

УДК 79601:291.11

**О. О. Дубина**  
аспірант кафедри філософії  
Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького

### ПОСТМЕТАФІЗИЧНА ПЕРСПЕКТИВА ТА ЇЇ ФІЛОСОФСЬКА РОЛЬ

Для того щоб зрозуміти Габермасівську перспективу постметафізичної філософії, ми маємо концентруватися на двох елементах: по-перше, це Габермасівське твердження про те, що наш історичний контекст визначений періодами до й після смерті Г. Гегеля; по-друге, це його дискусії з іншими сучасними мислителями та їхніми філософськими напрямками, які вони репрезентували, особливо, як ми побачимо далі, це феноменологія Мартіна Гайдеггера, західний марксизм Теодора Адорно, постструктуралізм Жака Дерріда та аналітична філософія Річарда Рорті.

**Мета статті** – проаналізувати ці концепти. Власний філософський концепт Юргена Габермаса презентується як постметафізичне мислення.

Ми зосередимо увагу на тих положеннях, що пролиють світло на співрозмовників Ю. Габермаса в його дискусіях про роль сучасної філософії. Важливо мати на увазі, що Габермасівська постметафізична перспектива є метафілософською відповіддю феноменології Мартіна Гайдеггера, західному марксизму Теодора Адорно, постструктуралізму Жака Дерріда й аналітичній філософії Річарда Рорті. Це дасть змогу більш адекватно зрозуміти Габермасівську постметафізичну перспективу та її філософську роль.

Ця тема широко представлена в працях закордонних учених: Пітера Бергера, Чарльза Тейлора, Талала Асада, Джона Капуто, Джона Мілбанка, Анни Ямпольської, Славоя Жижека, Александра Кирлєжева, Дмитрія Узланера. Вітчизняні дослідники – Ігор Загребельний, Костянтин Пашков та ін.

**Мета статті** – проаналізувати концепти феноменології Мартіна Гайдеггера, західного марксизму Теодора Адорно, постструктуралізму Жака Дерріда й аналітичної філософії Річарда Рорті через призму філософського бачення Юргена Габермаса, яке презентується як постметафізичне мислення.

У випадку феноменології Мартін Гайдеггер є однією з найбільш важливих фігур, обраних Ю. Габермасом для того, щоб розглянути ще один погляд на сучасну філософію. М. Гайдеггер спробував зруйнувати або ж подолати метафізичні наслідки через афірмацію героїчного прощання з філософією.

Для Ю. Габермаса з появою емпіричних наук філософія зіткнулася з двома можливостями: з одного боку, радикальна асиміляція природничих наук і наук, пов'язаних із людиною, а з іншого – розподіл, що гарантуватиме філософії її власну об'єктивну реальність. Тим не менше, Ю. Габермас також позначає й третю можливість, а саме: поворот до ірраціонального, за яким підхід М. Гайдеггера конститує парадигмальний випадок.

Для М. Гайдеггера філософська рефлексія ґрунтується на хибних навичках мислення. На противагу пропонованому лікуванню чи корегуванню знеціненої та дискредитованої філософської традиції, Гайдеггерівська філософія робить можливим повернення до незапам'ятного, тобто до автентичної думки про буття [3, с. 12].

На думку М. Гайдеггера, існує колективно пов'язувальне передрозуміння речей і подій, що визначає історичну долю культури чи суспільства. Це онтологічне передрозуміння базується над утворюючими горизонти базисними концептами, які в певному сенсі деформують значення будь-яких речей. Згідно з М. Гайдеггером, метафізика – це сила, що на Заході має домінуючу артикуляцію такого передрозуміння. У підсумку в сучасну епоху метафізика маніфестувала себе як принцип, відповідно до якого людина стає центром і мірою всього буття. Людина є суб'єктом, який лежить в основі всього буття, тобто сучасними термінами в основі всієї об'єктивації та репрезентації. Суб'єктивність у

такому випадку є специфічним сучасним розуміння Буття. Отже, «буття як ціле, відповідно, трансформується в суб'єктивний світ репрезентованих об'єктів і істина трансформується в суб'єктивну неминучість» [4, с. 133].

Метафізика поряд зі своїм сучасним здобутком – суб'єктивізмом – відповідальна за піднесення «тоталітарної сутності своєї епохи, яка характеризується глобальними технікамі опанування природи, ведення воєн і расової нетерпимості» [4, с. 133]. Сучасна суб'єктивність як обчислений розподіл сприйманих і маніпульованих об'єктів виражає абсолютизовану цілеспрямовану раціональність обрахунку всіх дій і планувань. «За цією моделлю навіть пріоритетний вимір спільного розуміння серед суб'єктів з'являється під категорією «бути спроможним розраховувати на (інших) людей» [4, с. 133–136].

На думку Ю. Габермаса, підри західного раціоналізму, спричинений М. Гайдеггером через його критику метафізики, полягає в афірмації «містичного мислення Буття» [5, с. 37], у якому немає місця для аргументації чи комунікації. У Гайдеггерівській пізній філософії «буття саме по собі стає незалежним; воно діє в непередбачуваний спосіб понад граматичними трансформаціями лінгвістичного світогляду. Мовна сила творити значення піднята пізнім Гайдеггером у ранг абсолютної» [5, с. 42]. Ми, отже, залишаємось із видом лінгвістичного історизму, повністю безсилою перед «визначеністю Буття», у якій ми можемо, лише чекаючи (і користися) щодо «очікуваної невизначеності».

У кінцевому підсумку, М. Гайдеггер поділяв концепцію радикальної критики «першої філософії» Р. Рорті, що «обходиться без абсолютних основ і афірмативних інтерпретацій Буття як цілого» [2, с. 14]. Але, окрім того, у випадку М. Гайдеггера філософія як «критика однаковою мірою вимог тотальності, продукуюваної метафізичним знанням, і релігійних інтерпретацій світу» [2, с. 14] претендує ввібрати в себе «утопічний зміст однаково й релігійних традицій, і когнітивних інтересів емансипації» [2, с. 14]. Велика проблема полягає в тому, що Гайдеггерівська радикальна критика немає жодних підстав, щоб сформувані й повідомити конкретні значення «нового розуміння буття». Філософія, знову ж таки, залишає свій зміст у галузі простої критики; або ж, іншими словами, філософія насправді не вважає себе філософією. За словами Ю. Габермаса, виходячи із перспективи М. Гайдеггера, ми лише здатні «сказати, чим філософія не є і не хоче бути; як ненаука філософія має залишити свій власний статус невизначеним» [5, с. 37–38].

Децо схоже відбувається з постструктуралізмом. Габермасівська дискусія із структуралізмом має в якості свого основного співрозмовника одного із двох авторів, який, за його словами, зробив із структуралізму справжню філософську думку, зокрема із Жаком Дерріда [4, с. 161–184, 238–293].

На думку Ю. Габермаса, ідея Жака Дерріда про деконструкцію містить у собі стирання межі між філософією та літературою: «Крихкість стилістичної відмінності між філософією і літературою є очевидною на практиці деконструкції; у підсумку всі стилістичні відмінності зникають в одному розумінні, усеохопному змісті тексту» [4, с. 190].

Деконструкція, згідно з Ю. Габермасом, є поняттям, винайденим Жаком Дерріда, що базується на двох взаємодіючих аспектах: з одного боку, радикальна критика філософії свідомості з її суб'єктно-орієнтованим розумом, з іншого боку, спроба «подолання» апорії, яка постає перед кожним, хто вдається до подібного екстремального критицизму.

Власний радикальний поворот Жака Дерріда від філософії свідомості до філософії мови маніфестований у його деконструктивній критиці базових концептів попередників. Для

Ж. Дерріда «будь-яка конотація самосвідомості, самодетермінації й самореалізації була витіснена із базових концептів філософії до того, як мова (окрім суб'єктивності) могла декларувати свою незалежність» [5, с. 207].

Сучасна інтерпретація світу, розвинута філософією свідомості, розуміється просто як одна з подій в епохальному дискурсі, що робить можливими, але теж упередженими всі внутрішні явища світу. Отже, «усі вагомні твердження стають іманентними в окремому дискурсі. Вони одночасно абсорбуються в тотальність одного зі сліпо утворених дискурсів і залишаються на милість «небезпечних ігор» цих дискурсів, де один переважає інший» [5, с. 209].

Відповідно до Ю. Габермаса, цей радикальний критицизм випливає з апорії про те, що подібна сукупна критика розуму спрямована відкрити його авторитарний характер, який розвивається використовуючи власні інструменти. У кінцевому підсумку видається, що раціональні інструменти є єдино можливими засобами для розкриття власної недосконалої розуму. З цього приводу Ю. Габермас зазначає: «Сукупна самокритика розуму потрапляє в перформативні суперечності з того моменту, як суб'єктно-орієнтований розум може бути звинувачений в авторитарності своєї природі, лише вдаючись до власних інструментів» [4, с. 185].

Однак, згідно з Ю. Габермасом, Ж. Дерріда спробував вирішити цю суперечність через розширення влади риторики над традиційними галузями логіки: «Тут може лише вестися мова про «суперечності» у світлі стійких вимог, які втрачають свою владу або ж хоча б підпорядковуються іншим вимогам – естетичній природі, наприклад, якщо логіка втрачає свою традиційну перевагу над риторикою. Тоді деконструктивісти можуть визнати філософські роботи як роботи літератури й адаптувати критику метафізики до стандартів літературного критицизму, який не розуміє себе в сциєнтичній спосіб» [4, с. 188].

Отже, поки відмінності між літературним і метафоричним значенням, між серйозним і вигаданим мовленням, між логікою й риторикою зникають, у пустому просторі, залишеному для афірмації універсального текстурального випадку, правлять мислителі так само, як і поети.

Деконструктивна справа може протікати вільно, оскільки не прив'язана до традиційного дискурсивного об'єкту філософії та науки. За словами Ю. Габермаса: «Дерріда не діяв аналітично, у сенсі віднаходження прихованих припадків чи імплікацій. Це просто спосіб, у який кожне наступне покоління критично переглядає праці попередників. На противагу цьому, Дерріда діє критично до стилю, у якому він знаходить дещо на зразок непрямих комунікацій, через які текст відхиляє свій маніфестований зміст, у риторичному залишку значень, притаманних літературним прошаркам тексту, який презентує себе як не літературний» [4, с. 189].

Для Ю. Габермаса найбільшим недоліком концепції деконструкції Ж. Дерріда є те, що вона не бере до уваги того, що риторичні елементи мови також невідворотно наявні в будь-якому лінгвістичному виразі, допускаючи повноту різних ролей. Це лише зустрічається в самореферентності поетичних виразів, де риторичні елементи мови виражаються у своїх «чистих формах». У нормальній мові або в повсякденному житті й навіть у спеціалізованих мові науки, технологій, права, моралі, економіки, політичних наук тощо риторичні елементи приручаються та залучаються до рутини повсякденної практики й у соціальних цілях для вирішення проблем [4, с. 209].

Більше того, за словами Ю. Габермаса: «Хто б не транспонував радикальну критику розуму в галузь риторики, для того щоб притупити парадокс самореферентності, також притупляє меч критики самого розуму. Ця хибна спроба висвітлення стильової відмінності між філософією та літературою не може вивести нас із цієї утопії» [4, с. 210].

У випадку з Ж. Дерріда Ю. Габермас бачить ще один вид «філософії», що, частково розуміючи себе як радикальна критика традиційної «першої філософії», не в змозі запропонувати більше, аніж «пусте вправління в саморефлексію,

що бере до уваги об'єкти своєї власної традиції й досі не спроможна на будь-яку систематичну ідею» [2, с. 14].

Отже, Ю. Габермас розпочав діалог із Т. Адорно для того, щоб показати межі концепції філософії західного марксизму [4, с. 106–130]. Негативна діалектика Т. Адорно, на думку Ю. Габермаса, є «спробою врятувати момент неідентичності від нападів інструментального розуму» [5, с. 123]. Філософія, значить, має одне завдання – «врятувати вимір неідентичності, який прагне відрізати від об'єкта дух, який шукає ідентичність» [2, с. 104].

У Габермасівській інтерпретації філософських робіт Т. Адорно концепт «не ідентичності» був передбачений у його «Діалектиці Просвітництва», де він поряд із М. Горькаймером спрямував свою увагу на «доісторичну аморфну самість, що опиняється жертвою дисциплінування «Я», здатного до самоідентичності й, отже, думки, яка шукає ідентичність» [2, с. 104].

У своїй «Діалектиці Просвітництва» Т. Адорно й М. Горькаймер піддали сумніву самовпевнену просвітницьку самосвідомість, яка некритично приймала результати історії суб'єктивності без рефлексії над ними або ж прагнула віднайти, що було втрачено або чим було знехтувано. У цій першій праці «вони пройшли через «Одіссею» крок за кроком, щоб зрозуміти ціну, яку заплатив досвідчений Одісей за своє «его», яке знаходило вихід із пригод, яких він зазнав. (...) Епізоди оповідають про безпеку, хитрість, і порятунок, і про добровільну відмову, завдяки якій «его» вчиться справлятися з безпекою, набуває своєї власної ідентичності й починає кидати блаженний архаїчний союз внутрішньої та зовнішньої природи» [4, с. 109].

У цьому сенсі Т. Адорно й М. Горькаймер прагнули показати, що людське буття впорядковує їхню ідентичність, утискаючи їхню внутрішню природу для того, щоб зробити можливим домінування зовнішньої природи: «Домінування людини над собою, що є причиною її самості, є майже завжди деструкцією суб'єкта, на службі якого вона перебуває; для субстанції, яка домінує, придушється й розчиняється в чесноті самозбереження, не залишається нічого іншого, аніж саме життя як функція, у якій здобутки самозбереження знаходять свою єдину сутність і значення; це і є фактично те, що має зберігатися» [1, с. 54].

Отже, результатом людського домінування над природою є загалом тип людського домінування над собою, що редукує та обмежує їхню власну природу. За словами Ю. Габермаса, «(...) зростаюче технологічне оволодіння завдає удару по суб'єктивності, яка формується в цьому завоюванні. (...) Оволодіння природою призводить до інтродукції насильства людей над людьми, до насильства, яке здійснює суб'єкт над своєю власною природою» [2, с. 100–101].

Раціональність, отже, розуміється як інструментальна людська здібність, спрямована на домінування над зовнішніми природними силами. Звідси розуміємо: «Уперше виявилось можливим, щоб розум міг знищити людство (...), із самого початку процес Просвітництва став результатом шляху до самозбереження, який нівечив розум, тому що він накладав вимогу до нього лише у формі цільово-раціонального оволодіння природою та інстинктом – саме як інструментальний розум» [4, с. 110–111]. Сучасна наука, мораль і мистецтво абсорбуються цим видом інструментальної раціональності, що розуміє себе повністю підвладним самозбереженню.

Пізніше в «Негативній діалектиці» Т. Адорно неідентичність набуває більшої ваги. Із цього приводу Ю. Габермас зазначає: «Утопія знання полягає в тому, щоб відкрити те, що є неконцептуальним у значенні концептів, не роблячи це ідентичним до них» [2, с. 104].

Т. Адорно розглядає практичні наслідки як різні види сформованої думки, зокрема як думку, що шукає неідентичності. Насправді для Т. Адорно принцип обміну, що організував буржуазне суспільство, є шляхом, за яким принцип ідентичності досягає універсального домінування: «В обміні [буржуазне суспільство] знаходить свою соціаль-

ну модель; через свою неідентичну індивідуальну природу і здобутки стає спільномирним, ідентичним. Використання принципу (обміну) прив'язує весь світ, що є ідентичним, до тотальності» [2, с. 109].

Незважаючи на значні відмінності між концепціями філософії Т. Адорно й Ж. Дерріда, для Ю. Габермаса перспектива Т. Адорно також заводить себе в пастку парадоксу, у якому кожна тотальна критика розуму приречена на невдачу. Насправді критика сама по собі немає жодної іншої можливості, аніж як розвиватися застосовуючи ті самі інструменти, що вже визнані неефективними.

Ю. Габермас вважає, якщо критика Т. Адорно не відмовиться від ефекту остаточного викриття й далі буде продовжувати критикувати, вона має звільнити місце для конкретного та детермінованого раціонального критерію для пояснення недосконалості інших критеріїв. За відсутності цього, на думку Ю. Габермаса, Т. Адорно може лише повернутися до мистецтва. Ю. Габермас зазначає: «Дискурсивна думка не може визначити себе як декадентську форму цього знання в значенні своїх власних джерел; для цієї мети необхідний естетичний досвід, здобутий у контакті з авангардним мистецтвом» [4, с. 186].

Однак для Ю. Габермаса цей рух конститує інший випадок повороту до ірраціонального як остаточного шляху виходу для філософії, тому що з цієї перспективи філософія може сказати лише те, чим не є, і те, чим не хоче бути. Отже, для Ю. Габермаса Т. Адорно також редукує філософію до статусу граничної критики.

Ю. Габермас указував: «Критика «першої філософії» розділяє абсолютну основу й афінативні інтерпретації буття як цілого. Критика традиційної детермінації – відношення теорії і практики, розуміє себе як рефлексивний елемент соціальної діяльності. Критика твердить тотальності метафізичного знання та релігійних інтерпретацій світу є разом із радикальною критикою релігії основою для абсорбування утопічного змісту як релігійних традицій, так і когнітивних інтересів емансипації. Нарешті, критика елітарного саморозуміння філософських традицій займає свою позицію стосовно загального Просвітництва, включаючи себе. Із цього погляду, звичайно, порушується питання: чи не втрачає на шляху до критики й самокритики філософія свій зміст і, в кінцевому підсумку, чи (...) не пропонує лише пусте вправління в саморефлексії, що бере до уваги об'єкти власної традиції, не будучи й досі спроможною на будь-яку систематичну ідею» [2, с. 14].

Усі ці філософські рухи ХХ ст. доходять однакового висновку: філософія з одного боку чи з іншого проголошується мертвою. Тому в контексті цих песимістичних і фаталістичних можливостей Ю. Габермас розвиває свій власний доробок із уже здобутих можливостей і меж філософії.

Варто відмітити, когерентна картина Габермасівських думок стосовно ролі філософії, що була представлена, не є повністю точною. Тут наявна вирішальна зміна, яка трапилась між його першими примітками з 1971 р., його роздумами в 1988 р. і його актуальними рефлексіями стосовно цього предмета. Тим не менше, ці відмінності не мають великого значення для концептуального перегляду в нових «світових ситуаціях» для Ю. Габермаса. Насправді, поки в 1971 р. Ю. Габермас натякав на «колапс релігійної свідомості», у 1988 р. він виявив своє занепокоєння «спалахом відродження метафізики».

Ю. Габермас має на увазі три різні випадки. По-перше, мова йде про серйозні напрями думки, які намагаються розвинути дві різні версії метафізики: перша заявляє «про себе на хвилі Канта (...) і та, яка нахабно чіпляється позаду кантової трансцендентальної діалектики» [5, с. 28]. По-друге, Ю. Габермас розглядає випадок напрямів New Age, що за іронією долі «заповнили потребу втраченого Єдиного й Цілого, абстрактно викликаючи авторитет наукової системи, яка стає все більш незрозумілою» [5, с. 29]. Нарешті, Ю. Габермас також рахує серед цих вищезгаданих випадків метафізичного оновлення сцієнтистський підхід, який «підніма-

ючи емпіричну наукову думку на рівень абсолюту, зраджує себе в цьому відродженні метафізики» [5, с. 28].

У світлі цього відродження метафізики Ю. Габермас думає, що філософія ХХ ст., тобто феноменологія (М. Гайдеггер), західний марксизм (Т. Адорно), постструктуралізм (Ж. Дерріда) й аналітична філософія (Р. Рорті), не здатна запропонувати належну філософську відповідь. Для Ю. Габермаса ці філософські напрями, особливо останні три, у кінцевому підсумку створюють негативну метафізику, яка звертає увагу на «те, що метафізика завжди була зосереджена й завжди не могла досягнути» [5, с. 28]. Ю. Габермас вважає, що наслідком неспроможності розвинути відповідне та афінативне поняття філософії є поява пустого простору, який заповнюється подібними відродженнями метафізики.

На думку Ю. Габермаса, спільна помилка М. Гайдеггера, Т. Адорно, Ж. Дерріда й Р. Рорті – створення мішені неіснуючого «противника»: «Вони й досі борються проти «сильних» концептів теорії, істини й системи, які насправді належать до минулого вже більш як півтора століття (...). Вони вірять, що мають вихопити філософію з безумства, викладаючи теорію, яка має останнє слово. Таке порівняння закритої та визначеної системи судження має формулюватися на мові самотлумачення, що не потребує й не допускає коментування, отже, призводить до зупинки ефективної історії, у якій інтерпретації нагромаджуються над інтерпретаціями без кінця (...). Якщо розум є обмеженим, під страхом смерті, щоб триматися цих цілей метафізики, яка класично продовжується від Парменіда до Гегеля, якщо розум як такий (навіть після Гегеля) стояв перед альтернативою: або зберегти сильну концепцію теорії, істини й системи, які були поширені у великій традиції, або кинути це в забуття, тоді адекватна критика розуму повинна справді охопити корені на такій глибині, що могла б ледве уникнути парадоксу самореферентності» [4, с. 408].

Для Ю. Габермаса з історичного погляду це подібно до того, ніби вони жили в тіні «останнього» філософа, так як це відбулось із першою генерацією учнів Г. Гегеля [4, с. 408]. Тим не менше, для Ю. Габермаса філософські універсальні питання, так само як і вимоги до істини, зараз позиціонуються в дуже різний спосіб. У цьому сенсі філософські питання також продовжують позиціонуватися як універсальні судження, вимоги до їхньої істинності не підіймаються з нульового контекстного рівня. Навпаки, «вони виростили тут і зараз і є відкритими для критицизму. Отже, ми припускаємо тривіальну можливість, що вони будуть переглянуті завтра або в будь-якому іншому місці (...), то ж є трішки тоталітарним, що тут немає потреби для тотальної критики розуму на противагу йому» [4, с. 409].

Отже, для того щоб зрозуміти Габермасівський концепт постметафізичного мислення, ми маємо вступити в конструктивний діалог з іншими філософськими доктринами ХХ ст. На думку Ю. Габермаса, філософія має полишити позаду своє «метафізичне минуле», щоб здобути розуміння її співіснування з релігійними практиками. Філософія не повинна переступати власні кордони, розглядаючи себе як заміну релігії. Отже, постметафізична філософія має зрозуміти постсекулярний характер сучасного світового суспільства. Для порівняння, секулярний спосіб мислення конститується розширенням метафізики навіть в її негативній формі.

### Література

1. Adorno T., and Horkheimer, M. *Dialectic of Enlightenment* / T. Adorno, and M. Horkheimer. – London, England : Verso, 1997. – 276 p.
2. Habermas J. *Philosophical-Political Profiles* / J. Habermas. – (Studies in contemporary German social thought) Revised translation of : *Philosophisch-politische Profile*. 1. *Philosophy – Addresses, essays, lectures*. – Cambridge : The MIT Press, 1983. – 193 p.
3. Habermas J. *Moral Consciousness and Communicative Action* / J. Habermas. – Lenhardt, C & Nicholsen, S. W. (Trans.). – Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1990. – 315 p.

4. Habermas J. The Philosophical Discourse Of Modernity: Twelve Lectures. / J. Habermas. – (Studies in contemporary German social thought) Lawrence, F.G. (trans.). – Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1991. – 190 p.

5. Habermas J. Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays / J. Habermas. – Hohengarten, W. M. (Trans.). – Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1996. – 280 p.

#### Анотація

**Дубина О. О. Постметафізична перспектива та її філософська роль.** – Стаття.

У статті розглядаються філософські підходи до аналізу особливостей і проблем сучасного мислення. У центрі уваги знаходиться евристичний потенціал класичних форм раціональності й ті новації, які характеризують філософський дискурс сучасності. Фокус дослідження спрямований на постметафізичне мислення. Аналізуються здобутки Юргена Габермаса і його дискусії з іншими сучасними мислителями та їхніми філософськими напрямками, які вони репрезентували, а саме: феноменологією Мартіна Гайдеггера, західним марксизмом Теодора Адорно, постструктуралізмом Жака Деррида та аналітичною філософією Річарда Рорти. Стверджуючи власну позицію як постметафізичну, Ю. Габермас полемізує, з одного боку, із новітніми спробами повернення до метафізики філософії свідомості, а з іншого – із контекстуалістськими варіантами критики розуму. Це дасть змогу більш адекватно зрозуміти постметафізичну перспективу та її філософську роль.

**Ключові слова:** постметафізичне мислення, Т. Адорно, Ю. Габермас, М. Гайдеггер, Ж. Деррида, Р. Рорти.

#### Анотация

**Дубина А. А. Постметафизическая перспектива и ее философская роль.** – Статья.

В статье рассматриваются философские подходы к анализу особенностей и проблем современного мышления. В центре внимания находится эвристический потенциал классических форм рациональности и те новации, которые характеризуют

философский дискурс современности. Фокус исследования направлен на постметафизическое мышление. Анализируются достижения Юргена Хабермаса и его дискуссии с другими современными мыслителями и их философскими направлениями, которые они представляли, а именно: феноменологией Мартина Хайдеггера, западным марксизмом Теодора Адорно, постструктурализмом Жака Деррида и аналитической философией Ричарда Рорти. Утверждая свою позицию как постметафизическую, Ю. Хабермас полемизирует, с одной стороны, с новейшими попытками возврата к метафизике философии сознания, а с другой – с контекстуалистскими вариантами критики разума. Это позволит более адекватно понять постметафизическую перспективу и ее философскую роль.

**Ключевые слова:** постметафизическое мышление, Т. Адорно, Ю. Хабермас, М. Хайдеггер, Ж. Деррида, Р. Рорти.

#### Summary

**Dubyna O. O. Postmetaphysical perspective and its philosophical role.** – Article.

The article examines the philosophical approaches to the analysis of the characteristics and problems of modern thinking. The focus is heuristic potential of classical forms of rationality those innovations that characterize the philosophical discourse of modernity. The focus of research is aimed at postmetaphysical thinking. The author analyzes the achievements of Jurgen Habermas and his discussions with other modern thinkers and their philosophical trends that they represented, namely phenomenology of Martin Heidegger, Theodor Adorno Western Marxism, post-structuralism of Jacques Derrida and analytical philosophy of Richard Rorty. Arguing its position as postmetaphysical, Habermas argues, on the one hand, the latest attempts to return to metaphysics philosophy of mind, on the other – with contextual options critique of reason. This will more adequately understand postmetaphysical perspective and its philosophical role.

**Key words:** postmetaphysical thinking, T. Adorno, J. Habermas, M. Heidegger, J. Derrida, R. Rorty.