

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені В.Н. КАРАЗІНА

(повне найменування вищого навчального закладу)

ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

(назва факультету)

Кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й.Б. Шада

(повна назва кафедри)

Кваліфікаційна робота

перший (бакалаврський) рівень вищої освіти

(освітньо-кваліфікаційний рівень)

Тема: «**Метафізика страждання та філософія нігілізму в контексті сприйняття життя та смерті**»

Виконала: студентка IV курсу
група ОФФ-41

Спеціальність: 033 Філософія
(шифр, назва спеціальності)

Освітня програма: Філософія

Кривобок А.Г.

Керівник Ільїн І.В.

Рецензент Карпіцький М. М.

Підсумкова оцінка: за національною шкалою:
кількість балів: _____

Підпис керівника _____

Кваліфікаційну роботу захищено на засіданні Екзаменаційної комісії

Протокол № _____ від « _____ » червня 2025 р.

Голова Екзаменаційної комісії _____
(підпис) (прізвище та ініціали)

м. Харків – 2025 рік

АНОТАЦІЯ

Кривобок А.Г.

«Метафізика страждання та філософія нігілізму в контексті життя і смерті» - кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Кваліфікаційна дипломна робота за спеціальністю 033 «Філософія». - Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, Харків, 2025.

У кваліфікаційній роботі досліджується філософське осмислення страждання і нігілізму в контексті сприйняття життя і смерті. Розглядаються питання метафізики болю, втрати трансцендентних основ, філософії абсурду, ролі тілесності, екзистенційного вибору та пропонується радикальний «вихід». Філософія цих питань базується на ідеях Шопенгауера, Ніцше, Гайдеггера, Камю, Сартра, Арто, Маркса, а також інших сучасних авторів.

Метою роботи є дослідження того, як концепти страждання і нігілізму формують сучасне розуміння людського буття та змінюють уявлення про сенс життя, смерть і межі людського.

Для досягнення поставленої мети було виконано наступні **завдання**: 1) визначено ключові поняття метафізики страждання і філософії нігілізму; 2) класифіковано філософські підходи до страждання і нігілізму; 3) охарактеризовано вплив втрати трансцендентного на сучасну свідомість; 4) досліджено філософію тілесності та досвіду межі у нігілістичному світі; 5) запропоновано анархо-комунізм для виходу з нігілізму.

Об'єктом дослідження є феномен страждання та нігілізму у їх філософському, онтологічному, екзистенційному та політичному вимірах.

В роботі використані такі **методи**: феноменологічний аналіз, герменевтика, порівняльно-історичний та структурно-онтологічний методи.

Результати дослідження: продемонстровано, що страждання у філософській традиції не є лише негативним досвідом, а виконує онтологічну, етичну та гносеологічну функції; показано, як нігілізм радикально змінює спосіб існування та мислення в сучасному світі.

Структура роботи: робота складається з вступу, трьох розділів (що містять 12 підрозділів), висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи складає 59 сторінок.

Ключові слова: страждання, нігілізм, метафізика, тілесність, смерть, екзистенція, капіталізм, анархо-комунізм, «війна всіх проти всіх», Шопенгауер, Ніцше, Гайдеггер, Арто, Маркс.

ANNOTATION

Kryvobok A.H.

“The Metaphysics of Suffering and the Philosophy of Nihilism in the Context of Life and Death” – a qualification research paper, manuscript form.

A qualification thesis for the specialty 033 “Philosophy.” – V. N. Karazin Kharkiv National University, Kharkiv, 2025.

This qualification thesis explores the philosophical understanding of suffering and nihilism in the context of perceptions of life and death. It examines issues of the metaphysics of pain, the loss of transcendent foundations, the philosophy of the absurd, the role of corporeality, existential choice, and proposes a radical “exit.” The philosophical framework is based on the ideas of Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Camus, Sartre, Artaud, Marx, as well as other contemporary authors.

The aim of this thesis is to investigate how the concepts of suffering and nihilism shape the modern understanding of human existence and transform notions of the meaning of life, death, and the limits of the human.

To achieve this goal, the following tasks were accomplished: 1) identifying the key concepts of the metaphysics of suffering and the philosophy of nihilism; 2) classifying philosophical approaches to suffering and nihilism; 3) describing the impact of the loss of transcendence on contemporary consciousness; 4) studying the philosophy of the body and limit-experience in the nihilistic world; 5) proposing anarcho-communism as a potential exit from nihilism.

The object of this research is the phenomenon of suffering and nihilism in their philosophical, ontological, existential, and political dimensions.

The following **methods** were used: phenomenological analysis, hermeneutics, comparative-historical and structural-ontological methods.

Research results: It is demonstrated that suffering, in the philosophical tradition, is not merely a negative experience but also performs ontological, ethical, and epistemological functions. It is shown how nihilism radically transforms the mode of existence and thinking in the contemporary world.

Structure of the thesis: The work consists of an introduction, three chapters (which contain twelve subsections), conclusions, and a list of sources. The total volume is 59 pages.

Keywords: suffering, nihilism, metaphysics, corporeality, death, existence, capitalism, anarcho-communism, “war of all against all,” Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Artaud, Marx.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ФЕНОМЕН СТРАЖДАННЯ У ЗАХІДНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ.....	5
1.1. Концепт страждання у філософській традиції	6
1.2. Артур Шопенгауер: світ як воля та уявлення і природа страждання	8
1.3. Фрідріх Ніцше: страждання як шлях до переосмислення буття	11
1.4. Інші концепції страждання (Сартр, Камю).....	14
Висновки до першого розділу.....	17
РОЗДІЛ 2. НІГІЛІЗМ ЯК ВИКЛИК ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ	19
2.1. Походження та значення терміна «нігілізм».....	20
2.2. Фрідріх Ніцше: смерть Бога та проблема нігілізму	22
2.3. Мартін Гайдеггер: онтологічна сутність нігілізму	27
Висновки до другого розділу	32
РОЗДІЛ 3. ПОВЕРЕННЯ ДО СТРАЖДАННЯ: ЛЮДИНА В НІГІЛІСТИЧНОМУ РОЗРИВІ МІЖ ЖИТТЯМ ТА СМЕРТЮ.....	34
3.1 Провал постнігілізму	34
3.2 Капіталізм як новий бог	37
3.3. Війна як форма нігілізму	39
3.4 Людина, самовбита суспільством: тілесність і страждання	41
3.5. Анархо-комунізм як спроба «виходу» з світового нігілізму	48
Висновки до третього розділу	52
ВИСНОВКИ.....	54
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	56

ВСТУП

Актуальність теми

У сучасному світі, що втратив традиційні форми сакральності та метафізичної впорядкованості, досвід страждання не зникає, навпаки, він загострюється. Людина більше не має змоги інтерпретувати біль крізь призму релігії, моралі чи філософії у звичному сенсі, і тому опиняється в ситуації, де тілесне й екзистенційне страждання стає чи не єдиною достовірною формою переживання власного існування. Водночас посилення форм нігілізму, від «смерті Бога» до втрати політичного, створює додаткову напругу, в якій страждання вже не має виправдання, а людина опиняється перед безоднею без сенсу. Саме в такому контексті вивчення метафізики страждання та філософії нігілізму набуває особливої актуальності: воно дозволяє не лише осмислити природу болю, а й побачити, як криза сенсу змінює саму структуру людського буття.

Об'єкт дослідження - феномен людського страждання у його метафізичному та екзистенційному вимірах.

Предмет дослідження - філософські інтерпретації страждання і нігілізму в контексті сприйняття життя і смерті (на прикладі праць Шопенгауера, Ніцше, Камю, Арто та інших мислителів).

Мета дослідження - виявити, як концепти страждання й нігілізму формують сучасне розуміння людського буття та змінюють онтологічні, етичні й політичні уявлення.

Завдання дослідження:

- проаналізувати еволюцію філософського осмислення страждання: від античності до сучасності;
- розкрити метафізичну концепцію страждання у філософії Артура Шопенгауера;
- дослідити зв'язок страждання та переоцінки цінностей у філософії Фрідріха Ніцше, і також дослідити нігілізм у його філософії;
- розглянути онтологічну природу нігілізму у філософії Мартіна Гайдеггера та її значення для розуміння межі людського буття;

- показати екзистенційне вимірювання страждання у Ж.-П. Сартра та А. Камю;
- проаналізувати стан сучасної людини у нігілістичному світі через філософію

Антонена Арто;

- розглянути анархо-комунізм як спробу «виходу» з нігілістичного буття.

Структура роботи

Робота складається з вступу, трьох розділів, дванадцяти підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи: 59 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ФЕНОМЕН СТРАЖДАННЯ У ЗАХІДНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

У цьому розділі розглядається концепція страждання в історії філософської думки. Страждання завжди було одним із центральних питань філософії, релігії, психології та інших гуманітарних дисциплін. Його осмислення бере початок у творах античних мислителів, відіграє важливу роль у релігійних текстах, набуває нових інтерпретацій у середньовічній та новочасній філософії і продовжує привертати увагу.

Вибір терміну «метафізика страждання» у заголовку цього розділу має не лише описовий, а й концептуальний характер. Як зазначає Джанні Ваттімо, страждання - не просто об'єкт етичного чи психологічного осмислення, а сама суть західної метафізики, її найглибше підґрунтя. У своїй статті «Метафізика страждання» він вказує, що європейська традиція надала болю майже сакрального статусу: від аскези до терапії, від трагічного героїзму до психоаналізу - страждання стало не лише досвідом, а способом наближення до істини. Така філософія болю, на думку Ваттімо, є наслідком метафізичного мислення, що надає стражданню надмірної гідності та морального змісту. Саме тому, за Ваттімо, поняття «метафізики страждання» потребує критичного переосмислення: не для того, щоб заперечити значущість болю, а щоб дослідити, яким чином він набував у філософській традиції статусу необхідного, очищувального чи сакрального. На його думку, біль у західному мисленні часто сприймався не просто як негативний досвід, а як феномен, що відкриває істину або навіть служить її джерелом - саме це і стало підґрунтям для формування метафізичного статусу страждання [43]. У цьому контексті метафізика страждання - це філософська концепція, яка розглядає біль не як ізольоване явище, а як фундаментальний елемент західного мислення, постає не як твердження про сенс болю, а як критичний аналіз тих способів, у які цей сенс формувався у філософській традиції. Як зазначає сам Ваттімо: «Страждання є самою суттю метафізики; не існує метафізики без страждання» [43].

Особливого значення проблема страждання набуває у філософії Артура Шопенгауера та Фрідріха Ніцше, які по-різному, але фундаментально переосмислили його природу. Метою цього розділу є аналіз ключових концепцій страждання в межах

історико-філософського контексту - від античності до сучасності, для розкриття його метафізичних основ. Особлива увага буде приділена трактуванню страждання у релігійних текстах, класичній європейській філософії, екзистенціалізму, а також у працях Шопенгауера та Ніцше.

1.1. Концепт страждання у філософській традиції

Від початку людського існування феномен страждання був невід'ємною складовою буття, породженою різноманітними чинниками: фізичними (голод, хвороби, виснаження), соціальними (конфлікти, моральні обмеження, дискримінація) та екзистенційними (усвідомлення кінцевості, втрати, сенсу життя). Через це проблема страждання завжди залишалася в центрі філософського дискурсу, спонукаючи мислителів до спроб осмислення його природи та надання йому метафізичного, морального чи релігійного значення.

Однією з ключових традицій інтерпретації страждання стала дуалістична концепція, згідно з якою тілесність розглядається, як основне джерело болю та перешкода для досягнення істинного пізнання. В цьому контексті особливо показовими є погляди Сократа, який у «Федоні» зазначає: «...тіло завдає нам тисячі клопотів... До того ж, якщо до нас пристануть якісь хвороби, то вони заважатимуть нам вникнути в суть буття» [12, с. 242]. Тому характерною рисою античної думки є ототожнювати страждання із сенсорною сферою людської природи, що протистоїть духовному самозаглибленню та пошуку істини.

Щодо релігійного осмислення, то в багатьох традиціях страждання сприймається як випробування віри. Це яскраво ілюструє біблійна історія Іова: Господь забрав у нього все, щоб довести сатані, що той залишається богобоязливим, але Іов залишався вірним Богові, навіть коли втратив усе і зазнав сильних страждань, кажучи: «...невже добре ми будемо приймати від Бога, а лихого не будемо приймати?» [2, с. 550]. Таким чином, можна зробити висновок, що страждання в релігійному контексті сприймається як засіб перевірки віри. Іов, попри всі випробування, знаходив надію у богобоязливості, що зрештою привело до його відновлення та отримання ще більшого багатства після випробувань [2, с. 549-574]. Таким чином, біблійне трактування страждання показує, що воно має божественний сенс і є випробуванням,

після якого можливе винагородження. Цей підхід дозволяє віруючим легше переносити свої труднощі та виконує функцію своєрідного інструменту трансцендентного очищення та перевірки духовної цілісності.

Не менш важливою є етична інтерпретація страждання, запропонована Аристотелем. У своїй книзі «Нікомахова етика» він присвячує увагу питанням етики, чеснот та правильної поведінки в житті, розглядає питання страждань і ставить їх у контексті того, як люди їх переживають. Для нього вища мета страждань - залишатися вірним устоям і правилам, бо витримка перед обличчям страждання є показником моральної доброчесності. Один із фрагментів це підтверджує: «...хто з радістю протистоїть небезпекам чи принаймні не страждає від цього - мужній, а страждає - боязкий» [1, с. 63]. Тобто ми можемо помітити, що з чеснотою той, хто мужній і намагається не помічати страждання та навіть приймати їх із радістю. Це також можна виділити як вищий сенс страждання, бо багато людей, заради того, щоб стати великою людиною та бути з чеснотою, заради шанування, можуть витерпіти багато страждань. Таким чином, страждання в аристотелівському контексті набуває телеологічного виміру, стаючи засобом формування чеснотного характеру. У цьому аспекті воно розглядається не як пасивне терпіння, а як активний процес подолання негараздів, що сприяє духовному вдосконаленню.

Стоїчна традиція, представлена, зокрема, Сенекою, акцентує увагу більше на когнітивному аспекті страждання, наголошуючи, що більшість людських страждань породжені не зовнішніми чинниками, а суб'єктивним сприйняттям ситуації. У «Листах до Луцилія» він зауважує: «Значно більше, Луцілію, є такого, що нас лякає, аніж на правду гнітить: частенько не дійсність, а лиш уява є причиною наших страждань» [14, с. 17]. Також він зазначає, що людина повинна навчитися переносити страждання, оскільки це випробовує її силу духу: «Не відчувати страждання не властиво людині, а не вміти їх переносити - не гідно чоловіка.» [42, с. 8]. Відповідно, стоїчна концепція страждання ґрунтується на ідеї, що індивід здатний змінити своє ставлення до болю, а отже, й трансформувати свій досвід переживання страждання.

У новочасній філософії, зокрема в мисленні Блезе Паскаля, проблема страждання вже набуває екзистенційного звучання. Він наголошує на внутрішній

суперечливості людської природи, зазначаючи, що прагнення самозвеличення є ілюзорним та лише поглиблює страждання: «Зовсім сліпий той, хто не ненавидить у собі самолюбства і того інстинкту, який підгонює робитися Богом» [11, с. 232]. Тобто, як ми бачимо, у Паскаля страждання є не лише етичним випробуванням, а й відображенням глибинної антропологічної кризи, притаманної людському буттю.

Отже, крізь призму історико-філософського аналізу можна констатувати, що концепт страждання еволюціонував від релігійно-містичного та етичного розуміння до екзистенційно-антропологічного виміру, залишаючись ключовою категорією філософського осмислення людського досвіду.

1.2. Артур Шопенгауер: світ як воля та уявлення і природа страждання

Переходячи до глибшого аналізу феномену страждання у філософії Артура Шопенгауера, варто зазначити, що його концепція волі та представлення мала значний вплив на розвиток як метафізики, так і етичного песимізму. Шопенгауер розглядається як один із найвпливовіших філософів ХІХ століття, а його вчення нерідко характеризують як «філософію песимізму», оскільки воно виходить із постулату про фундаментальну природу страждання, властиву всьому живому. Для повного розуміння його поглядів необхідно спочатку розглянути концепцію світу як волі, яка є основою його метафізики. Лише після цього стане можливим глибше осмислення природи страждання у його філософії.

У праці «Світ як воля та уявлення» Шопенгауер стверджує, що реальність має двоїсту природу - вона є водночас волею та уявленням. Світ як уявлення - це світ явищ, який ми сприймаємо через органи чуття та розум: «Світ є моє уявлення: ось істина, яка має силу для кожної живої і пізнаючої істоти» [41, с. 3]. Що ж до волі, то йдеться про ірраціональне, неприборкане прагнення - бажання без початку, мети й завершення. Світова воля єдина, незмінна, вільна, не підпорядковується законам причинності, не обмежується простором і часом. Вона проявляється всюди - як у сліпих силах природи, так і в обдуманих діях людини: «...Воля, сама серцевина, ядро всього приватного, як і цілого; вона проявляється в кожній сліпо діючій силі природи, але ж вона проявляється і в обдуманій діяльності людини: велика різниця між ними стосується лише ступеня прояву, але не сутності того, що проявляється» [41, с. 138].

Таким чином, воля постає як універсальний, ірраціональний принцип, що визначає все існуюче - від фізичних процесів до людських прагнень, тоді як уявлення - це спосіб, у який людина пізнає цей світ через свідомість.

Страждання Шопенгауер розглядає у контексті своєї концепції світу як волі та уявлення. Він підкреслює, що страждання є центральною характеристикою людського буття, бо у відсутності страждання він убачає втрату сенсу існування, і що основа будь-якого бажання - це страждання, а в разі відсутності бажання виникає нудьга. Отже, все людське життя гойдається між цими двома полюсами: болем і порожнечою. [41, с. 376 - 385]. Оскільки воля присутня всюди, саме вона породжує страждання, бо напруженість прямо впливає на силу болю: «Чим напруженіша воля, тим яскравіше явище її розладу, і, отже, тим більше страждання» [41, с. 475]. Таким чином, природа страждання коріниться в самій структурі буття, а його інтенсивність у напрузі волі. Страждання виникає не лише як фізичне явище, але й як акт свідомості: ми страждаємо лише тоді, коли здатні це усвідомити. У цьому сенсі пізнання активує саму можливість болю, перетворюючи тілесне чи психічне збурення на досвід, саме тому воля й уявлення виявляються глибоко переплетеними в людському житті. Тому страждання не випадковість, а онтологічна умова існування: нескінченне прагнення, яке неможливо остаточно задовольнити, прирікає суб'єкта на постійну незадоволеність, а отже на безперервний біль. [41, с. 376 - 385].

Також звертається увага на асиметрію у способі переживання позитивних і негативних станів. Людина, за спостереженням, здатна безпосередньо відчувати біль, страх, загрозу, тобто те, що викликає напругу і дискомфорт, натомість спокій, відсутність болю чи почуття безпеки не фіксуються свідомістю так само інтенсивно. Ми прагнемо насолоди, радості, задоволення, але коли досягаємо їх часто не усвідомлюємо цього повною мірою або сприймаємо як норму, і тому коли біль різко вириває нас у присутність, щастя радше «розмиває» відчуття часу. І так само: момент радості минає швидко, майже не залишаючи сліду, натомість хвилини болю здаються нескінченними. Все це, на думку Шопенгауера, свідчить про глибоку нерівновагу: людина схильна фіксувати й осмислювати передусім негативне, а отже, саме страждання найчастіше стає маркером її існування. Відтак можна стверджувати, що

біль має не лише фізичну чи психологічну, а й екзистенційну глибину - саме через нього ми найгостріше переживаємо сам факт буття [41, с. 385-392].

В своїй філософії Шопенгауер неодноразово підкреслює, що пізнання і страждання тісно пов'язані між собою. Він вважає, що з кожним етапом розвитку свідомості, з кожним кроком на шляху пізнання, людина все більше відчуває біль: страждання, на його думку, неминуче збільшується разом з інтелектуальним і емоційним ростом особистості, чим більш освічена людина, чим ясніше вона розуміє світ, тим більше страждання вона відчуває. І це не випадково, адже саме люди з глибоким розумінням світу, переживають найбільші страждання. Це в свою чергу вказує на те, що інтелектуальний розвиток і страждання йдуть паралельно, і чим більш яскраво проявляється усвідомлення, тим глибше відчуття болю [41, с. 372 - 376].

І саме тому, ми робимо висновок, що страждання постає, як шлях до заперечення волі, і що людина, що прагне до досягнення бажаного, стикається з безперервним стражданням через незадоволені потреби і бажання. Існує два шляхи виходу зі страждання: через мистецтво і через аскезу. Мистецтво, зокрема музика, дозволяє людині на деякий час відсторонитися від волі, адже воно «висловлює саму сутність світу» і тимчасово припиняє муки прагнення [41, с. 308 - 322]. Натомість аскеза пропонує більш радикальне рішення, а саме повну відмову від бажань і заперечення волі до життя. Такий шлях Шопенгауер вбачає у практиці святих і мудреців, які, приборкавши свої пристрасті, досягають звільнення від болю існування, але більшість людей приходять до усвідомлення природи страждання не шляхом абстрактного міркування, а через особистий досвід болю. На його думку, саме переживання страждання здатне істотно змінити світосприйняття людини, бо у процесі численних випробувань і труднощів особистість поступово трансформується, переосмислює своє ставлення до життя, до себе та до навколишньої дійсності, такий досвід не лише поглиблює самопізнання, а й спонукає до перегляду цінностей. У підсумку, страждання, як він вважає, може стати джерелом глибинної внутрішньої трансформації, внаслідок якої людина починає інакше бачити світ та своє місце в ньому [41, с. 455-460].

Отже, філософія Шопенгауера ґрунтується на фундаментальному протиставленні волі та уявлення, де перша є ірраціональним рушієм всього існуючого, а друге - лише формою його прояву для людської свідомості. Страждання, за Шопенгауером, є неминучою складовою існування, оскільки воля завжди залишається незадоволеною, а досягнуті бажання швидко втрачають цінність. Він вважає, що розширене усвідомлення світу лише поглиблює біль, і що справжнє звільнення можливе лише через відмову від волі. Таким чином, його філософія не тільки пояснює природу страждання, а й пропонує шлях до його подолання через аскезу, мистецтво та заперечення бажань.

1.3. Фрідріх Ніцше: страждання як шлях до переосмислення буття

Цей розділ буде присвячено розгляду поглядів Ніцше щодо страждання та його переосмислення в контексті його загальної філософії, бо центральне місце у ніцшеанському світогляді займає страждання, оскільки воно пов'язане з процесом формування сильної особистості, подоланням традиційної моралі та становленням надлюдини. Ніцше не просто розглядає страждання як неминучий аспект життя, а й надає йому продуктивну функцію, стверджуючи, що воно є важливим чинником самозростання та переоцінки цінностей. У цьому контексті розглянемо, як саме Ніцше осмислює страждання, які його витoki та яку роль воно відіграє у формуванні нового типу людини. Філософія Ніцше сконцентрована навколо філософії життя, а отже, ми зможемо дослідити, як страждання у конкретних життєвих ситуаціях може впливати на людину та як саме воно може бути шляхом до переосмислення буття.

Страждання - неминучий супутник людського існування, для Ніцше воно не просто даність, а необхідна складова процесу становлення особистості. Він відкидає жалість як форму слабкості, вважаючи її проявом занепаду волі до життя, й наголошує, що страждання, навпаки, може бути джерелом сили, оскільки воно загартовує особистість і змушує її шукати нові способи подолання труднощів. А отже страждання розглядається як випробування, що дозволяє людині звільнитися від моральних догм і набути власної автономії: «Що мене не вбиває, робить мене сильнішим» [38, с. 13], як можна зазначити, цей афоризм означає не лише фізичну витривалість, а й здатність перетворювати страждання на розвиток. Бо справжня сила

народжується в моменти випробувань, коли людина змушена адаптуватися і загартовувати свою волю.

Також, у стражданні вбачається шлях до подолання людини та становлення надлюдиною (Übermensch), Ніцше не просто констатує неминучість цього переходу, а й стверджує, що саме через страждання відбувається звільнення від застарілих моральних цінностей, тому що як можна помітити, то традиційна мораль рабів вчить уникати болю і шукати втіху, тоді як мораль панів приймає страждання як умову зростання: «Це найглибше протверезіння через страждання є засобом вирвати його (людину) з ілюзії» [36, с. 114]. Тим самим ми ще раз підкреслили, що страждання є необхідною умовою становлення сильної особистості, надлюдина - це той, хто не просто переносить біль, а й вміє використовувати його як рушійну силу для створення власних цінностей.

Цікаво, що цей погляд на страждання радикально відрізняється від християнської традиції, з якою він (Ніцше) був не згоден, бо вона робить страждання сакральним, надаючи йому особливий сенс у контексті спасіння та морального очищення, християнство асоціює страждання з жертвністю Христа, який прийняв біль заради людства, а також з ідеєю покути, що має вести до духовного вдосконалення. Християнська мораль пропонує прийняття страждання як способу наближення до Бога (про що ми зазначали раніше), і це суттєво контрастує з ніцшеанською ідеєю перетворення болю на силу. Ніцше, навпаки, бачив у такій сакралізації страждання форму підкорення, яка підтримує слабкість, а не сприяє самозростанню: «Християнство назвуть релігією співчуття... Співчуття суперечить закону еволюції, воно утримує вироджених» [39, с. 47]. Тому він і критикує "релігію співчуття", яка, на його думку, підриває цінність страждання і робить людей слабкими. Християнство, на думку Ніцше, прийняло сторону слабких і невдалих, створивши ідеал, що суперечить інстинктам сильної волі. У цій критиці можна побачити відгомін його боротьби з мораллю як явищем, яке заважає розвитку людської природи. Він вважає, що справжнє життя не повинно будуватися на самозреченні та пригніченні волі, а навпаки - на її зміцненні через випробування. Саме тому для одних людей страждання - це випробування, для інших - можливість утвердити свою силу, в

первісних культурах співчуття до страждаючого часто означало зневагу, тоді як справжнє захоплення викликали ті, хто зносив біль гордо і незламно. Прийняття страждання як частини життя формує сильних індивідів, здатних чинити опір, а не просто пристосовуватися.

Отже, як ми бачимо, страждання - це не просто випробування, яке необхідно пережити, а точка перелому, що змушує людину шукати новий сенс та переглядати свої цінності. Саме страждання може спонукати індивіда вийти за межі усталених моральних догм і прийняти активну позицію щодо власного існування, а справжня сила людини виявляється не у відсутності болю, а у здатності надавати йому значення. Релігія та системи, що намагаються зробити страждання виправданим, замість того щоб дозволити людині самостійно його трансформувати, повинні бути засудженні, а прийняття болю як необхідного етапу становлення сильної особистості повинно вести до переоцінки всіх цінностей і створення власної системи сенсів. І тому найбільша проблема існує не у самому болю, а в його безглузді, коли воно не має сенсу для людини, бо якщо є сенс, то все можливо витримати: «Хто має своє „навіщо“, витримає майже будь-яке „як“» [33, с. 56]. Аскетичний ідеал є лише штучною відповіддю на цю проблему, формою втечі від абсурду. Релігія та моральність минулого нав'язували інтерпретацію, згідно з якою страждання є наслідком провини. це надавало болю структури і тимчасово заповнювало «жахливу порожнечу» буття, рятуючи людину від нігілізму - втрати сенсу внаслідок розпаду духовних підвалин. Водночас така схема не звільняла, а лише ще більше послаблювала індивіда, роблячи його вразливим і залежним. Альтернативою сліпому підкоренню моральним догмам є активне переосмислення власного болю, прийняття хаотичності життя, його невизначеність і перетворювання навіть страждання на джерело сили. Людина, яка навчилася приймати свої невдачі та не оплакувати втрачені можливості, отримує від життя більше, ніж ті, хто боїться ризикувати [35, с. 221].

Тому підсумовуючи, ми бачимо, що страждання веде до переосмислення буття двома шляхами: або людина віддається готовим ідеологіям, які намагаються надати болю сенс (навіть якщо це сенс провини і покори), або ж вона сама наділяє його значенням, використовуючи для власного розвитку. Ніцше підкреслює, що справжня

сила духу проявляється не у втечі від болю, а у здатності трансформувати його в рушійну силу особистісного зростання. Він вважає, що лише той, хто приймає страждання як виклик, а не як прокляття, може здійснити радикальну переоцінку цінностей та вийти за межі звичних моральних обмежень. У цьому сенсі, страждання не є просто негативним досвідом, а є тим, що формує найвищий рівень людської самореалізації, ведучи до створення власних сенсів та досягнення стану надлюдини. Ніцше закликає до другого шляху: відкинути нав'язані тлумачення, прийняти хаос і творити сенс власного існування. У цьому полягає його радикальне переосмислення страждання, яке залишається актуальним і сьогодні. Його ідеї кидають виклик сучасній культурі уникнення болі, змушуючи людину знаходити сенс не у втечі від страждання, а у використанні його як засобу самотворення.

1.4. Інші концепції страждання (Сартр, Камю)

Переходячи, до інших концепції, то важливо зазначити міркування Жан-Поль Сартра, одного із ключових представників екзистенціалізму, який розглядав страждання, як явище, що існує в контексті людської свідомості та вибору. Його концепція свободи передбачає, що людина сама визначає сенс свого буття, а отже, і сенс власного страждання, яке вбачається як феномен свідомості, що набуває значення лише в контексті ситуації та рефлексії. Страждання ніколи не є повністю даним у досвіді суб'єкта, людина, яка відчуває біль, не може його усвідомити як щось завершене, бо сам процес переживання вже змінює саму природу болю: «Страждання, про яке ми говоримо, ніколи не є цілком тим, яке ми відчуваємо» [13, с. 155], отже вказується на розрив між переживаним досвідом і його осмисленням: біль ніколи не є повністю усвідомленим у момент його переживання, бо страждання є не просто результатом бажання, а частиною процесу усвідомлення себе.

Іншим важливим аспектом сартрівського підходу є увага до взаємодії між індивідом і суспільством, людина зазвичай не усвідомлює свого страждання, поки не з'являється можливість його подолати. Прикладом цього є робітник, який не рефлексує над власною ситуацією, доки не усвідомить, що вона може бути змінена: «він страждає, не замислюючись над своїм стражданням і не надаючи йому вартості, ... тільки тоді, як він матиме проект усунути їх (страждання), вони видаватимуться

йому нестерпними» [13, с. 600 - 601]. Отже страждання набуває значення лише тоді, коли людина виходить за його межі через акт вибору або рефлексії. У цьому моменті його підхід перегукується з філософією Ніцше, для якого страждання також є трансформуючим досвідом, проте між ними існує важлива відмінність: Ніцше трактує страждання як джерело сили, що загартовує волю та веде до становлення надлюдини, Сартра показує, що страждання не обов'язково зміцнює, воно радше служить тригером - сигналом до усвідомлення свободи та необхідності змін. Таким чином, якщо для Ніцше біль є шляхом до могутності, то для Сартра - поштовхом до дії, в якій проявляється екзистенційна свобода людини.

Таким чином, у філософії Сартра страждання - це не щось дане або необхідне, а радше феномен, що існує в динаміці свідомості, воно не є абсолютним, а завжди перебуває у взаємодії з людською рефлексією та проектами майбутнього. Це радикально відрізняє його підхід від песимістичного бачення Шопенгауера і підкреслює роль свідомості у формуванні значення людського досвіду.

Розглядаючи подальший розвиток екзистенціальної думки, неможливо оминати концепцію страждання у філософії Альбера Камю, який піднімає питання про саму можливість сенсу в абсурдному світі, його підхід відрізняється від Сартра тим, що акцентується не лише на свободі особистості, а й на абсурдності буття, яке невідворотно веде людину до зіткнення зі стражданням.

Зіткнення з абсурдом - це стан існування людини у світі, позбавленому об'єктивного сенсу, він характеризується глибоким конфліктом між прагненням знайти значення та беззмістовністю реальності, що оточує. Такий досвід може привести людину до самогубства: «Накласти на себе руки... означає, як і в мелодрамі, зізнатися в чомусь. Зізнатися в тому, що життя тебе перевершило або що ти його не годен збагнути. Власне, це зізнання означає, що життя «не варте того, щоб бути прожитим», що немає глибших підстав жити, а повсякденна метушня і страждання - марні» [4, с. 6]. У цій формулі - суть абсурду: світ не пропонує людині жодного об'єктивного сенсу, і водночас сама людина не може не прагнути його. Але визнання цієї порожнечі не означає капітуляції, бо прийняття абсурду стає точкою відліку - не для створення нових цінностей, як у Ніцше після «смерті Бога», а для життя без

ілюзій, на межі з порожнечою. Абсурд не паралізує, а закликає до бунту - до активного неприйняття абсурду як остаточного вироку: «Бунт - це постійна присутність людини в самій собі... Бунт є лише впевненістю у виснажливому тягареві долі. Так само, як небезпека постачає людині незамінний шанс збагнути цей бунт, так і метафізичний бунт поширює свідомість на весь обшир досвіду» [4, с. 44]. І цей бунт - не про зміну світу, а про зміну себе в ньому. Якщо для Шопенгауера вихід полягає в запереченні волі, то тут - у гідності спротиву. Страждання залишається неминучим, але перестає бути приватною трагедією і стає точкою солідарності: через нього людина пізнає себе і відповідальність за інших.

У найбільш досконалому суспільстві несправедливість також залишиться: «...людина може лише арифметично поменшити кількість горя на землі. Але несправедливість і страждання залишаться, і, які б вони не були обмежені.» [3, с. 435]. І саме це положення є ключовим для його філософії: він заперечує можливість створення ідеального світу без болю, і тут його думки дуже близькі до Ніцше, який також вважав, що страждання є частиною існування, але якщо Ніцше бачив у ньому шлях до «надлюдини», то Камю розглядає страждання як виклик, на який необхідно відповідати дією - навіть тоді, коли ця дія позбавлена остаточного сенсу.

Отже, страждання у філософії Сартра та Камю постає вже не як метафізична даність, а як феномен, що набуває значення лише у взаємодії зі свідомістю людини. Сартр підкреслює, що страждання є частиною людської свободи, адже воно не існує саме по собі, а оформлюється через усвідомлення себе в певній ситуації. Камю, своєю чергою, розглядає страждання як наслідок абсурдності світу, який не дає людині жодних об'єктивних смислів, проте не заперечує необхідності боротьби із цим абсурдом. Обидва філософи протиставляють свої концепції песимістичному погляду Шопенгауера, який вбачав у стражданні невідворотну складову буття, бо Сартр і Камю вказують на те, що страждання не є самодостатнім, а постає в процесі осмислення та протидії. Сартр наголошує на його індивідуальному вимірі, тоді як Камю акцентує увагу на його колективному характері. Зрештою, у межах екзистенціальної традиції страждання стає не просто пасивним переживанням, а

точкою відліку для активного існування: через нього людина набуває автентичності, усвідомлює абсурдність буття та обирає власну відповідь - бунт або свободу.

Висновки до першого розділу

Таким чином, розгляд філософських підходів до страждання дозволяє побачити, наскільки глибоко цей феномен пронизує саме людське існування та формує його змістовне наповнення. Страждання ніколи не було лише випадковим нещастям або побічним ефектом буття, воно послідовно виступає центральною точкою перетину філософських, релігійних і екзистенційних рефлексій, визначаючи значну частину духовного досвіду людства.

Як було показано, то в античності страждання сприймалося переважно через боротьбу тілесного і духовного початку, де тілесність була джерелом болю, а духовність - шляхом до подолання цього болю через мудрість і стриманість. Релігійна традиція бачила в стражданні випробування віри та інструмент трансцендентного очищення, засіб, через який людина могла довести свою духовну силу та вірність. В етичній площині, як наприклад у працях Аристотеля чи Сенеки, страждання розглядалося як чинник морального вдосконалення, загартування характеру та вироблення чеснот.

Однак істотний переверот у розумінні природи страждання відбувся у XIX столітті завдяки філософським працям Артура Шопенгауера, який сприймав страждання не просто як випадковість чи аномалію, а як фундаментальну, непорушну природу самої дійсності, що була нерозривно пов'язана із сутністю буття - світовою волею, страждання було логічним наслідком нескінченного руху волі, що постійно прагне чогось недосяжного, ніколи не знаходячи остаточного задоволення. У його світогляді світ без страждань втрачав би будь-яку цінність, адже саме страждання давало йому драматизм, напругу та глибину. Без нього життя перетворювалося б на одноманітне й безглузде існування, поглинуте нудьгою та порожнечею. Пізніше Фрідріх Ніцше радикально змінив це трактування, надавши стражданню продуктивного та навіть героїчного характеру. Для нього страждання не було просто болем чи перешкодою, а стало необхідним стимулом для самовдосконалення, джерелом внутрішньої сили та каталізатором особистісного росту. Страждання

сприяло радикальній переоцінці традиційних цінностей і ставало інструментом формування нового типу людини - надлюдини. Ця людина могла перетворити власний біль у творчий імпульс, знаходячи сенс навіть у найважчих життєвих випробуваннях та випробовуючи власні межі можливостей.

Подальше осмислення феномену страждання відбулося у межах екзистенціальної філософії ХХ століття, зокрема у працях Жана-Поля Сартра та Альбера Камю. Ці філософи ще більше загострили роль людської свободи та свідомості в осмисленні страждання. Сартр наголошував, що страждання має значення лише в контексті людського вибору та особистої відповідальності, тобто людина сама надає своєму стражданню зміст, визначаючи своє ставлення до нього через акти свідомості й волі. Камю, своєю чергою, розглядав страждання у світлі абсурду буття, визнаючи неможливість знайти абсолютний сенс страждання, але водночас закликаючи до бунту проти безглуздості цього світу. Для нього боротьба зі стражданням була не втечею від нього, а виявом людської гідності та мужності перед обличчям абсурдності життя.

Таким чином, метафізика страждання, пройшовши довгий і складний шлях історико-філософського осмислення, сьогодні постає на своєрідному перехресті, на якому зіштовхуються різні підходи: Шопенгауера, який бачить у стражданні фундаментальну структуру буття, активна переоцінка страждання у філософії Ніцше, де біль стає необхідною умовою самозростання, та екзистенційний підхід Сартра і Камю, які трактують страждання через призму свободи вибору та абсурду. Перевагу надо концепції Ніцше, адже саме його трактування страждання як імпульсу до переоцінки цінностей найбільш продуктивно відповідає викликам сучасності, де людина часто перебуває на межі втрати сенсу й ідентичності. Ця ідея стає ключовим переходом до наступного розділу, в якому досліджується феномен нігілізму як результат кризи цінностей, викликаній втратою традиційних орієнтирів буття, описаної Ніцше як «смерть Бога».

РОЗДІЛ 2. НІГІЛІЗМ ЯК ВИКЛИК ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ

Перший розділ цієї роботи був присвячений феномену страждання як одній із найглибших і найтрагічніших форм досвіду буття. Вивчаючи його крізь призму історико-філософської традиції - від античних уявлень про біль і доблесть до песимістичної метафізики Шопенгауера та екзистенційної чутливості Камю, ми побачили, що страждання є не просто біологічною або психологічною реакцією, але радше духовною подією, здатною трансформувати особистість, зруйнувати чи, навпаки, зміцнити її, змусити її запитувати про сенс існування або ж утратити віру в будь-який сенс. Цей досвід ставить людину на межу, за якою вже неможливо мислити світ у звичних координатах добра і зла, віри й обов'язку, утвердження й заперечення. Саме на цій межі, у точці крайнього зламу, і виникає філософська категорія, якій присвячено другий розділ - нігілізм.

Нігілізм не зводиться до простого заперечення: він є глибшою і тривожнішою подією - симптомом розриву між людиною і світом, між потребою в смислі й нездатністю світу цей смисл забезпечити. Він постає тоді, коли жодна з усталених систем: релігійних, моральних, метафізичних - більше не здатна переконливо виправдати ні саме життя, ні пов'язане з ним страждання. Те, що колись було очевидним, а саме добро, Бог, істина, краса - тепер виглядає як маска, за якою ховається або порожнеча, або воля до влади. Цей стан описували філософи різних епох, але саме в Новий час він набуває виразної форми, а в XIX-XX століттях - екзистенційної глибини.

Другий розділ досліджує нігілізм як філософський феномен, що постає на руїнах метафізики, як наслідок «смерті Бога» та втрати абсолютних підстав. Особлива увага буде приділена Фрідріху Ніцше, який не лише діагностував руйнівну силу нігілізму, але й спробував перетворити його на шанс - на нову точку початку, з якої можливе творення нових цінностей. Його концепція активного нігілізму розкриває парадокс: заперечення стає умовою творчості, руйнування - необхідним кроком до самоствердження духу. У Ніцше нігілізм - це водночас хвороба культури і заклик до її перетворення. Втім, розуміння нігілізму як суто культурного або морального явища є неповним без звернення до онтологічного виміру цієї проблеми. У філософії Мартіна

Гайдеггера нігілізм вже постає як забуття буття, як історичний стан, у якому саме питання про буття стало неможливим. Ця інтерпретація дозволяє побачити в нігілізмі не просто кризу людських сенсів, а фундаментальну розщербленість самої структури буття, яка вимагає нового способу мислення і нової відкритості.

2.1. Походження та значення терміна «нігілізм»

Нігілізм існував задовго до того, як Фрідріх Ніцше зробив це поняття ключовим елементом своєї філософії. Сам термін «нігілізм» походить від латинського слова *nihil*, що означає «ніщо». Вперше він був використаний у філософському контексті Фрідріхом Якобі наприкінці XVIII століття. Саме Якобі у своєму листі до Фіхте 1799 року вперше надав терміну чіткого філософського звучання, пов'язуючи його з критикою абсолютизації розуму, характерної для просвітницької думки. Він стверджував, що чистий раціоналізм неминуче веде до втрати сенсу буття, зазначаючи: «Повірте, мій дорогий Фіхте, мене анітрохи не засмутить, якщо Ви чи хтось інший назвуть химерами вчення, яке я протиставив ідеалізму, який я викриваю в нігілізмі...» [22]. Ця фраза Якобі стала першою формулою, що відобразила глибоку кризу європейської свідомості, яка вже тоді починала відчувати межі раціонального пізнання.

Подальший розвиток нігілізму був тісно пов'язаний з ідеями Просвітництва, коли віра у всесильність людського розуму досягла своєї вершини. Однак саме тоді стає очевидним, що така віра містить у собі парадокс: намагання обґрунтувати все, навіть сам розум, веде до того, що фундамент сенсу починає зникати, і людина опиняється перед екзистенційною порожнечою. Гіллеспі наголошує на цьому парадоксі, вказуючи: «Спроба обґрунтувати розум призвела до втрати віри в розум і зрештою до нігілізму.» [23, с. 9]. Саме цей раціоналістичний проект призвів до втрати зв'язку з трансцендентним виміром життя, що породило почуття абсурду, порожнечі та повної втрати сенсу існування. Нігілізм, таким чином, є значно глибшою та складнішою концепцією, ніж просто заперечення конкретних моральних чи соціальних норм. Він є проявом фундаментальної кризи сенсу, яка виникає, коли трансцендентна основа значення більше не є доступною або переконливою. Це означає, що людина втрачає можливість знаходити об'єктивні причини та виправдання

свого існування, моральних норм та цінностей, що призводить до ситуації, коли немає ніяких універсальних орієнтирів. Тому, нігілізм стає поглядом, що «ніщо» не має сенсу, або, точніше, що не існує жодного виправдання для надання змісту.

Протягом XIX століття термін «нігілізм» значно розширив сферу свого застосування, охоплюючи культурні, соціальні та політичні контексти. Він став інструментом критики усталених авторитетів і традиційних соціальних структур, відображаючи глибоке розчарування в існуючих порядках та цінностях. Молоді інтелектуали того часу, спостерігаючи несправедливість і лицемірство суспільства, зверталися до нігілізму як до радикального засобу заперечення старого порядку та пошуку нових шляхів самовираження та самоідентифікації. Таким чином, нігілізм XIX століття став відображенням глибоких суспільних та культурних трансформацій, що спонукали до переосмислення традиційних цінностей та пошуку нових шляхів розвитку суспільства.

Важливою складовою нігілізму також стала його тісна взаємодія з ідеєю страждання. Страждання розглядається нігілістами не просто як випадковий досвід, а як ключова характеристика людського існування, що стає осмисленою тільки тоді, коли втрачається ілюзія про можливість його раціонального обґрунтування. Безглуздість і неминучість страждань стають каталізаторами нігілістичного світогляду, спонукаючи людину до глибокого внутрішнього конфлікту та скепсису щодо загальноприйнятих життєвих орієнтирів і цінностей. У цьому сенсі нігілізм вже стає формою глибокого екзистенційного песимізму, де людина змушена протистояти реальності, яка не надає їй жодних гарантій, а лише постійно підкреслює крихкість і тимчасовість усього існуючого. Цей аспект нігілізму стає особливо важливим у подальших філософських рефлексіях, оскільки він підводить до ідей Фрідріха Ніцше. Саме Ніцше пізніше використовує саме поняття страждання як центральний елемент своєї критики сучасної культури, наголошуючи, що головною проблемою є не саме страждання, а його безглуздість, як зазначено в першому розділі. І саме його інтерпретації усвідомлення беззмістовності страждань і життя загалом призводить до нігілізму як культурного феномену, який потребує радикального переосмислення

цінностей та створення нової філософії життя, де страждання набуває змісту та перетворюється на засіб самоутвердження та духовного зростання.

Таким чином, поняття «нігілізм» охоплює множинність значень - від історико-філософської критики раціоналізму, започаткованої Якобі, до екзистенційного виклику, що постає перед сучасною людиною. Воно не лише відображає еволюцію філософської думки, а й фіксує глибокі культурні трансформації, що змушують переосмислювати підвалини буття й цінності людського існування. У ХІХ столітті концепція нігілізму значно розширюється й трансформується, стаючи однією з провідних ознак модерної епохи: вона втілює кризу сенсу, втрату трансцендентних орієнтирів і водночас - прагнення до пошуку нових основ для індивідуального та колективного буття.

2.2. Фрідріх Ніцше: смерть Бога та проблема нігілізму

Одним із центральних понять у філософії Фрідріха Ніцше є ідея «смерті Бога», що визначає його антропологічну, і культурно-історичну перспективу. Цей вислів - не просто провокаційна теза чи теологічний вислів. Він фіксує радикальну історико-онтологічну подію, суть якої - втрата трансцендентної основи сенсу в європейській культурі. Бог помирає не в церковній догмі, а в глибинній структурі мислення: помирає як гарант істини, моралі, порядку та мети буття. Як підкреслює Ніцше: «Бог мертвий. Бог залишається мертвим. І ми його вбили...» [35, с. 153]. Цей афоризм стає не діагнозом, а вирок, винесеним усієї європейської цивілізації, заснованої на вірі в об'єктивну істину та вищу інстанцію. «Ми його вбили» - означає, що сам суб'єкт Нового часу, озброєний науковим скепсисом, історичною критикою та вірою в розум, зруйнував основу, на якій лежало його власне мислення. Відтепер людина виявляється наданою сама собі: без метафізичної опори, без абсолютних орієнтирів.

Однак, як наголошує Ніцше, смерть Бога - це не одномоментний акт, а історичний процес, чия дія поширюється в глибину часу. Люди продовжують жити так, ніби нічого не змінилося, зберігаючи звички віри, моралі та сенсу. Ця інерція і є те, що Ніцше називає «тінь Бога»: «Бог мертвий: але така природа людей, що ще тисячоліттями... існуватимуть печери, в яких показують його тінь» [35, с. 137]. Так виникає той стан, який Ніцше називає нігілізмом - відмова від старих цінностей за

неможливості (або нездатності) затвердити нові. Це не просто філософська позиція, а екзистенційна проблема, що стосується структури суб'єктивності: людина втрачає основу свого існування, вона більше не знає, навіщо живе, смерть Бога руйнує як онтологічну вертикаль світу, а й психологічну стійкість особистості. Таким чином, нігілізм у Ніцше - це результат культурного та духовного зсуву, що настає після розпаду метафізичних підстав, коли «вищі цінності втрачають свою цінність». Він охоплює як філософську сферу (втрата істини), так і особистісну (втрата сенсу життя). Саме в цьому подвійному вимірі - онтологічному та екзистенційному - і слід розглядати феномен нігілізму як симптом смерті Бога і як виклик, що вимагає відповіді. Але цей виклик не є фіксованим або уніфікованим, нігілізм у Ніцше - це не просто історичний стан культури або філософська проблема на кшталт теорії пізнання. Це - рух духу, трагічний процес, що проходить через стадії, в яких культура, людина і навіть сама воля до життя можуть загинути або подолати себе. У його структурі - драматургія і біографія: адже нігілізм, перш ніж стати поняттям, був досвідом самого Ніцше. Тому етапи нігілізму - це не абстрактні категорії, а екзистенційні форми опору, втоми та, можливо, творчого відродження. Їх три: реактивний, пасивний та активний. І кожен із них - дзеркало епохи, народу та окремої людини.

Реактивний нігілізм - це найтонший, майже невидимий прояв нігілістичного духу. Це форма, в якій нігілізм не усвідомлює себе: навпаки, він каже від імені істини, добра, моралі. Це нігілізм моралі *ressentiment*'а - слабкі, не маючи сили стверджувати себе, починають засуджувати сильних, зводити заздрість до закону і мстити світові, зображуючи свою слабкість як «чесноту». ««Нечисте сумління», ця найтривожніша й найцікавіша рослина нашої земної флори...» [10, с. 246]. Це совість, що виросла не зі свободи, а з внутрішнього роздвоєння, вона спрямована проти тіла, проти інстинкту, проти життя. Тут нігілізм піднімає голову як християнська мораль, покаяння та ідеал страждання. Саме тут - та внутрішня злість, яку Ніцше називає реактивною волею: це сила, це паразитування життя.

Якщо реактивний нігіліст ще зяято вірить у свою «правду» (нехай і в спотворену), то вже пасивний нігіліст - це той, хто просто втомився. Він більше ні в

що не вірить, але й не страждає. Він дивиться в порожнечу і позіхає. Все йому здається "непогано", все достатньо, і в цьому його трагедія: «Дивіться! Я показую вам останню людину. «Що таке любов? Що таке творення? Що таке пристрасть? Що таке зоря?» - так запитує остання людина і кліпає очима.» [9, с. 11]. Остання людина це той, хто вижив після смерті Бога, але не зміг народитися заново. Він не руйнує, не творить, а живе в комфорті культурних уламків, харчується тінню сенсу, тому що сам сенс для нього - надто важкий. Цей тип нігілізму знайомий нам надто добре, бо це обиватель, який живе «як усі». Він не бунтує і не страждає, тому що навчився відгороджуватися від болю, і в першу чергу від болю мислення. У ньому вже немає моралі *ressentiment'u*, але й немає жодного імпульсу до подолання. Це духовна апатія, яка переходить у вічну байдужість.

Активний нігілізм - це момент прориву, у якому руйнація стає необхідним актом чесності. Він визнає, що старі цінності мертві і не боїться сказати про це вголос, більше того, він готовий знищити їх остаточно, щоб розчистити місце нових: «Максимуму своєї відносної сили він (нігілізм) досягає у формі насильства, руйнування - у формі активного нігілізму.» [34, с. 14]. Такий нігіліст не погоджується жити в уламках минулого, навіть якщо за цим кінцем порожнеча, бо він перестав боятися нічого. І в цьому своєму відчайдушному русі він стає підґрунтям для народження нової волі. Це вже не просто відмова від сенсу - це готовність утвердити буття, навіть якщо воно є трагічним. І саме в цій точці виникає образ надлюдини - не як утопії, а як граничного питання: чи здатна людина сама стати джерелом цінності, без Бога, без істини, без абсолютів: «Дивіться, я розкажу вам про надлюдину: вона і є це море, і в ньому може втопитись ваша велика погорда» [9, с. 8]. Надлюдина - це той, хто не рятується від нігілізму, а переходить через нього, стверджуючи долю, страждання, становлення.

Таким чином, ці три стадії нігілізму - це не три різні типи, а можливі стани того самого духу, який проходить через ненависть, втому і, можливо, катарсис руйнування. Шлях від *ressentiment'a* до надлюдини - це не шлях культури, це шлях людини як питання, як істоти, яка стоїть на руїнах і здатна сказати: «Так» - навіть ніщо. Але щоб сказати це «Так», необхідно спочатку побачити свою епоху у її правді.

Тому нігілізм у Ніцше - це не лише розпад ідеалів чи моральний криза, а насамперед діагноз: симптом епохи, що втратила вертикаль. Він не виникає з порожнечі - навпаки, він є наслідком надмірного нагромадження смислів, які більше не працюють, більше не здатні вкорінюватися в бутті. Ці смисли ще повторюються в мові, ще функціонують у культурі - але вже не несуть сили. І саме в цій втраті, у цій тріщині, у цьому зламі з'являється можливість: бо усвідомлення нігілізму стає першим кроком до його подолання.

Це усвідомлення починаються з кризи цінностей, коли старі структури: мораль, релігія, істина, держава - більше не мають життєвої сили, але інерційно ще присутні у мисленні. Людина більше не вірить, але все ще живе так, ніби вірить. І саме ця роздвоєність між звичкою та порожнечею породжує екзистенційний розлад - песимізм, втрату цілей, відчуття, що життя не виправдовується ніде, ніким, ні для чого. «Людина, найбільш відважна й найбільш звикла до страждання істота, не заперечує страждання як такого; вона бажає його, вона навіть шукає його, за умови, що їй вкажуть якийсь сенс, якусь мету в цьому стражданні.» [37, с. 120]. У цьому висловлюванні Ніцше наголошує, ще раз про те, що піднімалось раніше, а саме, що не саме страждання руйнує людину, а втрата його сенсу. Поки культура могла вбудовувати біль у релігійні чи метафізичні наративи, вона могла жити, але після смерті Бога ця функція втрачена. Виникає мораль аскетизму, що нав'язує сенс через провину і приниження, або порожнеча, в якій страждання перетворюється на нерозумну біологічну подію.

Проте Ніцше не зупиняється на діагнозі. Для нього нігілізм - це не вирок, а перехідний стан, симптом глибокого кризу, але також і нагода очиститись, стати іншим, відновити цінність - не як даність, а як акт волі. Це онтологічний жест: признати, що нічого не гарантовано, і створити світ наново - силою духу, силою бажання, силою мислення. У цьому сенсі нігілізм - це шлях переосмислення. Ніцше пропонує не просто подолати смуток, а любити фатальність. Він називає це: «Amor fati: хай це буде віднині моєю любов'ю!» [35, с. 213]. Amor fati - не терпіння, це афірмація, прийняття не з байдужістю, а з пристрасстю. Любити необхідно, бо це бути сильнішим за нього (нігілізм). У найглибшій точці цього руху з'являється думка про

вічне повернення - не як метафізична гіпотеза, а як випробування духу, це думка, яка знищує слабого, але ж вона - породжує сильного: хто здатний витримати вічне повернення, той не потребує сенсу згори. Навіть страждання, яке раніше було симптомом розпаду, тут набуває нового виміру: «Страждання діє як збудник... перешкода є стимулом цієї волі до влади» [40, с. 351]. Тут зникає дихотомія між життям та болем. Залишається тільки життя як боротьба, зусилля, нескінченне подолання. І саме в цьому - той парадокс, який дає надію: нігілізм не є кінцем, а може бути початком.

І все ж, навіть на найвищій точці ніцшеанського подолання, де діє воля до влади, думка про вічне повернення і твердження *amor fati*, ми стикаємося з парадоксом: Ніцше не виходить за межі самої логіки цінностей. Він пропонує замість колишньої системи нову інтуїцію буття, але все ще говорить мовою утвердження, волі, сили, перемоги. Нігілізм долається, але у формі, яку сам Ніцше визначив як «активний нігілізм», що все ще рухається всередині метафізики суб'єкта і мети. «Надати становленню характеру буття - ось у чому найвища воля до влади» [40, с. 312]. Це твердження звучить як формула порятунку, але в той же час як завершення всієї попередньої метафізики. Становлення - більше не протилежність до буття, воно і є буття; цінність - більше не від Бога, вона утверджується людиною. Але в цьому і криється межа: воля до влади сама стає новим абсолютom, новою основою. Таким чином, ніцшеанська переоцінка всіх цінностей веде до ліквідації самої ідеї «цінності» як онтологічного принципу: «Формула "переоцінка всіх цінностей" знаменує ліквідацію мислення цінностями» [40, с. 481]. Цей крок - водночас радикальний та неповний. Він завершує стару метафізику, але не покидає її повністю. Сам Ніцше ще говорить у її термінах - як би на зламі епох, продовжуючи руйнувати старе і ледве намагаючись нову онтологію.

Символічно, що книга «По той бік добра і зла» починається з підризу самої ідеї істини: «Припустімо, що істина - жінка» [10, с. 7]. Це не просто провокація, а розкладання основи західної метафізики, в якій істина мислилася як щось постійне, доступне, що розуміється, як жінка в ті часи. У Ніцше вона стає невловимою, текучою, спокусливою, і тим самим переходить в інший вимір мислення, за межі істини як

відповідності. Разом з істиною руйнується традиційна логіка буття. Також він ставить питання, на яке сам не дає відповіді: «Де противага цій замкнутій системі жадання, мети та інтерпретації?» [10, с. 306]. Це питання звучить як внутрішнє коливання ніцшеанської філософії, її тінь - адже навіть переоцінка цінностей, навіть воля до влади залишаються у логіці інтерпретації, мети, напряду. Це межа, де думка Ніцше впритул наближається до онтології. У цьому контексті особливо важливим стає образ Діоніса: «Роздертий на частині Діоніс є обітниця життя: воно буде вічно відроджуватися...» [40, с. 500]. Діоніс це не концепт, не істина і не мораль - це онтологічна фігура стверджуючої сили, того самого життя, яке не потребує виправдання, бо воно саме: і страждання, і повернення, і утвердження. У цьому символі вже звучить голос, який веде за межі метафізики суб'єкта: Діоніс не діє, він є. Саме в цій точці, на межі між філософією волі та інтуїцією становлення, між переоцінкою та її вичерпанням, між істиною та грою починається думка Гайдеггера. Його мислення продовжує Ніцше, але інакше: він не стверджує нових цінностей, а запитує: Звідки береться буття? І чому воно виявилось забутим у самій основі європейської історії? Ніцше дає імпульс - волю до подолання метафізики. Гайдеггер розкриває, що нігілізм - це не просто криза істини, а забуття самого питання про буття.

Таким чином, філософія Ніцше доходить до своєї межі: він руйнує традиційну метафізику цінностей, оголює її як волю, інтерпретацію, інстинкт, але не переступає остаточно межу, за якою більше не діє мова ціннісних суджень. У його текстах усе ще залишається герой, сила, акт, рішення. Однак сам цей рух до межі, ця напруга переоцінки і волі - відкриває іншу можливість: мислення, яке більше не ґрунтується на істині, волі чи меті, а починає слухати саму подію буття. Цим і відкривається шлях до філософії Гайдеггера, для якого нігілізм - це вже не лише історія про смерть Бога чи кінець моралі, а онтичний симптом забуття питання про буття як таке.

2.3. Мартін Гайдеггер: онтологічна сутність нігілізму

Отже, як вже виявлено, то Ніцше наближається до крайньої межі філософії: він рішуче ставить під сумнів усе, що західна традиція вважала непорушним: істину, добро, Бога, моральний закон. Його мислення не зупиняється на критиці, воно веде до радикального демонтажу самої структури цінностей, але водночас він ще залишається

в межах тієї самої метафізичної рамки, яку руйнує, бо у центрі його текстів усе ще герой, воля, акт, інстинкт. Це мислення, яке веде до краху, але ще говорить мовою дії, сили, боротьби. Саме в цій напрузі, між руйнуванням і ще-неспиненою вірою в творчу силу й відкривається шлях до Гайдеггера. Він бачить у Ніцше не лише завершення метафізики, а її кульмінацію: останній і найгостріший прояв тієї самої традиції, яку він, здавалось би, намагається зруйнувати. Тому й постають нові запитання: чому взагалі нігілізм став можливим? Із чого витікає ця втома від сенсів? Що сталося з буттям, що сучасна людина вже не вірить навіть у Бога?

Для Гайдеггера ця відповідь радикальна: нігілізм - не є культурна чи моральна криза, а стає подія онтологічного порядку, бо це те, що стається з самим буттям, коли воно більше не мислиться. Людина втрачає не просто віру, вона втрачає відкритість до буття. Саме тому він каже: «Нігілізм говорить про одне: найвищі цінності знецінюються. Це означає, що все, що в християнстві, в моралі з часів пізньої античності, у філософії з часів Платона стверджувалося як деякі положення і закони, що задають норму, втрачає свою обов'язкову силу» [27, с. 156]. Отже, обвалюється не просто один образ світу - зникає структура мислення, в якій був можливий Бог, істина, мета. У цьому сенсі, нігілізм у Гайдеггера - це не лише наслідок руйнації традицій, а межова подія в історії мислення. Людина виявляється на порозі, за яким втрачається сама здатність питати про буття, і саме це питання свідчить про досягнення граничного стану - межі буття, де вона опиняється перед неможливістю повернення до попередніх цінностей та смислів і змушена переживати власну екзистенційну кризу на межі між життям і смертю, сенсом і абсурдом, буттям і ніщо, і саме тут вперше повертається до тиші самої присутності. І те, що Ніцше назвав «смертю Бога», в очах Гайдеггера постає не як ідеологічне явище, а як симптом глибинного забуття буття. «Коли Ніцше говорить "Бог мертвий", йдеться про "морального" Бога... Цей Бог втратив могутність, тому що він був "промахом" людини, яка відкидає себе і життя» [28, с. 66]. Таким чином, саме нігілізм у Ніцше відкриває двері до нового способу мислення, яке вже не обертається навколо істини, цінностей, волі, а шукає шлях до самого буття. І тут починається ґрунт Гайдеггера: не переоцінити, а запитати - що є буття, і чому ми про нього більше не питаємо.

Якщо для Ніцше смерть Бога була найбільшою подією, що зруйнувала фундамент культури, то для Гайдеггера вона - лише поверхневий симптом забуття. Але не просто забуття релігії, моралі чи істини, а забуття самого питання про буття як таке. Гайдеггер повертає нас до витoku філософії, ставлячи фундаментальне запитання: «Чому взагалі є суще, а не радше - нічого?» Це, як він каже, найглибше й найперше запитання мислення - запитання, яке охоплює все, що є, і водночас вказує на щось інше, на саму подію буття. Саме це запитання було втрачено в історії філософії, починаючи з Платона, західна метафізика звикла мислити буття як присутність, як щось доступне, постійне, об'єктивне. Ми не питаємо, що значить бути, але ми одразу підставляємо замість буття: ідеї, сутності, Бога, цілі, цінності, предмети. «Буття, на противагу становленню, є перебування... постійна присутність» [28, с. 253], це мислення бачить лише суще, але не бачить буття суцього, воно ототожнює буття з наявністю, предметністю, функціональністю. Відповідно, усе, що не вкладається в цю схему: замовчується або відкидається, так народжується онтологічна амнезія, в якій ми знаємо «що є», але не знаємо, що значить бути. «Суще вже витлумачене як наявне, як таке, що може бути представлене у поданні - об'єкт відстороненого погляду» [28, с. 99]. У цьому сенсі «смерть Бога» - це не трагедія або відкриття, це ознака того, що буття більше не переживається. Чому саме смерть Бога? Тому що Бог у метафізичній традиції завжди мислився як найвище буття, як гарантія істини, сенсу, мети, а коли буття зводиться до простого «наявного», до предмета в обчислювальній системі, то зникає сам горизонт, у якому Бог міг би з'явитися, як необхідний всього суцього. Коли Ніцше оголошує смерть Бога, він фіксує лише кінець однієї форми мислення буття - форми, в якій буття втілювалось у найвищому (ідеальному, моральному, трансцендентному). Але Гайдеггер запитує: а чи питав Ніцше взагалі про саме буття, а не про його замітники - волю, істину, силу? І тут розкривається суть нігілізму: це не втрата істини, а втрата доступу до буття.

«Буття подається як ... предмет» [25, с. 73] - ця формула стала непомітною догмою нового часу: воля до влади, істина як гарантія, цінності як нормативи - усе це займає місце буття, витісняє його, знищує тишу, в якій буття могло би себе явити. Нігілізм з цього боку - це вже не «падіння», а доля мислення Заходу, бо ми більше не

питаємо, що значить бути. Ми знаємо, як функціонувати, як користуватися речами, як керувати, як вимірювати, але не знаємо, чому взагалі є щось, а не ніщо. Саме тому, на думку Гайдеггера, нігілізм - це не те, що ми обираємо, а те, що нас мислить.

Гайдеггер називає Ніцше «останнім метафізиком Заходу», і це звучить як остаточна формула, бо те, що Ніцше, намагаючись зруйнувати всю традицію мислення про істину, добро і Бога, насправді доводить цю традицію до її логічного кінця. Саме тому він і не виходить із метафізики, він скоріш її радикалізує: «Завершення метафізики може бути й дуже неповним... Це переінакшення стає не лише дійсним, але й свідомим... Ніцше вже досить рано окреслює всю свою філософію як перевернення "платонізму"» [27, с. 156]. Його воля до влади - це не політична метафора, а нове ім'я буття, як його ще може мислити стара європейська думка: «Воля до влади... - це глибинний досвід мислителя... Усе суще, оскільки воно є і є таким, яким воно є, - є "воля до влади"» [27, с. 31]. У цьому виявляється гранична форма мислення Західної традиції: все суще є тільки тим, чим його можна підпорядкувати, перетворити, оцінити. Буття - це вже не подія, не відкритість, не приховування, а те, що має бути створене, втілене, підкорене силі. Тому і переоцінка всіх цінностей у Ніцше - це не подолання самої логіки цінності, а її остаточне перевизначення у термінах влади. Він зазначає: «Воля до влади як принцип покладання нових цінностей не терпить жодної іншої мети, окрім сущого як цілого» [27, с. 31], тобто метафізика в Ніцше досягає свого апогею: вона більше не ховається за Богом, ідеєю чи істиною: вона оголює себе як волю, що створює сенс. Але саме тому, це ще не є подоланням нігілізму, бо це все ще його внутрішнє прискорення. Ніцше мислить зсередини метафізики, зсередини логіки волі та інтерпретації, і тому його нігілізм - це нігілізм ціннісний, тобто такий, що продовжує питати: «що має цінність?», «що достойне утвердження?» - замість того, щоби зупинитися і спитати: «що є бути?».

Отже, ми бачимо, що Ніцше ще мислить у координатах волі, сили, інтерпретації, але Гайдеггер починає пояснювати інший хід: мислення, яке вже не шукає істину, не полює на сенси, не прагне підпорядкувати буття, а відкривається до нього в його прихованості. Саме цю зміну він називає поворотом (Kehre) - не логічним

чи історичним, а онтологічним розривом із метафізикою. Цей поворот мислення відбувається у тому, що Гайдеггер називає подією (Ereignis). Це не подія часу чи історії - це внутрішній рух самого буття, який більше не є ні присутністю, ні структурою, ні об'єктом, а проявляється через укриття, відступ, натиск: «Що ж таке цей первинний поворот у події? Лише натиск буття як о-володіння (Ereignung) призводить Dasein до самого себе - і тим самим до здійснення (приховування) істини у суцшому» [24, с. 323]. Це мислення не ґрунтується на волі, цінностях чи істинах, а скоріш є вислуховуванням того, що досягає нас без нашої волі. Це - повернення до того, що забулося ще до Сократа: до буття, яке не можна мати, лише витримати: «Поворот, що має місце у події - це прихована основа всіх інших, підпорядкованих, з темним походженням, які залишаються без запитування й охоче сприймаються як “останні” повороти» [24, с. 322]. Саме тому Гайдеггер каже, що справжнє мислення - це не дія, не логіка, не критика, а це мовчання, підготовка тиші, відкритість до невимовного; це не створення, а очікування: «Лише великі й потаємні одинаки творитимуть тишу для приходу останнього Бога і разом готуватимуть мовчазне однозвуччя... Буття як єдине й найрідкісніше протиставляється ніщо й відступає від масовості суцшого» [24, с. 328]. У цьому й полягає справжній вихід з нігілізму: не в нових цінностях, не в надлюдині, не в герої, а в тій внутрішній згоді, яка дозволяє буттю бути - навіть у його мовчанні.

Отже, нігілізм не є подією, яку ми можемо подолати зусиллям волі або критикою. Він - необхідний шлях мислення Заходу, доля, яку ми не обираємо, але яку маємо прожити. Гайдеггер не говорить про «вихід» у сенсі перемоги, він каже про перехід - від мислення, що ставить і підкорює, до мислення, що вислуховує і зберігає. Ми звикли вважати, що вже мислимо, але він ставить під сумнів саму цю впевненість: «Чи мислимо ми взагалі? Можливо, мислення - це те, чого ми ще тільки маємо навчитись» [29, с. 50]. Саме тому мислення після нігілізму - не конструкція нової системи, не ідеологія і не заміна цінностей. Це ризик пробудження, який загрожує самому ґрунту нашого звичного існування

Отже, подолати нігілізм - означає відмовитися від самозаспокоєння, що істина вже дана, що мета вже відома. Це значить стати в тишу, де ще нічого не вирішено. Це

означає бути тим, хто чекає, хто дозволяє буттю приходити. Саме такою є людина в Письмі про гуманізм: «Людина є пастир буття» [26, с. 210]. Це не означає володіти буттям чи направляти його - це означає бути відкритим до його мовчазного руху, до того, що приходить, навіть якщо ми не знаємо коли і в якій формі. Бо істина, за Гайдеггером - це не відповідність, а свобода простору, в якому щось може з'явитися. Гайдеггер не залишає нам рецепта, але він відкриває можливість: після нігілізму філософія вже не ціннісна, не моральна, не системна, вона слухає, зберігає тишу, стає простором приходу буття.

Висновки до другого розділу

Другий розділ показав, що нігілізм - це не просто історичний феномен або культурна позиція, а радикальна онтологічна і екзистенційна криза, яка настає після втрати метафізичних підстав буття. Від «смерті Бога» у Ніцше до забуття буття у Гайдеггера - йдеться про поступовий розпад самої структури сенсу. Перед людиною відкривається порожнеча, яку не можуть заповнити ні мораль, ні релігія, ні наука, ні ідеологія. В цій ситуації не тільки страждання, а й саме життя здається позбавленими виправдання: ми більше не знаємо, навіщо існуємо і заради чого терпимо.

Нігілізм не є завершеною фазою, він не має чіткої межі в часі. Це радше затягнутий стан, проміжна зона між мертвим і ще не народженим, де зруйнований сенс ще не поступився місцем для нового. Нігілізм знищує цінності, але не надає заміників, він вивільняє людину, але не дає їй напрямку. У ньому сховані втома, апатія, параліч дії, внутрішній розпад суспільства. І хоча Ніцше вбачав у ньому потенціал для оновлення, через активне руйнування старого, сучасна дійсність усе частіше демонструє, що нігілізм не долається, а закріплюється, перетворюючись на фонову норму нашої епохи. Ми більше не страждаємо від втрати сенсу - ми живемо в тіні, звикнувши до порожнечі.

Таким чином, другий розділ показав, що феномен нігілізму виявляється не тільки у втраті традиційних цінностей, а й у глибокій кризі сенсу, яка вимагає активної відповіді. Серед аналізованих концепцій перевага надається ідеї активного нігілізму Ніцше, оскільки вона передбачає не просто пасивне прийняття руйнації старих смислів, а й відкриває шлях до їх творчої переоцінки. Цей активний підхід тісно

пов'язаний з концепцією страждання, розглянутою в першому розділі: саме криза сенсу та переживання болю стають імпульсом до пошуку нових орієнтирів. У наступному розділі ми побачимо, як ці теоретичні ідеї проявляються на рівні конкретних соціальних та культурних реалій сучасного суспільства: з визнання затяжного, хронічного характеру нігілізму - починається наступний, третій розділ. У ньому буде поставлено питання: чи справді існує «постнігілізм», чи це лише спроба новими словами замаскувати стару порожнечу. Буде розглянуто, які форми приймає світ після «смерті Бога», хто чи що займає звільнене ним місце, і чи не став Капітал новою сакральною силою, що формує наше життя, мову та навіть війни. І найголовніше - як ця ситуація впливає на саму людину, яка залишається наодинці зі своїм болем, війною та внутрішньою розщепленістю.

РОЗДІЛ 3. ПОВЕРЕННЯ ДО СТРАЖДАННЯ: ЛЮДИНА В НІГІЛІСТИЧНОМУ РОЗРИВІ МІЖ ЖИТТЯМ ТА СМЕРТЮ

Перші два розділи були присвячені аналізу страждання як базового виміру людського існування та осмисленню філософії нігілізму в історичному й онтологічному контексті. Було показано, що страждання втратило свої традиційні пояснення: релігійні, моральні чи метафізичні, і в сучасному світі набуло особливого значення саме через відсутність загальних цінностей. Нігілізм постає не як завершена епоха, а як затяжний стан, у якому людина живе без чітких смислових орієнтирів і без впевненості в тому, що існує якась остаточна основа буття.

Попри спроби переосмислення цього стану в постметафізичній філософії, загальна втрата сенсу залишається актуальною. Страждання в такому світі більше не пов'язується з ідеєю виправдання або вищого призначення, бо воно постає як безпосередній досвід, який людина змушена проживати наодинці. Тривала нестабільність, розмиті цінності та зовнішні кризи лише посилюють внутрішню розгубленість, що призводить до повернення до особистого, тілесного, часто граничного переживання болю. У цьому розділі буде розглянуто, як саме це повернення до страждання пов'язане з провалом постнігілізму, трансформацією соціального порядку та сучасним станом людини, яка існує на межі між життям і смертю.

3.1 Провал постнігілізму

Постнігілізм постає як філософська реакція на кризу сенсу, що стала наслідком «смерті Бога» (Ф. Ніцше) та виявленням онтологічної розірваності буття (М. Гайдеггер). У цьому контексті трансцендентний ґрунт, який протягом століть забезпечував метафізичну стабільність, втрачає свою силу. Людина більше не спирається на позасвітні орієнтири, і питання сенсу вже не має єдиної відповіді. Постнігілізм не пропонує повернення до істини або побудову нової цілісної системи, а радше окреслює спробу існування в умовах тривалого нігілізму там, де сенс не дарується ззовні, а формується зсередини особистого або колективного досвіду.

Одним із найбільш послідовних спроб мислення в умовах постнігілізму є концепція «слабкого мислення» Джанні Ваттімо. Виходячи з діагнозу про «ослаблення» європейської метафізики, він пропонує не опиратися цьому процесу, а

прийняти його як необхідну історичну трансформацію. Ваттімо розглядає постнігілізм не як поразку філософії, а як еволюцію мислення, яке відмовляється від абсолюту та переходить до відкритої інтерпретації. Як зазначає автор, історія європейської думки, якщо розглядати її загалом, постає як процес ослаблення, занепаду або спаду (*declino*). Водночас цей процес жодним чином не слід вважати декадентським. Відповідно, “слабке мислення” - це не мислення слабкості. У цій парадигмі буття більше не сприймається як стабільна основа, воно втрачає об’єктивну гарантію істини й постає як тимчасова, відкрито-інтерпретативна подія: «Буття постає не інакше, як подія» [5]. Слабке мислення, таким чином, не пропонує нової онтології, а формує етичну позицію співбуття в умовах множинності. Замість змагання за істину - діалог; замість домінування - визнання іншого. Ваттімо бачить у цьому шанс для етики ненасильства, що ґрунтується не на силі переконання, а на делікатності співіснування. Водночас ця філософія має і свої межі: залишаючись у площині культурного й комунікативного, вона не звертається до тілесного або екзистенційного виміру страждання. У цьому сенсі «слабке мислення» - це не відповідь на глибоку внутрішню розірваність сучасного суб’єкта, а спроба естетично й етично витримати відсутність підстав, не вирішуючи самої проблеми болю.

Іншу, більш радикальну траєкторію постнігілістичного мислення окреслює Моріс Бланшо. Якщо у Ваттімо ще зберігається звернення до етики та комунікації, то у Бланшо мова вже не виконує функції тлумачення істини, а сама виявляється частиною руйнування. У нього зникає не лише центр, але й сама структура, у якій міг би виникнути центр. Мислення після нігілізму постає як жест мовчання, у якому істина більше не постає як мета, а філософія більше не претендує на універсальне знання. Йдеться не про те, щоб повернутися до буття, і тим більше - не про те, щоб зробити його підґрунтям істини, а про те, щоб залишатися у зв’язку з тим, що вже не є ані буттям, ані небуттям, що навіть не є нейтральним [18]. Така позиція не дозволяє говорити про концепт постнігілізму у звичному значенні - швидше, це відмова від концептуальності як такої.

Письмо, за Бланшо, вже не виражає істину, а «тремтить», опиняючись у зоні межі. Воно не спрямоване до результату, а відбувається як нескінченне відкривання

до відсутності. Це не пошук відповідей, а перебування у просторі після відповідей, тобто те, що призвело до стерильності таких розрізень - це поява досвіду чогось, що й надалі називали "літературою", але вже з оновленою серйозністю. Така «оновлена серйозність» - це не спроба відновити істину, а жест залишення: залишитися з мовою, яка вже нічого не стверджує, але в самій цій відмові відкриває присутність без форми. Як пише Бланшо: «Мовчазна, вона притягує мову опосередковано, косо, і в цій косій тязі дозволяє говорити нейтральному. [...] Нейтральне мовлення нічого не відкриває і нічого не приховує. Це не означає, що воно нічого не означає - воно означає інакше, не у координатах видимого й невидимого, а відкриваючи в мові іншу можливість»[18, с.467]. Це межовий досвід, у якому філософія втрачає можливість говорити, але не перестає бути. Однак у цій мовчазній зоні відсутності також з'являється межа, яку важко витримати: постнігілізм у Бланшо не лікує, не долає, не виводить, а фіксує крайню форму розщеплення, у якій суб'єкт не зникає, але вже не може бути єдиним.

Тому у постнігілізмі можна окреслити дві головні траєкторії мислення: етичну, представлену Джанні Ваттімо, та поетично-онтологічну, пов'язану з Морісом Бланшо. Перша зосереджується на необхідності збереження відкритості, інтерпретації та ненасильства в умовах втрати абсолютних істин. Друга фіксує досвід мовчазної присутності, що виникає після краху метафізичних категорій, і відкриває простір, де вже неможливо говорити про істину, але все ще можливо бути. Обидві позиції дозволяють витримати життя на краю - без повернення до стабільних основ, без нових центрів, без спокуси відновити втрачений порядок.

Утім, постнігілізм у жодному з варіантів не здатен запропонувати онтологічну відповідь на глибоку кризу людського існування. Він не пропонує виходу, а лише спосіб перебування в умовах, що вже склалися. Саме тому сучасна людина, не знайшовши опори ні в етиці множинності, ні в поетичній тиші, повертається до безпосереднього досвіду страждання - до того, що ще не вичерпано, що все ще відчувається як реальне. У цьому поверненні до болю, до тіла, до крайньої межі між життям і смертю починається нова фаза розгортання нігілізму - фаза, яка стане предметом подальшого розгляду.

3.2 Капіталізм як новий бог

Втрата трансцендентного авторитету, яку символізує смерть Бога, стала поворотним моментом у філософській та політичній історії. Цей процес означає не лише кінець релігійної віри, а й розпад основ легітимації влади, сенсу та моральних засад: «Смерть Бога символізує крах релігійного фундаменту, який надавав сенс життю та легітимність політичній владі впродовж тисячоліть» [6, с. 1]. Секуляризація, що почалася в добу Просвітництва, поступово звільнила політичну владу від опори на божественне, але разом із цим залишила порожнечу, яку потрібно було чимось заповнити. Світовий капіталізм став однією з форм такого заповнення. Він не потребує трансцендентного виправдання, бо його логіка функціонує як повсякденна, глобальна, самодостатня структура. У цій системі все підпорядковується законам ринку, обміну, ефективності та управління. Капітал перетворюється на силу без обличчя, яка, не маючи жодної метафізичної претензії, все ж організовує суспільне життя. Такий стан описує Славой Жижек у своїй діагностиці сучасного ідеологічного порядку: «Ми “відчуваємо себе вільними”, тому що нам бракує самої мови, щоб артикулювати нашу несвободу. ...Самі наші “свободи” служать для того, щоб приховувати і підтримувати нашу глибинну несвободу» [45, с. 2]. У цій логіці капіталізм виступає не як одна з ідеологій, а як система, яка вижила навіть після краху ідеологій, саме тому, що він (капіталізм) не обіцяє сенсу, а експлуатує бажання, звичку, інерцію. Він не потребує віри, тому що достатньо дії, і в цьому - його схожість із новим типом «божества», що більше не вимагає поклоніння, але зберігає владу. У сучасному капіталістичному суспільстві політична влада все частіше поступається технократичним структурам, що базуються на раціоналізації, управлінні та оптимізації: «Ще однією рисою сучасного капіталізму є поступова підміна політичного технократичними рішеннями. Рішення, що раніше обговорювалися в контексті етичних і суспільних цінностей, дедалі частіше ґрунтуються лише на критеріях раціоналізації та ефективності» [6, с. 3]. Громадянин у такій системі дедалі більше перетворюється на спостерігача, який має формальні політичні права, але дедалі менше впливає на реальні процеси. Це означає втрату не тільки релігійного, а й політичного виміру суб'єктності.

Отже, цей процес співвідноситься з поняттям біовлади, розробленим Мішелем Фуко, біовлада не здійснює контроль через заборону чи репресію, а через регулювання життя, управління тілесними і соціальними процесами. У цьому контексті політика втрачає свою дієвість, перетворюючись на структуру управління населенням, народжуваністю, здоров'ям, продуктивністю. Як пише Фуко: «Політична економія відкриває епоху, принцип якої можна сформулювати так: уряд ніколи не знає достатньо, а тому завжди ризикує управляти занадто багато» [21, с. 13-14]. Капіталізм у такій формі постає як владна система, що діє не через суверенне рішення, а через перевиробництво знань, норм і розрахунків - це новий тип сакрального, де контроль не потребує обґрунтування: він просто реалізується як необхідний функціональний механізм. Людина в цій системі вже не суб'єкт політичного вибору, а частина статистичного алгоритму, об'єкт нормалізації.

У структурі сучасного капіталізму людина дедалі більше втрачає можливість впливу як на суспільні процеси, так і на власне життя. Вона відчужується не лише політично, як громадянин, що не визначає напрямок спільного буття, а й тілесно, стаючи об'єктом регулювання, носієм продуктивності або одиницею даних. Система не дає простору для віри, бо не обіцяє нічого, вона не формує цінностей, бо замінює їх функціональністю. У цьому контексті навіть релігія або етика перестають бути опозиційними силами, вони або інтегруються в капітал як інструменти підтримки, або маргіналізуються. Як зазначає Славою Жижек: «У новому глобальному порядку в релігії залишаються дві можливі ролі: терапевтична або критична. Вона або допомагає індивідам краще функціонувати в наявному порядку, або намагається утвердитися як критична інстанція» [44, с. 7]. У будь-якому випадку релігія перестає бути джерелом справжнього сенсу, перетворюючись на ще один механізм регулювання, що посилює загальне відчуження й напруження, створюючи передумови для появи нових форм конфлікту та агресії.

Таким чином, капіталізм виконує функції нового божества, але це не Бог, що рятує чи обіцяє спасіння, а система, яка вимагає, але не говорить з людиною. Це «Бог без обличчя», який більше не потребує молитви, але вимагає продуктивності. У цьому мовчанні системи є джерело відчуження, що повертає людину до єдиного досвіду,

який ще відчувається як справжній: до страждання. Попри те, що капіталізм виконує роль нової тотальності, він не здатен запропонувати відповіді на виклики, породжені нігілізмом. Його структура забезпечує стабільність, але не сенс, вона підтримує функціонування, але не дає підстав для буття. Капіталізм не долає порожнечу, він просто продовжує рух у ній, маскуючи її через ефективність і керованість. У цьому процесі не відбувається внутрішнього примирення, навпаки, накопичуються фрустрація, відчуження, гнів і втома, які не знаходять символічного виходу. Вони проявляються не в конструктивній дії, а в формі розпорошеної агресії, напруги й конфліктності, що охоплюють як особисте, так і глобальне. Саме в цій ситуації, на тлі відсутності сенсу, втрати впливу та глибокої внутрішньої розірваності, народжується нова форма війни, яку буде розглянуто в наступному підрозділі.

3.3. Війна як форма нігілізму

У класичній політичній філософії Томаса Гоббса «війна всіх проти всіх» розглядається як природний стан людства у відсутності верховної влади. Відсутність спільного суверена призводить до того, що кожна людина змушена довіряти лише собі, захищаючи життя, власність і репутацію силою: «Гоббс виділяє три головні причини війни між людьми: суперництво (заради здобутку), недовіру (задля безпеки) та прагнення слави (для репутації). Усі ці чинники формують умови постійної загрози з боку інших» [7, с. 13]. У його моделі саме постання Левіафана, єдиної верховної влади, дозволяє вийти з цього стану та встановити політичний порядок, заснований на угоді. Проте в умовах сучасного світу трансцендентний Левіафан більше не існує, а глобалізація, технократія й розмивання політичних центрів не створили нового джерела легітимації чи спільного сенсу. У результаті ми спостерігаємо повернення війни - не в її класичному вигляді, а як розпорошеного, постійно присутнього стану напруги й конфлікту. Війна більше не є винятком: вона стає структурою буття у добу зтяжненого нігілізму.

На відміну від гоббсіанського Левіафана, який мав покласти край війні, сучасний капіталізм не усуває конфлікти, а, навпаки, розподіляє їх у повсякденність. Конкуренція, змагання за ресурси, статус, увагу й визнання не є більше винятком або кризовим явищем, вони становлять основу соціального порядку. У цій логіці війна не

припиняється, а втрачає форму, фронт і межі, стаючи фоновим станом існування. Цей стан цілком відповідає тому, як Мішель Фуко розуміє владу в сучасному суспільстві. На його думку, політика ніколи не була протилежністю війни, а лише її новою формою: «Політика - це продовження війни іншими засобами. [...] Ми повинні бути уважними: не війна є функцією політики, а, навпаки, політика є функцією війни» [20, с. 48]. Однак у сучасному капіталізмі політика як сфера рішень, відповідальності й суб'єктності дедалі більше розчиняється в алгоритмах, обчисленнях і безособовому управлінні. Тому війна не просто триває, вона залишилася єдиним живим принципом, який продовжує структурувати соціальне, але без пояснень і сенсу. Якщо в класичній гоббс'янській моделі «війна всіх проти всіх» передувала встановленню політичного порядку, то сьогодні вона триває в самій суті його відсутності. Причини, які Гоббс окреслював як підстави для конфлікту: суперництво, недовіра та прагнення слави - не зникли: «...суперництво за ресурси, страх перед іншими та прагнення слави змушують людину діяти на випередження, вбивати до того, як буде вбита» [7, с. 11]. У сучасному світі ці мотиви продовжують діяти, але без надії на розв'язання чи мир, тому що немає суб'єкта, який би міг його гарантувати. І тому «війна всіх проти» всіх переходить у нову фазу: вона розчиняється в цифрових платформах, робочих відносинах, інтимних зв'язках, академічному середовищі. Соціальні мережі перетворюються на арени символічного насильства, кар'єра на безперервну боротьбу за продуктивність, навіть приватне життя на поле для порівняння, контролю й самопідозри. Це війна без фронту й без проголошення, у якій не може бути переможців. Є тільки психологічне й тілесне виснаження, як єдина доступна форма переживання реальності.

У традиційному уявленні війна припускає наявність ідеї або цінності, за яку ведеться боротьба: територія, свобода, істина, віра, справедливість. Війна, хоч і руйнівна, у такому розумінні має онтологічний центр, який дозволяє виправдати жертви й організувати сенс. У сучасному світі, в якому універсальні цінності або розмилися, або зазнали дискредитації, війна дедалі частіше набуває аморфних форм - без чітких фронтів, цілей чи суб'єктів. Конфлікти виникають не тому, що сторони поділяють несумісні бачення добра, а тому, що жодна зі сторін уже не має позитивного бачення взагалі. Це і є форма нігілістичної війни: не боротьба за істину, а вибух

насильства, що проростає з порожнечі. Людина вступає в конфлікт не для того, щоб відстоювати сенс, а щоб пережити хоча б якусь форму інтенсивності. Така війна не обіцяє ні миру, ні переваги, і вона не завершується перемогою, бо не має логіки завершення. Це війна з нічого і заради нічого, війна, що виникає там, де більше немає ні віри, ні єдиної мови, ні надії на спільне. Саме тому вона не вимагає стратегії, а лише присутності: як стан, у якому сучасна людина існує, втративши здатність жити інакше.

Тому у сучасному світі війна перестала бути винятком, кризовим станом чи порушенням нормального порядку. Вона більше не потребує проголошення, бо вже є частиною самої структури повсякденного життя. У глобальному просторі, де відсутній єдиний центр або джерело легітимації, війна стає не епізодом, а фоном буття: розсіяним, але перманентним; без мети, але не без сили. На цьому тлі сучасна людина опиняється в ситуації крайньої самотності: її не підтримує ані спільна ідея, ані спільна мова, ані спільна цінність. У зоні розщеплення, без участі у великому проекті, вона залишається наодинці зі своїм тілом, болем і розпадом. Саме цей стан: стан людини, що переживає страждання як єдину достовірну реальність у просторі після сенсу, стане предметом наступного підрозділу.

3.4 Людина, самовбита суспільством: тілесність і страждання

У попередньому підрозділі було показано, що війна в сучасному світі більше не ведеться за чіткі ідеї, цінності чи визначені цілі. Вона не має фронту й не потребує формального оголошення, оскільки вже стала повсякденним і фоновим станом буття. У такій ситуації конфлікт перестає бути винятковою подією та перетворюється на постійно присутню структуру, яка пронизує соціальну та особисту сфери життя. Нігілізм, який проявляється в цій розсіяній, позбавленій сенсу війні, означає, що суб'єкт залишається без будь-яких стійких орієнтирів, що могли б допомогти осмислити його існування. В результаті, людина опиняється в ситуації граничної самотності й екзистенційного розпаду, де єдиним безумовним і реальним досвідом залишається тілесне страждання.

У цьому контексті постать Антонена Арто набуває особливого значення як філософський і художній виразник межового досвіду сучасного суб'єкта, який уже не може покладатися на метафізичні, релігійні чи моральні підстави власного болю. Для

Арто страждання не є випробуванням, яке має привести до певної істини чи просвітленням, воно не має жодних зовнішніх чи внутрішніх виправдань, а проживається безпосередньо й беззастережно, як абсолютна реальність. Його творчість і біографія є свідченням того, що в умовах нігілістичного розриву між життям і смертю тіло стає останнім простором, у якому ще можливе автентичне переживання існування. Саме тому аналіз філософії та текстів Арто дозволяє розкрити особливості того, як нігілізм і страждання разом формують сучасний спосіб буття людини, що більше не здатна знайти жодного іншого підтвердження власного існування, окрім свого болю.

Арто постає як радикальний критик традиційних форм метафізичного, релігійного та морального осмислення людського страждання. В його текстах втрата сенсу є не теоретичною тезою, а живим, особисто пережитим станом, що з усією гостротою демонструє кризу сучасного суб'єкта. Якщо попередні філософські підходи намагалися пояснити біль через трансцендентні орієнтири: чи то релігійне спокутування, філософську мудрість, моральну гідність - то Арто свідомо і безкомпромісно відмовляється від будь-яких спроб надати стражданню значення, що виходило б за межі його безпосереднього тілесного переживання. Страждання більше не є формою духовного випробування, не є засобом морального вдосконалення чи шляхом до метафізичного просвітлення. Він наполягає на тому, що біль, який переживається людиною у ситуації зтяжненого нігілізму, остаточно втратив будь-які підстави бути інтерпретованим або раціоналізованим. Саме тому у його текстах тілесний біль постає не як симптом, що потребує пояснення, а як фундаментальний, остаточно і самодостатній факт існування. У праці «Покінчити з Божим судом» Арто прямо проголошує неможливість знайти опору поза власним тілом, описуючи його як єдину реальність, що ще доступна людині після краху всіх традиційних смислів.

У цьому сенсі тексти Арто можна вважати не просто літературними або філософськими творами, а свідченнями екзистенційної ситуації, в якій опинилась сучасна людина: її біль більше не має мети або сенсу, і саме тому переживається максимально гостро, безпосередньо й нестерпно. Арто не пропонує жодних шляхів порятунку, адже будь-яка спроба знайти сенс чи мету страждання вже заздалегідь

приречена на поразку. Натомість він документує абсолютну безпорадність і самотність суб'єкта, який залишається наодинці з власним тілесним болем, втративши здатність знайти хоч якесь зовнішнє чи внутрішнє виправдання власному існуванню. Таким чином, Арто виступає не лише як критик попередніх спроб пояснити страждання через трансцендентні категорії, а як мислитель, що зафіксував остаточний перехід сучасного суб'єкта до тілесної, нігілістичної реальності болю. Цей перехід є принципово важливим для розуміння того, як саме нігілізм змінює екзистенційні умови сучасної людини, яка більше не має інших форм переживання власного існування, крім безпосереднього тілесного страждання, позбавленого сенсу.

Сучасний нігілізм не лише руйнує традиційні метафізичні й моральні засади, на яких базувалось переживання страждання, але й породжує нові механізми суспільної регуляції болю. Одним з таких механізмів є патологізація - перетворення страждання на медичну проблему, яка потребує діагностики та лікування. Антонен Арто в тексті «Ван Гог: Самовбитий суспільством» здійснює глибокий аналіз цього явища, показуючи, як психіатрія стала формою суспільного контролю, спрямованою на ліквідацію суб'єктів, чиє переживання страждання виходить за межі прийнятих норм. В основі аргументації Арто лежить ідея про те, що божевілля не є внутрішньою патологією індивіда, а радше соціальною реакцією на той тип переживання болю, який не вкладається у встановлені суспільні норми. Він наголошує: «Божевілля - це не хвороба. Це сигнал, який передається тілу...» [17, с. 49-50]. Цей сигнал свідчить не про фізіологічну чи психічну несправність, а про граничну ситуацію суб'єкта, який більше не може знайти символічного виправдання для власного страждання в умовах нігілізму. Таким чином, Арто демонструє, що так зване «божевілля» є передусім проявом неприйняття людиною нав'язаної соціальної ідентичності й нормативних обмежень. Він чітко показує, що психіатричний діагноз у сучасному суспільстві є не просто медичним висновком, а механізмом соціального вбивства, що працює шляхом виключення суб'єкта з нормального життя. Діагноз стає не лише медичною категорією, але й способом соціальної ізоляції та дисциплінарної влади, яка дозволяє суспільству ігнорувати глибокий екзистенційний конфлікт, переживаний суб'єктом. У цьому контексті Арто зазначає, що Ван Гог був не самогубцем у традиційному сенсі,

а саме «самовбитим» суспільством, тобто вбитим соціальною структурою, яка патологізувала його унікальний спосіб переживання світу [17, с. 5].

У сучасному капіталістичному порядку психіатрія перетворюється на важливий елемент біополітики, інструмент, який дозволяє утримувати суб'єкта в межах продуктивності та норми. Ті, хто переживають біль надто глибоко або занадто гостро, оголошуються хворими й непотрібними, їхнє переживання стигматизується, а вони самі виключаються з соціального простору як такі, що не можуть відповідати встановленим стандартам функціональності. Тобто цей механізм є не лише психологічним, але й глибоко політичним і соціальним, оскільки він дозволяє уникати визнання болю як фундаментального екзистенційного конфлікту, залишаючи його виключно у сфері медичних аномалій. Таким чином, психіатрія постає як нігілістична практика сучасного суспільства, що ліквідує саму можливість автентичного переживання болю, замінюючи його на медичні діагнози та терапевтичні втручання. Арто, аналізуючи приклад Ван Гога, вказує на небезпеку цього процесу, підкреслюючи, що за допомогою патологізації суспільство не просто стигматизує, але й символічно, й фізично знищує тих, хто не відповідає нормативним вимогам сучасної соціальної системи.

У ситуації, коли нігілізм ліквідує традиційні символічні системи, які колись структурували людське життя, саме тіло стає останньою територією існування суб'єкта. Поняття «тіла без органів» як радикальний концепт, що уособлює втрату органічності й цілісності життя у світі, позбавленому сенсу. Цей концепт демонструє, як сучасна соціальна реальність і капіталістичний порядок перетворюють людське тіло на набір автоматизованих функцій, позбавлених автентичного переживання. В есе «Покінчити з Божим судом» Арто чітко артикулює цю ідею, стверджуючи, що саме Бог уособлює автоматизм, який слід усунути з людського тіла, щоб повернути йому справжню свободу. Він зазначає: «Людина хвора, бо вона погано збудована. Ми маємо прийняти рішення: роздягнути її догола, щоб зішкрябати з неї цю мікроскопічну тварюку, що викликає в неї смертельний свербіж - бога, а разом із богом і всі його органи» [15, с. 17-18]. Тут «мікроскопічне тварюка» є метафорою автоматизму, нав'язаного людині соціальними й культурними інститутами, а сам Бог,

у цьому сенсі, вже не є трансцендентною інстанцією, а стає внутрішньою нормою, яка контролює тіло через органи - символи функціональності та соціальної продуктивності. Це пояснює, що тіло без органів - це не позитивна утопія, а радше акт радикального спротиву, який свідчить про граничний стан суб'єкта, позбавленого органічної єдності власного існування. Це тіло не є проектом побудови нового порядку, а є критичним проявом того, як нігілізм глибоко трансформує сам спосіб існування людини. Замість того, щоб бути цілісним організмом, підпорядкованим заданим цілям і функціям, «тіло без органів» символізує крайню форму екзистенційної деструкції, в якій більше немає місця для ієрархії або організованості.

Отже, концепт «тіла без органів» у філософії Арто демонструє, як саме нігілізм перетворює людське існування на тілесну реальність, позбавлену традиційних форм смислотворення. Він показує, що в умовах капіталістичної функціоналізації тіло більше не належить людині, а є простором, контрольованим автоматизмом. Арто таким чином свідчить про радикальну неможливість відновлення втраченого сенсу, вказуючи на необхідність остаточної деструкції символічних інститутів, які більше не здатні підтримувати автентичне людське життя. Цей аналіз дозволяє нам глибше зрозуміти, як саме сучасний нігілізм призводить до остаточної тілесної та екзистенційної кризи суб'єкта, демонструючи, що страждання без трансценденції стає єдиним способом переживання власної реальності.

Антонен Арто описує ритуал ТуТуГурі в есе «Тараумара» як радикальне переживання, що виходить за межі символічних і соціальних структур. Тобто ТуТуГурі - це не просто церемонія чи танець, а повернення до первинного стану існування, де тілесність стає єдиним і абсолютним досвідом. Для Арто це повернення є формою крайнього заперечення усталених смислів і соціальних зв'язків, що утримують людину в межах традиційних ідей та цінностей. Переживання ритуалу - це переживання «чистого болю» і агонії, де кожен рух, кожен звук, кожне тіло позбавлене будь-якої символічної оболонки і стає прямим свідченням існування самого по собі, без пояснень та інтерпретацій: «Кожному селищу тараумара передує хрест, і воно оточене хрестами на чотирьох сторонах світу. Це не хрест Христа, не католицький хрест - це хрест Людини, розіп'ятої в просторі, Людини з простягнутими

руками, невидимої, прибитої до чотирьох сторін світу. У цьому тараумара виражають активну геометричну ідею світу, з якою пов'язане навіть людське тіло» [16, с. 9-10]. Ця метафора підкреслює остаточний крах всіх ідей, що раніше були фундаментом для саморозуміння людини. В умовах такого «розп'яття» суб'єкт опиняється абсолютно оголеним перед власним існуванням, яке більше не знаходить опори ні в символах, ні в релігійних, ні в соціальних структурах. Таким чином, ритуал ТуТуГурі стає для Арто межовим досвідом, в якому суб'єкт більше не може спертися на звичні ідеї чи смисли і залишається сам-на-сам із безпосередністю власного тіла, яке відчуває біль та агонію без жодних посередників. Цей антисимволічний бунт демонструє, що за межами звичних смислів залишається лише відчуття, позбавлене сенсу, але реальне і неминуче у своїй інтенсивності.

Під кінець, аналізуючи тексти Арто, стає очевидним, що він описує сучасного суб'єкта як істоту, яка втратила всі традиційні форми ідентифікації: метафізичні смисли, моральні орієнтири, соціальні ролі й навіть саму можливість висловити себе через мову. У світі, де символічні системи зруйновано, а суспільство вже не пропонує чітких точок опори, суб'єкт опиняється перед лицем абсолютної редукції. Єдиним простором, де він ще здатний переживати свою реальність, стає власне тіло, яке більше не потребує жодних зовнішніх або внутрішніх пояснень, ця тілесність є не лише біологічним фактом, а радикальною онтологічною територією, на якій розігрується межова драма сучасної людини. Тіло стає єдиною доступною ареною, на якій суб'єкт здатний автентично переживати власне існування у ситуації остаточного нігілістичного краху. Всі ідеї, символи й сенси, які раніше організовували людський досвід, виявляються непридатними, й людина залишається лише з безпосередністю тілесних відчуттів, які не підлягають жодній раціоналізації чи інтерпретації. Межа суб'єктності, описана Арто, проявляється як абсолютна редукція до тілесного існування, позбавленого смислових гарантій. Тіло вже не є засобом для досягнення мети або провідником ідей, воно саме перетворюється на єдине й останнє підтвердження реальності людини. Саме через це тілесне переживання болю суб'єкт здатний відчувати межу власного існування, яка не потребує додаткових обґрунтувань

і залишається єдиним способом переживання справжності в умовах нігілізму, що ліквідує всі інші онтологічні орієнтири.

Таким чином, аналіз філософії Антонена Арто дозволяє зробити важливий висновок: нігілізм у сучасному суспільстві призводить не лише до втрати метафізичних орієнтирів, але й до остаточного знецінення людського страждання як досвіду, що міг би мати хоч якесь виправдання чи смисл. Якщо раніше біль мав релігійні, моральні чи філософські обґрунтування, то сьогодні він перетворюється на чисту тілесну реакцію, позбавлену будь-якого символічного значення. Сучасна людина опиняється в ситуації, коли її страждання більше не має сенсу, а її тіло залишається єдиним простором, у якому вона здатна переживати свою реальність. За таких умов людина перестає бути суб'єктом власної історії та буття, натомість вона перетворюється на симптом сучасного соціального порядку, який уже не потребує прямого насильства для знищення індивіда. Суспільство створює умови, в яких суб'єкт фактично «ліквідує себе сам» через механізми відчуження, психіатричної патологізації й тілесної автоматизації. Арто чітко демонструє, як психіатричний діагноз, автоматизовані функції й соціальна ізоляція стають інструментами символічного й реального усунення суб'єкта з життя, навіть без прямого акту фізичного вбивства. Його формула «людина, самовбита суспільством» стає не просто метафорою, а точним описом того, що відбувається в сучасних умовах нігілістичної реальності.

Важливо, що Арто не пропонує жодної позитивної альтернативи чи способу подолати цю ситуацію. Він не створює нової філософії, не намагається відновити втрачений сенс чи запропонувати нові ідеали. Навпаки, його тексти є суворою й безкомпромісною фіксацією стану, в якому перебуває сучасний суб'єкт, поставлений на межу між життям і смертю. Втративши можливість знайти стійкий сенс власного існування, людина залишається наодинці зі своїм тілом та болем як єдиною реальністю, що підтверджує факт її існування. Таким чином, аналіз філософії Антонена Арто логічно завершує розділ, підсумовуючи його ключові положення. Було показано, як нігілізм і страждання разом формують екзистенційну й соціальну ситуацію сучасної людини, яка вже не здатна знайти жодних зовнішніх чи внутрішніх

опор. У цьому сенсі Арто не просто окреслює кризу сучасної суб'єктності, але й поглиблює розуміння того, що означає переживати страждання у світі, який більше не гарантує людині жодного сенсу. Це твердження є важливим для загальної тези дипломної роботи, підкреслюючи значущість дослідження метафізики страждання та філософії нігілізму в сучасному світі.

3.5. Анархо-комунізм як спроба «виходу» з світового нігілізму

Soyez realistes, demandez l'impossible!

[Будьте реалістами, прагніть неможливого!]

Отже, вище було зазначено, що капіталізм став не просто політичною системою, а майже новим видом божества, що виводить людину в стан «війни всіх проти всіх», і цей нігілізм, що пронизує кожен сферу буття, самовбиває людей. Але з цього всього, на нашу думку, є «вихід», можливо він звучить утопічно, але це краще, ніж не бачити виходу взагалі. Карл Маркс заповідав, що капіталізм - це лише тимчасовий стан суспільства, який має завершитися революцією, що приведе до комунізму: «Між капіталістичним та комуністичним суспільством лежить період революційного перетворення першого на друге» [32, с. 17]. Але відомий революціонер-анархіст Петро Кропоткін вважав, що саме комунізм веде до анархізму, і призводить до анархо-комунізму: «Кожне суспільство, яке покінчило з приватною власністю, повинно, на нашу думку, організуватися на засадах анархічного комунізму. Анархізм неминуче веде до комунізму, а комунізм - до анархізму, причому і той і інший являють собою не що інше, як вираження одного й того ж прагнення, що переважає в сучасних суспільствах - прагнення до рівності» [31, с. 31]. Тому в цьому підрозділі, ми хочемо розглянути анархо-комунізм як таке явище, що може привести суспільство до виходу з цього безкінечного кола нігілізму, що затягнуло нас у стан постійної кризи.

Анархо-комунізм, на відміну від звичних політичних теорій, ставить в центр не боротьбу за владу чи домінування одних над іншими, а солідарність і взаємодопомогу. Цей принцип особливо яскраво розробляв вищезазначений Кропоткін, який наголошував, що саме співпраця, а не конкуренція, є природною формою існування людських спільнот: «..взаємна допомога представляє такий самий закон тваринного життя, як і взаємна боротьба. Більше того, як фактор еволюції...

вона, ймовірно, має набагато більше значення, ніж взаємна боротьба, тому що сприяє розвитку таких звичок і властивостей, які забезпечують підтримку та подальший розвиток виду» [30, с. 8]. Відтак, анархо-комунізм можна розглядати не просто як політичну утопію, а як глибоко гуманістичну-етичну систему, що пропонує альтернативу нинішньому стану речей, «війні всіх проти всіх», що стала нормою.

Етика взаємодопомоги в анархо-комунізмі прямо протистоїть гоббсiанській ідеї «війни всіх проти всіх». Якщо Томас Гоббс у своєму «Левіафані» наголошував на необхідності сильної влади, яка стримує агресію людини щодо людини, як було зазначено раніше, то анархо-комунізм відкидає саме припущення, що людина за природою є егоїстичною та агресивною істотою. За Кропоткіним, агресія є не природною даністю, а наслідком умов життя у суспільстві, заснованому на приватній власності та економічному пригніченні. Наголошення на тому, що замість того, щоб вести нескінченні війни за ресурси, люди можуть об'єднатися для спільного виробництва, управління ресурсами та справедливого їх розподілу. Це відкриває шлях до нової форми суспільного життя, що базується не на страху й примусі, а на вільному виборі, довірі та підтримці одне одного. Саме це Кропоткін називає «анархічним комунізмом», де ключовими словами є «солідарність», «співпраця» і «спільнота» [31, с. 288]. Це буде спроба повернути суспільство до життя, побудованого на справжній людяності, замість постійного конфлікту та нігілізму, що неминуче супроводжують сучасну капіталістичну реальність.

Додатково зазначимо, що анархо-комунізм, по суті, є формою активного нігілізму, саме того нігілізму, що визнає необхідність руйнування старих форм суспільства, які більше не здатні забезпечити ні людську свободу, ні солідарність, ні справжній розвиток. Саме в цьому сенсі Боровий зазначав, що анархізм - це динамічний рух до нових суспільних форм, який відкидає догматизм та застійність, постійно переосмислюючи і знищуючи усталені уявлення і структури, які перетворилися на порожні оболонки влади та експлуатації [19]. Треба також згадати, що Фрідріх Ніцше, говорячи про активний нігілізм, підкреслював, що руйнування старих цінностей - це необхідний крок до створення нових, більш життєздатних форм існування. І саме концепція анархо-комунізму розвиває цю думку, наголошуючи, що

він (анархо-комунізм) не має на меті створення нового «бога», як це зробив капіталізм, замінивши бога - капіталом, на противагу цьому, анархо-комунізм пропонує процес солідарності, що є принципово іншим способом організації людського життя, яке спрямоване не проти людей, а проти самого «нічого»; проти порожнечі сенсу, яка поглинула сучасне суспільство. А отже він виступає радикальною, але конструктивною відповіддю на сучасний нігілізм. Він не просто руйнує старе, а пропонує новий спосіб життя, в основі якого лежать взаємна довіра, солідарність та колективність, і справжні та живі людські зв'язки замість холодного, абстрактного панування грошей і влади. Це, по суті, і є шляхом до «життя разом», що дозволяє суспільству відновити втрачені орієнтири і вирватися з безкінечного кола кризи та саморуйнування.

Безперечно, анархо-комунізм, будучи активним нігілізмом, як ми зазначили, не пропонує нових «вічних цінностей» чи абсолютних ідеалів, які ризикували б знову перетворитися на догматичні ідоли, подібні до тих, що створив капіталізм. Натомість він обирає шлях відкритості й довіри до буття та суспільства як до чогось живого, непередбачуваного і такого, що завжди перебуває у процесі становлення. У цьому сенсі анархо-комунізм можна співвіднести з концептом *Dasein* Мартіна Гайдеггера, про яким ми раніше згадували, він наголошує на тому, що справжнє буття розкривається саме через відкритість, уважність і прийняття світу таким, яким він є, а не через спроби нав'язати йому штучні, статичні цінності чи структури. За цією логікою, суспільство має бути не місцем боротьби за ідеали, а простором, де кожен може бути почутим та прийнятим, і де можна спільно формувати нові сенси, що виникають тут і зараз. Тож пропонується не просто новий соціальний порядок, а новий спосіб буття людини у світі: без страху перед відсутністю абсолютних гарантій, але з готовністю до взаємодії, довіри й солідарності з іншими людьми. Врешті-решт, це і є найбільш реалістичний «вихід» з нігілізму, бо це не новий абсолют, а тихе і відкрите проживання світу «тут і зараз», і найголовніше «разом», а не «окремо чи проти», як в суспільстві при капіталізмі.

Як остаточний висновок даного дослідження, анархо-комунізм можна визначити як ризиковану, але водночас глибоко усвідомлену спробу зупинити цей

нескінченний нігілістичний обвал, що поглинає сучасне суспільство, та спробу витягнути його з капіталістичного стану перманентної «війни всіх проти всіх». Без обіцяння простих рішень чи абсолютних гарантій, але саме в цьому криється його чесність і реалізм. Замість пропонування нових ідолів і догматичних цінностей, які з часом можуть знову стати інструментами гноблення і роз'єднання, анархо-комунізм звертається до самої сутності людського співбуття: відкритості до інших, солідарності та колективного проживання. Саме у його відкритості та довірі до буття, і виникає простір для справжнього людського існування, де немає: боротьби, ворожнечі та примусу, бо ґрунтується анархо-комунізм на взаємодії та підтримці. Це суспільство, де людина не буде розглядається як ресурс, конкурент чи ворог, а буде сприйматися саме як співучасник спільного творення буття, що завжди є процесом, який неможливо завершити раз і назавжди.

Таким чином, анархо-комунізм - це виклик сучасності, глибоке запрошення переосмислити не лише соціальний устрій, але й сам спосіб нашого буття у світі. Це спроба відмовитися від капіталістичного життя, побудованого на страху, насильстві й самотності, і зробити ставку на життя разом: ризиковане, непередбачуване, але при цьому живе і справжнє. Можливо, саме у цій ризикованості та відкритості до неможливого і полягає найсильніша сторона анархо-комунізму як реального виходу з кризи сучасного нігілізму.

Висновки до третього розділу

Таким чином, у третьому розділі дипломної роботи було розкрито глибокий зв'язок між феноменом страждання та сучасною формою нігілізму, який вже не є лише філософською теорією, а радше способом існування сучасної людини. Аналізуючи кризу постнігілізму, було показано, що ані «слабке мислення» Джанні Ваттімо, ані радикальне мовчання Моріса Бланшо не здатні надати онтологічної відповіді на питання про сенс людського існування. Ці спроби лише поглиблюють розуміння того, що сучасна людина не здатна знайти стабільні точки опори у світі, де метафізичні, релігійні та моральні підстави буття були вичерпані.

У свою чергу, аналізуючи сучасну капіталістичну систему як «нового бога», було продемонстровано, що людина опинилась у структурі без особистого й колективного сенсу. Цей новий бог вже не вимагає поклоніння, він лише вимагає продуктивності, і саме це породжує умови, у яких людина відчуває себе відчуженою від власного буття. У такій ситуації війна перестає бути винятковою подією й стає фоновим, постійним станом існування, формуючи нігілістичну структуру соціальної реальності. Ця «війна всіх проти всіх» вже не ведеться заради ідей або цінностей, а лише заради самого конфлікту, позбавленого будь-якого сенсу.

Аналіз філософії Антонена Арто став логічним завершенням розділу, розкриваючи тілесний вимір сучасного нігілізму. Було доведено, що в умовах, коли традиційні символічні системи втрачають свій авторитет, тіло стає останнім і єдиним простором, доступним людині для переживання власного існування. Арто показує, що сучасна людина вже не має змоги ідентифікувати себе через метафізичні ідеї, моральні принципи чи соціальні ролі; єдиним, що залишається, є тілесний біль, позбавлений сенсу й мети. Його концепція «тіла без органів» та аналіз психіатричної патологізації демонструють, що сучасна форма нігілізму веде до радикальної тілесної та екзистенційної кризи, яка позбавляє суб'єкта можливості будь-якої символічної інтеграції власного досвіду. Сучасний соціальний порядок більше не знищує суб'єкта напряду, а створює умови, за яких він ліквідує себе сам: через соціальне відчуження, тілесну автоматизацію й психіатричну патологізацію. Антонен Арто не пропонує альтернатив, але чітко фіксує цей граничний стан сучасного суб'єкта, який існує на

межі між життям і смертю, втративши всі онтологічні й екзистенційні гарантії власного існування.

Проаналізовані у третьому розділі феномени війни, капіталізму та тілесного страждання є конкретними втіленням тих теоретичних концепцій страждання та нігілізму, що були розглянуті раніше. Війна проявляє нігілістичну кризу сенсу, описану Ніцше і Гайдеггером, демонструючи руйнування традиційних цінностей та соціальних структур. Капіталізм постає новою формою сакральності, заповнюючи пустоту, що утворилася після «смерті Бога». Нарешті, проблема тілесності та страждання чітко перегукується з метафізикою страждання, розкритою в аналізі Шопенгауера та екзистенційних концепціях Сартра і Камю, де тілесне та психологічне страждання стає фундаментальною умовою сучасного людського буття. Таким чином, практичні прояви сучасної кризи підтверджують актуальність та значущість раніше обґрунтованих теоретичних положень.

Додатково, аналіз анархо-комунізму, який було представлено, дозволив виявити альтернативний шлях відповіді на нігілістичну кризу сучасності. Ця концепція пропонує не нові абсолютні цінності, а радше відкритість до співбуття, солідарність та взаємодопомогу як основу для виходу із постійного стану соціального конфлікту. Анархо-комунізм виступає як ризикована, але усвідомлена спроба створити новий простір людського існування, що базується не на примусі й насильстві, а на взаємній довірі та підтримці. Отже, практичні прояви сучасної кризи підтверджують актуальність та значущість теоретичних положень, розглянутих у третьому розділі дипломної роботи.

ВИСНОВКИ

У дипломній роботі здійснено комплексне філософське дослідження феномену страждання та проблеми нігілізму в контексті сучасного сприйняття життя і смерті. На перетині онтології, етики, філософії культури та екзистенціалізму показано, що страждання не є випадковістю людського буття, а виступає його фундаментальною умовою - метафізичним ядром, через яке відбувається осмислення самого існування.

У першому розділі простежено еволюцію філософського розуміння страждання від античності до сучасності. Особливий акцент зроблено на концепціях Артура Шопенгауера, який бачить у стражданні онтологічну основу буття, та Фрідріха Ніцше, який переосмислює страждання як продуктивну силу, що сприяє переоцінці цінностей та становленню надлюдини. У свою чергу, Жан-Поль Сартр та Альбер Камю наголошують на феноменологічному й абсурдистському вимірах страждання, що стає умовою усвідомлення свободи та абсурду людського існування.

Другий розділ розкрив філософську сутність нігілізму - від «смерті Бога» у Ніцше до онтологічного забуття буття у Мартіна Гайдеггера. Нігілізм постає не лише кризою традиційних цінностей, але й глибокою подією мислення, втратою онтологічної основи, яка залишає людину перед необхідністю створення нового сенсу або його повною відсутністю. Концепція активного нігілізму Ніцше бачить у цьому стані можливість оновлення та творчості, тоді як Гайдеггер трактує нігілізм як фундаментальний виклик повернення до самого питання буття.

Третій розділ присвячено (пост)нігілістичному стану сучасної людини, яка опинилася у ситуації втрати всіх засобів легітимації болю. Концепція «слабкого мислення» Джанні Ваттімо та досвід межі Моріса Бланшо демонструють, що після краху метафізики залишається лише фрагментарний сенс або ж мовчання. Радикальна тілесна онтологія Антонена Арто показує страждання у його крайньому прояві: без інтерпретації та виправдання. Соціальна патологізація, автоматизація тіла та психіатрична ізоляція, які описує Арто, формують образ людини як «самоубитої суспільством» - суб'єкта, що зникає у світі, де існування зводиться до переживання болю. Але на останок було представлено концепцію анархо-комунізму, що пропонує ризикований, але радикальний вихід з суспільного нігілізму.

У підсумку, метафізика страждання та філософія нігілізму постають не просто теоретичними категоріями, а фундаментальною характеристикою сучасного стану людини. У світі, де сенс більше не дається наперед, а твориться на межі болю і абсурду, де суб'єктність розчиняється у війні, капіталістичній продуктивності чи тілесній дисфункції, страждання перестає бути просто негативним явищем, а стає точкою онтологічної правди. Саме через нього людина зустрічає себе у слабкості, безсиллі й порожнечі. У цьому контексті анархо-комунізм виступає як ризикована, але усвідомлена спроба створити новий простір людського існування, що базується не на примусі й насильстві, а на взаємній довірі та підтримці. Це питання і залишається відкритим, підкреслюючи актуальність та невичерпність теми дослідження.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Арістотель. Нікомахова етика / пер. з давньогрец. В. Ставнюк. - К. : Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
2. Біблія: книги Святого Письма Старого та Нового Завіту / пер. з давньоєвр., араб. та грец. мов; з парал. місцями та дод. - К.: Вид. Київ. патріархії УПЦ КП, 2004. 1403 с.
3. Камю А. Вибрані твори : у 3 т. Т. 3 : Есе / пер. з фр.; упоряд. О. Жупанський ; післямова Д. Наливайка ; худож. О. Пустоварова, М. Квітка. - Харків : Фоліо, 1997. 623 с.
4. Камю А. Міф про Сізіфа : есе / пер. з фр. О. Жупанський. - [Б. м.] : Портфель, 2015. 105 с.
5. Скляр К. Онтологія актуальності у філософських практиках Джанні Ваттімо. *XVI Харківські студентські філософські читання: до 250 річниці з днянародження Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля. Матеріали міжнародної наукової конференції студентів та аспірантів, 23–24 квітня 2020 р., м. Харків.* – Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2020. С. 35–36.
6. Кривобок А. Г. Смерть Бога і криза політичного у добу світового капіталізму: есе з курсу «Політична філософія» / Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна, Філософський факультет. – Харків, 2024. 5 с.
7. Кривобок А. Г. Теорія суспільного договору Томаса Гоббса: курсова робота / Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна, Філософський факультет. – Харків, 2023. 28 с.
8. Махлюк В. Феномен «нігілізму» в європейській філософії кін. XVIII–XX ст. та вплив його на розуміння питання сенсу життя людини [Електронний ресурс]. блог НаУ «Острозька академія». – 2013. <https://naub.oa.edu.ua/fenomen-nihilizmu-v-evropejskij-filosofiji-kin-xviii-xx-st-ta-vplyv-joho-na-rozuminnya-pytannya-sensu-zhyttya-lyudyny/>
9. Ніцше Ф. Так казав Заратустра / Ф. Ніцше ; пер. з нім. - Тернопіль : Видавництво Богдан, 2021. 352 с.

10. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі/ Пер. з нім. А. Онишко. - Львів: Літопис, 2002. 320 с
11. Паскаль Б. Думки / пер. з фр. А. Перепадя, О. Хома ; наук. ред. О. Хома. - Київ : Дух і літера, 2009. 704 с.
12. Платон. Діалоги / пер. з давньогр. Й. Кобіва, У. Головач, Д. Коваль, Т. Лучука, Ю. Мушака. - 2-ге вид. - Київ : Основи, 1999. 399 с.
13. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Таращук. - Київ : Основи, 2001. 854 с
14. Сенека Л. А. Моральні листи до Луцилія / пер. з лат. А. Содомора. - Львів: Літопис, 2004. 343 с.
15. Artaud A. To Have Done with the Judgment of God [Electronic resource] / Antonin Artaud. – Unofficial ed. – [S.l.]: [s.n.], [n.d.]. 18 p.
16. Artaud, A. The Peyote Dance / Antonin Artaud ; translated from the French by Helen Weaver. - New York : Farrar, Straus and Giroux, [s.a.]. 105 p.
17. Artaud, A. Van Gogh: The Man Suicided by Society / Antonin Artaud ; translated from the French. - Cambridge, MA : MIT Press, 1995. 108 p.
18. Blanchot, M. L'Entretien infini [Monographie] : étude / Maurice Blanchot ; traduit par X. Y. - Paris : Gallimard, 1969. 256 p.
19. Borovoy, A. Anarchism and Law / Alexei Borovoy. - Buffalo, NY : Friends of Malatesta, [n.d.]. - Retrieved January 15, 2011 from quod.lib.umich.edu.
20. Foucault M. Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76 / Michel Foucault ; ed. by Mauro Bertani and Alessandro Fontana ; gen. eds. François Ewald and Alessandro Fontana ; Engl. series ed. Arnold I. Davidson ; transl. by David Macey. - 1st ed. - New York : Picador, 2003. 307 p.
21. Foucault, M. The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979 / Michel Foucault ; ed. by Michel Senellart ; general eds. François Ewald and Alessandro Fontana ; transl. by Graham Burchell. - New York : Palgrave Macmillan, 2008. 327 p.;
22. Jacobi H. Werke. Bd. 3. - Leipzig, 1816. - S. 44.

23. Gillespie M. A. Nihilism before Nietzsche. - Chicago : University of Chicago Press, 1996. - xxiv, 311 p.
24. Heidegger, M. Contributions to Philosophy (Of the Event) / Martin Heidegger ; transl. from German by Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu. – Bloomington : Indiana University Press, 2012. 433 p.
25. Heidegger, M. Einführung in die Metaphysik / Martin Heidegger. – 6. Aufl. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1998. 215 S.
26. Heidegger, M. Letter on Humanism / Martin Heidegger ; transl. by Frank A. Capuzzi ; ed. with introd. by David Farrell Krell // In: Basic Writings. – San Francisco : HarperSanFrancisco, 1993. P. 190–242.
27. Heidegger, M. Nietzsche. Volume I: The Will to Power as Art / transl. by David Farrell Krell. – San Francisco : HarperSanFrancisco, 1991. 263 p.
28. Heidegger, M. Nietzsche. Volume II: The Eternal Recurrence of the Same / transl. by David Farrell Krell. – San Francisco : HarperSanFrancisco, 1991. 290 p
29. Heidegger, M. Was heißt Denken? / Martin Heidegger. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1954. 162 S.
30. Kropotkin, Peter. Mutual Aid: A Factor of Evolution. - New York: McClure Phillips & Co., 1902. - 374 p.
31. Kropotkin, Peter. The Conquest of Bread and Other Writings / edited by Marshall Shatz. - Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995. - 305 p.
32. Marx, Karl. Critique of the Gotha Programme / transl. and publ. by Progress Publishers. - Progress Publishers, 1970.
33. Nietzsche F. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Der Wille zur Macht. Der Antichrist. - München : Musarion Verlag, 1963. 386 S.
34. Nietzsche F. Der Wille zur Macht : eine Auslegung alles Geschehens / neu ausgewählt und geordnet von Max Brahn. - Stuttgart : Alfred Kröner Verlag, 1921. 400 S.
35. Nietzsche F. Die fröhliche Wissenschaft : mit einem Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei. - Leipzig : E. W. Fritsch, 1887. 351 S.
36. Nietzsche F. Morgenröthe: Gedanken über die moralischen Vorurtheile. Leipzig: Naumann, 1881. 363 S.

37. Nietzsche F. *On the Genealogy of Morality* / trans. by C. Diethe ; ed. by K. Ansell-Pearson. - Cambridge : Cambridge University Press, 2007. - xxxvi, 203 p.
38. Nietzsche F. *The complete works of Friedrich Nietzsche. Vol. XVII. Ecce Homo* / Transl. by Anthony M. Ludovici. London : T.N. Foulis, 1911. 117 p.
39. Nietzsche F. W. *The Antichrist* / transl. from German and introd. by H. L. Mencken. - New York : Alfred A. Knopf, 1931. 200 p.
40. Nietzsche, F. *The Will to Power: Selections from the Notebooks of the 1880s* / Friedrich Nietzsche ; transl. by R. Kevin Hill and Michael A. Scarpitti ; ed., introd. and notes by R. Kevin Hill. – London : Penguin Books, 2017. – XXXVIII, 688 p;
41. Schopenhauer A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* / hrsg. von Ludwig Berndl. - München : Georg Müller, 1912. - Bd. 1. 725 S.
42. Seneca L. A. *De Providentia*. - [S. l.]: [s. n.], [s. a.]. - 8 P.;
43. Vattimo G. *The Metaphysics of Suffering* [Electronic resource] / Gianni Vattimo // *The European Journal of Psychoanalysis*. Mar 26, 2024.
44. Žižek, S. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* / Slavoj Žižek. - Cambridge, Massachusetts ; London, England : The MIT Press, 2003. 180p.
45. Žižek, S. *Welcome to the Desert of the Real! Five Essays on September 11 and Related Dates* / Slavoj Žižek. - London ; New York : Verso, 2002. 154 p.