завдяки задоволеності з приводу “стабільного заробітку, прийняттого добробуту (*reasonable prosperity*), наявності споживчого вибо- ру та збудливих медіа”. А втім, “люди шкодують через втрату більш піднесе- ного способу життя, в якому героїчний вчинок, політичне самоврядування

¹ “Мобільність робочої сили, свобода пересування, опанування нових робіт і техно- логій, продаж власної праці тому, хто запропонує вищу ціну... [все це] справляє сильний підривний вплив на традиційні соціальні групи”; “Принципи ліберальної економіки не забезпечують підтримки традиційним суспільним об’єднанням; навпаки, вони намага- ються роз’єднати та атомізувати людей. Вимоги освіченості та мобільності робочої сили означають, що люди сучасного суспільства дедалі менше пов’язані з громадами, в яких вони виростили або де жили їхні сім’ї” [Фукуяма, 2004].

² Образ “кінця історії великих конфліктів”, який відштовхувався від події краху “ко- муністичної держави”, котра також зажадала здобути блага матеріального добробуту через запозичення певних вимірів капіталізму, явно не витримав критики сучасності. Як зазна- чено в одному з авторитетних літературних часописів США, “стає дедалі очевиднішим, що фактично добробут не найкраще слугує невблаганному поширенню економічних свобод”. За умов рецесії (масою на увазі стан розвитку глобальної економіки останніми десятиріччя- ми) “вільний ринок не лише не збільшив відстань між багатими й бідними, — він також зменшив середні доходи як у розвинених, так і в нерозвинених країнах. У країнах, найбільш уражених рецесією, таких як Греція та Угорщина, виборці відвернулися від тієї самої концепції лібералізму, запропонованої Фукуямою, котрий вірив, що вони зустрінуть її з розкритими обіймами. У Європі інтервенціалізм [держави] в економіці та націоналізм і навіть відкритий расизм для виборців, котрі віддають свої демократичні голоси, набули більшої привабливості, ніж чинники свободи, дерегуляції та рівності перед законом” [Lee, 2014].

чи велика філантропічна самовідданість сприймалися б як більш висока самореалізація” [Taylor, 2007: p. 621].

Довершуючи критику фукуямівського ідеалізованого образу універсального лібералізму, Тейлор вказує на обмеженість поглядів щодо нібито спільного інтересу в досягненні базової умови сучасного морального порядку, від якого взаємодія людей, інтеракція досягала б реальної взаємовигоди. Сьогодні, підкреслює він, ми болісно усвідомлюємо проблеми, пов’язані з цим. “Надмірно великий контроль здатний підважувати добробут, якого прагне кожний, а також загрожувати свободі. Солідарність не може бути скеровуваною згори, але має бути чимось, із чим люди реально ідентифікують себе. Хоча сучасні взірці сильної спільної ідентичності, найбільшою з яких видається націоналізм, створюють і характерні проблеми, найчастіше через ворожнечу до різноманітності або мобілізування проти інших (*outsiders*)” [Taylor, 2007: p. 692]. Це спосіб, в який ми зміцнюємо наш власний сенс моральної цілісності й доброчесності (*integrity*) через проєкцію зла як властивості Іншого, щоб “зміцнити наше власне переконання у чистоті та само-праведності (*self-righteousness*) шляхом насильницького покарання або ведення війни проти Іншого (*Other*)” [Taylor, 2007: p. 692].

Попередні міркування підводять нас до висновку, що разом із визнанням незаперечного факту існування ліберальних свобод ми маємо вести розмову про свободу там, де індивід не відділяє себе від свого колективного світу, який він поділяє та утворює у суспільному житті. В полі культурної належності, ідентичності існують інші механізми самовизначення людей, у тому числі й щодо розуміння правоти — істини та правди — людиною як суверенним громадянином у полі політичних та цивільних правовідносин. Тут нам недостатньо того уявлення філософії Модерну, яке можна назвати раціональною універсальністю змісту свободи. Останнє ясно висловлено Кантом, якого сьогодні часто вважають “другом” чи навіть теоретиком політичного лібералізму¹. — Свобода як феномен сфери інтелігібельного, за його визначенням, не може бути обмежена чи спричинена емпіричними умовами. Вільний індивід, тобто автономна особистість, не може належати світові партикулярної культури, адже, якщо йти за Кантом, лише вихід за межі особливого (гетерогенної моралі) здатний мати “силу загального законодавства” для всіх можливих людей і суспільств.

Утім, наш сьогоднішній суспільний, політичний та культурний досвід указує на сильну ідеалізацію, яка є засадовою для цього погляду. Найбільший опір йому чинить культурна належність людей — їхня етнокультурна, національна ідентичність. Культурно-історична зумовленість людського досвіду, неможливість винести культурні значення за дужки “чистої” раціональної, самосвідомої дії наполегливо штовхають до пошуків іншого типу припущень про умови можливості вільної дії. У цій перспективі свобода постає як вільний і рішучий пошук істини буття людини, яке відповідає його власній культурній ідентичності, хоч би в якому обсязі ми вживали поняття культури. Свободу породжує можливість бути автентичним: ніщо

¹ Див., наприклад, розвідку, типову для сьогоднішніх оцінок Канта як теоретика лібералізму: [White, 2016].

людина не обстоює сильніше, ніж право бути самою собою. Саме воління бути собою — ідентичним і тому автентичним — виштовхує нас за межі фактичних умов самоздійснення людини у сферу інтелігібельних — і тому вільних — міркувань, де ми категорично маємо приймати культурно— екзистенційно — правильні рішення. Воління бути автентичним, тим, ким я насправді є, “вічно” примушує нас повертатися до витоків власної автентичності — до культурної ідентичності. “Вічно” — тому що рішучість бути, за висловом Тейлора, “героїчним” (ми б ще додали — патріотичним або захисником національного), отже, дійсно бути собою на тлі культурної ідентичності переважує екзистенційний жах смерті як пусте заперечення свободи взагалі¹.

У цьому розумінні свобода збігається з екзистенційною істиною. Істинність судження людина переживає одночасно як підтвердження дійсності власного буття в його персональному та колективному вимірах. Це збігається з висновком Гайдегера, що “сутність істини відкриває себе як свобода. Остання становить екзистентне, таке, що відкриває [можливість] сущим бути” [Heidegger, 1961], бути — у сенсі нашого поведження з сущими. Відкриваючи для нас буття сущого, тим самим екзистенційна свобода здатна підтверджувати чи заперечувати пропозиційну істину. Здатна перетворювати останню на неправду, і навпаки.

Ця “двовимірність” істини, яка постає у подвійному вигляді “об’єктивності” висловлювання та одночасно переживання його відповідності цілісності буття людини, є підставою складності порозуміння у сучасній комунікації. Діапазон цієї складності простягнувся від неадекватного сприйняття колективної ідентичності (докл. див.: [Бистрицький, 2018: с. 35–36]), яке заважає сприймати раціональні аргументи, до культурно аномального судження, яке втрачає дійсне екзистенційне значення, що сприяє довільній фантазії щодо конструювання фальшивої фактичності — постфактичності.

Сучасна комунікація і, отже, її філософське осмислення за доби постправди зустрічають нетрадиційний виклик. Його осередком є пошуки відповіді на питання кінцевого збігу двовимірності (не двох типів!) єдиної істини як завдання і перспективи людського існування.

Джерела

Бистрицький, Є. (1996a). 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>.

¹ Певну розробку тематики свободи у її зв’язку з поняттям автентичності див.: [Бистрицький, 2007: с. 25–26].

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.

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

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

Матеріал отримано 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>. [= Бистрицький 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>. [= Бистрицький 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>. [= Бистрицький 2007]

Vynnychenko, V. (1920). *Revival of the Nation (History of the Ukrainian Revolution)*. Part One. Awakened Tenderness (pp. 72–74). (In Ukrainian) Kyiv; Vienna. [= Вінниченко 1920]

Jonas, H. (2004). Principle of responsibility. Experience of ethics for technological civilization. (In Russian) Moscow: Airis press. [= Йонас 2004]

Tokolnikova, 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>. [= Голокольнікова (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