

ISSN 2226-0994

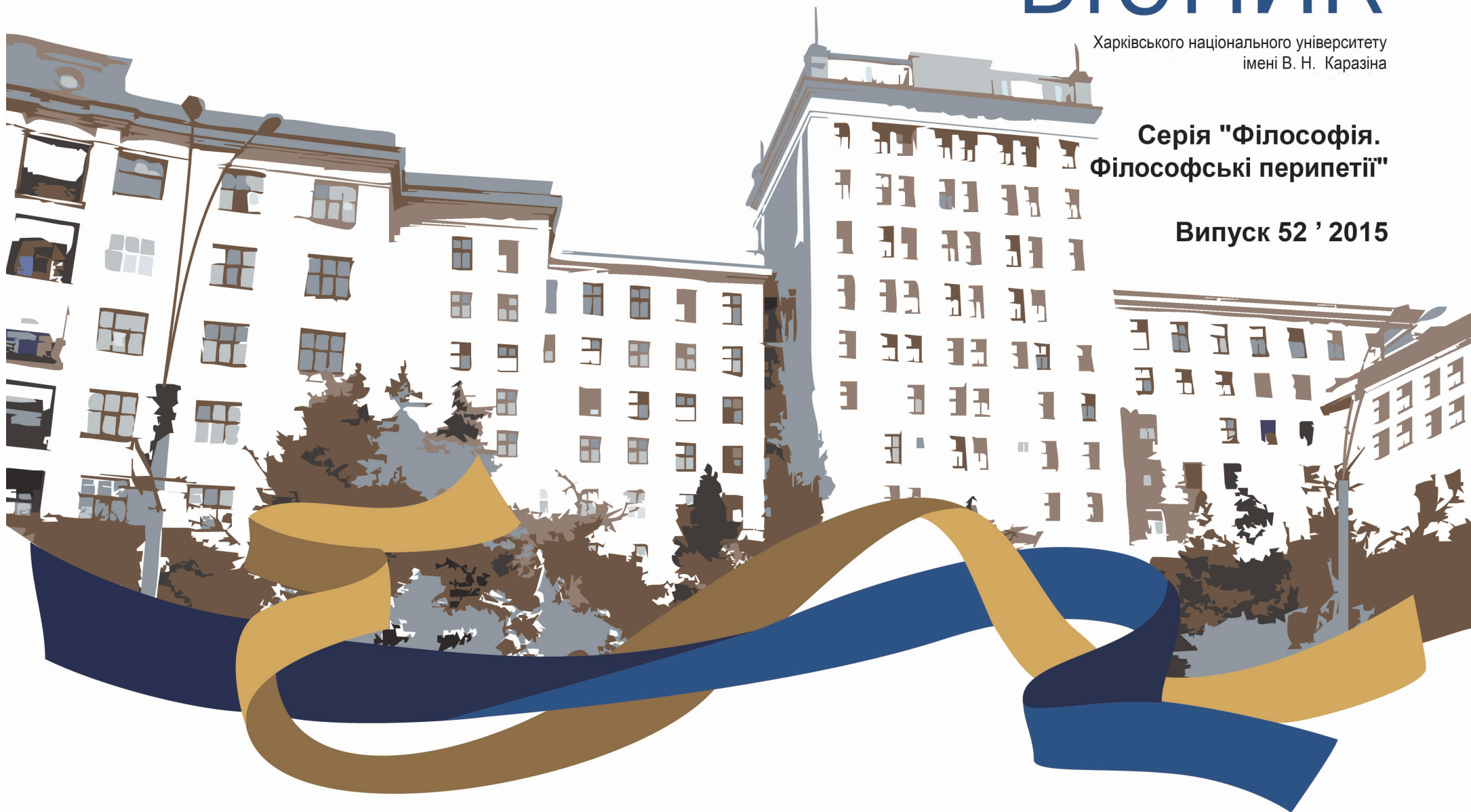
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

# ВІСНИК

Харківського національного університету  
імені В. Н. Каразіна

**Серія "Філософія.  
Філософські перипетії"**

**Випуск 52 ' 2015**



*p-ISSN 2226-0994*  
*e-ISSN 2412-5904*

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

# **ВІСНИК**

*Харківського національного університету  
імені В. Н. Каразіна*

**Серія**  
**«Філософія. Філософські перипетії»**

Випуск 52

*Заснована 1965 року*

Харків 2015

*Вісник містить статті, присвячені висвітленню результатів наукових досліджень у галузі теоретичної та практичної філософії. Для викладачів філософських та культурологічних дисциплін, наукових співробітників, аспірантів, студентів та усіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.*

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (протокол № 12 від 30 листопада 2015 р.)

**Мамалуй Олександр Олександрович** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна – **відповідальний редактор**;

**Гусаченко Вадим Володимирович** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна – **відповідальний секретар**;

**Голубенко Олександр Васильович** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна – **технічний редактор**.

#### Редакційна колегія

**Карпенко Іван Васильович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

**Корабльова Надія Степанівна** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

**Бусова Ніна Андріївна** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

**Воропай Тетяна Степанівна** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

**Газнюк Лідія Михайлівна** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

**Куцепал Світлана Вікторівна** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

**Тарароєв Яків Володимирович** – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

**Кравченко Петро Анатолійович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка;

**Андрєєва Тетяна Олександрівна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Донецького національного університету;

**Мозгова Наталя Григорівна** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова;

**Дудник Сергій Іванович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри історії філософії, декан філософського факультету Санкт-Петербурзького державного університету;

**Камнєв Володимир Михайлович** – доктор філософських наук, професор кафедри історії філософії філософського факультету Санкт-Петербурзького державного університету;

**Джонатан Саттон** – професор Лідського університету (Великобританія);

**Адріано Дель'Аста** – професор Міланського католицького університету (Італія);

**Роберт Хіншелвуд** – професор університету Ессексу (Великобританія).

*Адреса редакційної колегії:* 61022, Харків, майдан Свободи, 6, к. 293

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

**Кафедра теоретичної і практичної філософії, т. (057)707-52-71**

[http://philosophy.karazin.ua/ua/kafedra/tpf\\_visnyk.html](http://philosophy.karazin.ua/ua/kafedra/tpf_visnyk.html)

e-mail: [philosophy.1804@karazin.ua](mailto:philosophy.1804@karazin.ua)

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування  
Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 21566-11466 Р від 21.08.2015

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2015.

## Зміст

<i>Прокопенко В. В.</i> ПЛАТОН У ПРОСТОРИ АНТИПЛАТОНІЧНОГО МИСЛЕННЯ.....	4
<i>Азарова Ю. О.</i> КОНЦЕПТ «RE-MARK» В ФИЛОСОФИИ Ж. ДЕРРИДА.....	9
<i>Hagengruber R.</i> REDISCOVERING HISTORY. APPROACHING WOMEN PHILOSOPHERS.....	18
<i>Перепелиця О. М., Храброва О. В.</i> ГОМОФОБИЯ ЯК СИМПТОМ НЕЗАВЕРШЕНОСТІ ПРОЕКТУ ПРОСВІТНИЦТВА.....	23
<i>Голубенко О. В.</i> ВІД ЕКСЦЕНТРИКИ ДО ЕГОФУГІЗМУ: ТЕОРЕТИЧНІ ОБЕРТАННЯ НАВКОЛО ДИГРЕСИВНОЇ КОНСТИТУЦІЇ ЛЮДИНИ (ПРО ОДНУ ЯКІСНУ ЕКСПЛІКАЦІЮ ТА ОДНУ НЕЯКІСНУ ОНТОЛОГІЗАЦІЮ).....	28
<i>Robaszkiewicz M.</i> DONNA HARAWAY AND HANNAH ARENDT: BETWEEN FEMINIST OBJECTIVITY AND THE INTERSUBJECTIVITY OF A REPRESENTATIVE JUDGMENT.....	45
<i>Мухина Е. Н.</i> СООТНОШЕНИЕ ВЛАСТИ И СВОБОДЫ В ТЕОРИЯХ М. ФУКО И П. БУРДЬЕ.....	51
<i>Терещенко Ю. Д.</i> НАЗАД К ГЕГЕЛЮ: О СПОСОБАХ РЕАКТУАЛИЗАЦИИ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ...63	63
<i>Лазарева М. Л.</i> НА ШЛЯХУ ДО ПОСТГУМАНІЗМУ, АБО РЕАЛЬНІ ТА ВІРТУАЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУТНІСНОГО Я.....	68
<i>Рыжкова Д. С.</i> ТРУДНОСТИ В ОПРЕДЕЛЕНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ИНДИВИДА.....	73
<i>Байрачний В. О.</i> СОЦІАЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК ПОВЕДІНКОВИЙ ІМПЕРАТИВ ОСОБИСТОСТІ: ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ.....	77
<i>Астахова Е. В.</i> СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ РАЗРЫВ МЕЖДУ ПОКОЛЕНИЯМИ КАК НОВЫЙ ВЫЗОВ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ.....	85
<i>Silke A.</i> IN HIS LIBERAL POLITICAL THEORY, DOES JOHN RAWLS INCLUDE JUSTICE FOR WOMEN WITHIN THE FAMILY?.....	89
<i>Фисун Е. Г.</i> РАСА И ГЕНДЕР В КОЛОНИАЛЬНОМ ВООБРАЖЕНИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЖИВОПИСИ XIX ВЕКА: ДИСКУРС-АНАЛИЗ.....	94

УДК 1(091) 141.131

*Прокопенко В. В.*

*Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна*

## **ПЛАТОН У ПРОСТОРИ АНТИПЛАТОНІЧНОГО МИСЛЕННЯ**

В статті розглянута антиплатонічна традиція в сучасній філософії. Автор стверджує, що витoki цієї традиції слід шукати в роботах Ф. Ніцше. У творчості Ніцше автор підкреслює його педагогічну філософію, спрямовану на виховання принципово нової людини. Ця філософсько-педагогічна доктрина – антиплатонічна, вона є рішуче спрямованою проти проекту філософської пайдеї Платона. Автор статті, проте, стверджує, що в питаннях філософської педагогіки, Ніцше не тільки протистоїть Платону, але й знаходиться в глибокій залежності від платонівських ідей.

**Ключові слова:** Платон, антиплатонізм, освіта, Ніцше.

В статье рассмотрена антиплатоническая традиция в современной философии. Автор утверждает, что истоки этой традиции следует искать в работах Ф. Ницше. В творчестве Ницше автор выделяет его педагогическую философию, направленную на воспитание принципиально нового человека. Эта философско-педагогическая доктрина – антиплатонична, она резко направлена против проекта философской пайдеи Платона. Автор статьи, однако, утверждает, что в вопросах философской педагогики Ницше не только противостоит Платону, но и оказывается в глубокой зависимости от платоновских идей.

**Ключевые слова:** Платон, антиплатонизм, образование, Ницше.

The article discusses antiplatonic tradition in modern philosophy. This tradition is very widely represented in modern philosophy. The most openly antiplatonic ideology expressed by Deleuze, but besides him, we know many of the important philosophers who are antiplatonic: Arendt, Derrida, Levinas, Popper, Heidegger. When these authors turn to Plato, they are less studied Platonism than use it for their own purposes. Despite this fact, the author believes that modern antiplatonicism can contribute to a deeper understanding of the philosophy of Plato, and modern antiplatonicism can promote to clarifying the «Platonic question».

There are many versions about the origin of antiplatonicism. Some historians hold that antiplatonicism begins in the Hellenistic era, while others believe that it originated even earlier, in the New Academy, some researchers stress that Antisthenes the Cynic is the founder of the antiplatonic tradition.

But the author argues that the true father of the contemporary antiplatonic tradition is German thinker Friedrich Nietzsche. That is why the key to understanding of the antiplatonic tradition to be found in the texts of Nietzsche. In Nietzsche's doctrine the author identifies his pedagogical philosophy, which is aimed at the education of fundamentally new man. Educational doctrine Nietzsche is an integral part of its ideology of superman. This philosophical and pedagogical doctrine is antiplatonic and sharply directed against the project of philosophical paideia of Plato. Arguments put forward by Nietzsche against the teachings of Plato are widely known: Nietzsche rejects the doctrine of forms as supernatural entities, he criticizes the metaphysical doubling of reality refutes the Platonic theory of eternal Good and human virtue. The author, however, argues that Nietzsche not only opposed to Plato in the matters of philosophical pedagogy, but is in dependence from Platonic ideas: Nietzsche, as well as Plato believes that the task of education is the formation of a special class of political rulers of the state; Nietzsche borrows from Platonic philosophy many elements of philosophical method, which he uses to develop its anti-metaphysical education project of superman; Finally, you will notice that Nietzsche imitates Plato in the most literary form of his works. Moreover, Nietzsche, as well as Plato, is the author of unsystematic philosophy. This unsystematic nature is fundamentally important for both of these authors, because it allows to use philosophy as a most important means of human education. Therefore, the false Nietzsche's book «The Will to Power», which tried to pass off as a system of Nietzsche, does not reflect his true philosophy in the same way as does not express the views of Plato the school textbooks of Platonic philosophy by Albin or Anonymous.

The author concludes that Nietzsche is much closer to the actual historical Plato than most orthodox historians and philologists, academic researchers philosophy of Plato.

**Keywords:** Plato, antiplatonicism, education, Nietzsche.

Проблема, яка розглядається в нашій статті, пов'язана із присутністю (хоча, іноді і неявною) фігури Платона в просторі мислення сучасної західної філософії. Ця присутність створює можливість нових прочитань Платона, перш за все, під кутом радикально критичного відношення до нього. Розробка нових підходів до прочитання текстів платонівського корпусу є серйозним стимулом розвитку наукового платонознавства, вона дає шанс на більш глибоке

розуміння філософії Платона – саме тому Платонівське питання залишається *актуальною* історико-філософською проблемою протягом вже кількох століть. Література, присвячена цій проблемі, налічує тисячі назв і збільшується з кожним роком. Більш того, в останні десятиріччя з'явилися ґрунтовні роботи, присвячені аналізу вже самих цих досліджень: А. Корлетта [17], Е. Тігерстедта [21], колективні праці під редакцією Ч. Грісуолда [19] і Ф. Гонсалеса [20]. Ми також не перший раз звертаємося до цієї проблеми, і ця стаття є продовженням досліджень, результати яких викладені у наших попередніх публікаціях [12; 13].

Однак, зараз ми маємо намір проаналізувати такі звернення сучасних філософів до Платона, які знаходяться поза межами історико-філософського дослідження, коли дух Платона викликають не для історично коректного розуміння грецького філософа, а для того, щоб використати платонівські ідеї як будівельний матеріал для побудови власних філософських теорій. Майже завжди ці звернення до Платона густо замішуються на антиплатонізмі, який поступово став однією з головних характеристик сучасного філософствування (А. Бадью назвав минуле сторіччя «сторіччям антиплатонізму»). Найбільш чітко ця тенденція виражена у творах Ж. Дельоза, який вважав повалення Платона найважливішим завданням, що стоїть перед філософським мисленням: «Завдання сучасної філософії було визначене: повалення платонізму» [5, с. 82]. Е. Левінас, якого багато хто вважає автором самого терміна «антиплатонізм», в свою чергу, говорить про антиплатонізм Бергсона, феноменологічний антиплатонізм, антиплатонізм «філософії значення» [7, с. 605-607]. Ж. Дерріда у своїй боротьбі проти метафізики логоцентризму піддає деконструкції саме тексти Платона («Федр» в «Фармації Платона» є найвідомішим прикладом цього). У К. Р. Поппера саме Платон стає засновником ідеології тоталітаризму, головним реакціонером і антигуманістом. Ж. Рансьєр, з його настановою про недовіру до будь-яких загальних істин, є також послідовним антиплатоніком, який інкримінує філософії Платона встановлення свого роду диктатури істини. Х. Арендт кожним своїм словом показує себе як переконаний і послідовний антиплатонік. М. Гайдеггер в деяких своїх текстах («Вчення Платона про істину») також говорить про Платона як мислителя, на якому лежить провина за забуття споконвічного розуміння істини як непотаємності.

Мабуть, єдиним винятком на цьому фоні є постать А. Бадью, який у своєму «платонізмі множинності» намагається за допомогою «платонівського жесту» відновити суперечність між  $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$  і  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  та затвердити поняття істини як регулятивної ідеї в політиці і метафізиці. В цілому ж, протягом вже декількох десятиліть, нав'язливою ідеєю цілого ряду провідних західних філософів є прагнення «перекинути Платона», якому приписуються всі негативні риси метафізичного мислення: лого-фоно-фалоцентризм в метафізиці, антидемократизм, елітарний авторитаризм і тоталітаризм – в політиці і т. д. А. Бадью називає ці примари Платонова вчення «саморобним платонізмом».

Безумовно, було б наївно думати, що творці цього вражаюче цільного і абсолютно антиісторичного Платона сприймають створений ними образ за той, що має будь-яке пряме відношення до історичної реальності. Ці образи Платона, як і створений у ХХ ст. умовний «платонізм», обслуговують власні потреби західних інтелектуалів в ситуації постмодерну. До розуміння Платона цей платонізм нас не наближає, а віддаляє: як каже А. В. Ахутін, уважному читанню Платона «найбільше протистоїть те, що іменується платонізмом. Я маю на увазі не тільки традицію, але й той розхожий “платонізм”, який ми завжди вже знаємо, навіть якщо не читали ні рядка самого Платона. Він ніби є зрозумілим сам по собі» [1, с. 219]. І саме тому ми не піддаємося спокусі зайнятися дослідженням образу Платона у Дерріда або Фуко, Рорті або Арендт, що подібне намагання представляло б, по суті, актуалізацію проблеми «Платон і сучасна західна думка». Спроба осмислити і, тим більше, розв'язати цю проблему не тільки значно перевищила б рамки наукової статті, а й взагалі – можливості однієї окремої людини.

Тим більше, уважний погляд на панораму сучасного філософського антиплатонізму змушує нас припустити, що за антиплатонічними гаслами ховається драматична колізія глибокої залежності антиплатоніків від Платона. Про це свідчить, наприклад, інтелектуальна біографія Ж. Дельоза «Шум буття», в якій, з першої до останньої сторінки, А. Бадью доводить, що насправді саме Дельоз і був у певному сенсі послідовним платоніком: «По суті, вчення Дельоза є платонізмом зі зміщеним акцентом <...> Дельоз, звичайно, запропонував найщедріший антиплатонізм, більше інших відкритий сучасним витворам, найменш

доленосний, найбільш прогресивний. Йому не вистачило дешифрувати – покінчити з самим антиплатонізмом» [2, с.135]. К. Цукерт дає своїй узагальнюючій роботі промовисту назву: «Платон постмодерну. Ніцше. Гайдеггер. Гадамер. Штраус. Деріда», яку вона пояснює тим, що за її думкою, названі автори звертаються до Платона для того, аби пізнати природу філософії як такої і, водночас, для того, щоб зрозуміти причини, які підштовхують їх до перевертання цієї філософії. Таким чином, звернення цих авторів до Платону є не історико-філософським дослідженням, а частиною їхньої власної філософської діяльності [22].

Якщо історичні витоки антиплатонізму як такого можна простежити аж до Епікура (як вважає Олівер Блох), Нової Академії (Карлос Леві) або навіть до Антисфена (Альдо Бранкаччи), то сучасний антиплатонізм чітко і усвідомлено бачить Ф. Ніцше своїм засновником. Про це відкрито говорять і самі антиплатоніки: той же Ж. Дельоз («Ніцше і філософія») описуючи формулювання питання про метафізику та необхідність її повалення, відсилає нас до постановки цього питання у Ніцше: «Метафізика формулює питання про сутність у формі “що є ... ?”. Ми, можливо, і звикли вважати таку постановку питання як зрозумілу саму по собі, але насправді ми маємо бути вдячними за неї Сократу і Платону. Потрібно повернутися до Платона, щоб побачити, до якої міри питання “що є ... ?” передбачає особливий спосіб мислення» [4, с. 166-167]. І незважаючи на відомі слова М. Фуко про те, що вся філософія після Платона є антиплатонізмом, власний антиплатонізм Фуко, як показує ретельний аналіз, сходиться саме до Ніцше: «Звичайно, не всякий антиплатонізм є постмодернізм або ніцшеанство. Але антиплатонізм Фуко – безсумнівно, веде своє походження від Ніцше» [3, с. 83].

Ключ до питання про природу сучасного антиплатонізму міститься у позиції Ніцше, ставлення якого до Платону є настільки своєрідним, що вже само по собі є надзвичайно складною історико-філософською проблемою. Ми хочемо відзначити тільки один аспект цієї проблеми, який має відношення до філософії освіти у Ніцше. Останній будує свій власний варіант вчення про пайдею, який наочно демонструє свою спорідненість з платонівським педагогічним проектом. Ця співвіднесеність зовсім не корелює із поширеною думкою про те, що Ніцше наполягав виключно на деструкції вчення Платона. Показово, що навіть у кількісному відношенні Платон – один із авторів, до яких найчастіше звертається Ніцше: пошук по роботах, у чорновиках та листах в електронній версії повного зібрання творів Ніцше видання Джордже Коллі і Мацціні Монтінарі *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* [18] дає 338 результатів. І незважаючи на це, про ставлення Ніцше до Платона часто судять виключно тільки по жорсткій карикатурі, намальованій ним у «Народженні трагедії з духу музики» і «Проблемі Сократа»: «я упізнав Сократа і Платона як симптоми загибелі, як знаряддя грецького розкладання, як псевдогреків, як антигреків» [10, с. 341]. Довіри до такого спрощеного розуміння відносин Ніцше – Платон додає і відоме програмне положення з передмови до «По той бік добра і зла»: «ми повинні разом з тим визнати, що найгіршою, самою томливою і найнебезпечнішою з усіх помилок була до сих пір саме вигадка Платона про чистий дух і про добро саме по собі. Але тепер, коли вона є переможеною, коли Європа звільнилася від цього кошмару і, принаймні, може насолоджуватися більш здоровим <...> сном, ми, чия задача складає саме бдіння, є спадкоємцями всієї тієї сили, яку зростила боротьба з цією помилкою» [11, т. 2, с. 240]. Тут Ніцше з оптимізмом каже про звільнення від Платона як про роботу, яка вже з успіхом завершується. І так само, у «Сутінках ідолів», він знову буде констатувати у назві крихітного розділу: «Як “справжній світ” нарешті перетворився на байку». Гайдеггер завважив, що зведення рахунків із Платоном зайняло у Ніцше все його життя: «На той час, коли для Ніцше переверот платонізму став виходом з нього, на нього обрушилося божевілля. Досі це переінакшення НЕ осмислювалося як останній крок Ніцше і, рівним чином, ніхто не бачив того, що тільки в останній рік його творчої діяльності (1888 р.) воно звершилося з повною ясністю» [14, т. 1, с. 203].

З формальної точки зору, у Ніцше немає окремого твору, в якому викладалася б його програма пайдеї, якщо не вважати таким лекції 1872 року «Про майбутнє наших освітніх установ» та підготовчих нотаток до них, але тема виховання проходить червоною ниткою крізь практично всі твори Ніцше. Про важливість цієї теми свідчать також листи Ніцше, в яких він неодноразово говорить про необхідність відповісти на питання про сутність та цілі освіти. Відповіді, які дає Ніцше, такі: «Мета освіти – підтримати природу в цьому її прагненні до

безчасся досконалості <...> Ознакою цього вищого типу освіченості є марність її з точки зору егоїзму, тимчасовості. <...> Завдання освіти: завершити формування генія, прокласти для нього шляхи, зробити можливим його діяльність, оточивши його благоговінням, виявити його. Звідси стосовно до не-генію цілями освіти будуть:

1. Послух і смиренність.
2. Правильний погляд на вузькість всякої професії.
3. Готовність служити генію, збирати для нього матеріал» [9, т. 7, с. 374-375].

Таким чином, освіта, на думку Ніцше, має бути, насамперед, вихованням генія, надлюдини, причому досягається воно не привнесенням якогось змісту ззовні, але розкриттям в самому генії цього надлюдського начала. В цьому відношенні сучасні Ніцше гімназії та університети безглузді, оскільки переслідують виключно утилітарні цілі, готуючи для праці в уряді інтелігентних чиновників. Освіта, позбавлена виховного змісту, перетворюється на механічну муштру. Освіта не може бути народною, це надбання тонкого прошарку обраних. І Ніцше вагомою альтернативою сучасній освіті бачить якраз платонівський проект, тут його прагнення до спростування платонізму кудись зникає, і він каже, що «організація держави геніїв – ось істинна платонівська республіка» [9; т. 7, с. 343]. І основні принципи, на яких базується ніцшеанська теорія пайдеї, також демонструють його очевидну залежність від Платона. Це помічає і автор роботи, яка присвячена аналізу виховної програми Ніцше, написаної навіть не з історико-філософської, а, скоріше, з історико-педагогічної позиції: «Проект Ніцше, як можна переконатися на підставі його вихідних педагогічних ідей, теж спирається на три принципи: 1) потреба освіти у філософії, 2) притаманність для неї художніх інстинктів, 3) залежність від грецької та римської античності – втіленого критерія всієї культури» [6, с. 68].

Чим далі ми відходимо від спрощеного образу Ніцше, який зобов'язаний своїм існуванням не тільки шокуючому враженню, яке він справив на перших своїх читачів, але й видавничій політиці Ніцше-архіву, керованого Е. Ферстер-Ніцше, чим більше невідомих раніше текстів філософа входить в науковий обіг, тим ясніше вимальовуються риси, що поєднують Ніцше з його, як раніше здавалося, непримиреним ідейним ворогом, Платоном. Тепер вже ясно, що несистемність ніцшеанства – зовсім не наслідок несподіваної хвороби, яка не дала філософу завершити побудову системи, це не просто результат браку часу у філософа і (або) концептуального матеріалу для побудови системи, як іноді вважали раніше. Несистемність філософії Ніцше така сама принципова риса його стилю філософування, як і несистемність Платона (на відміну від шкільного платонізму). Фальсифікація, що представляє нібито систему Ніцше, «Воля до влади», відноситься до його філософії так само, як підручники платонівської філософії до філософії самого Платона. Давно помічено, що Ніцше запозичує у Платона безліч педагогічних принципів і технік, які він використовує при композиції тексту у власній філософській практиці [6, с. 103]. Можна помітити навіть дещо несподіваний паралелізм літературної форми творів Ніцше і Платона (В. Каплун зауважує: «Неважко побачити, що, вибираючи для своїх лекцій особливу літературну форму, Ніцше орієнтується на модель платонівського діалогу» [8, с. 118]).

Ніцше, як і Платон, ніколи не керується чистим теоретичним інтересом. Це завжди, явно чи приховано, інтерес практичний, а ще точніше – політичний. Ніцше навіть в подоланні політики бачить початок політики, так, в «Esse Homo» ми читаємо: «Поняття політики абсолютно розчиниться у духовній війні, всі форми влади старого суспільства злетять у повітря – вони всі ґрунтуються на брехні: будуть війни, яких ще ніколи не було на землі. Тільки з мене починається на землі велика політика» [11, т. 2, с. 763]. Так само у Ніцше, як і у Платона, політична тематика з необхідністю веде до питань освіти. При цьому зберігається подвійне ставлення Ніцше до Платона: з одного боку, логіка розвитку ідеї постійно приводить Ніцше до тих же питань, які ставив Платон, але, з іншого боку, Ніцше рішуче відмовляється приймати платонівські відповіді. Платон виявився близьким до Ніцше настільки, що, мабуть, найточніше слово для опису цієї ситуації – суперництво. Ця близькість визначена об'єктивно настільки, наскільки суб'єктивно Ніцше не приймає горезвісний «платонівський ідеалізм». Цю близькість-ворожнечу двох мислителів відзначає Х. Отман, коли стверджує: «Як і для Платона, політика стає для Ніцше справою освіти і виховання – пайдеї. Як і для Платона, головне питання для Ніцше ставиться у формі: хто править? Який людський тип? Надлюдина вступає у



суперництво з філософом-правителем, вчення про вічне повернення вступає у суперництво з метафізикою ідей. Це вчення покликане стати *megisthon mathema*, найбільшим вченням, мета якого – перенести центр ваги з “потойбічного світу” на нашу землю, у цей світ. “Надлюдина” стане тоді “володарем цієї землі”» [8, с. 67].

*Підсумовуючи* вищесказане, ми можемо сказати, що образ Платона у творчості засновника сучасного антиплатонізму виявляється, як ми бачимо, значно ближчим до історичного Платона, ніж шкільно-академічний образ останнього. Ніцше відмовився від академічної кар’єри зі словами про необхідність вирвати філософію греків з нудьги, в яку її занурили вчені. Так само він відкинув і шкільний платонізм заради суперництва з дійсним історичним Платоном, якого Ніцше не тільки знав, але й розумів. Нам представляється влучним розсуд сучасного дослідника відносно лінії Ніцше – Платон: «само у Платона Ніцше в цей період намагається запозичувати основні елементи філософського методу – але не для того, щоб розвинути філософський проект Платона в сучасних умовах, а для того, щоб перехопити його і розгорнути в антиплатонівський, створивши цим самим можливість розвитку такого проекту європейської свідомості, який би став альтернативним платонівському варіанту» [8, с. 111].

#### ЛІТЕРАТУРА

- Ахутин А. В. Чтение «Теэтета» / А. В. Ахутин // Поворотные времена. – СПб.: Наука, 2005. – С. 218-295.
- Бадью А. Делез. Шум бытия / Ален Бадью; [пер. с франц. Д. Скопина]. – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры»; Логос-Альтера; Ессе homo, 2004. – 184 с. – (Интеллектуальные биографии).
- Глухов А. А. Политическая логика Платона. Интерпретация «Государства»: автореф. дисс. на соискание ученой степени кандидата философских наук: спец. 09.00.03 – история философии / А. А. Глухов. – М., 2012. – 26 с.
- Делез Ж. Ницше и философия / Ж. Делез; [пер. с фр. О. Хомы под ред. Б. Скуратова]. – М.: Ad Marginem, 2003. – 390 с.
- Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез; [перевод с французского Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской]. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
- Корнющенко Д. И. Элитарная концепция пайдеи в философии Фридриха Ницше: опыт философского исследования / Д. И. Корнющенко. – М.: Спутник, 2010. – 322 с.
- Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Э. Левинас; [пер. с франц.]. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 752 с. – (Книга света).
- Ницше и современная западная мысль: [сб. статей] / [под ред. В. Каплуна]. – СПб.; М.: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Летний сад, 2003. – 592 с. – (Европ. ун-т в Санкт-Петербурге. Тр. ф-та полит. наук и социологии; Вып. 9).
- Ницше Ф. Полное собрание сочинений в тринадцати томах / Ф. Ницше; [пер. с немецкого]. – М.: Культурная революция, 2005 – 2011.
- Ницше Ф. Проблема Сократа / Ф. Ницше; [пер. с нем.; составление, подготовка текста Ивановой М. Ш.] // Ф. Ницше. Избранные произведения: [кн. 1-2]. – М.: Сирия, 1991. – Кн. 1. – С. 341-346.
- Ницше Ф. Сочинения: [в 2-х т.; т. 1-2] / Ф. Ницше; [пер. с немецкого]. – М.: Мысль, 1996. – (Философское наследие).
- Прокопенко В. В. Платоновский вопрос в его историческом развитии / В. В. Прокопенко // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». – 2011. – № 984. – С. 22-30.
- Прокопенко В. В. Нарратологический поворот и становление драматической парадигмы в платоноведении / В. В. Прокопенко // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 2013. – Т. 14. – Вып. 3. – С. 5-67.
- Хайдеггер М. Ницше: [т. 1-2] / М. Хайдеггер; [пер. с немецкого]. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 2007.
- Contre Platon (Le platonisme dévoilé) / [textes réunis par Monique Dixsaut]. – Paris: Vrin, 1993. – 464 p.
- Contre Platon (Renverser le platonisme) / [textes réunis par Monique Dixsaut]. – Paris: Vrin, 1995. – 322 p.

- Corlett J. A. Interpreting Plato's Dialogues / J. A. Corlett. – Las Vegas : Parmenides Publishing, 2005. – 137 p.
- Nietzsche F. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe : [electronic resources] / Friedrich Nietzsche. – Access mode : <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.
- Platonic writings // Platonic reading / [ed. by Ch. Griswold]. – New-York : Routledge, 1988. – 335 p.
- The Third Way : New Directions in Platonic Studies / [ed. by Gonzalez F. J.]. – Lanham : Rowman & Littlefield, 1995. – 269 p.
- Tigerstedt E. N. Interpreting Plato / E. N. Tigerstedt. – Uppsala : Almqvist & Wiksell International, 1977. – 157 p.
- Zuckert C. Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida / Catherine H. Zuckert. – Chicago and London : Chicago University Press, 1996. – 351 p.

УДК 130:2

Азарова Ю. О.  
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

### КОНЦЕПТ «RE-MARK» В ФИЛОСОФИИ Ж. ДЕРРИДА

Анализируя значение понятия «*re-mark*» в деконструкции Ж. Деррида, автор утверждает, что ключевая функция *re-mark* – делимитация идеи тотальности. Как главный философский инструмент критики тотальности, *re-mark* проводит свою работу в трех направлениях. Во-первых, *re-mark* показывает, что тотальность не является истоком, началом или основанием. Тотальность – это не исходное образование, а функция *re-mark*. Поскольку *re-mark* вписывает тотальность в ее концептуальные и теоретические рамки, то она производна по отношению *re-mark*. Во-вторых, *re-mark* иллюстрирует структурную неполноту тотальности. Маркируя онтологические рамки тотальности, *re-mark*, с одной стороны, выступает условием ее возможности, а с другой стороны, как *добавочный элемент*, оказывается условием ее невозможности. В-третьих, *re-mark* осуществляет пере-обоснование тотальности. Пере-обоснование тотальности – это структурная особенность, которая присуща самой тотальности, но как экспликационный принцип она выходит за рамки тотальности. *Re-mark* есть абсолютный предел тотальности. Он принадлежит и, одновременно, не принадлежит ей.

**Ключевые слова:** тотальность, *Aufhebung*, деконструкция, *re-mark*, знак.

Аналізуючи значення поняття «*re-mark*» у деконструкції Ж. Дерріда, автор стверджує, що ключова функція *re-mark* – делімітація ідеї тотальності. Як головний філософський інструмент критики тотальності, *re-mark* проводить свою роботу у трьох напрямках. По-перше, *re-mark* показує, що тотальність не є виток, початком або основою. Тотальність – це не вихідне утворення, а функція *re-mark*. Оскільки *re-mark* вписує тотальність у її концептуальні та теоретичні рамки, то вона є похідною по відношенню до *re-mark*. По-друге, *re-mark* ілюструє структурну неповноту тотальності. Маркуючи онтологічні рамки тотальності, *re-mark*, з одного боку, виступає умовою її можливості, а з іншого боку, як *додатковий елемент*, виявляється умовою її неможливості. По-третє, *re-mark* здійснює пере-обґрунтування тотальності. Пере-обґрунтування тотальності – це структурна особливість, яка властива самій тотальності, але як експлікаційний принцип вона виходить за межі тотальності. *Re-mark* є абсолютною межею тотальності. Він належить і, водночас, не належить їй.

**Ключові слова:** тотальність, *Aufhebung*, деконструкція, *re-mark*, знак.

The author examines the meaning of the concept *re-mark* in Derrida's deconstruction and argues that the key function of *re-mark* is a delimitation of the idea of the totality. As the main deconstructive instrument for the critics of the system or totality, *re-mark* works in three ways. Firstly, *re-mark* shows that the totality is not an origin, a basis or a constitutive. If *re-mark* inscripts the totality in its own conceptual and theoretical framework, then the totality is derived from *re-mark*. Thus, the totality is a function of *re-mark*. The totality is not primordial and autonomous agency. Secondly, *re-mark* demonstrates the structural incompleteness of the totality. Marking the conceptual framework of the totality, *re-mark*, on the one hand, is a necessary condition of its possibility, but on the other hand, *re-mark*, as the additional element, is a condition of its impossibility. Thirdly, *re-mark* formally re-founds of the totality. This re-founds of the totality is immanent and structural property of the

totality. But as explication principle it locates beyond the totality. Re-mark makes an absolute limit of the totality. Re-mark is belonging and not belonging to the totality.

**Key words:** totality, *Aufhebung*, deconstruction, *re-mark*, sign.

### 1

Главная задача деконструкции Деррида – преодоление метафизического способа мышления, который не релевантен современному познанию. Ее реализация требует разработки новых эпистемических инструментов и ресурсов. Соответственно, большое внимание Деррида уделяет терминологии.

Концептуальный аппарат деконструкции довольно широк. Он включает в себя такие известные понятия, как *supplement*, *differance*, *arche-trace*, *iterability*, *re-mark*, etc. Каждый термин имеет свое значение, но иногда они замещают или репрезентируют друг друга в различных контекстах.

Из широкого спектра терминологии Деррида серьезный интерес вызывает *re-mark*. Слово *re-mark* состоит из двух элементов: *re* – приставка возвратного действия; *mark* – знак, метка, граница. Инфраструктура *re-mark* делимитирует идею тотальности, предлагая альтернативу логике *Aufhebung* Гегеля.

Цель статьи – прояснить механизм работы концепта *re-mark* в проекте Деррида. Для этого нам необходимо: 1) обозначить роль *re-mark* в критике тотальности; 2) сопоставить действие *re-mark* с другими инфраструктурами; 3) выявить функции *re-mark* в философском дискурсе; 4) уточнить специфику *re-mark* как квази-трансценденталии.

### 2

*Re-mark* – это особая инфраструктура, которая обозначает (маркирует) логические границы любого объекта или понятия. *Re-mark* – это то, что вписывает объект или понятие (например, «тотальность») в его концептуальные рамки. Соответственно, *re-mark* предваряет объект или понятие в качестве *sine qua non*.

Работая с тотальностью, Деррида полагает, что она не является исходным образованием (первоначалом или основанием), а есть производное по отношению к тому, что ее конституирует, – т. е. производное по отношению к инфраструктуре *re-mark*. Тотальность – это не автономное образование, а функция *re-mark*.

Здесь Деррида находит интересный парадокс. С одной стороны, *re-mark*, маркируя концептуальные рамки тотальности, выступает условием ее возможности. С другой стороны, *re-mark* как *добавочный элемент*, который выходит за рамки тотальности, служит условием ее невозможности.

Таким образом, невозможность тотализации, – отмечает Деррида, – обусловлена не множеством эмпирических объектов, а совершенно иными – *структурными* – причинами, которые обнаруживаются при определении границы тотальности. Именно их эксплицирует и объясняет инфраструктура *re-mark*.

### 3

Деррида позиционирует *re-mark* как инструмент критики тотальности, принципа рефлексии и методологии *Aufhebung*. Изучая работу, которую выполняет *re-mark* в философском дискурсе, можно увидеть тесную связь между концептом *re-mark* и другими инфраструктурами.

Во-первых, *re-mark* во многом совпадает с *supplement*, т. к. *re-mark* – это форма всеобщего закона восполнения, которая локализует любой объект, систему или тотальность. *Re-mark* иллюстрирует, что тотальность имеет логические и онтологические рамки, т. е., что она ограничена Иным по отношению к себе и восполнена им как добавочным элементом.

Во-вторых, Деррида также говорит о *re-mark* как о варианте «дифференциальной структуры» (*differance*), которая «добавляет или, напротив, вычитает одно звено из серии» так, что тотальность оказывается не в состоянии «конституировать всю систему значения или ее наличное единство» [2, с. 270].

В-третьих, *re-mark*, по сути, является формой минимальной структуры отсылки, которую Деррида тематизирует в качестве *arche-trace*. Подобно *прото-следу*, концепт *re-mark* демонстрирует отсутствие целостного и самотождественного объекта. *Re-mark* расщепляет единство знака, термина, понятия, системы [см.: 2, с. 270].

В-четвертых, *re-mark* реализует закон *итеративности*. По аналогии с ней, *re-mark* показывает, что любой объект (знак, термин, понятие) для того, чтобы функционировать, должен иметь возможность повторяться в различных контекстах (формулах, цитатах). Но, в отличие от итеративности, *re-mark* описывает дуплетную природу самого объекта.

4

*Re-mark* – это комплексная инфраструктура, которая связывает в один узел предикаты восполнения, различия, референциального движения, повторения и удвоения. *Re-mark* есть условие возможности процессов сигнификации, идеализации, формализации, т. е. условие возможности мышления в целом.

В концепции Деррида *re-mark* выполняет пять ключевых функций:

1) *re-mark* является добавочным элементом, который выполняет тотализацию и, одновременно, производит ее необходимое смещение.

2) *re-mark* служит фигурой, которая осуществляет референцию в рамках применения или приложения одного знака к другому.

3) поскольку в игре знаков референт располагается извне (т. е. вынесен за скобки процесса референции), то *re-mark* также делает возможной функцию истины.

4) обеспечивая соответствие между знаком и объектом, *re-mark* есть не только условие истины, но также принцип, эксплицирующий способ работы философских теорий истины.

5) *re-mark* выступает механизмом, который объясняет любую трансцендентальную или теологическую иллюзию (Бог).

5

Чтобы увидеть это детально, давайте рассмотрим термин *re-mark* более подробно.

Понятие *mark*, которое входит в состав *re-mark*, имеет четыре основных значения:

1) *mark* – это простой эмпирический объект, хорошо известный как знак, признак, свойство, характерная черта.

2) по аналогии с прежним примером, но на более высоком уровне организации: *mark* – это сложный эмпирический объект, выражающий серию знаков, признаков, свойств, характерных черт.

3) *mark* – это теоретический конструкт, т. е. понятие или концепт «знака».

В первом случае *mark* – *единичный* показатель качеств предмета. Во втором случае *mark* – *серийный* показатель свойств предмета, благодаря которым мы идентифицируем сам предмет. В третьем случае *mark* – *обобщающий* показатель, позволяющий всем признакам иметь отсылку к одному референту. Здесь знак выступает как понятие или концепт.

Таким образом, концепт – это, по сути, двойной знак, т. е. знак (единичного) знака или знак (серии) знаков. Концепт – это знак, имплицитно добавляющий себя либо к *конкретному* знаку, либо к *серии* знаков (а в пределе – добавляющий себя ко всей *системе* или *тотальности* знаков).

6

Четвертый смысл термина *mark* более сложный и трудный для понимания.

Согласно правилам логики, знак работает не изолировано, а в системе. Знак *a priori* включен в дифференциальную систему. Идентичность знака определяется через его отношение к другому знаку. Знак может быть обозначен лишь путем отсылки к другому знаку, который показывает, чем искомый знак не является.

Например, А может быть обозначено только путем указания на не-А. Мы можем определить А, лишь указав его отличие от не-А. Тогда значение А – это не исходная данность, а функция или продукт референциальной отсылки. То же самое касается не только знака, но и термина, концепта или понятия.

Соответственно, движение, где А отсылает к не-А, – это движение, где иной знак (не-А) обозначает (маркирует) искомый знак (А). Подобное движение – главное и необходимое условие процесса концептуализации, т. е. процесса определения логических границ или рамок понятия.

7

Теперь, собрав воедино все четыре значения *mark*, можно заметить важный нюанс.

Подобно тому, как *концепт*, отсылая к серии знаков, оказывается *дополнительным знаком*, – т. е. знаком, *добавляющим себя к системе*, – так и «семический знак» (не-А),

к которому отсылает искомый знак (А), оказывается тем *восполняющим знаком*, посредством которого искомый знак обретает свое значение.

Поскольку без «семического знака» искомый знак не обретает своего значения, то именно «семический знак» выступает *конституирующим условием* данного знака. Поэтому любой знак в качестве условия своего существования, предполагает такой «семический знак», ибо без него сам знак не состоится. Аналогичное касается и системы знаков в целом.

*Добавка «семического знака» к искомому знаку, системе или тотальности всех знаков, – добавка, выполняющая роль определения или обозначения границ знака, – иллюстрирует, что природа знака требует того, чтобы он указывал на нечто Иное по отношению к самому себе.*

*В случае с тотальностью (знаков, элементов, связей, понятий) как концептом или объектом (например, предметом Т), это означает, что природа тотальности также требует того, чтобы тотальность указывала на абсолютно Иное (не-Т), находящееся по ту сторону ее самой.*

8

Итак, «семический знак», производя добавочное движение, служит знаком, который отсылает к *абсолютно Иному*, или, как говорит Деррида, к *пространству, которое, будучи по ту сторону системы знаков, делает возможной саму систему, т. е. семиотическое поле в целом.*

*Это абсолютно Иное Деррида называет пространством вписывания (space of inscription) или пространством инфраструктур. Соответственно, mark («семический знак») работает наряду с другими инфраструктурами, выполняя конституирующую функцию по отношению к тотальности.*

Однако, пока мы видим лишь часть работы *re-mark*. Для того, чтобы понять весь принцип действия *re-mark*, нужно осмыслить еще механизм *re-*. Тщательно анализируя описанный выше процесс движения «семического знака», мы обнаруживаем еще один интересный нюанс.

Поскольку в рамках системы знак (например, А) обретает свое значение только вместе с его *повторением* как знака того, чем он не является, (например, не-А), то «семический знак» оказывается также знаком, *повторно-обосновывающим* искомый знак, – т. е. знаком, вписывающим искомый знак в его же собственные концептуальные границы.

9

Ситуация с тотальностью аналогична. Если тотальность (например, Т) обретает свое значение только благодаря ее повторению как момента того, чем она не является (например, Иное), то «семический знак» (не-Т) есть знак, который *повторно-обосновывает* саму тотальность, вписывая ее в ее же границы.

Поскольку тотальность существует благодаря ее изначальному повторению (логическому, концептуальному, теоретическому), то Иное – это *добавочный элемент*, посредством которого тотальность становится мыслимой. Именно Иное делает тотальность предметом мышления, объектом рефлексии.

Если знак, понятие или объект ничем не детерминирован, то он будет вообще не мыслимым. Объект определяется и существует лишь в той мере, в какой он детерминирован иным. Тотальность также может быть предметом мышления только в случае ее детерминации радикально Иным.

Соответственно, «семический знак» – это *необходимый и неустранимый двойник знака, а Иное – нередуцируемый двойник тотальности. Такой виртуальный двойник есть sine qua non любого объекта. Подобно следу, он имманентно присутствует в самом объекте. Его невозможно извлечь из объекта.*

10

Итак, Деррида четко показывает, что любой знак для того, чтобы существовать и выполнять свои функции, должен быть не просто означенным или маркированным (*marque*), но также повторно-означенным (*re-marque*) посредством «семического знака». Однако это еще не всё.

Поскольку в повторении знак (А) должен включать в себя референцию, отсылку к иному, как тому, чем он не является (не-А), – вводя в себя нечто гетерогенное по отношению к себе, – то «семический знак» также выполняет функцию связи, которая связывает А и не-А.

Экстраполируя эту логику на сам знак, можно увидеть следующее: поскольку знак для того, чтобы работать, должен включать в себя отсылку к не-знаку, то «семический знак» «является *связующим звеном*, которое сводит вместе *тождество* знака и *иное* знака, соединяет и разделяет их, т. е. делает их взаимно-детерминированными» [8, с. 220].

Аналогично происходит с тотальностью или системой знаков. Здесь «семический знак» есть не просто условие репрезентации тотальности знаков, но и добавочный элемент, конституирующий саму тотальность. «Семический знак» – это *избыток (surplus)* по отношению к тотальности.

#### 11

Фактически, «семический знак» (*re-mark*) есть нечто *большее*, чем система знаков, а также *большее*, чем сам «концепт» знака, ибо *re-mark* есть то, что делает возможной систему знаков как таковую. «Семический знак» превышает тотальность и обладает по отношению к ней интерпретирующей силой.

С этой точки зрения, *re-mark* частично совпадает со спекулятивным концептом *Aufhebung* как способом, каким рефлексия, осуществляя теоретическую интериоризацию своего Иного, рефлектирует себя внутри самой себя, даже – включая свою собственную возможность.

Деррида, безусловно, признает, что «*Aufhebung* и созерцание (*speculation*) во многом подобны графике *re-mark*» [2, с. 248]. Однако инфраструктуры – или то, что он называет «графематикой в целом» [6, с. 322], – также существенно отличаются от диалектики и *Aufhebung*.

Данное отличие обусловлено неразрешимым характером инфраструктур. Они (1) не тождественны в отношении самих себя; (2) не презентуют себя как логические единицы или концепты; (3) не подлежат дефинитивному полаганию; (4) не отвечают научному идеалу разрешимости.

#### 12

Действительно, если «семический знак», с помощью которого знак оказывается *a priori* повторенным и удвоенным (как свое иное), неотделим от самого знака, то «семический знак» имеет квази-логический статус. Пребывая внутри знака, как инородный компонент, «семический знак», создает парадокс или прецедент [\* 1].

«Семический знак» – это *неразрешимый* знак. Поскольку А не может быть логически определено и концептуализировано без не-А, то их нельзя взять отдельно как таковое. А и не-А невозможно разделить как «хорошее» и «плохое». *Они работают только в связке*. Одно всегда имплицитно другое.

Точно также мы не можем разорвать тотальность и Иное, представить их себе, как то, что существует само по себе. Они комплементарны в отношении друг друга. Но *эта связь не носит субстанциальный характер*. Ее элементы изначально гетерогенны. Они не «снимают» друг друга и не образуют гегелевский «синтез».

Иное, которое конституирует спекулятивную тотальность или пространство рефлексии, не принадлежит порядку *logos 'a* [\* 2], и соответственно, не поддается «снятию». Сфера *re-mark* остается для *Aufhebung* неразрешимой. Она превышает любую диалектику, рефлексию или метод.

#### 13

Далее, разбирая различные функции *re-mark* на примере работы со знаком, Деррида отмечает, что повторное обоснование знака (*re-marking of the mark*) не является случайным эффектом знака или серии знаков. Оно не приходит извне знака или серии знаков. Оно имеет особую закономерность.

Поскольку любой знак, – неважно, будь то эмпирический знак или же «концепт» знака, – не может существовать без отсылки к тому, что делает его возможным, то *сам знак оказывается заранее (авансом) пере-означенным, повторно маркированным (re-marking) не-знаком*.

Следовательно, *повторное обоснование знака – это структурная особенность, которая присуща самому знаку или системе знаков, хотя, как экспликационный принцип, данная особенность выходит за рамки системы. Она принадлежит и, одновременно, не принадлежит системе*.

Подобно тому, как граница, обрамляющая объект, принадлежит ему и, одновременно, не принадлежит, так и *re-mark* принадлежит знаку и, одновременно, не принадлежит. *Re-mark* – это рамка, *parergon*, нечто внутреннее и, одновременно, внешнее по отношению к самой системе.

14

Достаточно очевидно, что необходимость повторного обоснования (*re-mark*), без которого знак не будет способен отсылать к чему-либо вообще, также затрагивает проблему референции. В частности, это касается Трансцендентального означаемого в философии и теологии.

В теологии Бог выступает как Трансцендентальное означаемое. Бог – это объект, который создает систему (мир, тотальность), но сам находится *по ту сторону* системы как объясняющий ее принцип. Бог есть не только условие существования тотальности, но и условие возможности ее репрезентации.

Бог – это дополнительный знак, избыточный элемент, по отношению к системе. Формально такой элемент невидим или отсутствует (внутри системы), но объясняет цель существования, способ организации, присутствие и бытие данной системы. Бог – ключ к пониманию системы.

Аналогично работает инфраструктура *re-mark* по отношению к тотальности. «Подобно автономному объекту, который не имеет иного источника, кроме самого себя, или следу, который обращает отсутствие в присутствие, дополняющий знак неотделим от репрезентации. Именно он порождает репрезентацию» [2, с. 258].

15

На первый взгляд, инфраструктура *re-mark* сопоставима с Трансцендентальным означаемым. Но это не так. Если *re-mark* будет просто рефлексивным удвоением, то такое удвоение повлечет за собой несостоятельность само-рефлексии. Соответственно, система или спекулятивная тотальность работать не будет.

Однако благодаря нередуцируемой двойной природе знака, – двойному конститутиву его идеальности, – *сама отсылка знака к чему-то совершенно Иному, нежели он сам, т. е. к не-знаку, – также постоянно откладывается (deferment)*. Она фактически стирает сама себя.

Более того, поскольку совершенно Иное, к которому знак отсылает для того, чтобы быть самим собой, может быть только другим знаком, то сам он оказывается *отсылкой без абсолютного референта!* Следовательно, *re-mark* – это не Трансцендентальное означаемое, а структура бесконечной отсылки.

Тогда, – резюмирует Деррида, – метафизическая иллюзия автономного объекта, Бога или абсолютного референта уже вписана в рамки структуры знака как повторного обозначения (*re-mark*). Ее место заранее дано или предусмотрено авансом. Бог – это один из компонентов в структуре отсылки.

16

Каким образом появляется такой абсолютный референт?

Этот механизм, – объясняет Деррида, – весьма прост. Отделяя референцию от того, что делает ее возможной, – т. е. от пространства вписывания, – «семический знак», который конституирует сам лингвистический знак, начинает функционировать как означаемое для означающего.

Действительно, поскольку любой знак, – равно как и любой обобщающий концепт всех семантических (лингвистических) знаков, – опирается на складку а-семического пространства, то очевидна двойная функция *re-mark*, его способность быть как означающим, так и означаемым.

Принимая во внимание, что знак, серия или система знаков, всегда уже повторно означены, удвоены, отражены в сознании или отрефлектированы благодаря а-семическому пространству возможности, мы, – продолжает Деррида, – можем заметить, что *re-mark* оказывается дуплетом еще по одной очень важной причине.

Для этого давайте рассмотрим природу а-семического пространства. Если знак *в качестве* знака необходимо отсылает к а-семическому пространству не-знака, – т. е. к пространству, где происходит повторное означение (*l'entre ouverture espace*), – тогда что представляет собой это пространство?

17

Инфраструктуры не формируют гомогенное тело. Пространство инфраструктур не является единым и однородным. Оно не наполнено предметами или объектами, подобно физическому пространству. Скорее, это вакуум или пустота, «место, где ничего не имеет места» [2, с. 257].

И в самом деле, если обобщающий «семический знак» всех знаков серии есть особая валентность, которая дополняет эту серию, то она выступает как добавочный элемент, излишек (*surplus*) по отношению к серии. Однако данная валентность – вот парадокс! – не обогащает эту серию.

«То, что добавляется, есть лакуна или пробел» [2, с. 262], подобно пробелу между словами в графике или письме. Только наделяя эту пустоту значением, мы можем отграничить одно слово от другого, тем самым, делая его мыслимым, функционирующим, работающим *par excellence*.

Лакуна – *знак-ограничитель или знак-разделитель*, – репрезентирует пустоту, вакуум, отсутствие значения, благодаря которому другие знаки или слова обретают свою полноту и значение. Отсутствие или неполнота значения становится условием возможности полноты значения.

18

Итак, один элемент всегда уже добавлен к серии. Он репрезентирует то, что не принадлежит серии сем, а именно пустоту, отсутствие значения, благодаря которой все остальное обретает значение. Система знаков всегда предполагает элемент, выходящий за рамки самой системы.

Любая тотализация оставляет, по крайней мере, один знак извне. Он не подлежит снятию. Его не объясняет ни спекулятивная тотальность, ни *Aufhebung*. *Re-mark* – это *принципиальный предел любой рефлексии*, показывающий, что *существует нечто большее, чем тотальность*.

Подобно тому, как у Курта Геделя в теореме о неполноте, система или тотальность изначально открыта, так и у Деррида, система или тотальность *a priori* допускает остаток, хотя сама не объясняет его. Можно ли тогда, гипотетически, тематизировать его? Деррида отвечает: «да».

Понимая, что любой знак (*mark*) всегда уже затронут повторным означением (*re-mark*), можно увидеть организацию а-семического пространства. Поскольку а-семическое пространство репрезентировано *заместителем* в пределах системы, то *он* обретает имя, которое есть в системе, даже если он представляет собой Иное.

19

Почему же Деррида называет остаточный элемент именем *re-mark*?

Для того, чтобы *в рамках системы* как-то обозначить или маркировать элемент, находящийся *по ту сторону системы*, нам нужно новое не-метафизическое имя. Но поскольку у нас такого имени нет, то к метафизическому понятию «знак» (*mark*), Деррида прививает новое значение – *прото-знак*.

Аналогично образуются другие субституты или заместители Иного в пределах системы: прото-письмо, прото-след, прото-текст, *etc.* Поэтому совершенно очевидно, что, скажем, прото-письмо у Деррида кардинально отличается от привычного понятия письма, которое работает в системе метафизики.

Репрезентанты Иного *внутри* философского дискурса Деррида часто называет «фантомами» или «призраками». Эти «фантомы», презентующие *исключенное из системы* Иное, всегда создаются *в рамках самой системы* (в тавтологической и симметрической форме) как «негативный ключ» (*le propre negatif*) к ней [см.: 3, с. 22-24].

Таким образом, у Деррида, *прото-знак (re-mark)* – это особый знак, дополнительная валентность, добавляющая себя к тотальности с тем, чтобы тотальность состоялась как таковая. Однако, выступая условием возможности тотальности, он, одновременно, служит условием ее невозможности.

20

По этой причине, – комментирует тезис Деррида американский исследователь Родольф Гахе, – гетерогенное пространство *прото-знака* становится также пере-означено как исток, но



сам исток здесь оказывается *стертым*, предан забвению именно в тот момент, когда осуществляется сигнификация, т. е. происходит наделение значением [8, с. 222].

Действительно, для того, чтобы обрести «значение», знак *стирает* свое «не-значение». Без такого стирания знак останется расщепленным. «То, что означено в знаке <...> есть разрыв, который вторгается в знак» [5, с. 190]. Если А не будет *стирать* внутри себя след не-А, то А не будет самотождественным знаком т. е. не будет знаком вообще.

Соответственно, повторное обозначение (*re-mark*) есть не только движение, которое *создает* лингвистический знак, но также и движение, которое *разрушает* знак. Это движение предполагает *изъятие «семического знака» (re-mark)*, – изъятие того, что делает сами знаки возможными.

## 21

Момент само-стирания, – т. е. момент *изъятия «семического знака»*, – свойственный *re-mark*, Деррида анализирует в статье «Стирание метафоры» [7], подчеркивая, что *знак должен стирать себя для того, чтобы обрести иллюзию референта, ибо без такого стирания он не будет ничего значить* [\* 3].

Стирая сам себя, знак исчезает в экспликации вещи. Он выступает как репрезентант вещи и, одновременно, как заместитель самого себя. Знак вписывает себя в рамки своей самотождественности, только если он указывает на то, чем он собственно не является, т. е. указывает на а-семическое, не-знаковое, не-свое пространство.

Поэтому *прото-знак a priori гетерогенен знаку*. Маркируя то, что разграничивает другие знаки, – например, пробел или лауну, – прото-знак очерчивает пространство самого знака, и как граница (ограничитель) знака, становится частью знака. *Прото-знак входит в знак, делая сам знак гетерогенным образованием*.

Поскольку данный процесс бесконечен, то любой знак оказывается семическим субститутом иного знака, и, соответственно, субститутом для всей совокупности (системы, тотальности) знаков. Именно так работает референциальная система языка и парадигма мышления в целом.

## 22

Будучи продуктом откладывания или отсрочки, прото-знак (*re-mark*) оказывается нефеноменологизируемым остатком. Он не предоставляет себя феноменологическому взору, не открывает себя как налично-сущее. Прото-знак всегда оборачивается своей собственной тенью, призраком, следом.

«Не то, чтобы он находился *вне* досягаемости, т. е. вне феноменологического горизонта восприятия, но скорее *по ту сторону*. Вписывая или включая не-знак в знак, такой прото-знак <...> умножает и усложняет <...> границу знака, бесконечно повторяя одно в другом» [2, с. 265].

Поскольку прото-знак выступает в качестве определенного зазора, к которому должен апеллировать каждый знак, то прото-знак есть необходимое условие знака. В этом плане *re-mark превышает любой знак как таковой*. А значит *прото-знак, строго говоря, не может быть знаком*. *Re-mark выполняет функции, подобные знаку*. *Re-mark – это (квази)знак*.

Действительно, если (квази)знак есть условие возможности знака, то знак вписывает его в себя. Однако поскольку *re-mark* не обладает феноменальным бытием, то вписывание (квази)знака в сам знак – это вписывание «лауны», «отсутствия», «пустоты». Данная процедура иллюстрирует нам способ самостирания прото-знака.

## 23

Итак, тотальность не способна тематизировать работу *re-mark* не только потому, что *re-mark* не поддается феноменологизации, но и потому, что, по крайней мере, одна ее репрезентация – т. е. одна фигура, в которой тотальность стирает себя – остается без объяснения.

«Благодаря самостиранию, инфраструктура *re-mark* создает условие возможности истины как *adequatio* или *homioiosis*» [8, с. 223]. Более того, *re-mark* есть также матрица для концепта истины как *aletheia*, – т. е. истины, понимаемой как своеобразное открытие и сокрытие бытия, – который доминирует в философии от Парменида до Хайдеггера.

«Зазор, который создает *re-mark*, – а именно неразрешимая игра между *re-* удваивающего повторения знака и *re-* повторяемого, и, тем самым, игра между измененным

дуплетом и *re-* постоянного откладывания знака – прекрасно объясняет челночное движение референциальной отсылки в том, что репрезентирует себя таким способом [8, с. 223].

Следовательно, инфраструктура *re-mark*, вписывающая в свои рамки различие между тем, что является или открывается (феномен, истина, сущность), и тем, что выявляет или открывает их (рефлексия), – т. е. вписывающая в себя возможность *adequatio* или *homoiosis*, – объясняет теориям истины то, как эти теории работают в западной метафизике.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. «Гайна *re-mark*, – пронизательно отмечает Николас Ройл, – может быть прочитана в рамках понятия “инородное тело”. Принимая участие в цепочке не-синонимических субститутов, включающей *differance*, *trace*, *iterability*, *re-mark* <...> и т. д., “инородное тело” становится именем того, что делает возможным любое тождество, идентичность, опыт, язык отличным от самого себя.

Это позволяет прояснить существующее до сих пор неверное понимание работ Деррида как работ, порождающих лингвистицизм. Такое неверное понимание отражено в ошибочной интерпретации известного тезиса Деррида “нет ничего вне текста”, который часто трактуют так, что “всё есть книга”, что “всякий опыт имеет языковой или лингвистический характер”.

Между тем, я подчеркиваю совершенно противоположное: есть особое “инородное тело”, которое превышает наш язык, превосходит то, что мы читаем, пишем, говорим, и которое корреспондирует с тем, что Деррида называет “иное языка” (*an other of language*)» [10, с. 146].

\* 2. Действительно, описывая *re-mark*, Деррида часто квалифицирует его как «иное, которое лежит по ту сторону языка и создает язык» [4, с. 123]. Такое иное Деррида ассоциирует с особой «силой», утверждая, что «сила – это иное языка, без которого язык не был бы тем, что есть» [1, с. 42].

\* 3. Это особенно очевидно в случае с текстом. «*Re-mark* – это определенный тип восполнительного знака, который оказывается всегда уже удвоенным. С одной стороны, он маркирует отношение текста к полаганию норм, правил и конвенций, т. е. отношение текста к тем институциям, без которых он не будет функционировать. С другой стороны, он маркирует отношение текста к своей единичности и сингулярности» [9, с. 9].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида ; [пер. Д. Ю. Кралечкин]. – М. : Академический проект, 2000. – 495 с.
2. Derrida J. Dissemination / J. Derrida ; [transl. by B. Johnson]. – Chicago : University of Chicago Press, and London : The Athlone Press, 1981. – 366 p.
3. Derrida J. Economimesis / J. Derrida ; [transl. by R. Klein] // *Diacritics*. – 1981. – Summer. – Vol. II. – № 2. – pp. 3-25.
4. Derrida J. The Deconstruction of Other : Interview with Richard Kearney / J. Derrida // Kearney R. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. – Manchester : Manchester University Press, 1984. – pp. 105-126.
5. Derrida J. Limited Inc. / J. Derrida ; [transl. by S. Weber] // *Glyph*. – Baltimore : John Hopkins University Press, 1977. – № 2. – pp. 162-254.
6. Derrida J. Signature, Event, Context / J. Derrida // *Derrida J. Margins of Philosophy* / [transl. by A. Bass]. – Chicago : University of Chicago Press, 1982. – pp. 307-330.
7. Derrida J. The Retrait of Metaphor / J. Derrida ; [transl. F. Gasdner] // *Enclitic*. – Fall. – 1978. – № 2. – pp. 5-33.
8. Gasche R. The Tain of Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflexion / R. Gasche. – Cambridge : Harvard University Press, 1986. – X + 348 p.
9. MacLachan J. Deconstruction, Critical Thought and Literature / J. MacLachan // Jacques Derrida. *Critical Thought* / [ed. by J. MacLachan]. – Aldershot, UK : Ashgate Publishing, 2004. – pp. 1-14.
10. Royle N. Jacques Derrida / N. Royle. – London & New York : Routledge, 2003. – 185 p.

УДК 101.9:316.3:396

*Hagengruber R.  
University of Paderborn (Germany)*

## **REDISCOVERING HISTORY. APPROACHING WOMEN PHILOSOPHERS**

The history of philosophy has mostly been handed down as a history of ideas created by men. The absence of women was explained by male ostracism and women's exclusion from education and participation. These arguments are widely proved. From the study into the history of women philosophers however we learn that there is a huge number of women philosophers from Antiquity up to the present, some of them highly regarded and well known participants of philosophical discussions in lifetime, others ostracized but fruitful contributors to philosophic development, partly by oblivion or even plagiarism. A revision of the philosophic canon is necessary.

**Keywords:** History of philosophy, women philosophers, feminist philosophy, methodology, tradition, canon, Diotima, Aspasia, Marie de Gournay, Elisabeth of Bohemia, Emilie du Châtelet, Olympe de Gouges, Platonism.

Історія філософії переважно представляється як історія ідей, що були створені чоловіками. Відсутність жінок у філософії завжди пояснювалася виключенням їх з освітнього процесу та активного соціального життя в цілому. Ці аргументи широко відомі та доведені. Однак більш детальні історичні дослідження показують, що від античності до сучасності існувала велика кількість жінок-філософів, деякі з яких ще за свого життя удостоїлися високої оцінки і були відомими учасникам філософських дискусій, інші ж були піддані своєрідному «остракізму», хоча й зробили вагомий внесок у розвиток філософії, іноді – шляхом забуття або навіть у вигляді плагиату. Все це свідчить про необхідність перегляду певного філософського «канону» щодо даної проблематики.

**Ключові слова:** історія філософії, жінки-філософи, феміністська філософія, методологія, традиція, канон, Діотіма, Аспазія, Марія де Гурне, Єлизавета Богемська, Емілія дю Шатле, Олімпія де Гуж, платонізм.

История философии в основном представляется как история идей, созданных мужчинами. Отсутствие женщин в философии всегда объяснялось их исключением из образовательного процесса и активной социальной жизни в целом. Эти аргументы широко известны и доказаны. Однако более детальные исторические исследования показывают, что от античности до современности существовало большое количество женщин-философов, некоторые из которых ещё при жизни удостоились высокой оценки и были известными участниками философских дискуссий, другие же были подвергнуты своеобразному «остракизму», хотя и внесли весомый вклад в развитие философии, иногда – путём забвения или даже в виде плагиата. Всё это свидетельствует о необходимости пересмотра определённого философского «канона» относительно данной проблематики.

**Ключевые слова:** история философии, женщины-философы, феминистская философия, методология, традиция, канон, Диотима, Аспазия, Мария де Гурне, Елизавета Богемская, Эмилия дю Шатле, Олимпия де Гуж, платонизм.

### **Methodical Challenges**

A lot of research has been done on reconstructing the ideas of women philosophers during the last thirty years. Many scholars dedicated their endeavours to rediscovering and to conserving the writings of women, so we now have access to valuable sources of texts and contextual writings. A huge amount of publications informing us about women philosophers from Antiquity up to the present are now available. We are able to identify the thoughts of prominent thinkers of Antiquity, like Theano and Aesara of Lucania. A considerable text corpus is at hand with works available in new editions and commentaries from authors of the Middle Ages up to the present, such as Hildegard of Bingen, Marie de Gournay, Margaret Cavendish, Anne Conway, Elisabeth of Bohemia, Emilie du Châtelet, Mary Wollstonecraft, Catherine Macaulay, Harriet Taylor Mill, Charlotte Perkins Gilman, Victoria Lady Welby, Alexandra Kollontai, Edith Stein, up to Ayn Rand, to name only the most prominent of today's research [6; 10-12; 20; 24].

Many of these outstanding female philosophers were interconnected with male colleagues as it is the case with Gournay and Montaigne, Cavendish and Hobbes, Elisabeth of Bohemia with Descartes, Leibniz and Conway, Locke with Astell, Masham, and Cockburn, Du Châtelet with Wolff,

Maupertuis, Voltaire, La Mettrie, Euler and Kant, Taylor-Mill with Mill, Welby with Pierce, Arendt and Stein with Husserl and Heidegger, Beauvoir with Sartre. We discovered that many of these women played outstanding roles in our discipline during their lifetimes. Facing the extensive material, we acknowledge that the history of women philosophers stretches back as far as the history of philosophy itself. This contribution therefore argues to document the rich history of women philosophers and to undertake their return into the canon. Further it contributes some remarks on how the familiarized history of philosophy can be read differently.

The long tradition of women philosophers has been neglected for quite a long period by male but also by female tradition. Even Simone de Beauvoir conceded that women philosophers mirrored only the values of males [25; 26, p. 73]. Gerda Lerner agreed to current scholarship's view, that women made no significant impact on the writing of philosophy [28, p. 304]. Thus, we see that even feminist philosophers (like Beauvoir) and feminist historians (like Lerner) have ignored or have denied that there is a rich tradition of women's contributions to philosophy. Women were participants in the development of our discipline but have been almost completely obliterated in the writing of its history. Even 20<sup>th</sup> century feminists have come to believe that women did not make original contributions to philosophy, claiming themselves the very first to have gained this capacity, repeating and confirming the narrative, that cultural oppression shapes the mind of humans completely and were able to forbid intellectual endeavour.

We all are aware of the fact that women have been ostracized in the patriarchal writing of the history of philosophy, but the material available to historians of philosophy today does not allow us to repeat the earlier narrow pattern of exclusion. The question is: How is this material to be integrated by contemporary historians without denying the ostracism that has occurred due to the actions of earlier historians of philosophy and that has consequently resulted in a nearly all-male canon of philosophy? Rewriting the history of women philosophers' means reflecting on their appropriate integration into the canon. How can the excluded be included and how is it possible to fairly acknowledge their inclusion as well as their exclusion?

It is a fact that writings of women philosophers through out all centuries and epochs exist; moreover, there is no epoch where testimonies of their activity are completely missing. At all times the writings of women philosophers have been accessible and were accessed by earlier historians of philosophy, albeit they were not integrated into the canon and were not added to the «front row». Here again, the reasoning which led to the placement of women philosophers in the course of history cannot be sufficiently examined by the analysis of an inclusion and exclusion pattern. The facts are more complex.

Criticism of the alleged «maleness» of philosophical tradition has been a central issue and has characterized women's research of this history till recently. Although feminist philosophy generated a significant development in late 20<sup>th</sup>-century, for a long time it implicitly repeated dominant exclusionary interpretations and practices. Feminist research on the history of philosophy was often dominated by the interpretation of male texts. As I have shown in my *Monist* paper, the *Stanford Online Encyclopaedia of Philosophy* article on the history of women philosophers implied mostly critical articles on male philosophers' views on women, only a few article were dedicated to women philosophers. This was true till the end of 2014, only in 2015 it was completely changed and is now dedicated to the bibliography of women philosophers [29, p. 35; 30].

A further example is reported by Linda Lopez McAlister, as she explains the struggle in the early years as an editor of the now famous journal *Hypatia*. She admits that it raised an interesting editorial policy issue, whether the journal should restrict itself to accepting only articles which were dedicated explicitly to feminist analysis or also include those on the history of women philosophers [7, p. 3]. Feminist thought established itself by its otherness, hereby repeating male narratives on the absence of women in the history of philosophy. These debates imprisoned the tradition of women philosophers even from feminist perspective. Moreover, the supposition of a female gendered philosophy that could not stand the demand of universal claims, became an elementary interpretational tool and hindered the full reclaim of women's rich contributions to the development of philosophical concepts. The task now is to blaze a trail, to uncover the narratives of the excluded women, proving the originality of women philosophers in the shaping of philosophical ideas.

### Rediscovering history: Aspasia and Diotima

There have always been epochs, circumstances, and institutions which have enabled the participation of women. We face traditions of female philosophers and we are able to retrace key concepts of their thoughts.

Many retort are to be expected, beginning the line-up of the history of women philosophers with Aspasia and Diotima. Emerged and remaining icons of Western cultural tradition, at the very starting point of Western philosophy, both presented as teachers of Socrates, Aspasia and Diotima are presumably the most critically and controversially discussed female figures in history of philosophy [1; 2; 6; 9; 18; 27]. The shaping of their history catches the eye. The reconstruction of the various interpretational patterns offers insights into the history of women philosophers that even go far beyond their example.

Interesting parallels between Aspasia and Socrates can be detected. Both were charged with impiety and the seduction of youth by the Athenian court and both received death penalty. In both cases Aristophanes, the brilliant and sassy comedic poet of classical Athens, was not impartial during the trial. Aspasia was referred to as the *Sophistra acutissima* and *Rhetorices magistra eloquentissima*, said to have been the center of Athenian enlightenment [1, p. 1717]. Socrates presents Aspasia as his and Pericles' teacher in rhetoric in the *Menexenos* dialogue, that occasionally presents the famous Epitaph, otherwise handed down by Thukydides as the famous praise of Athenian virtue, presented by Pericles. The fact that Plato points to her as the origin of this speech challenged a quite meaningful history of interpretations. While Aelius Aristides, Dionysios of Halikarnassos among others praised this dialogue as a peak of subtle rhetorics and Cicero confirms that the Athenians annually devoted a solemn day to the public recitation of the *Menexenos* dialogue, the famous platonist of the 19<sup>th</sup> century, Friedrich Schleiermacher, Nietzsche, and many others like later Karl Popper brought this text in disregard [9; 18; 23, p. 39-41].

Another meaningful perspective can be revealed in the case of Diotima. The significance of her speech never was doubted, Diotima as a person the more, singularized as the only human being in the Platonic universe not to have existed. Mary Ellen Waithe states that it was Marsilio Ficino, who created the claim of the never existing Diotima, stating that it was an absurdity that a speech like this was provided from a woman philosopher [6, vol. I, p. 106].

I can only recall a small amount of disputable turbulences in the interpretation of our tradition of philosophy, it may serve for a reflection about cultural traditions imposed by historians and philosophers, who had and defended hereby their own interests. Interestingly, Platonism itself fitted the exclusion and recovery scheme and this has been intensively studied ever since its re-entry into European culture. Its rediscovery even became an elementary part of Western philosophical cultural tradition, a catalyst of science and philosophy in the Renaissance era. One might hope that a similar endeavour is provided with regard to these female figures. Such a reconstruction is surely beneficial to our understanding of philosophy and helps to detect some of the very selective elements of our history.

### Tradition and continuity

Despite the ongoing ostracism, or even in provoking intention Aspasia and Diotima became inspiring figures for women philosophers from the 15-18<sup>th</sup> century and beyond. Lucrezia Marinella ranks herself among them in her essay written in 1591, *The Nobility and Excellence of Women*, claiming the superiority of women. Her text was published multiple times. Pierre Bayle's still referred to it in his *Dictionnaire Historique* about one hundred years later. Marie de Gournay starts her essay *On The Equality of Men and Women* written in 1622 with a reference to Diotima and Aspasia, shaping hereby categories of a new canon. Socrates, Plato, Antisthenes, Plutarch, Seneca, Erasmus von Rotterdam and Agrippa of Nettesheim, are worthy of being called philosophers «as these attribute the same rights, faculties, and functions to women. They maintain that women have often surpassed all the men of their nations, for indeed they have invented a number of the finest of the fine arts, even the Latin alphabet», Gournay judged the value of philosophy from the perspective of gendered justice [16, p. 76].

Platonists, like Thomas More and Tommaso Campanella argued for the equality of the sexes in their utopian writings, the latter even proclaiming the «age of women», stating that in the epoch women gained «the advantages they were deprived of for such a long time» [19, p.41; 31]. Aristotle's denial of prudence to the female sex and his exclusion of women from participation in the polis were

challenged by women in the era, referring to Christine de Pizan, Elizabeth I, and again to Lucrezia Marinella [20, p. 6]. Like Lucrezia Marinella and Marie de Gournay, also Elisabeth of Bohemia and Emilie du Châtelet viewed themselves in the line with Diotima and Aspasia, criticizing the marginalization of women in other realms of importance. From the 13<sup>th</sup> century the goddesses Diana and Minerva gained high importance for the presentation of the outstanding women, inventing striking theological subtleties. Diana and Minerva served as role models over the centuries [22]. Marie de Gournay, a well known celebrity at her time, targeted the societal exclusion of women caused by religious dogma. Marie de Gournay's dictum is a critical milestone in philosophic argumentation. «If anyone is so dull as to imagine masculinity or femininity in God <...> such a person shows in plain light that he is just as bad a philosopher as he is a theologian» [16, p. 94]. Her critique of political patriarchy in connection with religious gendering of deity shaped the course of history. As God is not gendered, the male cannot be a dominant figure determining the political legitimacy of men and their authority over women [13]. De Gournay's writings were copied during her lifetime and later on. King James of England wished to read her. She edited the writings of Michel de Montaigne and was a member of the founding circle of the French Academy [4, p. 126].

### **A different approach to the history of philosophy**

If we once embark on this different way of interpreting the history of philosophy, examples easily flow. As soon as we do not only reflect on the exclusionary strategies employed against women in philosophy, but also regard the exceptions enjoyed by some women and the alternative institutions for women's learning, it is possible to identify incontrovertible proof of women's influence and impact. We learn to distinguish between those universities that emerged from cathedral schools like Oxford, Paris and Cologne, which excluded women, and contrast them with the surprising tradition of Bologna, Padua and others, which emerged from secular schools of medicine and jurisprudence, where various women participated from the 13<sup>th</sup> century on. We can observe the creation of alternative institutions such as academies and realize that the academy of Bologna was one of only a few to proudly present female members, like Emilie du Chatelet, Lauri Bassi and Maria Agnesi.

Like Diotima, Aspasia and Hypatia, women of the renaissance and early modern period were well known as philosophers to their contemporaries and to their successors. We all are familiar with the outstanding fame gained by Christine de Pizan and her fight in the «querelle des femmes» and we have learned about the eminent impact she had. Recently, Elisabeth of Bohemia's critique of the Cartesian argument of the separation of body and soul attained attention [15]. Beyond her own writings, she enforced the course of philosophy in the direction of her own ideas. Elisabeth's connection to England confronted Leibniz with Anne Conway's metaphysical essay, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, which differs from the views of all the other Cambridge Platonists, as he expressly states [17]. Leibniz praises Conway for being the most important philosopher amongst Plato and Democritus. [3, p. 217]

When confronting the rich history of women philosophers we have to rethink our concepts and the interpretational patterns that have until now hindered the acknowledgment of women's contributions and the recognition of their relevance to the advancement of cultures. Women philosophers' thoughts are branded as gendered interest and characterized as no proper topics in philosophy. However, here again a new approach is necessary. Think of Diotima's speech, the one party gave a feminised interpretation of her text, the other denied that a female person might be able to reach this peak of philosophy. Aspasia's speech in the *Menexenos* was seen as a masterpiece of political philosophy as well as a satire about Aspasia.

Emilie Du Châtelet was claimed to have copied her *Institutions physiques* which formed otherwise a part of the canon of the most important philosophical readings in Germany. Her writing inspired the young Immanuel Kant, who was later accused by his arch-enemy of copying ideas taken from her [25]. Du Châtelet criticized her colleagues of idolatrizing and dogmatizing the protagonists of philosophy and termed the course of history a tradition of «idoltatries», resulting from «obstinacy» and «partisanship». Moreover, she critically reviewed the philosophical canon, stating that in Aristotle as well as Newton convincing ideas are written «alongside the greatest absurdities» [21, p. 122].

Du Châtelet distanced herself from the dogmatic philosophical claims and shaped a new approach into science and philosophy. To arrive at this goal she searched for a new methodology, she

opposed monocausalistic theories of knowledge and created a new methodology built upon hypotheses [25, p. 16-25].

Another striking example of women's contributions to today's relevant philosophical concepts is the claim for universal rights, presented in the writings of Olympe de Gouges. Opposing the *Déclaration de L'homme et Citoyen* as solely invented to preserve males interest, she created the *Déclaration de la femme et citoyenne*, demanding rights for males, females and slaves.

Rewriting the history of philosophy has become necessary, as an enormous amount of scholarly research over the past three decades proves that women played an eminent part in the development of philosophical arguments. The acknowledgment of their contributions challenges, however, a fundamental change in our interpretational categories of the history of philosophy and the canon, which has been shaped hereby.

Including women philosophers into the history of philosophy and consequently into the canon is, by no means, necessary only as an *a posteriori* act of compensation, instead it is a *desiderata* from the point of view of philosophy to serve historical completeness and accuracy that ought to trigger this necessary revision.

#### REFERENCES

1. Wissowa, G and Kroll, W. (Eds.) 1910. *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: Metzler. Dritter Halbband.
2. Huby, Pamela M. 1957. The Menexenus Reconsidered. *Phronesis* 2: 104-114.
3. Leibniz, G. W. F. 1962. *Die philosophischen Schriften*. (Ed.) C. I. Gerhardt, vol. 3. Hildesheim: Olms.
4. Illsley, Majorie H. 1963. *A Daughter of the Renaissance: Marie le Jars de Gournay, her life and works*. The Hague: Mouton.
5. Merchant, Carolyn. 1979. The Vitalism of Anne Conway. It's Impact on Leibniz's Concept of the Monad. *Journal of the History of Philosophy* 3: 255-269.
6. Waithe, Mary Ellen (Ed.). 1987-1995. *A History of Women Philosophers*, vol. I-IV. Dordrecht: Kluwer.
7. Lopez McAlister, Linda. 1989. Some Remarks on Exploring the History of Women in Philosophy. *Hypatia* 4,1:1-5.
8. Gouges, Olympe de. 1995. *Mensch und Bürgerin: Die Rechte der Frau*. Paris 1791. (Transl. and ed.) Schröder, Hannelore. Aachen: Ein-Fach Verlag.
9. Henry, Madeleine M. 1995. *Prisoner of History. Aspasia of Miletus and Her Biographical Tradition*. New York / Oxford: Oxford University Press.
10. Kersey, Ethel M. and Schrag, Calvin O. 1989. *Women Philosophers. A Bio-critical Source Book*. New York: Greenwood Press.
11. Barth, E. M. 1992. *Women Philosophers. A Bibliography of Books through 1990*. Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Centre.
12. Hutchings, Noel and Rumsey, William D. (Eds.) 1997. *The Collaborative Bibliography of Women in Philosophy*. Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Centre.
13. Levine, Alan 1999. *Early Modern Scepticism and the Origins of Toleration*. Boston: Lexington.
14. Vanpée, Janie. 1999. Performing Justice: The Trials of Olympe de Gouges. *Theatre Journal* 51 (1) 47-65.
15. Shapiro, Lisa. 1999. Princess Elizabeth and Descartes – The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy* 7 (3) 503-520.
16. Hillman, R. and Quesnel, C. (Ed.) 2002. *Marie de Gournay. Apology for the Women Writing and other works*. Chicago: The University of Chicago Press.
17. Hutton, Sarah. 2004. *Anne Conway. A Woman Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Vössing, Konrad. 2007. Wurde die Gefallenenrede des platonischen «Menexenos» im hellenistischen Athen jährlich vorgetragen (Cic. orat. 151)? *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 56, 2: 247-249.
19. Schonpflug, Karen 2008. *Feminism, Economics and Utopia: Time Travelling Through Paradigms*. New York: Routledge.
20. Broad, Jaqueline and Green, Karen (Eds.) 2009. *A History of Women's Political Thought in Europe, 1400-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.

21. Du Châtelet, Emilie. 2009. *Selected Philosophical and Scientific Writings*, (transl. and ed.) Isabelle Bour and J. P. Zinsser. Chicago: University of Chicago Press.
22. Hagengruber, Ruth. 2010. Von Diana zu Minerva. Philosophierende Aristokratinnen des 17. und 18. Jahrhunderts. In *Von Diana zu Minerva. Philosophierende Aristokratinnen des 17. und 18. Jahrhunderts*. (Eds.) Hagengruber, R. and Rodrigues, A. Berlin: Akademie 11-33.
23. O'Mahoney, Paul. 2010. The Origin of the Olive: On the Dynamics of Plato's Menexenus. *Polis* (Exeter) 27, 2010, 38-55.
24. Sharon M. Harris and Linda K. Hughes (Eds.) 2013. *A Feminist Reader. Feminist Thought from Sappho to Satrapi*. Cambridge: Cambridge University Press.
25. Hagengruber, Ruth (Ed.) 2011. *Emilie du Châtelet between Leibniz and Newton*. New York: Springer.
26. Beauvoir, Simone de. 2011. *The Second Sex*. London: Random House.
27. Beiser, Frederick C. 2012. *Diotima's Children. German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*. Oxford: Oxford University Press.
28. Lerner, Gerda. 2013. From the Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-Seventy. In *A Feminist Reader*, vol. IV, 302-337. (Eds.) Harris, Sharon M. and Hughes, Linda K. Cambridge: Cambridge University Press.
29. <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-femhistbib.html#Gen>; extracted September 10, 2014, changed in 2015, extracted September 9, 2015, see (30).
30. Hagengruber, Ruth. 2015. «Cutting through the Veil of Ignorance. Rewriting the History of Philosophy». In: Green, Karen and Hagengruber, Ruth 2015: *The History of Women's Ideas. The Monist* 98. Oxford: Oxford University Press, 34-42.
31. Hagengruber, Ruth. 2016. Soziale Organisation und enzyklopädisches Interesse. Campanellas metaphysische Grundlegung des Sonnenstaats. In: Höffe, Otfried (Ed.) *Utopien der Neuzeit. Thomas Morus. Tommaso Campanella, Francis Bacon*. Berlin: Akademie, Chapter 9.

УДК 172.3:176

Перепелиця О. М., Храброва О. В.  
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

### ГОМОФОБИЯ ЯК СИМПТОМ НЕЗАВЕРШЕНОСТІ ПРОЕКТУ ПРОСВІТНИЦТВА

У статті ставиться проблема існування рудиментарних проявів гомофобії у сучасному суспільстві. Розглядається трансформація ставлення до гомосексуальності в соціумі. Визначаються причини виникнення гомофобії та її чинники (страх перед іншим, страх перед чоловіками, страх забруднення, заборона насолоди тощо). Гомофобію представлено як складову патріархального соціального порядку, з якого виключається інший (зокрема, гомосексуаліст). Зазначається, що просвітницька емансипація пов'язана з подоланням гомофобії. Окреслено можливість такого подолання у контексті як реабілітації насолоди, так і деконструкції родового комплексу бінарних опозицій.

**Ключові слова:** гомофобія, гомосексуальність, сексуальність, свобода, просвітництво, страх.

В статье ставится проблема существования рудиментарных проявлений гомофобии в современном обществе. Рассматривается трансформация отношения к гомосексуальности в социуме. Определяются причины возникновения гомофобии и ее факторы (страх перед другим, страх перед мужчинами, страх загрязнения, запрет наслаждения и т. д.). Гомофобия представляется как составляющая патриархального общественного порядка, из которого исключается другой (в частности, гомосексуалист). Отмечается, что просветительская эмансипация связана с преодолением гомофобии. Определена возможность такого преодоления в контексте как реабилитации наслаждения, так и деконструкции родового комплекса бинарных оппозиций.

**Ключевые слова:** гомофобия, гомосексуальность, сексуальность, свобода, просвещение, страх.

The article concerns the problem of existence of rudimentary manifestations of homophobia in society. We consider the transformation of attitudes to homosexuality in the society. We identify the causes of homophobia and its factors (fear of the others, fear of the men, fear of contamination, the prohibition of a pleasure, etc.).



Homophobia is presented as part of a patriarchal social order, which excludes the other (in particular homosexual). It is noted that Enlightenment emancipation is associated with the overcoming of the homophobia. The possibility of that overcoming is outlined in the context of rehabilitation of the pleasure and deconstruction of the tribal complex of the binary oppositions as well.

**Keywords: homophobia, homosexuality, sexuality, freedom, Enlightenment, fear.**

Прийняття лише з шостої спроби і всього 234 голосами, здавалося би, штатної поправки до Трудового кодексу України, яка стосується запобігання дискримінації, викликало запеклу дискусію як у Верховній Раді України, так і на сторінках Інтернету, загалом в українському суспільстві. Ця дискусія торкалася лишень одного пункту, а саме сексуальності, точніше – гомосексуальності. І прийнята поправка була наче під тиском, з обмовками, буцім «не дай Бог» це якось торкнеться, скажімо, легалізації одностатевих браків чи гей-парадів, чи будь якого публічного визнання ЛГБТ тощо. Як завжди, гомофобські за своєю суттю (чи принаймні дискурсивною формою, що її репризентує) висловлювання супроводжувалися переважно апеляціями до релігійних аргументів (буцімто Бог чи церква проти), які іноді розбавлялися доповненнями на кшталт того, що і природі це небогоугодне неподобство суперечить [\* 1].

Ця курйозна контамінація аргументів *ab hoc et ab hac* викриває досить делікатне становище сучасної свідомості, становлення якої, з першого погляду, демонструє сумну логіку «діалектики просвітництва», засвідчуючи, що два з лишком століття критики міфічних забобонів аж ніяк не змінили масової свідомості. Ані заява К. Маркса, що критику релігії вже закінчено, і вона стає умовою будь-якої іншої критики з матеріалістичних засад, ані к'єркегорівське звільнення релігії від есенціалістських нашарувань, ані фрейдівське викриття релігії як колективного неврозу, ані нищівне розвінчання ресентиментальної релігійної свідомості Ф. Ніцше, ані популярність принципового атеїста Доктора Хауса не звільнили, не вилікували людство. Відтак, здається, проблема не у тому, що просвітництво зісковзує у міф, а у тому, що спалахи релігійного фундаменталізму або побутової ксенофобії і закоренілий гомофобський комплекс мають стійкий ґрунт у свідомості, яка залишається аж ніяк не охопленою просвітництвом. І рахуючись з нею, політичні еліти, навіть у європейських країнах, експлуатують архаїчні цінності під спудом релігійних істин.

Хай там як, а проблема легітимації різних / множинних форм сексуальності стоїть на передньому фронті боротьби за просвітництво. І слушне запитання, чому сексуальне життя іншої людини настільки стосується всіх, що впливає на соціальне життя (або виключення з нього) кожного, звучить дійсно в контексті характерних питань просвітництва [\* 2].

Незважаючи на потужну інтелектуальну традицію і значну кількість публікацій, починаючи з Платона, йдучи до історико-натуралістичних доказів маркіза де Сада, історико-філософських досліджень М. Фуко, гей-лесбійських студій і зрештою сучасних наукових праць [див.: 1; 7; 11], все ще важко сподіватись надати однозначну відповідь на питання, чому щось (все ще) є і що ж воно є. Зрештою, питання це має торкатися не феномену гомосексуалізму [\* 3], а *відношення* до нього. Найбільш гостре питання саме, чому існує заборона, яку до того ж легше подолати законодавчо, аніж у свідомості. І найголовніше, якщо незважаючи на різні аргументи (з якими поза тим далеко не кожний має бажання знайомитись), заборона і всюди її супроводжуюча логіка виключення залишає власну владу. З іншого боку, чи не маємо ми тут справу з парадоксальною ситуацією, яку М. Фуко проблематизував як «моральну стурбованість» у контексті відсутності заборони [див.: 9, с. 279-280], зокрема юридичної? До того ж, слід зважати на те, що у випадку з гомосексуалізмом дуже часто «стурбованість» лише маскується під моральність, духовність, релігійність або ество. Здається, гомофобія – один з тих хворобливих станів, що використовує раціоналізації (у фрейдистському сенсі) тільки задля власного виправдовування, та й те лише в більш-менш інтелігентному середовищі.

Можливо, проблема гомофобії з наукових позицій має досліджуватися психіатрами чи психоаналітиками, і філософська постановка її загалом недоречна. Проте слушне запитання, чому не можна (допустити таке «неподобство», щоб) «трахати» собі подібних, ставить нас перед проблемою підстав цієї заборони і зрештою – *будь-якої* заборони.

Позиція, з якою важко не погодитися, розглядає гомофобію як прояв ксенофобії, що вона супроводжує комплекси патріархальної влади з архаїчних часів. Відтак, посилаючись на М. Кімела, І. Кон зазначає, що гомофобія «виражає страх не стільки перед гомосексуалами,

скільки перед іншими чоловіками загалом», тобто вона завжди супроводжує відносини влади, які в найбільш монструозній і найбільш звірячій формі постають у суто чоловічих практиках, скріплюючи «ієрархічний характер чоловічих спільнот», засвідчуючи владу «справжніх» чоловіків [4, с. 68]. Для Кіммела, більш за те, маскуліність як така ототожнюється з гомофобією, а відтак визначальною емоцією, яку переживає чоловік відносно усіх інших чоловіків, є страх [3, с. 45-48]. І це доволі особливий страх – страх повалення чоловічого, регресії до жіночого. Зрештою, страх бути висміяним (іншими чоловіками). Отож, чоловіки ніколи не бувають просто веселими, безтурботними – тобто, ніколи не бувають (слідуюмо за етимологією) геями. Чоловічий сміх завжди має бути насмішкою, глумом – емоцією домінації та превентивним нападом, що захищає чоловічу гідність і приховує страх. Цей сміх завжди має бути за рахунок третього – виключеного за межі чоловічого. Тобто – за рахунок жіночого і деякого іншого, яке йому уподібнюється. Врешті-решт чоловіче скріплюється обценним глузуванням над його іншим – жіночим. Звісно, там, де глузування не вистачає для захисту, у дію заступає насилля. Адже страх завжди спонукає діяти і остаточною маскхалатом для нього є безстрашність.

Але за цією політикою виключення іншого за межі спільноти подібних розташовано метафізичне царство бінарних опозицій. Бінарний код, як відомо, утворений сексуальним розрізненням чоловічого і жіночого, яке структурує архаїчний соціум за принципом: чоловіки – не жінки [\* 4]. Проте, сам по собі цей код ще не передбачає ані виключення гомосексуалістів, ані, тим більше, гомофобії. Архаїчні суспільні лади не тільки не забороняють гомосексуальні відносини, але (це стосується чоловічих спільнот як таких) активно їх практикують. Слід пам'ятати, що ця архаїчна бінарна структура не стільки суто сексуальна, скільки статево-вікова і стосується чітких позицій, згідно з якими чоловіче / панське є активне, а жіноче / рабське – пасивне; і доти, доки дитина (хлопчик, юнак) не стала чоловіком, їй личить пасивна позиція [\* 5]. Відомо, що лише юдео-християнська цивілізація позначає і виключає «гріх содомії» з соціального організму. Це виключення двозначне: по-перше, виключення гомосексуалістів з чоловічого соціуму і, по-друге, повна заборона насолоди, матрицю якої утворюють сексуальні стосунки. Сексуальний зв'язок, згідно з християнською логікою, не може бути частиною або, тим більше, медіумом комунікації, особливо якщо він гомосексуальний (як, наприклад, у ініціаційних архаїчних практиках), і сексуальне / плотське задоволення не має бути на меті богоугодного людського життя. Таким чином, гомосексуал виключається із чоловічого соціуму, і згідно з бінарною структурою стигматизується як жінка, що живе у гріху задоволення.

Вимога незмінності бінарних опозицій передбачає статичні сексуальні ідентичності. І головний комплекс, що утворює певну ідентичність, сформований культом чистоти і страхом забруднення [\* 6]. Але цей комплекс, як загалом будь-який, деконструюється. Ба більше, у своїй основі він вже має відбитися в амбівалентному переживанні одразу і бажання / потягу, і огиди / страху. Дж. Долімор у своїй фундаментальній праці пише: «Образ жінки як “дірка для чоловіка” нагадує нам про чимало взаємопов'язаних страхів і фобій. До них належать, можливо, анальна фобія, або страх сексуального поглинання, а може, й сама кастрація. Хай там як, у такій чоловічій уяві вагіна означає найтривожніший брак, діру, яка є ще й позбавленістю, відсутністю, нестачею, негативністю, що поглинає й занепащає те, що повне. <...> може, в цій уяві, або принаймні в її неусвідомленому, гомосексуаліст – теж вагіна. Але хіба ця “дірка для чоловіка” не є ще й сконденсованим образом, що <...> боязливо провіщає здійснене у відповідь поглинання з боку тих реальних інших (“зовнішніх загроз”), підпорядкування, переслідування та відкидання яких (жінок, гомосексуалістів, чужинців) доти, здається, гарантувало сексуальну, расову й національну чистоту? Я нагадую собі, що буквальну діру – скажімо, яму на вулиці – справді можна безпечно обминути. Але хіба ми не знаємо, хоча й, може, тільки зі сновидінь, що, навіть обминаючи, ми, безперечно, коли-небудь таки впадемо в неї?» [1, с. 360-361]. Цей страх перед іншим, за яким криється справжній *жах перед Ніщо*, що загрожує знищенням, конститує культ чистоти, в основі якого і лежить сексуальне розрізнення між жіночим і чоловічим. Розрізнення, яке будь-якого іншого, чужинця, як, згідно з цим кодом, і гомосексуаліста, змушує стигматизувати як жінку, «опускати» до жінки, якій по природі притаманна (принаймні тимчасова) нечистота.

Як відомо, ця нечистота жінки у традиційній свідомості пов'язана з менструальним циклом (і далі – вагітністю, постпологовим станом), який бодай на певний час забороняє сексуальні стосунки, включаючи їх у порядок соціальної регуляції. Регули, що підлягають соціальній регуляції, конституують цю регуляцію як таку, виключаючи з соціального ризик тотальної насолоди. Але, перш за все, насолоди саме для жінки. Згідно з цією логікою регуляції насолоди має існувати заборона на будь-яку можливість насолоди, що не підпадає під дію природного циклу. І заборона має бути загальною. Власне, це стосується содомського гріха. Відтак, якщо гомосексуаліст – є «жінка» (неконтрольована), чи навіть «вагіна» (нерегульована), на нього і має розповсюджуватися заборона (і нечистота) як така.

Але якщо ми припускаємо таку інверсію виключення насолоди, якщо допускаємо гомофобський комплекс патріархального (чи просто чоловічого, навіть прямо фалократичного) соціального порядку, можливо, виправданим буде тлумачення його у контексті «діалектики ревнощів» (*la dialectique de la jalousie*) або «діалектики несвідомого», яка є і «діалектика раба і пана» у тлумаченні Ж. Лакана. Лакан відмічає, що у діалектиці несвідомого завжди «закладена можливість боротьби» і «неможливості співіснування з іншим», але «в споконвічному суперництві, у первинній та суттєвій смертельній боротьбі відбувається утворення людського світу» [6, с. 57]. Але звісно, як і все людське, навіть надто людське, воно видає і своє звіряче ество, адже, як зазначає Лакан, «пан позбавив раба його насолоди, він заволодів об'єктом бажання як об'єктом бажання раба, але тим самим він позбувся своєї людяності». Бо «справа була зовсім не в об'єкті насолоди, а в суперництві як такому» [6, с. 57], перемога в якому привела пана до визнання його (людяності) рабом (жінкою). Але у тому і вся справа, що переможець, той, хто «завоював насолоду стає повним ідіотом, ні до чого, крім насолоди, не здатним, в той час як позбавлений насолоди зберігає всю свою людяність», яку він відстоює у віковій боротьбі за визнання [6, с. 57]. Але той, хто посідає панське місце, загалом панівний дискурс виключає саме гомосексуаліста як такого, що буцімто живе самою лише насолодою, бо він посягає на завойовану насолоду, точніше на порядок «діалектики ревнощів» як такий. А оскільки згідно з транзитивною логікою діалектики той, хто не здатний ні до чого, крім насолоди, виявляється нездатним саме до неї і цю нездатність має ввести в імператив, адже чоловіча влада падає, як тільки чоловічі принади стають засобами насолоди *серед* чоловіків. Або точніше, як слушно заявляє Л. Ірігаре, викриваючи фалократизм: «Після того, як сам пеніс стає лише засобом для задоволення, задоволення серед чоловіків, фалос втрачає свою силу» [12, р. 193].

Таким чином, ця діалектика викриває, так би мовити, підстави, мотивації для заборони, стурбованості та виключення, що породжують гомофобські комплекси, і, з іншого боку, мотивації ідеологів лібералізації. Стає зрозумілим, що патріархальний порядок, який закріплюється монотеїстичними релігіями, абсолютизацією монархічної влади, зрештою тоталітарними політичними системами, може існувати за рахунок заборони насолоди, яку уособлює чиста сексуальність, що на неї претендує кожна сексуальність, яку не можна виправдати законами популяції та регуляції (природної чи політичної, зрештою біополітичної). Отож, емансипація не може здійснитися, якщо не буде легітимізовано право на насолоду кожного.

Проте, справа ще в тому, що гомосексуалісти були *виключені* з родових відносин, і сьогоднішні закиди на кшталт тих, що виражають стурбованість щодо «сімейних цінностей», «загроз демографічному становищу нації» (укупі з «моральною чистотою»), наочно показують, чому звільнення від *родових* фобій, що походять з *міфічної* архаїки, лежить у площині не стільки *легітимації насолоди* (на це ще якось можуть погодитися), скільки *соціального визнання* гомосексуаліста, що, доречі, і мають скріплювати одностатеві шлюби [\* 7]. Напевно, ця боротьба належить до проекцій просвітництва, яке конститує емансипацію єврея (загалом расову емансипацію), жінки (загалом сексуальну / гендерну), пролетаря (загалом класову) як емансипацію людства. Але зрозуміло, що пазл просвітницької емансипації ще далеко не зібраний. І головна проблема того, що ми не можемо прийняти іншого, не можемо виходити з *онтології множинності*, укорінена у ритуалізованій владі традиції, що тримається на міфо- / тео-логії чистоти, яка виправдовує *метафізичний страх* перед невідомим – страх, що його породжує незнання. Звісна річ, це незнання і саме породжене страхом – страхом вийти (трансцендувати, трансресувати, абстрагуватися) за межі себе (або певного Я – як комплексу

переживань, або певного Ми – як комплексу нормативів). Не існує іншого маршруту, аби викоринити гомофобію / ксенофобію, як допустити множинність / сингулярність проявів Я, що розщепить тоталітарну владу традиційного / міфологізованого Ми. Парадоксальним жестом, який позначив би загальність такого зсуву свідомості, був би *дифферансний* лозунг на кшталт: «Ми всі геї»!

#### ПРИМІТКИ

\* 1. У цих аргументах ми, незважаючи на зміни останніх років, на «революцію гідності», не знайдемо ніякого просування у напрямку сексуальної толерантності. Аби це засвідчити, достатньо подивитись звіт, виданий 2011 року Інформаційно-правозахисним Центром для геїв і лесбійок «Наш світ» за фінансової підтримки Програми «Матра / КАП» Посольства Королівства Нідерландів в Україні та німецького Фонду «Пам'ять. Відповідальність. Майбутнє», в якому, доречі, є делікатна примітка, що «погляди авторів публікації не обов'язково збігаються з офіційною позицією Уряду Королівства Нідерландів і Фонду «Пам'ять. Відповідальність. Майбутнє» [5].

\* 2. Нагадаємо, що дискусія про просвітництво і його сутність розгортається з проблем регулювання роду, з питання, чи має церква засвідчувати браки [див.: 8, с. 62-64].

\* 3. Тим паче, що слід усвідомлювати розрізнення між лесбійками, геями, бісексуалами і трансгендерами, що воно фіксує *множинність* сексуальних ідентичностей.

\* 4. При цьому, ми маємо пам'ятати, що біологічне розрізнення як таке ще не утворює цього коду, адже, як показує М. Киммел, сприйняття відмінності залежать не стільки від статі або, точніше, гендеру, скільки від соціального статусу, а «гендерна відмінність є основним продуктом гендерної нерівності, оскільки саме через ідею відмінності проводиться легітимація нерівності» [див.: 2, с. 14-15; 144-178].

\* 5. Взагалі, дослідження дають багато свідчень, що окрім ініціаційних практик, згідно з якими саме вікова незрілість пов'язується з тимчасовою гомосексуальною пасивністю, можуть існувати і гомоеротичні уподобання, а також сакральний транссексуалізм [див.: 7]. Дослідження грецького Еросу, більш того, свідчать, що «природна енергія витікає з людини на будь-який об'єкт, чи то одностатевий коханець, чи дитина, чи родич або звір». І у будь-якому випадку, «деякі обмеження еросу виникають не з внутрішньої природи сексуальної діяльності, яка направляє себе на той чи інший об'єкт, але з буквально неприродного коду, закону, звичая та інституту суспільства» [14, р. 100-101].

\* 6. Слід зауважити, що і християнське бачення, як свідчать джерела, також формує переживання колективного страху за родовим кодом. Страх забруднення загрожує всім. Доволі показово, як його підігривають, наприклад, заяви священників, що епідемія чуми у місті викликана содомським гріхом [див.: 13, р. 113].

\* 7. Тут слід говорити про важливу трансформацію процесу емансипації. Так, Дж. Д'Еміліо, розвіюючи ще один «міф», зазначав, що геї і лесбійки існували (звісно, у певному сенсі) не завжди, а з'явилися у капіталістичному середовищі, як опозиція нуклеарній буржуазній сім'ї [10]. Вони утворили простір свободи і боротьби за свободу. Але розширення простору свободи загалом можливе, лише якщо традиційна / буржуазна модель саме родових / сімейних / сексуальних відносин буде деконструйована зсередини.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Долімор Дж. Сексуальне дисидентство / Дж. Долімор ; [пер. з англ. І. Гарник, П. Тарашук]. – К. : Основи, 2004. – 558 с.
2. Киммел М. Гендерноеобщество / М. Киммел ; [пер. с англ. О. А. Оберемко, И. Н. Тартаковской]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – 464 с.
3. Киммел М. Маскулинность как гомофобия: страх, стыд и молчание в конструировании гендерной идентичности / М. Киммел; [пер. с англ. И. Кривушина] // Наслаждение быть мужчиной: западные теории маскулинности и постсоветские практики / [под ред. Ш. Бёрд, С. В. Жеребкина]. – СПб. : Алетейя, 2008. – С. 38-57.
4. Кон И. Гомофобия как лакмусовая бумажка российской демократии / И. Кон // Вестник общественного мнения. – 2007. – № 4 (90). – С. 59-69.

5. Крок вперед, два назад: Становище ЛГБТ в Україні в 2010-2011 рр. / О. О. Зінченков, М. Г. Касянчук, А. В. Кравчук, А. Ю. Маймулахін, О. І. Остапенко, С. П. Шеремет (Рада ЛГБТ-організацій України, Центр «Наш світ», ЛГБТ-центр «Донбас-СоцПроект»). – К. : Центр «Наш світ», 2011. – 152 с.
6. Лакан Ж. Психозы : [семинар, книга III (1955/56)] / Ж. Лакан ; [пер. с фр. А. Черноглазова]. – М. : Гнозис; Логос, 2014. – 432 с.
7. Мондимор Ф. М. Гомосексуальность. Естественная история / Ф. М. Мондимор ; [пер. с англ. Л. Володина]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2002. – 333 с.
8. Перепелица О. Н. Медиумы Просвещения: обценные отклонения / О. Н. Перепелица. – Х. : Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина, 2014. – 260 с.
9. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко ; [пер. с фр. С. Табачниковой]. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.
10. D'Emilio J. Capitalism and Gay Identity / J. D'Emilio // Powers of Desire: The Politics of Sexuality / [eds. A. Snitow, C. Stansell, S. Thompson]. – New York : Monthly Review Press, 1983. – pp. 100-113.
11. Fleeing Homophobia: Sexual Orientation, Gender Identity and Asylum / [ed. T. Spijkerboer]. – London; N. Y. : Routledge, 2013. – 242 p.
12. Irigaray L. This Sex Which Is Not One / L. Irigaray ; [trans. by Catherine Porter, Carolyn Burke]. – Ithaca; N.Y. : Cornell University Press, 1985. – 223 p.
13. Ruggiero G. The Boundaries of Eros. Sex crime and sexuality in Renaissance Venice / G. Ruggiero. – N. Y.; Oxford : Oxford University Press, 1985. – 223 p.
14. Thornton B. S. Eros: the myth of ancient Greek sexuality / Bruce Thornton. – Oxford : Westview Press, 1997. – xvii+282 p.

УДК 111:130.121:141.32

*Голубенко О. В.  
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна*

### **ВІД ЕКСЦЕНТРИКИ ДО ЕГОФУГІЗМУ: ТЕОРЕТИЧНІ ОБЕРТАННЯ НАВКОЛО ДИГРЕСИВНОЇ КОНСТИТУЦІЇ ЛЮДИНИ (ПРО ОДНУ ЯКІСНУ ЕКСПЛІКАЦІЮ ТА ОДНУ НЕЯКІСНУ ОНТОЛОГІЗАЦІЮ)**

На теоретико-філософському рівні сутність того, що «мимоволі» розгортається у новому самовідчутті («європейської» у широкому сенсі) людини наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття, можна досить комфортно та виправдано «розмістити» у межах філософськи опрацьованої концепції дигресії. Але це «інверсоване», «процесуальне» та, у певному розумінні, «сучасне» рецептування людиною власної сутності ілюструють по-своєму і такі теоретичні конструкти, як, скажімо, «ексцентрична позиціональність» Гельмута Плеснера та «егофугізм» Бенно Гюбнера. Більш того, приклади цих різних за якістю теоретичних «спроб» демонструють, що адекватна теоретико-філософська артикуляція «дигресивної конституції» людини – справа доволі складна, а ступінь хронологічної наближеності автора до нашого сьогодення ще нічого у ній не вирішує.

**Ключові слова:** дигресія, ексцентрика, егофугізм, онтологія, філософська антропологія.

На теоретико-філософском уровне сущность того, что «невольно» разворачивается в новом самоощущении («европейского» в широком смысле) человека в конце ХІХ – начале ХХ столетия, можно достаточно комфортно и оправдано «разместить» в пределах философски обработанной концепции дигрессии. Но это «инверсированное», «процессуальное» и, в определенном смысле, «современное» рецептирование человеком собственной сущности иллюстрируют по-своему и такие теоретические конструкты, как, скажем, «эксцентрическая позициональность» Хельмута Плеснера и «эгофугизм» Бенно Хюбнера. Более того, примеры этих разных по качеству теоретических «попыток» демонстрируют, что адекватная теоретико-философская артикуляция «дигрессивной конституции» человека – дело довольно сложное, а степень хронологической приближенности автора к нашему настоящему еще ничего в нём не решает.

**Ключевые слова:** дигрессия, эксцентрика, егофугизм, онтология, философская антропология.

On the theoretico-philosophical level the essence of what «unwittingly» takes place in a new self-perception of («European» in the broad sense) people at the end of XIX – early XX century, can be comfortable enough and justified «placed» within the philosophical concept of digression. But this «inverted», «procedural» and, in a certain sense, «modern» human being's perception of own essence can be illustrated, in their own way, by theoretical constructs such as, for example, «eccentric positionality» by Helmuth Plessner and «egofugismus» by Benno Hubner. Moreover, these different examples of a theoretical «attempts to» demonstrate that adequate theoretico-philosophical articulation of «degressive constitution» of human being – it is quite complicated case, and the degree of the chronological proximity of the author to nowadays has nothing solves in it.

**Keywords: digression, eccentricity, egofugismus, ontology, philosophical anthropology.**

Геній – це розум, що знає власні межі.  
*Альбер Камю. Міф про Сізіфа*

А ось і рідна безодня: повіяло звідти холодом, волосся заворушилось.  
*Валерій Попов. Тасмниця темної кімнати*

Не всі люди від природи прагнуть щось зрозуміти у способах філософського говоріння про людину. Безперечно. Не всі, будемо відверті, взагалі здатні на це. І коли у такому філософському говорінні «режим відмови» для чийогось розуміння вмикається лише як наслідок поєднання складності предмету із відповідною непростотою методу (що цілком природно) – це одна справа. Таку ситуацію можна адекватно сприймати, приймати і, якщо вже є така потреба, якимось її для себе розплутувати. Складність тут не є, принаймні, відверто зайвою. Зовсім інше, коли методична «пристрасть», розпалена завдяки штучній гіпертрофії окремих теоретичних «міфологем», відривається від свого предмету, автономізується, а потім у зворотному «квазідослідницькому» русі цей предмет ще й нещадно деформує. Приймати це – особливо для інтелектуально тверезої людини – досить важко.

Але саме остання ситуація є вже певною «буденністю»: скільки в'ється навколо нас цих «відірваних» фігур філософської мови, що стали фігурами мислення і навіть візуалізувались у матеріалі сучасної культури – не порахувати. У пересічного культур-аналітика чи митця їх завжди по набитій верейці у кожній руці. Втім, гіпертрофія у висновках ще не означає, що у засновках – лише суцільне глупство та плоди хворобливого марення. Розколотив теоретично-фіксаційний простір для розколотої теоретично-сконструйованої людини – це, у певному розумінні, «криза без кризи». Так, пробитися до цього простору іноді досить складно навіть і для людей зацікавлених, але фундують його концептуальні відголоси цілком слухних ідей. Більш того, якщо бачити генетичні лінії тих чи інших сучасних методичних викривлень та екстремалізованих фігуральностей, якщо вміти вчасно обмежувати хід цієї спекулятивної гри, то її коловерт ніколи не втягне нас у хибний процес продукування штучних предметів для штучних «досліджень».

Втім, наш пошуковий намір полягає, звичайно, не у тому, аби жалітися на строкатість та неоднозначність форм сучасних антропологічних розвідок. Те, що ми хотіли б отримати у межах цього тексту, – це виконання хоча й досить локальної, але, як видається, достатньо ілюстративної роботи, яка має не просто зайвий раз підтверджувати факт того, що нове не завжди означає краще, але й ефективно «тягнути» за одну з вищезгадуваних «генетичних ліній». Причому все це має відбуватися у контексті прояснення дигресивної конституції людського самоіснування.

Отже, дещо повторюючись, відзначимо наступне. Сьогодні, маючи справу (мимоволі чи ні) з деякими зовнішньо дивоглядними теоретичними конструюваннями з приводу того, чим і як є людина, ми маємо змогу нехай і побіжно, нехай і лише за розблизками, але відчутти дивацьку складність та навіть шарм специфічної царини сучасних антропологічних (або ж – постантропологічних, якщо завгодно) рефлексій. Нас не оминатимуть досить дивні відчуття і при зустрічах із насправді ворохобними спробами сучасного мистецтва експонувати ці фіксації та відвоювати для них і за допомогою них якісь додаткові простори свободи. Тому звичайно, що з позицій таких теоретизувань та співзвучних їм мистецьких практик філософсько-антропологічні розвідки початку ХХ століття часто видаються якоюсь тривіальністю. Але багато в чому їхня концептуальна результативність все ж таки є дійсно

визначальною, а тому сприймати її лише як «гербаризований» історико-філософський фазис не завжди слушно навіть у сучасних умовах.

Справа у тому, що у хронологічній кружині переходу від XIX до XX століття філософська антропология вже самим фактом свого стрімкого розвитку (так само, як і, скажімо, фундаментальна онтологія, психоаналіз тощо) засвідчила розгортання нового світовідчуття та, відповідно, нового теоретичного рецептування людиною власної сутності. На тлі перманентних спроб вхопити у людині щось дійсно «нередуковане», «позасхематичне» та «процесуальне», а також стверджень принципової відкритості будь-яких «життєвих систем», на сцену у цей час вийшло «інверсоване» уявлення про генезис суб'єкту та його світу, яке змінило взаємне «положення фундування» між суб'єктивністю та її онтологічними передумовами. Деякі філософські концепти, треба сказати, взагалі випередили свій час. Інші ж («нефілософські») науки також по-своєму вловлювали цей загальноєвропейський *Zeitgeist*, у горизонті якого все, що позірно не піддається порівнянню, внутрішньо резонує між собою та зливається у єдине феноменальне поле.

Ми не будемо говорити зараз про те, що зумовило такі зміни в історичному, соціальному чи економічному плані (ми навіть не вважаємо це достатньо важливим, коли мова йде про самі лише теоретико-філософські конструкти), проте фокусування уваги на окремих спробах теоретичного препарування конститутивного для людського буття «само-зміщення», або іншими словами – демонстрація декількох варіантів схоплення того дигресивного онтологічного «моменту», який у різних формах своєї фіксації широким фронтом увійшов у філософію XX століття, видається нам справою цікавою і не позбавленою наукової доцільності. А саме це, власне, і складає *мету* даного розшуку.

Вибір конкретних варіантів тематизації первинного людського «само-зміщення» є при цьому, на наш погляд, достатньо вдалим, адже приклади з «ексцентричною позиціональністю», прорисованою Гельмутом Плеснером у його праці «Ступені органічного та людина» [29], та «егофугізмом» Бенно Гюбнера [36; 37; 39] досить ілюстративні (про це, власне, і йдеться у назві статті, де просторові позначки «від» і «до» вказують не на розгорнуту ретроспективну історико-філософську протяжність, але саме на *ілюстративну змістову зв'язку* між цими двома теоретичними конструктами). Принаймні, вони демонструють роботу із зазначеним «онтологічним моментом» у спосіб, який дозволяє без зайвих перешкод бачити сутність тієї «буттєвої (без)ґрунтовності», котра у контексті багатьох пізніших теоретико-філософських побудов нерідко набуває ускладненого характеру.

### 1. Наша процесуальна «власність»: від субстанції до функції

Отже, розглянемо особливу «ексцентричність», яка у межах вчення Гельмута Плеснера претендує на «фундаментальність» щодо пояснення специфіки людської «організації». У своїй основній (досить масштабній як за задумом, так і за виконанням, і при цьому в історико-філософському сенсі дуже недооціненій) роботі «Ступені органічного та людина» («*Die Stufen des Organischen und der Mensch*») [29] Плеснер намагається з'ясувати специфіку зазначеної організації на тлі послідовного прорисовування особливостей рослинного та тваринного буття. Ці три форми організації живого, у свою чергу, відокремлюються від організації неживого шляхом встановлення особливого «*топографічного (само)відношення*», яке, власне, і виступає визначальним атрибутом будь-яких форм життя. У загальних рисах цей «атрибут» можна охарактеризувати як властивість живих форм «покладати» самих себе шляхом «встановлення» свого буття у межах, що визначаються завдяки специфічному «переступанню» живого через себе. [29]

Спосіб такого «самопокладання» виражається Плеснером через поняття «позиціональності». Так, приміром, відкрита організація рослини характеризується відсутністю «індивідуального простору буття» та безпосередньою залученістю до навколишнього світу у якості складової частини останнього. Тобто властива рослинам «позиціональність» являє собою певну «децентралізованість» неопосередкованого буття. На відміну від рослинного способу організації живого, тварини є інтегрованими до навколишнього середовища опосередковано, адже вони володіють спеціальними органами для сприйняття зовнішнього світу. Разом із внутрішніми відчуттями це дозволяє замкненій тваринній формі утворювати із колом оточуючого середовища певний «компроміс», тобто багатоаспектне та динамічне відношення

«індивідуум – навколишній світ». Це, у свою чергу, вимагає наявності певного «центру», який би уможливив у своєму існуванні взаємопосередковування двох зазначених буттєвих сфер, а отже позиціональність тваринної організації є саме «центричною». [див.: 29]

Певна міра автономності тваринного «індивідуума» по відношенню до його життєвого оточення, згідно із Плеснером, забезпечує здатність тварин до дії, чого не можна стверджувати відносно рослинної форми життя. Організація тварин, таким чином, цілком дозволяє розглядати їх у якості самостійного «початку» дій, котрі, щоправда, являють собою виключно комплекси специфічних (інстинктивних) реакцій на подразнення, що йдуть від зовнішнього середовища. Тому, як слушно зазначає Плеснер, інстинктивне життя тварини не має нічого спільного із діяльністю людської свідомості. «Обмеженість тваринної організації полягає у тому, що від індивідуума приховане його власне буття, оскільки він не встановлює відношення до позиціональної середини, у той час як його середовище (Medium) і власна тілесна плоть дані йому відносно позиціональної середини, у абсолютному “тут”-“тепер”» (*тут і далі всі крайномовні адаптації мої.* – О. Г.) [29, гл. 7].

Іншими словами, центричність тваринної форми організації живого не передбачає «самозвертання» тварини до свого життєвого осередку, навколо якого конститується її «двоаспектне» буття. Навіть здійснення тих чи інших форм «контролю» над власним тілом, а отже – встановлення певної системи «самовідношення», ще не означає відкриття твариною центру власного буття як усвідомлення факту «буття-власним-центром». «Тварина живе, виходячи зі своєї середини, входячи в неї, але воно не живе у якості середини» (*курсив мій.* – О. Г.) [29, гл. 7].

Для того, аби тваринна форма живого реалізувала певну потенційність, що міститься у сутності її організації, та зайняла «позиціонально більш високий щабель» [29], потрібен наступний «крок». «Крок», який би означав вихід тварини за власні межі у якісно новий спосіб, аніж той, що природно реалізується у «покладанні» твариною самої себе. Для здійснення цього організаційного перетворення, як вказує Плеснер, необхідно, «щоб центр позиціональності, завдяки дистанційованості якого від власної плоти виникає можливість будь-якої даності, був дистанційований і від самого себе» [29, гл. 7].

Власне, таке перетворення має означати ніщо інше, аніж перехід від центрованої тваринної форми до ексцентричної організації людини. Втім, при намаганнях адекватного промислювання сутності цього переходу ми натрапляємо на певні труднощі, адже особлива «нерелятивність» позиціонального центру не може бути нівельованою без втрати цілісності всієї організації взагалі. Зазначена ж ексцентричність людини, на перший погляд, таку «нерелятивність» спростовує, а отже і «центральнопозиційний» осередок екзистенції мав би у цьому випадку втрачати свої конститутивні функції.

Більш того, припущення рефлексивного «подвоєння» позиціонального центру веде до небезпеки утворення у нашій уяві «дурної нескінченності» осередків свідомості, або ж, якщо говорити словами Плеснера, – до нескінченного «тиражування» суб'єктивного ядра [див.: 29, гл. 7]. Отже, якщо ексцентричність все ж таки є конститутивно значимою характеристикою людської суб'єктивності, то для своєї адекватної теоретичної фіксації вона вимагає відмови від тривіалізованого погляду на сутність цього «позиціонального самовідношення».

Як зазначає Плеснер, «мультиплікація» точок зору, які у нескінченній черзі «схоплень» намагаються вловити об'єктивований центр життя свідомості (аби одразу ж перетворитися зі «схоплюючого погляду» на «схоплену позицію»), не має сенсу, оскільки ця черга схоплюючих стан справ очей завжди веде до одного єдиного суб'єкта. Але та вада мислення, яка полягає у «предметизації» позиціонального центру, тобто сприйнятті його у якості сталого, завершеного утворення (на зразок якоїсь «тілесної ознаки»), неодмінно веде до зазначеного «тиражування» незліченних суб'єкт-елементів. Та «якщо є деяка абсолютна точка “тут”-“тепер”, позиціональна середина живого, то було б безглуздо припускати “поряд” із нею, перед нею або за нею, раніше або пізніше неї існування ще одного такого ж осередку» [29, гл. 7].

У цьому пункті ми впритул наближаємося до надзвичайно важливого у контексті нашого розшуку моменту. Коли Плеснер характеризує сутність ексцентричності людської організації в обхід зазначеного «тривіалізованого» погляду, він говорить про життєвий центр як про «позиціональну властивість, наявність якої пов'язана зі здійсненням або покладанням – зі



здійсненням та покладанням у сенсі життєвості суцього, яка визначається межею як своїм конститутивним принципом» [29, гл. 7]. Як пише мислитель, «позиціональна середина виявляється тільки у здійсненні» (*курсив мій*. – О. Г.) [29, гл. 7] і являє собою ніщо інше, аніж «наскрізний рух опосередкування» [29, гл. 7], завдяки якому жива система закритого типу набуває єдності.

Тобто навіть ще не виведений на рівень конститутиву рефлексивної суб'єктивності «позиціональний центр» вже мислиться Плеснером не субстанціонально, а «функціонально». Саме це дозволяє позбутися хибного помноження «рефлексуючих інстанцій» всередині суб'єктивного осередку, а також означає, що Плеснер, по суті, прагне по-своєму вивести на світло той «процесуальний конститутив» у підґрунті людської суб'єктивності, який ми позначаємо у якості процесуальності *дигресивної*. Щоправда, особливості такого «предметного резонансу» потребують деякого уточнення.

## 2. До всяких «до»: іманентна дигресія та «життєва інженерія»

Повторимо: «рух наскрізного опосередкування» як несубстанціональна динамічна сутність позиціонального центру цілком відповідає нашому уявленню про дигресивну «основу» будь-яких «суб'єктифікованих утворень». Остання ж у одному з провідних варіантів розуміння дигресії схоплюється нами як певна *процесуальність* «контактуючого відхилення», що на рівні індивідуального буття забезпечує отримання та утримання «авторизованого екзистенціального субполя». Але ми не маємо жодного права вимагати від Гельмута Плеснера кваліфікації цієї сутнісної характеристики людського буття саме як певного виду дигресивності, хоча й схилиємося до тієї думки, що «динамічна конституція» *екзистенціального осередку все ж таки є дигресивною*.

Можливість такої кваліфікації стає більш наочною, якщо дещо змінити кут огляду даної проблеми. Змінити таким чином, аби нюансування об'єднуючого моменту зазначеного «наскрізного опосередкування» проявило результативну «топографію» осередку суб'єктивності у якості «місця», на якому замикаються вектори дигресивних «рухів-від» щодо сфер зовнішнього та внутрішнього. Саме таким чином опосередкування, не втрачаючи своєї наскрізної інтегративної сутності, буде подавати себе як дегресивне «утримуюче відхилення». При такому оптичному маневрі, зазначимо ще раз, суперечностей із уявленнями Гельмута Плеснера не виникає: цим способом ми лише уточнюємо та деталізуємо характер вихідної процесуальності, що лежить у підґрунті суб'єктивності та фундує її буття.

Якщо ж говорити власне про перехід, який зумовлює розгортання специфічно людської буттєвої триаспектності («зовнішнє поле – внутрішнє поле – свідомість»), то можна з великою мірою впевненості кваліфікувати його сутність як дигресивну. Саме так, адже в основі рефлексивного отримання доступу до процесуального змісту власного екзистенціального осередку лежить *дигресивний від-ступ по відношенню до власного «позиціонального центру»*. Завдяки цьому дигресивному «руху само-від-ступу» людина «володіє собою, знає про себе, вона виявляє сама себе і є...» перебуваючою «позаду себе» точкою збігання її власної глибини, що є вилученою із власної середини всякого можливого здійснення життя і стає глядачем сценарію цього внутрішнього поля, – як вже необ'єктивований, не звернений більше до позиції предметності суб'єктивний полюс» [29, гл. 7].

Отже, *самодигресивна* модуляція вихідної дигресивної процесуальності є тим «функціональним аспектом», який обумовлює буттєву специфіку людини – живої істоти, що «здатна дистанціюватися від самої себе, покладаючи безодню між собою та своїми переживаннями» [29, гл. 7]. Як пише Гельмут Плеснер, людина «існує по обидва боки цієї безодні, прив'язана до тіла, прив'язана до душі і у той же час ні до чого не прив'язана, недоречна ніде, незважаючи на зв'язок із простором та часом» [29, гл. 7]. Саме ця онтологічна «обставина» зумовлює одну з ключових атрибуцій людського існування, яка фіксується Плеснером як «природна штучність» людини. «Недоречна ніде та позачасова, вона (*людина*. – О. Г.) уможливує переживання самої себе, а також переживання своєї недоречності та позачасовості» [29, гл. 7], що потребує, у свою чергу, перманентної «компенсаторної роботи» по встановленню відсутньої рівноваги та «повноти». Роботи, яка із самого початку не має шансів на завершення, проте у своєму здійсненні результативно втілюється у широкому спектрі специфічно людських видів діяльності.

Тобто для людини сам «перехід від буття всередині власної плоті до буття за її межами стає <...> непереборною двоаспектністю її екзистенції, дійсним розломом її природи» [29, гл. 7]. Такий «конститутивний розлом» не може бути усунутим чи компенсованим, оскільки зазначена «подвійна аспектність <...> не перекривається єдністю, не народжується з неї; єдність не є чимось третім, що примиряє дві протилежності та передається їм» [29, гл. 7], а головне: «вона не становить самостійну сферу» [29, гл. 7], адже це означало б нівелювання як «функціонально-опосередковуючої» сутності позиціонального центру людської організації, так і «дигресивно-процесуальної» конституції свідомості людини.

І важко не погодитися із Плеснером стосовно того, що розмова про подальший «долаючий рух», або ж «вихід за межі», який «перебільшує» зазначений «самодигресивний крок», не має сенсу. «Людина як жива річ поставлена в осередок своєї екзистенції, знає цю середину, переживає її і тому виходить за її межі» [29, гл. 7]. Тому без окреслених трохи вище «мультиплікативних викривлень» мислити ще якісь «виходи-за» по відношенню до «дигресивно розшарованого» екзистенціального осередку неможливо. Більш того, у пошуку таких виходів, власне кажучи, немає жодної потреби, адже вихідна самодигресивність людської екзистенції є тим, що забезпечує гранично повну реалізацію тих потенцій, які містить у собі форма організації живого закритого типу. Іншими словами, сама «конститутивна логіка» описуваної організації, «центрична логіка» її форми сягає у своїй екс-центричній «модифікації» власних меж, вичерпуючи себе та не дозволяючи без впадіння у логічну помилку та безглуздя мислити щось більше за неї у той же спосіб, яким мислиться сам цей «ексцентрично-дигресивний» перехід.

Тож можна дещо парадоксально, на перший погляд, стверджувати, що зафіксована Плеснером фундаментальна властивість живого, яка полягає у здатності виходити за власні межі, також у певному сенсі «має межі», які є принципово нездоланими і виявляються при переході до специфічно людської форми буття. Але для нас наразі більш важливим є акцентування того, що як «наскрізний рух опосередковування», який конститує позиціональний центр людини як форми живого закритого типу, так і «дигресивний самовідступ», завдяки якому реалізується специфічно людський спосіб існування, є двома варіантами дигресивного «руху», який належить до *іманентної форми свого здійснення*.

Ще раз зауважимо: модулюючись на іманентному «рівні» подвійним чином, дигресивна процесуальність фактично є тим, що забезпечує як передумову, так і саме тривання людської (само)свідомості. Можна навіть сказати, що (само)свідомість це і є комплекс варіацій дигресивного руху, а отже у своїй сутності – чисто «функціональний» феномен. Проте варто розуміти, що і конституювання екзистенціального осередку, і його «дигресивне розшарування» як рефлексивне «самодистанціювання» не виходять за межі сфери іманенції. Процесуальність їх здійснення є нічим іншим, аніж розгортанням того первинного субполя, яке на подальших трансформаційних шляхах буде певним чином «авторизуватися» та слугувати «квазісубстанціальною» основою для будь-яких сценаріїв життєвого «самотворення» людини.

Тобто *до* всякої людської «життєвої інженерії» з її найрізноманітнішими стратегіями та тактиками «завжди-вже-лежить» сфера іманентного дигресивного конституювання, по відношенню до якої неможна без впадіння у владу певних ілюзій (скажімо, ілюзії тотальної «трансгресивної свободи») стверджувати можливість якихось дійсних «trans-рухів».

Саме так, адже жоден трансформативний процес у площині іманенції не відбувається у формі саме *радикального* розриву чи остаточного, «чистого» долання її «меж». Філософсько-антропологічні приклади використання таких позначень (зокрема – і у теоретичних побудовах Плеснера) варто сприймати, радше, у якості певних образно-ілюстративних засобів, призначених для максимально рельєфного зображення специфіки конститутивного самовідношення всередині людської екзистенції. Власне кажучи, остаточне (само)долання у просторі іманенції мало б означати ніщо інше, аніж смерть.

При цьому мається на увазі розуміння смерті, жодним чином не обтяжене якимись екзистенціально-конститутивними конотаціями. У випадку, коли мова йде про «авторизований» процес (екзистенціальних) (само)трансформацій, саме така нефігуральна, несимволічна «смерть як смерть» *не* виходить на сцену та *не* входить у екзистенціальний осередок прямо і остаточо. Всі інші її «образні дублікати» означають дещо інше, через що легко заміщуються відповідними синонімічними поняттями. Іноді це заміщення навіть

настійливо вимагається самим досліджуваним предметним полем або ж експлікованим феноменом. Саме така настійливість, приміром, диктує заміни екзистенціального словомаркеру «смерть» на «скінченність» (із наближенням до сенсомодуляцій завершеності та цілісності) у Гайдеггера [див.: 32; 34].

Подібним чином і плеснерівське «ніщо» не є еквівалентним смерті, чи «оголений», «чистій» відсутності. Так, людське «існування дійсно встановлене на ніщо» [29, гл. 7]. Але ми будемо більш близькими до реального положення справ, якщо сприйматимемо таке «ніщо» у якості маркеру певної «функціональної характеристики», тобто – як вказування на вже неодноразово нами згадуване *процесуальне відношення*, яке дійсно у певному розумінні є «нічим»: нічим у сенсі свого несубстанціального характеру, оскільки таке відношення являє собою, повторимось, специфічний «перехід опосередкування» [29, гл. 7].

### 3. Сучасність «забутого» Плеснера, влучність «несправедливого» Гайдеггера: спалахи «перед-постсуб'єктної» доби

Отже, зазначена вище ілюстративно-фігуральна функція «негативно-онтологічного» слововжитку «легітимізує» реалізацію подальших уточнень стосовно сутності того, *що* такі словомаркери покликані виводити на світло. І уточнення ці мають повне право відбуватися у контексті розробки нового (з точки зору філософської сфери застосування) поняття дигресії. Адже якщо «trans-атрибуція» руху при спробах фіксації моментів екзистенціального само-відступу влучає у ціль лише частково, то чому б не звернутися до поняття, яке прорисовує центральнопозиційний для такої експлікації феномен більш точно?

Дійсно, завжди можна сказати, що немає такої сфери, де «чиста трансгресія» була б можливою, а трансцендентне «пере-ступання» все ж таки несе у собі сенс утримання зв'язку із первинним «від-полюсом». Проте у ситуації певного «феноменального супротиву» вихідного предметного поля дослідження спробам його жорсткої фіксації у межах лише частково адекватної термінології (тим більше, коли така фіксація не тільки втрачає дещо важливе, але й деформує те, що вона утримує) ігнорування можливостей більш адекватного фіксаційного інструментарію стає неприпустимим.

Тож коли ми, приміром, читаємо, що «у якості Я, котре уможливорює повну спрямованість живої системи до самої себе, людина перебуває вже не у “тут”-“тепер”, але “позаду” нього, позаду самої себе, <...> перетворена на ніщо, на просторово-часове ніде-ніколи» [29, гл. 7], ми маємо сприймати таке зображення людської ексцентрики без жодних «trans-захоплень». Тобто розуміти його не у трансцендентному чи трансгресивному сенсі, але у сенсі *дигресивному*, який дозволяє схопити цей фундаментальний буттєвий момент саме як *конститутивне самовідношення*.

При цьому зазначена нами «вихідна сфера іманентного дигресивного конституювання» ніяким чином не має повністю ототожнюватися із гуссерлівським «трансцендентальним Его» та його «інтенціональними актами конституювання смислів» [див.: 16; 17; 24; 30; 31; 35]. Відкриття та застосування «дигресивної перспективи» розгляду специфіки самоіснування людини як рефлексивного екзистенційного осередку не передбачає при цьому збереження уявлень про «еґологічний генезис» саме у їхньому гуссерлівському варіанті. Дигресивний рух конституювання первинного опосередковуючого «субполя» (або ж – «позиціонального центру», якщо говорити у термінах Плеснера), як і здійснення фундаментального для людської свідомості дигресивного само-відношення, не мають нічого спільного із інтенціональними актами, як їх розуміє «класична» феноменологія. «Таке відношення до нульового пункту власної позиції – відношення, що не засновується у актах, але раз і назавжди є даним разом із ексцентричною формою буття, – і конститує самобуття як свій власний, не пов'язаний з актами, світ» [29, гл. 7].

Спосіб дигресивного (само)конституювання людської екзистенції, таким чином, одночасно виявляє як неспівпадіння із «класичним» (у тому числі – і «класичним» феноменологічним) уявленням про суб'єкт, так і з точками зору, що є вкоріненими у «риториці» тотальної «дисоціації» (розмивання, долання, трансгресування тощо) дійсно *індивідуального* плану буття. У перспективі, яка вводить у поле зору феномен іманентної дигресії, стає більш наочним той факт, що вести мову про зазначений «індивідуальний план буття» можна і необхідно, проте без обмеження у припущеннях про *вихідне* «самопокладання»

цілісної, неподільної, «монадоподібної» трансцендентальної сфери це стає вкрай проблематичною справою.

Спосіб, яким отримується та утримується первинне «суб-особистісне» поле, вимагає для свого адекватного розуміння певної інверсії щодо «трансцендентальної механіки» гуссерлівського типу. Цей трансформативний «маневр» має на меті демонстрацію того, що процес конституювання індивідуального плану буття не випереджає, не замінює та не зумовлює власне онтологічне підґрунтя. Отже, така інверсія не суперечить і навіть по-своєму відтворює загальну спрямованість гайдегерівської екзистенціально-аналітичної розвідки, яка у певному розумінні креслить траєкторії конститутивних для людської екзистенції «рухів» все ж таки у напрямку не до, а *від* по відношенню до первинного досвідного поля.

Власне кажучи, необхідність та доцільність такої переорієнтації підтверджує також і подальший «післягуссерлівський» розвиток феноменологічних студій, у якому відбувається зміщення акцентів з первинності та фундуєчої ролі на «генетичну вторинність» трансцендентальних утворень по відношенню до первинного плану буття (життєвого світу) та його структур [див., приміром: 6; 10; 11; 12; 42; 43]. Ця переорієнтація, втім, ніколи не усувала можливості для застосування методологічного інструментарію «класичної» феноменології, але у розумінні конституції суб'єктивності вона зробила можливими як «розумно інверсовані» точки зору та відповідні способи застосування зазначеного інструментарію, так і відкриття шляхів для тотальності «поверхнево-десуб'єктивуючих» філософських спроб (особливо по лінії трансляції феноменологічного знання у простір французької філософії [див.: 19; 12; 43]).

Цікавою при цьому є та обставина, що гайдегерівська критика Гуссерля стосовно погляду на трансцендентальну суб'єктивність та роль первинної досвідної сфери є зрозумілою і, з огляду на теоретичні завдання гайдегерівського фундаментально-онтологічного проекту, – вірною, але екстраполяція критики Гайдеггером філософської антропології (в обличчі Шелера) на теоретичні розвідки Плеснера представляється не досить справедливою [див.: 34, § 10].

Варто, звичайно, відзначити і той факт, що часто в історико-філософському просторі вектори взаємної критики перетинаються досить дивним чином. У контексті нашого розгляду, наприклад, критика Гайдеггером Гуссерля, як ми щойно відзначили, є цілком зрозумілою (відповідно не має викликати подив і зворотна критика Гайдеггера Гуссерлем). Проте доречність критики Гуссерлем разом із Гайдеггером ще й Шелера [див.: 18; 19], як зазначає, зокрема, Г.-Г. Гадамер, викликає питання, адже «Шелер ніколи не заперечував ейдетичний вимір як такий та не спирався на вихідний феномен історичності, як це робила фундаментальна онтологія Гайдеггера, зрозуміла у якості герменевтики фактичності» [14, с. 143]. Сам Гайдеггер, до речі, добре усвідомлював факт такої близькості стосовно «інтерпретації особистості» між Шелером та Гуссерлем [див.: 34, с. 65].

Шелер, нагадаємо, у своїх філософсько-антропологічних розвідках схилявся до певного виду «конститутивного дуалізму», стверджуючи думку про те, що особлива «духовна складова», притаманна людині, дереалізує дійсність та зумовлює розгортання специфічно людського простору свободи [див.: 40]. У свою чергу, «сутнісний погляд духа що нейтралізує дійсність, сам має вирватися з реальності пориву» [14, с. 143], який є, за Шелером, визначальною ознакою людського існування як живої істоти [40]. Можливо, що ця точка зору, яка хоча й непрямо і несвідомо, але все ж таки вела до тези про те, що «феноменологія не може знайти підґрунтя у самій собі» [14, с. 143], також, серед іншого, не задовольняла Гуссерля.

У цілому ж, навіть побіжний аналіз філософсько-антропологічних побудов Шелера дає зрозуміти, що останній дійсно «намагався заснувати феноменологію на метафізиці» [14, с. 143], а це, у свою чергу, не могло не виводити Шелера під «вогонь» критики Гайдеггера. Але зазначимо ще раз: у випадку саме Шелера така критика з боку Гайдеггера видається доречною. Саме так, адже вона дозволила на певному історичному етапі зробити важливі корективні «зміщення» всередині деяких тематичних ділянок філософсько-антропологічного знання. Можна, доречі, сказати інакше: що така критика у певному сенсі стала наслідком глибинних зміщень у підвалинах уявлення людини про саму себе, які філософія Гайдеггера лише вдало конденсувала та надала їм специфічної текстуальної форми. Цінність гайдегерівської критичної роботи від цього жодним чином не втрачається.

Але ж чи не виявляє плеснерівське вчення про людину саме у пункті згадуваної вище «трансцендентальної інверсії» певне співзвуччя із «новим поглядом» на сутність конституції

«індивідуального плану буття», що має піддавати сумніву доречність прямого перенесення гайдеггерівської критики філософської антропології на теорії Плеснера? Адже цілком у душі цього «нового погляду» (який виявляє себе на певному етапі «тотально» – у формі нового типу світосприйняття «дієво-процесуального» типу [пор. з: 7; 8], а вже потім проеціюється, зокрема, і на загальне простір філософії та втілює себе у полях антропології, феноменології тощо) Плеснер трактує деякі базисні конститутиви суб'єктивності як результат процесів «проступання» та «концентрації» вихідного досвідного поля, яке у всій своїй комплексності передуює отриманню та утриманню специфічно людського «досвіду самого себе».

Приміром, коли Плеснер експлікує специфічно людське «тривимірне» буття, до якого окрім внутрішнього та зовнішнього світів належить ще й особливий «міжсвіт» – *Mitwelt*, він чітко дає зрозуміти, що вихідна *даність Інших* у якості екзистенціального «елементу» людського буття є саме *вихідною*. Дійсно, «якщо окремій людині приходить, так би мовити, у голову думка, що вона не одна і що її оточують не тільки речі, але й її супутники у цьому світі – такі ж, як і вона істоти, що відчувають; більш того – якщо вона із самого початку переймається такою думкою, це має своєю підставою зовсім не акт проектування назовні її власної форми життя, але являє собою *передумову*, яка робить можливою всю сферу людського існування» (*курсив мій.* – О. Г.) [29, гл. 7].

Тобто отримання адекватного представлення про цю сферу у свідомості людини являє собою не «рух-розширення» свого «суто внутрішнього» досвіду, але певне досвідне «звужування» стосовно зовнішнього світу. Це «звужування» (або ж – *спів-чутливе* «наведення фокусу») забезпечує достатньою мірою чіткості картину рефлексивного «проступання» людського самоіснування із первинної сфери досвіду, а отже вкотре підтверджує можливість сприйняття вихідної конституції буття людини саме як дигресивної процесуальності.

У свою чергу, теоретична перспектива, яка відкривається з такої позиції, дозволяє ще раз підтвердити вже артикульовану нами думку про те, що мислення «чистих» форм різноманітних «трансцендентно-трансгресивних» виходів-за та рухів-криз (із подальшими «реверсивними» поверненнями) по відношенню до іманентної сфери людини є досить проблематичним. Якщо зазначене «первинне проступання» прото-суб'єктивних утворень на плані вихідної досвідної сфери має підстави для того, аби кваліфікуватися у якості дигресивного процесу, то уявлення про самостійне (і при цьому «повне») *пере-* та *ви-*ступання за власні межі у тому ж самому розумінні не мають, повторимось, жодного сенсу, окрім *фігурального* зображення чогось на зразок «розвитку» чи «зміни» (або ж у «точці екстремуму» – закінчення, завершення, смерті).

І теоретичні побудови Гельмута Плеснера хоча й непрямо, але все ж таки підтверджують цей факт, адже у просторі плеснерівських філософсько-антропологічних експлікацій, як ми з'ясували, конститутивне для людської форми організації екзистенціальне «самовідношення» постає як наслідок здійснення специфічної *дворівневої іманентної дигресії*. Саме остання є тою процесуальною «компонентою», яка забезпечує екзистенціальний ґрунт та окреслює загальну екзистенціальну «схематику» подальших («геологічних», «історичних», «біографічних» тощо) трансформативних процесів людської суб'єктивності. Трансценденція та трансгресія, таким чином, є у певному розумінні «деривативними» процесами по відношенню до дигресії. Якщо вони є можливими *реально*, то лише завдяки дигресивній конституції індивідуального плану буття і лише у якості тих чи інших «стратегій» у межах соціокультурного поля.

Так, операції, прийоми, «жести», ходи із «trans-забарвленням» є можливими, проте здійснюються вони виключно на принципово іншому онтологічному рівні, аніж іманентна дигресія, і не по відношенню до людини («в особі іншого та самого себе») у сенсі її екзистенції, але по відношенню до тих чи інших елементів «результативного соціокультурного втілення» останньої. І плеснерівська теоретична фіксація ексцентричної організації людини, зазначимо ще раз, ніяким чином не суперечить цій точці зору, хоча при побіжному «контактуванні» із текстами Плеснера може скластися зовсім інша думка, а критика Гайдеггером сучасних йому філософсько-антропологічних вчень видатися цілком влучною і у випадку Плеснера.

Нагадаємо, що у спробах відмежувати власну «аналітику присутності» від психології, біології та антропології Гайдеггер закидає представникам останніх цілковиту відсутність орієнтації на дійсну проблематизацію способу людського буття [див.: 34, § 10]. Причому якщо

у контексті завдань фундаментально-онтологічних розвідок Гайдеггера «непридатність» психології та біології через їхню онтично зумовлену «оптику» є цілком зрозумілою, то на користь філософської антропології початку ХХ століття мала б грати її спрямованість на ствердження несубстанціонального характеру душі, свідомості, особистості тощо. Але для Гайдеггера нівелювання упредметнення внутрішнього життя людини не становить для антропології філософського «виправдання» та приводу надавати їй пріоритетного статусу у розробці проблеми буття людини. [34, § 10]

Згідно з Гайдеггером, подібна спрямованість на непередметне сприйняття особистості характерна і для Гуссерля, проте жодні піднесення щодо десубстанціалізації внутрішнього життя особистості не мають сенсу, якщо у наші міркування прямо чи непрямо входить ідея суб'єкта, адже «введення найближчої даності Я та суб'єкта в принципі промахається повз феноменальний склад присутності» [34, с. 64]. Більш того, будь-яка сучасна Гайдеггеру антропологічна концепція сприймалась останнім як обумовлена давньогрецькою дефініцією людини (як «розумної живої істоти») та християнським визначенням її сутності (як «створеної за образом і подобою божою») [див.: 34, с. 68]. І навіть здійснена у Новий час детеологізація християнської концепції людини, на думку Гайдеггера, нічого не змінила: християнсько-теологічна антропологія на ґрунті давньогрецької онтології і надалі продовжує домінувати у спробах побудувати цілісне вчення про людину та специфіку її буття [34, с. 67].

Саме через цю внутрішню зумовленість у зазначених спробах завжди можна виявити присутність «мотиву трансценденції». Але, як зазначає Гайдеггер, будь-яке уявлення про те, що «людина є щось, що перехлюстує через себе», тобто уявлення про «trans-сутність» людського буття «має власне коріння у християнській догматиці» [34, с. 67]. Оскільки ж остання, на думку Гайдеггера, ніколи насправді не робила проблемою буття людини, то і провідна мета Гайдеггера – прояснення сенсу буття того сутнього, яким є людина – виявляється на цьому «антропологічному шляху» недосяжною.

Але навіть якщо припустити вірність тверджень Гайдеггера про те, що «присутність <...> ніколи не вийде онтологічно визначити, встановивши її як життя (онтологічно невизначене) – і понад це ще щось інше» [34, с. 68], конституція людського «самоіснування», як її розуміє Плеснер, все одно демонструє певне (нехай і часткове) «вислизання» з під гайдеггерівської критики антропології та «резонування» із ключовими інтенціями тогочасної філософії щодо сутності людського буття.

Тож дозволимо собі ще раз зробити акцент на тому, що незважаючи на кваліфікацію Плеснером сутності людської організації саме як ексцентричної, цим ще у жодному разі не стверджується щось на зразок внутрішньої «trans-конституційованості» людини. Її ексцентрика, як ми з'ясували вище, при більш прискіпливому розгляді виявляється нетотожною ані трансгресивною, ані трансценденцією. Відповідно, неможна лише через специфіку «тривіально-метафізичної», з погляду гайдеггерівської аналітики, термінології прямо ототожнювати плеснерівське уявлення про людську екзистенцію із традиційними для антропології «суб'єкто-зумовленими» теоретичними побудовами. Звичайно, що Гайдеггер ставить питання про сутність буття людини у більш радикальній формі, а отже і його екзистенціальна аналітика у проясненні «основобудови присутності» йде далі, працює «тонше» та надає більш рельєфне феноменологічне «зображення» зазначеної «основобудови». Проте і плеснерівський варіант антропології схоплює на свій манер ключові аспекти конституції «індивідуального плану буття» так, що влучає при цьому у «концептуальну серцевину» багатьох подальших «постсуб'єктних» розшуків.

#### **4. Вперед від себе, назад від Нього, убік від всього: одноголосна теоретична fuga на тему людського «фугізму»**

Взагалі, можна цілком впевнено стверджувати, що описувана Плеснером «ексцентричність» як сутнісна характеристика людської форми організації живого є такою теоретичною фіксацією вихідної (або ж – іманентної) дигресивної процесуальності в основі людського буття, яка задає певний «масштаб» пошукової роботи у цьому напрямку. Причому відповідати такому масштабові у дійсності досить важко, прикладом чого, на наш погляд, є концепція «еогофугізму» Бенно Гюбнера [37].

Теоретичні побудови цього автора, варто зазначити, навряд чи можна віднести до суто антропологічних. Експлікативні «наслідки» його пошукових зусиль, що спрямовуються на прояснення актуального стану справ сучасної «глобалізованої» культури, торкаються широких сфер буття людини і на індивідуальному, і на соціальному рівнях. Проте у своїх теоретичних «препаруваннях» Гюбнер працює саме як антрополог, адже висуває певну «модель» людини, акцентуючи та онтологізуючи при цьому ключову, на його думку, сутнісну «деталь», яка, власне, і робить людину людиною. Про «антропологічність» такого теоретичного «ходу» зазначає і сам Гюбнер [див.: 37, с. 12], але фіксація останнім зазначеної «фундаментальної особливості» не сягає рівня розглянутих нами плеснерівських експлікацій і, фактично, по-своєму (до того ж примітивніше) описує все той же конститутивний для людського (само)існування дигресивний «момент».

Цей «егофугальний» (від лат. *ego* – я; та *fuga* – втеча, вигнання) аспект трактується Гюбнером як наслідок властивої людині «мета-фізичної потреби діяти надмірно» [37, с. 12]. Ця потреба, у свою чергу, знаходить відображення у тому первинному та формоутворюючому «стані» людини, котрий можна позначити слідом за Гюбнером у якості вихідної «екзистенціальної нудьги». Останню німецький вчений представляє як «простір свободи та гри людини», а також як «можливість робити більше, аніж тільки задовольняти свої фізичні потреби, тобто діяти за вимогою зайвого у даний момент, а саме грати та проводити таким чином час, котрий стає надто довгим» [37, с. 12].

Як зазначає перекладач текстів Гюбнера Демідов, німецьке слово *langeweile* (нудьга) є досить виразним та дійсно вказує на якусь в'язку, важку та не заповнену нічим протяжність [37, с. 12]. Це і дозволяє Гюбнеру філософськи «експлуатувати» семантичний спектр цієї «словоформи» з метою схоплення вихідного моменту *само*-зміщення людини, який у межах його теоретичних конструкцій виступає як специфічна «втеча» людини від самої себе, від свого Я, що фундується відчуттям неприкритої нічим порожнечі.

Втім, мотив «екзистенціальної втечі» не є новим для філософського осягнення підвалин людського буття. У випадку ж гюбнерівських теоретичних побудов такий «мотив» звучить недостатньо чітко, адже лише частково «резонуючи» із вихідним феноменом дигресії, він намагається охопити собою надто багато без належних для цього підстав. Не даючи докладної характеристики екзистенціальної специфіки онтологічного ґрунту «егофугального» руху, Гюбнер, приміром, прагне представити «надлишкову творчість» Гайдеггера (приклад якої, за словами Гюбнера, «доводить ніщо інше, аніж порожнечу надії, яка надіється *заради* надії, аби бути не без надії» [37, с. 118; 38]) та її «негативний» результат як наслідок знайденого ним «екзистенціального атрибуту» людини [див.: 37, с. 118-119]. Проте і феномен «екзистенціальної втечі» присутній у текстах Гайдеггера (і тим чи іншим способом був останнім феноменологічно розроблений), і «відкриті» Гюбнером «екзистенціальні атрибути» мета-фізичності та «порожнечі / Ніщо» були Гайдеггеру добре відомі та у певних формах та із різним нюансуванням введені ним у контекст власної філософії.

Ті «текстуальні конструкції», які вибудовує Гюбнер завдяки багатоваріантним тематичним екстраполяціям вихідного положення про існування двох основних способів компенсації мета-фізичної «порожнечі» в екзистенціальній основі людського існування, ніяким чином не перевищують за «теоретичною якістю» вже здійснені до нього філософсько-антропологічні та екзистенціально-аналітичні експлікації. Більш того, можна стверджувати, що по відношенню до багатьох отриманих у цьому дослідницькому полі результатів теоретизування Гюбнера являють собою певну редукцію (особливо яскравий приклад чого і становить характер зв'язку концепцій Гюбнера із філософією Гайдеггера, а також особливості критики першим мислителем другого [див.: 37; 38]).

Бенно Гюбнер, отже, розглядає два егофугальні шляхи, за якими може реалізовуватися своерідний «самозахист» людини від ситуації занурення в усвідомлення власної конституційованості «порожністю»: філотопний та топофобний. Інтенсифікація сучасного життя призводить, у свою чергу, до того, що ці способи компенсації набувають гіпертрофованих форм, коли домінуючою рисою для тих чи інших соціальних практик стає тотальний поспіх: «поспіх вперед-туди, аби досягнути філотопної мети <...> і поспіх, вперед-звідси, топофобна втеча від свого Я» [37, с. 148]. Щоправда, як відзначає Гюбнер, актуальний стан справ у нашу

глобалізовану епоху демонструє вражаючу нерівномірність щодо можливостей реалізації цих двох егофугальних стратегій [37].

Констатуючи радикальну втрату сучасною культурою «великих» (або ж «гетерономних») смислів, які ще не так давно володіли майже необмеженою потужністю у плані структурації буття людини, Гюбнер кваліфікує сучасне життя як таке, що у своїй специфіці вихідним чином зумовлюється відсутністю значимих «транс-орієнтирів», а отже і цілей, які б могли складати зміст насправді осмисленого людського існування: «на відміну від філотопних людей, що прагнуть досягати цілей, топофобна людина, навпаки, має потребу у меті як приводі, аби втекти від своєї мета-фізичної потреби, перебувати-вдаль від свого Я та постійно бути у дорозі, у русі» [37, с. 148].

Якщо гине будь-який гетерономний смисл, то гине і відповідний телос, що призводить до занепаду гетерономно зумовлених форм діяльності та розширює поле домінації автономних смислів. Причому «автономно обрана квазі-ГЕТЕРОНОМІЯ Меги» [37, с. 217] як фактор інспірації діяльності сучасної людини ні в якому разі не може означати реанімацію гетерономії дійсної (зазначимо, що під «Мегою» у даному випадку Гюбнером розуміється технологізована та дигіталізована всесвітня система транснаціонального капіталізму, а також пов'язана із нею глобальна «мега-культура»).

Тобто «перехід від статичного СМІСЛЮ буття до динамічного, постметафізичного, іманентного смислу діяльності» [37, с. 217] фактично веде, згідно із Гюбнером, до переважання у соціокультурному полі саме топофобних форм існування. Натомість всі філотопні стратегії зазнають внутрішньої деформації, оскільки конститутивне для них цілепокладання позбавляється свого гетерономного ґрунту, внаслідок чого стає можливою лише певна *фікція філотопічності*, коли під маскою підпорядкування людиною свого життя зовнішній вагомості квазі-гетерономних цілей насправді діє цілком топофобна мотивація.

Така ситуація доповнюється інтенсифікуючими топофобний рух наслідками «випрямлення» циклічного часу та домінацією християнського «Ще-ні», тобто, за словами Гюбнера, – ствердженням «нового як блага по відношенню до Тепер» [37, с. 218]. Ліквідація ж есхатологічних орієнтирів та проекція цього визначального для християнського світовідчуття «Ще-ні» на поцейбічний світ і призводить до постійного скорочення, фрагментації та прискорення лінійного, прогресивного часу [див.: 37, с. 218]. Тож зважаючи на реальність експансії всепоглинаючого та внутрішньо порожнього («ділового») поспіху на майже всі виміри сучасного життя, можливо дійсно варто погодитися із тим, що «майбутнє *стало* вже не – тільки – уділом, але все більше ділом людини, а ділання загрожує стати нашою долею» [37, с. 153].

Втім, всі ці викривання сучасності лише підтверджують думку про те, що тексти Бенно Гюбнера у контексті нашого розшуку являють собою приклад вузької, неповної діагностичної роботи по відношенню до конститутивних «елементів» людського буття на екзистенціальному рівні, що призводить, у свою чергу, до продукування результативно широкого, але достатньо тривіального спектру проекцій такої діагностики на сучасний соціокультурний «фактаж».

Так, «метафізично бездомна людина, що морально не доросла до своєї могутності, змушена компенсувати свою *ептні* (нудьгу. – О. Г.) естетично» [37, с. 119], у наслідок чого «світ інструменталізується у якості естетичного приводу для втечі від Я, від надлишкового усвідомлення Я = Я» [37, с. 334]. Разом із інтенсифікуючими темп життя факторами та особливостями глобальної «мега-культури» це веде до того, що «дезідентифікація, ре-ідентифікація, флюктуючі ідентичності» [37, с. 218] та всі подібні «ефекти» стають провідними атрибутами буття людини. Але різноманітні констатації наслідків актуальних (глобалізаційних, постмодернових, кризових тощо) буттєвих обставин не є ані новими, ані власне філософськими, і головне – вони являють собою саме *констатації*, а отже працюють не на тому рівні і не у той спосіб, який би навіть потенційно міг задовольняти потребам ефективного та глибокого теоретико-філософського аналізу.

Проте Гюбнер вихідним чином закрив для себе шлях глибинної розробки буттєвої специфіки людини (багато у чому – через фактично «конфронтаційне» відношення до Гайдеггера та його філософії [див.: 38]), редукувавши «ядро» людської екзистенції до поверхнево зрозумілої «порожнечі / Ніщо». Але ж, як ми вже показали трохи вище, таке «Ніщо» не є зовсім (а навіть навпаки – зовсім не є) нічим. Більш тонка робота у напрямку



прояснення екзистенціального «рельєфу» цього конститутивного для людського буття «елементу» цілком може надавати (і вже надавала) більш вагомі результати, аніж просту фіксацію та метафоричне оформлення якоїсь «первинної відсутності».

Як свідчить наш розшук, навіть антропологічні дослідження Плеснера йдуть у цьому напрямку далі, хоча й являють собою по відношенню до подальших змін у поглядах на «основоустрій» людини лише приклад тих кроків, які стихійно – але майже «у такт» – здійснювалися різними мислителями на початку ХХ століття. Тому спроба оминати внутрішню складність феномену дигресії (як фундаментального для самоіснування людини «функціонального ефекту / відношення») разом із навмисною «девальвацією» самої необхідності ставити питання у цьому проблемному полі відкидають будь-яке дослідження, подібне за своїми інтенціями до гюбнерівського, далеко назад. І навіть вірно схоплений Гюбнером дигресивний аспект само-зміщення (у формі егофугального «руху-від-Я») береться останнім до розгляду лише частково, лише у одному своєму ракурсі, залишаючи непроясненими виточки та дещо заплутуючи фінальну картину «проективних наслідків» цього феномену.

Не вважаючи за потрібне проводити деталізацію умов конституювання екзистенціального плану буття людини, Гюбнер під маркою «егофугальності» фактично онтологізує окремих «життєвий аспект» людини, який по відношенню до ескізної описуваної нами вище іманентної дигресії становить своєрідну дигресивність «другого порядку». Тобто це є форма проекції вихідного феномену дигресії на поле соціокультурної практики людини. Перебуваючи цілком і повністю саме на такому «пошуковому рівні», Гюбнер, тим не менш, намагається продемонструвати сутність деформацій у «механіці» сучасних форм соціального буття та діяльності людини, а також пропонує свій варіант розв'язання проблем, які виникають унаслідок цих деформацій.

Варто відзначити, що у заданому Гюбнером масштабі розгляду даного проблемного поля його фіксаційна робота виглядає досить влучною. Проте є деякі нюанси, які все ж таки потребують певних зауважень. Так, приміром, зазначена нами недостатність розробки первинних умов конституції «екзистенціального осередку» людини веде до того, що проективні форми останнього (у вигляді тих чи інших «соціо-стратегічних рухів») мисляться Гюбнером дещо спрощено. Якщо говорити більш конкретно, то вся «деформаційна специфіка» сучасної культури представляється ним, умовно кажучи, як глобальна «криза трансценденції». Саме так, адже будь-яка егофугальна стратегія описується Гюбнером як варіація трансцендентного руху по відношенню до глибинної екзистенціальної порожнечі, яка подає себе людині у формі вихідного стану нудьги.

Справа лише у тому, що необхідна для здійснення такої трансценденції система гетерономних смислів (що задає фіксований простір, на якому замикається будь-який *trans-рух*) виявляється для сучасної людини втраченою: «немає *inter-esse* між Я та світом, немає екзистування Я до світу, немає трансцендування до ще-ні, до СМИСЛУ / смислу» [37, с. 309]. А отже: «Коли при нудьзі немає вперед-туди, немає мети, на шляху до якої, у русі знаходиться Я, існує тільки невизначене, порожнє, мета-фізичне прагнення, яке, не знаючи куди, знає лише одне: геть від Я, за межі Я, *trans-cendere*» [37, с. 324]. Така цілком зрозуміла констатація потребує, втім, уточнення, адже зазначені Гюбнером атрибуції егофугального руху свідчать про те, що ми, фактично, маємо справу із описом певної варіації трансгресії (або передумов для інспірації відповідних буттєвих стратегій) [див.: 1; 9; 15; 22; 23; 33].

Але тексти Гюбнера не несуть ознак оперування таким визначенням для позначення специфічного варіанту *trans-руху*, при здійсненні якого домінуючими ознаками є *пере-хідні* делімітуючі маневри без телеологічного підпорядкування площині наперед заданих аттракторів. [див.: 15; 37] Для Гюбнера такий «рух-долання» – це лише варіант дезорієнтованої, «деформованої» трансценденції. І закінчується він не займанням якоїсь нової позиції, не продукуванням нових буттєвих просторів, але перманентним «реверсивним» стиканням із власним Ніщо. Із крахом гетерономії та заснованого не ній онтологічного ґрунту відбувається «повернення Я до самого себе, до свого тавтологічного застінку та разом із тим кінець ек-стазу, поза-себе-буття: екзистенційний застій, параліч, *horror vacui*» [37, с. 314]. Отже, «Я, котре не трансцендує до мети <...>, змушене трансцендувати до самого себе, аби бути щасливим» [37, с. 324].

Але ж яким чином можливе це «щастя» перед лицем власної порожнечі та у полоні глибинної екзистенціальної нудьги? Згідно із Гюбнером, – лише у компенсаторній роботі заміщення зруйнованих гетерономних смислів локальними, «маленькими», *автономними* буттєвими орієнтирами. Саме тому Гюбнер стверджує, що незважаючи на тотальну «втрату метафізичної впевненості», сучасна ситуація не тільки відзначається призвуками драматизму та пануванням відчуття безвихідності, але й навпаки – «веде і до нових шансів, відваги та набуття досвіду» [37, с. 223].

Разом із тим, ототожнення Гюбнером описуваної ним «реверсивної» трансценденції-до-самого-себе із тим, що Ж.-П. Сартр вкладає у зміст поняття «іманентна трансценденція» [див.: 37, с. 324], видається помилковим. «Іманентна трансценденція» як відголос і продовження у просторі французької філософії поставленої Е. Гуссерлем проблеми «нецілісності» іманентного досвіду суб'єктивності [див.: 17; 20; 35] відноситься до феноменів зовсім іншого порядку, аніж ситуація ціннісної (або смислової) дезорієнтації людини та її звертання до внутрішніх резервів компенсаторного цілепокладання. Розробка французькими мислителями ХХ століття цього поставленого у межах гуссерлівської феноменології питання (а також рецепції його гайдеггерівських експлікативних варіацій) привели до створення досить складної «картини віддзеркалень». Але ці віддзеркалення (промарковані явно або неявно як такі, що відносяться до проблеми «іманентної трансценденції») у різних формах та контекстах так чи інакше завжди являли собою одне й те саме – намагання схопити *конститутивний для людської екзистенції дигресивний момент само-зміщення*, що означає пошукову роботу на зовсім іншому онтологічному рівні. [див.: 10; 12; 13; 21; 25; 26; 27; 28; 33; 41; 43]

Але ці особливості, повторимось, не беруться до уваги Гюбнером. Втім, досить цікавим є той факт, що коли останній зображує процес та наслідки занепаду замкнених соціальних систем, які базуються на комплексах гетерономних смислів, то перед нами розгортається ніщо інше, аніж зображення переходу від «трансцендентно забарвлених» соціокультурних стратегій до (пост)сучасного «виру трансгресивності». При цьому як спосіб подолання сліпого «ціннісно-безгрунтового» бігу (цього несамовитого прискорення життя у світі «автономно-деформованої» трансценденції) Гюбнер пропонує вибір у якості сенсожиттєвих орієнтирів хоча й автономних, але у своїй автономності добрих, правильних цінностей (приміром – переймання екологічними проблемами як всезагальну турботу про свій життєвий світ).

Іншими словами, Гюбнер закликає рухатись у напрямку від трансгресії до нової трансценденції, яка спрямовується на нові смисли: смисли, що не є тотожними величним гетерономним смислам минулого, але й не підпорядковуються квазі-гетерономному смислу сучасної «Мега-системи» та похідним від нього локальним (також «трансгресивно-забарвленим») орієнтирам. І це цілком влучає у досить актуальну сьогодні схематику загального культурного переходу по лінії «*трансценденція-трансгресія-трансценденція*», яка все частіше (прямо чи опосередковано) заявляє про себе і у спробах теоретичного розв'язання питання про (пост)модерн та його долю, і у формі практичного входження до найрізноманітніших вимірів повсякденного життя людини.

Таким чином, «еґофугальна дигресивність» у теоретизуваннях Гюбнера є прикладом хоча й досить показової, але все ж таки часткової реалізації тих можливостей, які несе у собі аналіз дигресії, зрозумілої у якості провідного феномену в екзистенціальному основоустрої людини. Саме тому у схожих варіантах екзистенціально-антропологічних досліджень (нехай і з розширенням їхнього «фокусного простору» до розгляду соціальної проблематики) неминучими є різного гатунку спрощення та викривлення підсумкового «концептуального малюнку». Саме так, адже замикаючи всі «кваліфікативні спроби» тільки на різноманітних модифікаціях трансценденції ми вихідним чином закриваємо для себе бачення специфіки як дигресивної конституції іманентного плану буття людини, так і конституції самої дигресії (тобто особливостей перебігу дигресивних процесів на різних онтологічних рівнях).

Варто також відзначити, що самі лише варіації «trans-руху» не вичерпують собою остаточно весь спектр можливої соціальної «кінематики». Більш того, вони завжди відіграють у певному розумінні «проективну» роль, тобто завжди пов'язуються із якимось варіантом проекції вихідної іманентної дигресії на площину соціокультурної практики. Тому цілком можна стверджувати, що трансценденція як форма «практичного маскування» дигресивної конституції людської екзистенції навіть у черзі «кризисних демаскувань» (які хоча й з різним

ступенем інтенсивності, але завжди відбуваються у зламні періоди історії того чи іншого соціуму, яким би «гетерономно-замкненим» він не був) не веде з необхідністю до своєї подальшої «реінкарнації» у вигляді оживлення трансцендентних орієнтирів.

Так, перманентність кризового стану виступає чи не найвиразнішою структурною / сутнісною / конститутивною атрибуцією сучасної економічної (або ж – «капіталістичної») системи, але й за цих умов варто, як видається, вести мову не про спотворену «реверсивну трансценденцію» та пов'язані з нею соціокультурні ефекти, але радше про трансгресивні наслідки процесу усвідомлення людиною своєї дигресивної сутності (нехай і у різних формах та завдяки різним концептуальним конструктам на теоретичному рівні). Чи йде цей процес «позаду», «поруч» або «попереду» загальних змін у глибинній соціальній «механіці» – інше питання. Але таке тотальне та всепроникаюче (само)осягнення, складаючи одну з провідних ознак сучасності, відкриває шлях не тільки до зісковзування у вир трансгресивного світосприйняття та експансивного розповсюдження відповідних форм соціокультурної практики, але й для переведення соціуму у специфічний «дигресивний режим», тобто – для процесу соціокультурної контекстуалізації вихідної (іманентної) дигресії, яка складає процесуальний конститутив «внутрішнього» життя людини.

Така точка зору дещо резонує із загальним «тоном» деяких сучасних концепцій (на зразок «рефлексивного / другого модерну» У. Бека), які схоплюють момент переходу до «(квазі)зважених» соціальних стратегій, котрі являють собою компенсаторну «роботу виправдання» на тлі ситуації тотальної «невпевненості» та «безґрунтовності», характерної для сучасного суспільства. Це, у свою чергу, провокує у загальному плані процес «ретроактивного самообґрунтування» з боку пануючої соціально-економічної системи та загальне зміщення соціального буття людини у бік (зовнішньо) збалансованих «нетрансгресивних» практик. [див.: 2-5] Проте навряд чи можна у такому ж самому сенсі говорити про існування якоїсь особливої «рефлексивної дигресії».

Останнє мало б означати певну трансформацію вже існуючої та достатньою мірою розвиненої форми соціокультурної практики дигресивного типу. Втім, поки немає достатніх підстав, аби говорити про наявність подібної практики саме у такому «розгорнутому» вигляді. Тому і будь-які співзвучні між собою форми проєкції вихідної дигресивності людини на площину соціокультурної практики складають наразі лише «контекстуалізаційний» етап (переважно стихійного, але докорінного, фундаментального) «демаскування» людиною власної дигресивної конституції та вказують на факт ініціювання процесу реалізації потенційності цього *максимально відвертого* по відношенню до самого себе «способу бути».

\*\*\*

*Підсумуємо* з'ясоване. З одного боку, філософська «фіксація» визначального для конституції людського буття моменту само-зміщення демонструє доволі потужну результативність навіть при неповній експлікації сутності фокусного феномену. З іншого ж боку, виявляється, що результативний горизонт такої неповної експлікативної роботи, як показує приклад теоретичних побудов Бенно Гюбнера, завжди заповнюється переважно «проєкційними варіаціями» вихідного феномену, у той час як у справі деталізації «феноменального рельєфу» останнього опис та систематизація цих соціокультурних дериватів нічого не можуть запропонувати.

Теоретичне ж «зусилля» Гельмута Плеснера як приклад спроби побудувати у межах філософської антропології цілісне вчення про людину та її специфічні атрибуції йде, між тим, далі, аніж будь-який «тривіальний» (переважно «соціологічно-забарвлений») комплекс викриваючих численні вади сучасності констатацій. Сутність того, що Плеснер позначає у якості «організації живого закритого типу», для людини визначається особливою «ексцентричністю». Але така ексцентрика виявляється нетотожною ані трансгресії, ані трансценденції, ані будь-яким подібним модифікаціям іманентної «кінетики» людини.

«Рух», який фіксується позначенням «ексцентричності», являє собою у Плеснера певний екзистенціальний само-відступ, певне конститутивне зміщення *всередині* екзистенціального осередку (а отже здійснюється він іманентно). Більш того, навіть сама «основа» такого самозміщення у якості первинного «протосуб'єктивного» поля фактично отримується дигресивно – як результат процесу її «(само)виступання» з простору вихідної

(«несуб'єктифікованої») досвідної сфери. А це вже є прикладом аналітики вихідної дигресивності, що проводиться на зовсім іншому, більш глибокому рівні. Підтвердженням цього є надзвичайна влучність отриманих завдяки плеснерівському аналізу результатів, які багато у чому випередили більш пізні розробки подібного плану та стали одними з перших кроків на шляху до здійснення зазначеної вище інверсії у поглядах на генезис суб'єктивності.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Батай Ж. Внутренний опыт / Жорж Батай ; [пер. с фр. С. Л. Фокина]. – Спб. : Аxioma, 1997. – 334 с.
2. Бек У. Влада і контрвлада у добу глобалізації. Нова світова політична економія / Ульріх Бек ; [пер. з нім.]. – Київ : Ніка-Центр, 2011. – 408 с.
3. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Ульрих Бек ; [пер. с нем. В. Седельника, Н. Фёдоровой ; посл. А. Филиппова]. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
4. Бек У. Что такое глобализация? / Ульрих Бек ; [пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника ; общая ред. и предисл. А. Филиппова]. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
5. Бек У. Космополитическое мировоззрение / Ульрих Бек ; [пер. с нем.]. – М. : Центр исследований постиндустриального общества, 2008. – 336 с.
6. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; [пер. с англ. и вступ. статья Е. Руткевича]. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
7. Бергсон А. Длительность и одновременность / А. Бергсон ; [пер. с франц. А. А. Франковский]. – М. ; Л. : Academia, 1923. – 154 с.
8. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания / А. Бергсон ; [пер. с франц. И. И. Блауберг] // Бергсон А. Собрание сочинений : [в 4-х т.]. – Т. 1. – М. : Московский клуб, 1992. – С. 50-159.
9. Бланшо М. Опыт-предел / М. Бланшо ; [пер. с фр.] // Танатография эроса : Жорж Батай и французская мысль середины XX века : [сборник работ] / [сост., пер., комм. С. Л. Фокин]. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 63-77.
10. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Бернгард Вальденфельс ; [пер. з нім. М. Д. Култаєвої]. – Київ : Альтерпрес, 2002. – 176 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
11. Вальденфельс Б. Топографія Чужого : студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс ; [пер. з нім. В. І. Кебуладзе]. – Київ : ППС, 2004. – 206 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
12. Вдовина И. С. Феноменология во Франции (историко-философские очерки) : [монография] / И. С. Вдовина. – М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2009. – 400 с.
13. Вдовина И. С. Э. Левинас и Э. Гуссерль / И. С. Вдовина // История философии. – 2003. – № 10. – С. 101-115.
14. Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера : исследования позднего творчества / Ханс-Георг Гадамер ; [пер. с нем. А. В. Лаврухина]. – Минск : ПроPILEI, 2007. – 240 с.
15. Гусаченко В. В. Трансгрессии модерна / Вадим Владимирович Гусаченко. – Харьков : Озон-Инвест, 2002. – 390 с.
16. Гуссерль Э. Интенциональные предметы / Эдмунд Гуссерль ; [предисл. и пер. Р. Громова] // Логос. – 2001. – № 5/6. – С. 132-164.
17. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем. В. И. Молчанова]. – М. : Академический проект, 2010. – 229 с.
18. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Эдмунд Гуссерль // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 136-176.
19. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем.] // Гуссерль Э. Философия как строгая наука : [сборник работ]. – Новочеркасск : Сагуна, 1994. – С. 127-174.
20. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем.]. – М. : Гнозис, 1994. – 162 с.
21. Делёз Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари ; [пер. с франц. С. Н. Зенкина]. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. – 288 с.

22. Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен : [электронный ресурс] / Жак Деррида ; [пер. с фр.]. – Режим доступа : [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Derr/vokr\\_vav.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/vokr_vav.php).
23. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство / Жак Деррида ; [пер. с фр.] // Танатография эроса : Жорж Батай и французская мысль середины XX века : [сборник работ] / [сост., пер., комм. С. Л. Фокин]. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 133-173.
24. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Роман Ингарден ; [пер. А. Денежкина, В. Куренного]. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 244 с.
25. Лакан Ж. Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда / Жак Лакан ; [пер. с франц.]. – М. : Русское феноменологическое общество / Логос, 1997. – 184 с.
26. Левинас Э. Диахрония и репрезентация / Э. Левинас ; [пер. с франц.] // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века : [сборник работ]. – Томск : Водолей, 1998. – 320 с.
27. Левинас Э. От существования к существующему / Э. Левинас ; [пер. с франц.] // Э. Левинас. Избранное. Тотальность и бесконечное : [сборник работ]. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.
28. Левинас Э. Иначе, чем быть, или по ту сторону сущности / Э. Левинас ; [пер. с франц. И. Полещук] // Эмманюэль Левинас : путь к другому : [сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса]. – СПб. : Издательство СПбГУ, 2006. – С. 181-194.
29. Плеснер Х. Ступени органического и человек : Введение в философскую антропологию : [электронный ресурс] / Хельмут Плеснер ; [пер. с нем.]. – М. : РОССПЭН, 2004. – 368 с. – Режим доступа : <http://www.twirpx.com/file/864814>.
30. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля : [электронный ресурс] / Питер Прехтль ; [пер. с нем.]. – Томск : Водолей, 1999. – Режим доступа : <http://elenakosilova.narod.ru/studia/prechtl.htm>.
31. Разеев Д. Н. В сетях феноменологии / Д. Н. Разеев. – СПб. : Издательство СПбГУ, 2004. – 367 с. – (Горизонты феноменологии).
32. Фалев Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера : [монография] / Е. В. Фалев. – СПб. : Алетейя, 2008. – 212 с.
33. Фуко М. О трансгрессии / Мишель Фуко ; [пер. с фр.] // Танатография Эроса : Жорж Батай и французская мысль середины XX века : [сборник работ] / [сост., пер., комм. С. Л. Фокин]. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 111-131.
34. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Харьков : Фолио, 2003. – 503 с. – (Philosophy).
35. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля : [сборник работ] / Ф.-В. фон Херрманн ; [пер. с нем.]. – Мн. : ПроPILEI, 2000. – 192 с. – (Схолия).
36. Хюбнер Б. Во имя ДРУГОГО, или ДРУГОЙ в свете его исторического становления ДРУГИМ / Бенно Хюбнер ; [пер. с нем.] // От Я к другому : проблемы социальной онтологии и постклассической философии. – Мн., 1998. – С. 191-207.
37. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время : метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Бенно Хюбнер ; [пер. с нем. А. Б. Демидова]. – Минск : Экономпресс, 2006. – 384 с.
38. Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием / Бенно Хюбнер ; [пер. с нем. Е. В. Алымовой]. – СПб. : Академия исследования культуры, 2011. – 176 с.
39. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / Бенно Хюбнер ; [пер. с нем.]. – Мн. : ПроPILEI, 2000. – 152 с.
40. Шелер М. Положение человека в Космосе / Макс Шелер ; [пер. с нем. А. Филиппова] // Проблема человека в западной философии : [переводы] / [сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова]. – М. : Прогресс, 1988. – С. 31-95.
41. Gelhard A. Diastase und Diachronie. Levinas mit Waldenfels / Andreas Gelhard // Philosophie der Responsivität. – München : Wilhelm Fink Verlag, 2007. – S. 65-75.
42. Waldenfels B. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden / Bernhard Waldenfels. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2006. – 134 s.
43. Waldenfels B. Idiome des Denkens : deutsch-französische Gedankengänge II / Bernhard Waldenfels. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2005. – 358 s.

УДК 165:321:396

Robaszkiewicz M.  
University of Paderborn (Germany)

### **DONNA HARAWAY AND HANNAH ARENDT: BETWEEN FEMINIST OBJECTIVITY AND THE INTERSUBJECTIVITY OF A REPRESENTATIVE JUDGMENT**

In my paper I will argue that an account of knowledge Donna Haraway pleads for, i.e. situated knowledges, is a political one in Arendtian sense. By underlining the multiperspectivity, the communicative exchange and the uniqueness of the spectator, Haraway's «new science» embeds plurality as the basis of politics in Arendt's understanding. Such a political mode of knowledge is to be found in Arendtian practice of judging. I thus show that the Arendtian account of political judgment serves as a plausible, yet underestimated, framework to conceptualize feminist modes of knowledge.

**Keywords: Hannah Arendt, Donna Haraway, judging, political judgment, situated knowledges.**

Стверджується, що концепція «ситуативного знання» Донни Харауей за своєю сутністю близька до того, як Ханна Арентд розуміє «політичне». Підкреслюючи багаторакурсність, комунікативний обмін і унікальність спостерігача, Харауей у своїй «новій науці» вводить множинність у якості основи для політики, як її розуміє Ханна Арентд. Такий політичний «режим знання» можна знайти в арентдіанській практиці судження. Таким чином демонструється, що арентдіанське «політичне судження» слугує правдоподібною – але поки недооціненою – підставою для концептуалізації феміністських форм знання.

**Ключові слова: Ханна Арентд, Донна Харауей, судження, політичне судження, ситуативні знання.**

Утверждается, что концепция «ситуативного знания» Донны Харауэй по своей сути близка тому, как Ханна Арентд понимает «политическое». Подчеркивая мультиперспективность, коммуникативный обмен и уникальность наблюдателя, Харауэй в своей «новой науке» вводит множественность в качестве основания политики в её понимании Ханной Арентд. Такой политический «режим знания» можно найти в арентдианской практике суждения. Таким образом демонстрируется, что арентдианское «политическое суждение» служит правдоподобным – но пока недооценённым – основанием для концептуализации феминистских форм знания.

**Ключевые слова: Ханна Арентд, Донна Харауэй, суждение, политическое суждение, ситуативные знания.**

The critique over the objective, immaterial perspective of traditional metaphysics and modern sciences has been growing over the last century. Prominently feminist theorists deem it distorted, as the presumably «neutral observer» is definitely located, as long as he remains defined as culturally male. In her seminal essay *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, Donna Haraway criticizes the traditional notion of objectivity and pleads for establishing a new, feminist oriented scientific approach. The latter, says Haraway, requires no abstract, immaterial notion of objectivity, which declines all political or moral responsibility. The notion of objectivity must be defined anew: «Feminists don't need a doctrine of objectivity that promises transcendence, a story that loses track of its mediations just where someone might be held responsible for something, and unlimited instrumental power <...> but we do need an earthwide network of connections <...>. We need the power of modern critical theories of how meanings and bodies get made, not in order to deny meanings and bodies, but in order to build meanings and bodies that have a chance for life» [1].

Such a notion of objectivity is neither radically constructivist, inasmuch as it is not subjectivist, nor realist, as it does not presuppose a reality independent from any particular observer. Every vision is according to Haraway an embodied vision, so the metaphor of a transcendent metaphysical viewpoint is misguided. The feminist objectivity, by contrast, can be accomplished as «situated knowledges». [2] Decisively, Haraway speaks about knowledge in plural. She denies the concept of knowledge as a coherent, unifying truth, which underlies the substance of the world and awaits to be discovered. Knowledge is only possible as partial perspective. [3] Such a pluralist account of knowledge assumes a network of mutually influential and complementing perspectives. Haraway focuses on the communicative aspect of knowledge, which she describes as «partial, locable, critical

knowledges sustaining the possibility of webs of connections called solidarity in politics and shared conversations in epistemology» [4], and adds: «We seek [knowledges] ruled by partial sight and limited voice – not partiality for its own sake but, rather, for the sake of the connections and unexpected openings situated knowledges make possible» [5].

In my paper I will argue that such an account of knowledge is a political one in Arendtian sense, and that it corresponds to Hannah Arendt's concept of political judgment. By underlining the multiperspectivity, the communicative exchange and the uniqueness of the spectator, Haraway's «new science» embeds the basis of politics, as Arendt understands it: plurality. It is not an abstract, self-contained cognition that is being aspired for, but a political mode of knowledge, which considers the positioning of the knowers and sees her as capable of taking responsibility for her own stance. Such a political mode of knowledge is to be found in Arendtian practice of judging, which fulfills the two requirements that an adequate account of knowledge must satisfy, according to Haraway: it is critical in line with the new notion of «objectivity» and particularly located in accord with situated knowledges. The Arendtian account of political judgment can thus serve as a framework to conceptualize feminist modes of knowledge, even it has rarely been seized on by feminist epistemologists – as Linda Zerilli argues, due to its lack of cognitive aspiration. [6] I proceed to this conclusion in four steps: beginning with the discussion of Franz Kafka's parable, which serves Arendt as the metaphor of political judging, I then display the critical character of judging, explore Arendt's notion of impartiality and finally investigate the relation between the acting and the judging subject to show, how the adequacy of political judgment can be secured. Due to the limited scope of this paper, I will not be able to address here the question of the application of Arendt's theory on specific problems feminist political philosophy and epistemology are concerned with, which I am doing elsewhere. [7]

For Arendt, the starting point for her concept of judgment [8] is a parable from Franz Kafka's prose: «He has two antagonists: the first presses him from behind, from the origin. The second blocks the road ahead. He gives battle to both. To be sure, the first supports him in his fight with the second, for he wants to push him forward, and in the same way the second supports him in his fight with the first, since he drives him back. But it is only theoretically so. For it is not only the two antagonists who are there, but he himself as well, and who really knows his intentions? His dream, though, is that some time in an unguarded moment – and this would require a night darker than any night has ever been yet – he will jump out of the fighting line and be promoted, on account of his experience in fighting, to the position of umpire over his antagonists in their fight with each other» [9].

Arendt interprets the two enemies «he» fights against as the past and the future and his experience as the thinking experience. «He» dreams only of jumping out of the fighting line and of becoming an umpire over his enemies. But where should he jump to? – asks Arendt and gives an answer: «“he” falls into a dream of a region over and above the fighting-line and what else is this dream and this region but the old dream which Western metaphysics has dreamed from Parmenides to Hegel of a timeless, spaceless, suprasensuous realm as the proper region of thought?» [10]

But Arendt herself offers a different solution and therefore goes a step further than Kafka intended. From the meeting point of the two forces, there would spring a third, diagonal one, which would provide him a chance of escape. Instead of fleeing to the metaphysical dreamland, «he» could move along the diagonal line and thus experience thinking not as detached from time and space, but rather intensely bound to the present. «He» could judge about the past and the future without withdrawing from the world entirely: «he would have found the place in time which is sufficiently removed from past and future to offer “the umpire” a position from which to judge the forces fighting with each other with an impartial eye» [11]. Such a positioning enables him to understand the world as it occurs to him and to pass a judgment about it.

This parable offers Arendt a depiction of the judging practice, which turns out to be critical and situated at the same time, hence suitable for the new, worldly oriented concept of knowledge. She constructs her political philosophy in the critical spirit of Enlightenment: Just as Kant, she argues for the critical attitude, as opposed both to skepticism and dogmatism. [12] The ultimate test for the validity of one's judgment must lie in the «free and public examination» of a judgment and such a «public use of one's reason» [13] is a condition of the relevance of judging for the political acting.

Arendt derives her concept of judgment from Kant's esthetics, even if her interpretation of Kant is idiosyncratic and should rather be read as an anticipation of her own political philosophy, than

an exegetic attempt. [14] Judging is an extended version of a thinking dialogue, «enlarged thought»: when one judges, she thinks «in place of everyone else». [15] This means that she takes other perspectives, which are not her own, into consideration in order to transcend her personal, limited point of view.

The emphasis on the enlargement of one's thinking and inclusion of other perspectives shows to what extent Hannah Arendt's political philosophy in general and her concept of political judgment in particular rest upon the notion of plurality. In the common world *doxai* – opinions, as opposed to dogmatic knowledge and skeptical doubt – are conceivable in plural only. No judgment can be objective, as it remains bound to the phenomenal world, which opens up to its every citizen in a different way. But at the same time, a judgment is not to be mistaken for a subjective desire. Just as Kant's esthetic judgment is based on *sensus communis*, on a sense, «which in its reflection takes account (*a priori*) of the mode of representation of all other men in thought; in order as it were to compare its judgement with the collective Reason of humanity» [16], also Arendt's political judgment presupposes a plurality of people contributing to it. But the plurality of political judgment, other than the plurality of political acting, is not a factual, but a speculative one. This speculative plurality is achieved through securing the intersubjective character of judgment, «by comparing our judgement with the possible rather than the actual judgements of others, and by putting ourselves in the place of any other man, by abstracting from the limitations which contingently attach to our own judgement» [17]. Judging is to be understood as «enlarged thought», in the sense that it requires a speculative community of judging subjects, which enables a consideration of different points of view. And the more perspectives one considers in her judgment, the more representative this judgment becomes, and the higher its quality. [18] To return to Arendt's interpretation of Kafka's parable: his protagonist is empirically alone, when walking along the diagonal line of judging, but his position presupposes a speculative community, hence a plurality of perspective, which he takes into consideration. His judgment is neither objective, nor subjective, but critical and representative through free and public examination of its results.

The speculative plurality of political judgment means, that others, whose judgment I consider, are not actually present, but an object of representation. Hence, while a politically acting agent is always in the midst of the events, the judging subject must withdraw from the world, even if this withdrawal is not as radical as to move her to the metaphysical kingdom of thought. This causes an obvious difficulty: How does a judging subject know that her representation of other perspectives is not merely a replica of her own view – and how can she secure a genuine intersubjectivity of her judgment?

To explain the possibility of a representation of an opinion, which is not one's own, Arendt refers to Kant faculty of imagination: «Imagination is the faculty of representing an object even without its presence in intuition» [19]. By incorporating this faculty into her concept of political judgment, Arendt shows that a high-quality judgment must take as many perspectives as possible into consideration by representing them imaginatively, as factual enlargement of our perspective through real dialogue with every other member of the judging community would simply extend our capacities. As a result, although judging as critical thinking happens on one's own, «by the force of imagination it makes the others present and thus moves in a space that is potentially public, open to all sides» [20].

The aim is to pass a judgment that is impartial, and the notion in Arendt's concept of political judgment means everything but «objective». An objective statement, in a conventional scientific understanding, requires a withdrawal from the world in order to make a true assertion about the object of the research from an entirely detached perspective. Both Arendt and Haraway consider such a glorification of an incorporeal, abstract viewpoint as utterly inadequate for describing interhuman relations. The latter puts it vividly: «The eyes have been used to signify a perverse capacity <...> to distance the knowing subject from everybody and everything in the interests of unfettered power. The instruments of visualization in multinationalist, postmodernist culture have compounded these meanings of disembodiment. The visualizing technologies are without apparent limit. The eye of any ordinary primate like us can be endlessly enhanced by sonography systems, magnetic resonance imaging, artificial intelligence-linked graphic manipulation systems, scanning electron microscopes, computed tomography scanners, color-enhancement techniques, satellite surveillance systems, home and office video display terminals, cameras for every purpose from filming the mucous membrane lining the gut cavity of a marine worm living in the vent gases on a fault between continental plates to



mapping a planetary hemisphere elsewhere in the solar system. Vision in this technological feast becomes unregulated gluttony; all seems not just mythically about the god trick of seeing everything from nowhere, but to have put the myth into ordinary practice» [21].

Similarly for Arendt, who introduces telescope as a symbol of abstract vision [22], such a view on human affairs necessarily entails world alienation. The world as a network of human interactions cannot be spoken of *sine ira et studio*. [23] The impartiality of judgment must hence be understood in quite a different way and the key point is to divorce impartiality and abstraction. The Arendtian judging subject must distance herself from the world, without fully withdrawing from it. Arendt counters the myth of the objective truth with a political mode of knowledge: the practice of judging – «the political kind of insight *par excellence*» [24] – whose results are neither subjective nor objective and neither particular nor abstract, but situated and critical. [25] The judging subject remains an individual, but at the same time she extends her thinking by including perspectives of the other members of the judging community.

Still, how can she secure the adequacy of perspectives, which are only present to her through her imagination? Arendt herself seems to have not given this problem its due attention – the slum-example [26], which she introduces, is far from convincing. Among scholars, who criticized her account of political judgment for failing at representativeness were feminists like Seyla Benhabib and Iris Marion Young. [27] Both authors tried to reinterpret her concept, so that it serves as a better foundation of a judging practice – through framing it as reciprocal or asymmetrical, respectively – and both misinterpreted Arendt by using the phrase «to adopt one another's standpoint». [28] But Arendt herself makes it plain that political judging is not about adopting any standpoint, which is not one's own, but about thinking in place of everyone else, where I am not. Nobody can think *as if they were* another person, abstracting from one's own identity. Judging is rather about finding a third perspective, which transcends one's own, while still including it: «The point of the matter is that my judgment of a particular instance does not merely depend upon my perception but upon my representing to myself something which I do not perceive. <...> Furthermore, while I take into account others when judging, this does not mean that I conform in my judgment to their's. I will speak with my own voice and I do not count noses in order to arrive at what I think is right. But my judgment is no longer subjective either, in the sense that I arrive at my conclusions by taking only myself into account» [29].

Judging, as the «political kind of knowledge *par excellence*», must remain impartial, but at the same time cannot be detached from the world. It is not a kind of certain knowledge philosophy has been after for ages. Instead of positive cognition, its results are contingent opinions; instead of a quest for truth, it assumes a quest for freedom. Just as Socrates, who tried to make *doxai* of her fellow citizens «more truthful» [30], and Kafka's protagonist, who widens his vision of different possible perspectives by walking up the diagonal line, every judging subject should work on continuous improvement of the quality of her judging ability. Her impartiality must hence rest upon her endeavor to optimize the representativeness of her judgment, both in quantitative (more perspectives taken into account) and qualitative (improvement of her faculty of imagination) sense.

The latter is especially challenging. But even if Arendt underestimates the value of this difficulty, the answer to the question, how to secure an adequate representation of someone else's perspective, is to be found in her writings, specifically in her account of the relation between political acting and judging. To depict it, Arendt uses a metaphor of a stage performance. She compares the world to a stage, on which political agents appear and expose themselves to the light of the public. [31] The judging subjects, on the contrast, form the audience, which observes the spectacle of the common world from a certain distance. This dichotomy serves the differentiation between acting and the faculties of the mind. However, it turns out to be less of a firm contraposition, than a flexible interplay.

The main criterion of a judgment is the «public examination» and hence the communicability of this judgment, which should lead to its intersubjective validity. The Arendtian judging subject judges within a community, as a member of an audience. [32] She legitimizes her judgment through its communicability towards other members of this judging community. In other words, in every judgment, the potential approval of the others is being considered. [33] A judgment, which doesn't meet with any approval whatsoever, alienates the judging subject.

Judging is hence an extended version of an inner dialogue, conducted as a many-voiced conversation, in which one takes her own judgments, as well as the possible judgments of the others, into consideration. Through this practice, the plurality of the world occurs both in its unifying and separating function: one looks in the public sphere for others, with whom she identifies and wants to form alliances; but also for those, from whom she distances herself. This helps her to define what she considers a «good company» [34], that is to decide, with whom she wants to live together and act politically.

Although Arendt wants to see the perspectives of the spectator and the actor as separated, there is an interaction between these two roles, but not in this sense that judging would influence acting by constraining any kind of particular action. Arendt herself indicates that this distinction could and should be relativized when she defines the role of communicability of judgments as follows: «The *condition sine qua non* for the existence of beautiful objects is communicability; the judgment of the spectator creates the space without which no such objects could appear at all. The public realm is constituted by the critics and the spectators, not by the actors or the makers. And this critic and spectator sits in every actor and fabricator; without this critical, judging faculty the doer or maker would be so isolated from the spectator that he would not even be perceived» [35].

The political realm is for Arendt a realm of appearance, in which we both see the others and expose ourselves to their vision. It emerges through seeing and being seen and as such requires a spectator in every political actor. At the same time, the spectator needs the play of the actors to justify his role. This interaction between the spectator and the actor ensures the connection between judging and acting: the consideration for communicability of opinions is the principle of judging and acting alike. [36] However, in order to maintain the advantages of both positions, the spectator and the actor cannot merge. In fact, every citizen of the common world unifies both roles and fluctuates between them, without ever fully abstract from the other. The spectator is not entirely detached from the world and the actor can use the results of his judgment as guideposts for his actions. Only this way is the constitution and renewing of the common world possible.

The image of the fluctuation between the role of an actor and of a spectator corresponds to the way along the diagonal line, which Kafka's «he» paves back and forth. The diagonal line has its beginning at the meeting point of the past and the future, which equals the present reality of an acting agent. The movement along the line distances him from the acting practice and enables him to enlarge his thought and hence judge politically. The interplay between acting and judging stimulates him to approach the one or the other role and fluctuate between the two. The political knowledge, which «he» gains this way, is impartial since it is critical; situated since it is not detached from the person of the spectator; at the same time partial in this sense that «he» cannot consider every existing perspective in his judgment. Insofar it correlates with the model of knowledge, which Donna Haraway postulates. Arendt's epistemology is not based upon an ideal of objectivity and abstracts from the criterion of unconditional universality. Every knowledge, which is situated, critical, pluralistic and partial, is in itself political. Haraway's «new feminist objectivity» is actually no objectivity at all, but rather draws closer to Arendtian intersubjectivity of communicable judgments, which transgresses the traditional dichotomy of the subjective and the objective. Judging as political kind of knowledge is «a world-building practice», «a way of constructing and discovering (the limits of) community» [37]. The partial perspective, which emerges from judging, bears fruits, Haraway pleads for: «connections and unexpected openings», for as she emphasizes: «Situated knowledges are about communities, not about isolated individuals» [38]. By incorporating critical thinking, emphasizing situated impartiality, and securing the quality of the judgment through its profoundly pluralist character, the Arendtian concept of judgment offers a plausible model of situated, critical knowledges, hence an adequate starting point for a new feminist account of knowledge.

#### REFERENCES

1. D. Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, *Feminist Studies* 14 (3), 1988, pp. 575-599, esp. pp. 579-580.
2. *Ibid.*, p. 581.
3. D. Haraway, *Situated Knowledges*, p. 583.
4. *Ibid.*, p. 584.
5. *Ibid.*, p. 590.

6. L. Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom*, pp. 137ff, 146. Among feminist interpreters of Arendt, few have given much attention to the notion of judgment. One of the prominent counterexamples is Linda Zerilli's *Feminism and the Abyss of Freedom*, University of Chicago Press, 2005, esp. pp. 124-163; the concept also plays a distinctive role in Seyla Benhabib's *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, 1996, esp. pp. 172-198 and numerous of her other writings on Arendt; Iris Marion Young discusses Arendtian judgment in *Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought*, in: *Constellations*, 3 (3), 1997, pp. 340-363; and Lisa Disch in *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, 1994, esp. pp. 141-171. Disch is also the only author, who brings Arendt and Haraway together, nevertheless, she does this rather in terms of a side note, cf. *ibid.*, pp. 218-219; also: L. Disch, *On Friendship in «Dark Times»*, in: B. Honig, [ed.], *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 285-311, esp. pp. 294-295.
7. M. Robaszkiewicz, *Übungen im politischen Denken in der Philosophie Hannah Arendts*, Springer, Berlin (in prep.).
8. Judging was supposed to be the third volume of Arendt's *Life of the Mind*, but she passed away before editing her manuscripts and notes. The book has been edited by Ronald Beiner and published *post mortem* as: H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982.
9. F. Kafka, *Er*, Suhrkamp Verlag, 1968, pp. 217-218; cf. H. Arendt *The Gap between Past and Future*, in: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Classics, 2006, pp. 3-15, esp. p. 7; H. Arendt, *Thinking*, in: *The Life of the Mind*, Harcourt, New York, 1981, p. 202.
10. H. Arendt, *The Gap between Past and Future*, p. 11.
11. *Ibid.*, p. 12.
12. I. Kant, *The Critique of Pure Reason*, A XI (13), A X. (12); cf. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 39.
13. I. Kant, *What is Enlightenment?*, electronic copy via Columbia University, New York, <http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/etscc/kant.html>, 16.09.2015.
14. As Ronald Beiner points out in a passage following a critical discussion of Arendt's reading of the *Critique of Judgment*: «what typically characterizes major thinkers is that everything they read gets shaped and appropriated by their own dominant driving concerns», cf. R. Beiner, *Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures*, in: R. Beiner, J. Nedelsky, *Judgment, Imagination, and Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, 2001, pp. 91-102, p. 98.
15. H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, in: *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York, 2003, pp. 49-146, esp. p. 140; H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 72.
16. I. Kant, *The Critique of Judgment*, B 157.
17. I. Kant, *The Critique of Judgment*, B 157; H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 71.
18. H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, p. 141.
19. I. Kant, *The Critique of Pure Reason*, B 151.
20. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 43.
21. D. Haraway, *Situated Knowledges*, p. 581.
22. H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1998, p. 248, 257-258.
23. H. Arendt, *A Reply to Eric Voegelin: The Origins of Totalitarianism (A Review)*, *The Review of Politics*, 15 (1), 1953, pp. 76-84, esp. p. 78.
24. H. Arendt, *Philosophy and Politics*, in: *Social Research* 57 (1), 1990, pp. 73-103, esp. p. 84.
25. L. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, p. 29, 68.
26. H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, p. 140.
27. Cf. S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge, 1992; I. M. Young, *Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought*, *op. cit.*
28. S. Benhabib, *Situating the Self*, p. 137; I. M. Young, *Asymmetrical Reciprocity*, p. 357.
29. H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, pp. 140-141.
30. H. Arendt, *Philosophy and Politics*, pp. 80-82.

31. Н. Arendt, *The Human Condition*, p. 187.
32. Н. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp. 58-59, 63.
33. Н. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, p. 142.
34. Ibid., p. 146.
35. Н. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 63.
36. Ibid., p. 75.
37. L. Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom*, p. 159.
38. D. Haraway, *Situated Knowledges*, p. 590.

УДК 17.032

Мухина Е. Н.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

### СООТНОШЕНИЕ ВЛАСТИ И СВОБОДЫ В ТЕОРИЯХ М. ФУКО И П. БУРДЬЕ

В данной статье анализируются теории власти Мишеля Фуко и Пьера Бурдьё. Основным аспектом анализа является наличие индивидуальной свободы в структуре властных отношений. В связи с этим рассматриваются фукианские концепты дискурсивной власти, продуктивной власти, биовласти, концепция *Gouvernementalité*, а также концепты габитуса, капитала, пространства и поля, символической власти у Бурдьё. На основе результатов анализа делается вывод о том, что, несмотря на интернализацию и инкорпорацию господствующих структур, для индивида остается пространство для свободных действий и изменений властных отношений.

**Ключевые слова:** власть, свобода, дискурс, продуктивная власть, биовласть, габитус, поле, символическая власть.

У даній статті аналізуються теорії влади Мішеля Фуко та П'єра Бурдьє. Основним аспектом аналізу є наявність індивідуальної свободи в структурі владних відносин. У зв'язку з цим розглядаються фукіанські концепти дискурсивної влади, продуктивної влади, біовлади, концепція *Gouvernementalité*, а також концепти габітусу, капіталу, простору і поля, символічної влади у Бурдьє. На основі результатів аналізу робиться висновок про те, що, незважаючи на інтерналізацію та інкорпорацію панівних структур, для індивіда залишається простір для вільних дій і змін владних відносин.

**Ключові слова:** влада, свобода, дискурс, продуктивна влада, біовлада, габітус, поле, символічна влада.

This article analyzes the theory of power of Michel Foucault and Pierre Bourdieu. The main aspect of the analysis is the presence of individual freedom in the structure of power relations. In this regard, it considered Foucault's concepts of discursive power, productive power, biopower concept *Gouvernementalité*, as well as the concepts of habitus, capital, space and field, symbolic power by Bourdieu. Based on the results of the analysis it concludes that, despite the internalization and incorporation of the ruling structures for the individual is space for free actions, and changes in power relations.

**Key words:** power, freedom, discourse, productive power, biopower, habitus, field, symbolic power.

В последнее время в области исследований власти и властных отношений повышенное внимание к себе привлекают теории Мишеля Фуко и Пьера Бурдьё. Их взгляд на власть – с одной стороны как на «сеть», в основном базирующуюся на дискурсах и понимаемую как структура господства (Фуко) или, с другой стороны, анализ символической власти в ракурсе габитуса и поля (Бурдьё) – отходят от классического, государствоцентрированного понимания власти. Теории Бурдьё и Фуко позволяют окинуть взглядом влияние нематериальной власти на процессы властных отношений и на проявления власти в языке. Теоретические разработки этих мыслителей включаются практически во все исследования в области разнообразия проявлений власти, концентрирующие свое внимание не только на суверенных государствах, а исследующие понятие «господство» как таковое. В то же время эти теории вносят свой вклад в

понимание отношений агента (субъекта) и структуры в концепте власти. Теории Фуко и Бурдье могут оказаться полезными потому, что они предлагают специфическое толкование отношений агента и структуры: агент, на котором фиксируются воздействия власти, все-таки имеет творческую свободу.

Часто считается, что оба автора в своих теориях власти совершенно не оставляют пространства для изменения или для свободы действующего субъекта – Фуко представляет «монизм власти», в котором для свободного субъекта нет никакого места, утверждает, например, Финк-Эйтель в своем «Введении в Фуко» [12, с. 88]. В отношении Бурдье было сказано, что его концепт является знаком «сверхструктурированной концепции человека» [35, с. 182]. По нашему мнению, обе указанные теории власти обеспечивают достаточно пространства для изменений и предусматривают свободного действующего субъекта.

В теории Фуко главными носителями власти являются дискурсы [\* 1]. «Дискурсы – это то, за что и чем человек борется, власть, которую человек пытается узурпировать» [13, с. 11]. Дискурсы определяются как сочетание различных высказываний, они «придают речевым актам серьезность и таким образом отвечают на вопрос, что может восприниматься всерьез и кто имеет право говорить» [37, с. 77]. Они порождают единство из высказанных и невысказанных практик и институтов. Дискурсы имеют свой определенный порядок и проявляют в обществе, прежде всего, исключительное, а также подавляющее действие, так как они действуют как инстанции, которые решают, что должно приниматься за истину. Дискурсы различаются на «истинные и ложные», и это разделение Фуко определяет как «огромную исключительную машинерию» [13, с. 17] [\* 2]. Внешние механизмы разделения и исключения дополняются и «внутренними» механизмами дискурсов. В качестве примера Фуко приводит принципы комментариев, авторов и дисциплин или таковые ритуалов, обществ дискурсов, доктрин и социальные возможности присвоения дискурсов [13, с. 30]. В то же время дискурсы выполняют и функцию подчинения, это Фуко показывает на примере доктрин [13, с. 29]. Но что же исключается и подчиняется? Каков объект этой дискурсивной власти? Фуко явно защищается от той точки зрения, которая рассматривает субъекта как порожденного структурой власти, так как в таком случае специфическое влияние дискурсов не находит никакого подтверждения [13, с. 31]. То есть в таком случае нет «другого власти». Иногда во время чтения Фуко появляется ощущение, что существует некий «изначальный дискурс», который впоследствии подчиняется господствующим дискурсам [\* 3]. Такое наличие «изначального дискурса» как противоположного власти Фуко постоянно отрицает: «если и существуют системы прореживания, то это не означает, что где-то под ними, или по ту сторону их, царит некий великий безграничный дискурс, непрерывный и безмолвный, который будто бы оказывается ими подавлен или вытеснен, так что нашей задачей-де является помочь ему подняться, возвращая ему, наконец, слово» [13, с. 38].

В целом в теории дискурсов Фуко довольно спорным является ответ на вопрос, какая же именно область формируется властью. Эта проблема еще в большей степени проявляется в концепции Фуко о продуктивной дисциплинарной власти.

Концепт продуктивной власти Фуко развивает в «Надзирать и наказывать» и «Воле к истине». Здесь Фуко изменяет свой тематический фокус; он в первую очередь занят исследованием институтов, хотя и продолжает изучение дискурса и знания.

Вместо того чтобы сосредоточить свое внимание на негативных эффектах власти (исключение, подчинение), как это было применено в теории дискурса, Фуко занят исследованием позитивных эффектов власти, прежде всего, на основе функционирования институтов. Тюрьма, например, может быть представлена как «исключительная машинерия»; но для исследования эффекта исключения как такового одной тюрьмы недостаточно [16, с. 57]. Тюрьма является кажущейся неудачей: она производит правонарушителей, но в ней есть и позитивный эффект, если рассматривать ее не с отсылкой к ее прямой функции – ликвидации преступности. Создание преступной среды обеспечивает обществу определенные преимущества [14, с. 50]. В этом отношении тюрьма делает продуктивный вклад в общество. Изменение точки зрения на продуктивный эффект тюрьмы позволяет Фуко рассматривать власть как продуктивную дисциплинарную власть. Дисциплинарная власть является основным видом власти в современном капиталистическом обществе, в котором на первом месте стоит

контроль над людьми и их рабочей силой. Индивид должен по возможности как можно лучше быть включенным в аппарат производства [18, с. 184]. При этом власть связана с телом индивида, но не для того, чтобы его подчинить, а для того, чтобы сделать его использование более продуктивным. В этом отношении дисциплинарная власть формирует тела индивидов и впервые производит субъекта.

Это означает принципиальное изменение точки зрения на власть. Вместо того, чтобы исключать определенных индивидов (например, из области тех, кто в дискурсе может говорить и быть услышанным), действие продуктивной власти состоит в том, чтобы наоборот включать индивидов в производственный аппарат [17, с. 117]. Действие власти при этом не является чисто внешним, связанным только с дисциплиной тела, она также действует и на сознание людей – что и показывается в знаменитой метафоре паноптикума [18, с. 251]. Ответ на вопрос о том, что противопоставляется власти в свете теории дискурса Фуко найти не мог, но с перспективы концепта продуктивной власти данный вопрос вообще невозможен. Власть как продуктивный принцип является первостепенной, именно благодаря ей и производится субъект как таковой. Внешнее для власти в концепте продуктивной власти Фуко кажется просто немислимым: «Это иллюзия полагать, что безумие или преступность или преступления являются чем-то абсолютно внешним по отношению к нам. Ничто не является более внутренним нашему обществу и его властным проявлениям, чем несчастье сумасшедшего или насилие преступника... Исходящее извне слово – это сон, за который очень упорно цепляются. “Сумасшедшему” приписывают аутсайдерскую роль художника или монстра. Тем не менее, они заключены в нашей сети. Их становление и деятельность происходят в рамках систем и стратегий власти» [15, с. 85].

Фуко применяет это понимание продуктивной власти к своей изначальной теме, знания и дискурса. Согласно Фуко, действие дискурсов не является репрессивным: не существует неких объективных областей как, например, сексуальность, которые затем подавляет доминирующий дискурс. Вопреки распространенному мнению, механизм дискурса сексуальности состоит не в том, чтобы как можно дольше заставить его молчать. И здесь власть работает продуктивно. В области сексуальности речевые запреты и табу не являются первичными, решающим является обратный механизм: «дискурсивный взрыв и принуждение к признанию» [23, с. 27]. Дискурсы сначала создают предметные области, о которых они потом и говорят(ся) [23, с. 86].

Что касается науки и понимания истины, то здесь связь между властью и знанием является изначальной. Даже познающий субъект мыслит только в пределах властных отношений [13, с. 40]. Согласно Фуко, практически невозможно то, что власть осуществляется без знаний, и так же невозможно то, что знание не создает властных действий. Власть действует продуктивно, создает субъекта – власть и знание составляют один комплекс [33, с. 94]. И даже истина должна теперь рассматриваться иначе – истина как таковая невозможна ни вне власти, ни без власти [21, с. 38]. Концепт Фуко о продуктивной власти приобретает свое дальнейшее развитие в его анализе биовласти.

У Фуко концепт биовласти в некотором отношении можно назвать кульминацией концепта продуктивной власти. Власть суверена демонстрирует право на «поглощение», лишение сил подвластного, это инстанция, которая полностью использует силы индивида в своих интересах. Это можно сформулировать так: власть суверена является властью позволяющей жить и заставляющей умирать. В отличие от нее, биовласть позволяет умирать и заставляет жить [23, с. 165]. В своей концепции биовласти, таким образом, Фуко доводит до крайности концепт продуктивной власти – как власть к жизни, жизнеутверждающую власть. При этом дисциплинарная власть и биовласть образуют две нити одного механизма. Дисциплинарная власть направлена на тело индивида, биовласть – направлена на тело общества, народа, которые таким образом и создаются как единое тело [33, с. 136]. Биовласть осуществляется – в отличие от дисциплинарной власти – в основном посредством государства и применяется посредством норм, стандартов. Вместо законов, которые являются основными для отправления государственной власти, создающих четкую разграничительную линию послушание-непослушание, биовласть конструирует норму, вокруг которой она и организует субъекты [23, с. 172], она регулирует жизнь. Норма одновременно является сопряжением между индивидуальными дисциплинарными практиками и социальным регулированием,

которые направлены на население как целое: норма дисциплины и норма регулирования связываются [25, с. 55]. Таким образом, Фуко интегрирует дисциплины как форму власти среди других в одну всеобъемлющую биовласть.

Дискурсивная власть, дисциплинарная власть, продуктивная власть, биовласть: власть в теории Фуко имеет много названий и граней. Создается впечатление некой вездесущности власти. В связи с этим возникает вопрос – не пора ли уже говорить о «монизме власти» [12, с. 88]? Фактически, кажется, что довольно сложно определить область, которая не пронизана властью. В предыдущем рассуждении мы показали, что для Фуко дискурсы, знание и институты являются носителями власти. Труднее ответить на вопрос, имеется ли что-то вне власти. Ни «изначальный дискурс», ни «первоначальный опыт» не могут противопоставляться власти, даже безумие или преступность не могут рассматриваться в качестве подрывных элементов, как реальные противоположности власти. Но, в таком случае, возможно ли вообще представить изменение властных отношений или противостояние власти?

Концепция продуктивной власти Фуко как бы изначально позволяет мыслить власть только как всеобъемлющий принцип, предшествующий всему остальному. Даже наука не может расположиться вне эффектов власти, вне пределов власти не стоит искать даже истину; никто не может находиться на позиции «познающего субъекта» вне структуры власти, постольку и сам Фуко мыслил свою теорию только в пределах власти как сети. Фактически, многие критики Фуко также не видели никакой возможности найти место для свободного субъекта, так как продуктивная власть предшествует субъектам и их производит, субъекты начинают существовать только благодаря действиям власти. Посредством дисциплинарной власти субъект кажется редуцированным всего лишь к набору приобретенных поведенческих рефлексов. Дигезер формулирует в терминах Фуко: «власть не только производит субъектов, она находится в основе всех наших социальных практик: политики, медицины, религии, психиатрии, работы. Эти практики находятся в контексте, в котором власть везде. Ее невозможно избежать» [11, с. 980]. Также и для Тейлора у Фуко власть и свобода являются несовместимыми [40]. Согласно данной точке зрения также немислимы изменения концепта Фуко, это исключает все возможности для изменения или противостояния власти. В этом направлении идет критика Фуко Нэнси Фрейзер, когда она пишет: «Проблема в том, что Фуко называет властью слишком много различных вещей и просто оставляет все как есть» [29, с. 286].

Но именно в концепте продуктивной власти и находится ключ к пониманию отношений власти и свободы в теории Фуко. Радикальность такого продуктивного понимания власти очень часто недооценивается, к чему приводит ее интерпретация как не оставляющей никакого пространства для свободы и возможности для действия индивида.

Концепция продуктивной власти находится в оппозиции к предыдущим теориям власти, которые, согласно Фуко, слишком концентрировались на идее суверена: «Нужно отрубить голову королю: в политической теории этого до сих пор не сделали» [21, с. 92]. Концепция власти, которая исходит из идеи власти суверена, Фуко называет юридической теорией власти. Согласно этой теории власть описывалась как угнетающая, запрещающая, цензурирующая, организующая. Власть осуществляется в основном посредством законов. В любом случае, она является явно локализованной: суверен, обладает ею как неким товаром, вещью. Противоположностью власти в данном случае является субъект как угнетенный [23, с. 195]. Если встречаются власть и знание, речь идет об идеологии, и истина в таком случае находится вне власти, становится свободной от власти. Власть ограничивает и подчиняет, так говорит репрессивная гипотеза. Некоторые рудиментарные аспекты этой гипотезы были представлены и в теории дискурсов Фуко, даже в дисциплинарной власти существуют элементы репрессии, когда индивид «муштруется» институтами. От этих представлений Фуко со временем отделяется все больше и больше, потому что репрессия и идеология, обозначаемые как существенные механизмы власти, сами являются только эффектами сокрытия власти, посредством которых скрываются реальные действия власти. «Чистый предел свободы – это в нашем обществе форма, в которой власть делает себя приемлемой» [23, с. 107].

Этому Фуко противопоставляет свой концепт продуктивной власти, согласно которому действиями власти не являются угнетение, исключение и цензура. Власть также не дает себя

ограничить или сосредотачивать в неких конкретных местах (у суверена, у буржуа, у пролетария), а действует повсеместно в обществе в целом, в каждом социальном взаимодействии. Существенным является не то, кто обладает властью, а то, что она осуществляет, то есть ее действие [10, с. 100]. Важным в этом контексте является понятие диспозитива. Нет никого, кто держал бы «все нити в своих руках» и руководствовался бы определенной целью. Существуют только атомы власти, которые соединяются и создают диспозитивную стратегию [19, с. 88]. Диспозитивы являются ансамблями гетерогенных элементов, дискурсивные и недискурсивные, прежде всего институты, между которыми формируется сеть [20, с. 120]. Власть действует подобно сети через тончайшие разветвления как «микрופизика власти» [17, с. 32]. В этих «непрекращающихся войнах» и «разнообразных отношениях сил» власть в меньшей степени передается «сверху вниз», по большей части она также исходит и «снизу», так как она в принципе приходит «отовсюду» [23, с. 114].

Это, однако, также означает и то, что в концепте продуктивной власти Фуко не должно быть принято полное исключение свободы. Сутью концепции власти Фуко является не характеристика власти как ограничения свободы, как ее противоположного принципа, а именно слияние власти и свободы: «Но если власть везде, то не существует никакой свободы. Я отвечаю: если в каждом общественном поле существуют отношения власти, то это потому, что везде есть свобода» [24, с. 20].

Поскольку власть не является противоположностью свободы, а включает ее в себя, невозможность помыслить внешнее по отношению к власти не означает, что при этом невозможно и противостояние власти. Тем не менее, даже противостояние – которое лучше проиллюстрирует слово противовласть – не является чем-то внешним по отношению к власти, но само и есть власть. Возможность к противостоянию заложена в концепте власти Фуко. Она была заложена уже в концептуализации власти во времена создания концепта продуктивной власти: «Власть – это не вертикальный действующий сверху вниз принцип, это точечные отношения и взаимодействия сил [23, с. 113]. Такое понимание предполагает возможность противодействия, потому что, если власть точечная, атомарная, то она всегда нестабильна. Отдельные атомы власти показывают «преломления, развороты, вращения, изменения направления и сопротивления» [10, с. 103], или как формулирует Фуко: «как сеть властных отношений образует плотную ткань, которая пронизывает аппараты и институты, не будучи привязанной к ним, так и разбрасываются точки сопротивления по всем социальным слоям и индивидуальным единствам. При этом нет «места восстания», а точки сопротивления присутствуют везде во властной сети» [23, с. 117]. Поэтому Фуко ссылается и в «Надзирать и наказывать», и в «Воле к знанию» на возможные противодействия в виде бунтов заключенных или контр-дискурсов.

Таким образом, Фуко указывает на возможности к противодействию, которые заложены в его концепте власти. Тем не менее, концептуальное положение этих контр-движений остается не совсем ясным. Фуко говорит о «промежутках власти» [20, с. 131], что наводит на мысль о том, что противодействие может развиваться только там, где власти нет. В то же время Фуко избегает противопоставления власти и противодействия: «Я не противопоставляю субстанцию власти субстанции противостояния. Я просто говорю: пока существуют властные отношения, существует и возможность противодействия власти. Мы никогда полностью не поглощены властью: при определенных условиях и при наличии четкой стратегии всегда можно отразить ее атаку» [22, с. 196].

В этой цитате появляется мысль о нежелании противопоставлять друг другу власть и противодействие, понимать противодействие как нечто внешнее или другое по отношению к власти, и, в то же время, власть является тем, против чего направлена борьба, постольку это и является противоположностью власти. Эту амбивалентность фукианского концепта власти также подверг критике Пулансас: «Это понятие обозначает с одной стороны, властное отношение, с другой стороны – и очень часто оба одновременно – один из полюсов отношений власть-противодействие» [36, с. 138].

Это – кажущееся – противоречие, скорее всего, можно разрешить, обратившись к фукианскому пониманию господства. Фуко тщательно различает власть и господство: «Мне кажется, среди властных отношений как стратегических игр следует различать свободу <...> и состояния господства, которые и являются тем, что обычно называют властью» [24, с. 26].



Для Фуко господство имеет место в том случае, когда мы имеем дело со статичными, застывшими властными отношениями, которые являются необратимыми, когда нет никакой возможности для изменения состояния. В отличие от власти здесь имеется специфический репрессивный характер. Поле властных отношений блокируется, здесь для свободы нет никакого места [24, с. 11]. Понятие господства сродни принуждению и насилию. Такой вид статических властных отношений может быть представлен различными отношениями и при помощи различных инструментов: милитаристские, политические, экономические, сексуальные состояния господства [24, с. 20]. Если Фуко определяет властные отношения как ценностно-нейтральные, то в случае господства это неверно. Господство, согласно Фуко, – в отличие от неизбежности действий власти – должно быть по возможности сведено к минимуму: «Идея о том, что может быть состояние коммуникации, в котором игры истины могут циркулировать без препятствий, ограничений и принуждения, кажется мне относящейся к отряду утопий. Но это вовсе не значит, что властные отношения сами по себе являются чем-то плохим, от чего следует освободиться. Мне кажется, что не существует общества без властных отношений, при условии, что понимаются стратегии, с которыми индивиды пытаются руководить и определять отношения с другими. Проблема, таким образом, состоит не в том, чтобы попытаться растворить власть в утопии совершенно прозрачной коммуникации, а в том, чтобы создать правовые нормы, методы управления, а также мораль, которые позволят в пределах властных отношений играть с наименьшими расходами на господство» [24, с. 25].

Таким образом, согласно Фуко, речь идет не о том, чтобы устранить власть, это было бы иллюзорно, а о том, чтобы побороть состояние господства. Следует осуществлять сопротивление против структур господства как блокирующих властные отношения: обратимые властные отношения должны заменить статичные состояния господства.

Эти соображения можно еще лучше объяснить, если мы рассмотрим последнее изменение в концепте власти Фуко – а именно, концепт *Gouvernementalité* [\* 4]. В своих последних работах, касающихся *Gouvernementalité*, фукианское понимание власти как ценностно-нейтральных властных отношений, которые включают в себя свободу, в противоположность к концепту господства становится еще более отчетливым. Фуко представляет всеобъемлющую концепцию власти. Власть означает любое взаимодействие, воздействие на другое действие [26, с. 252]. Поэтому неправильно говорить о власти, лучше говорить о властных отношениях. В каждом человеческом взаимодействии действуют властные отношения. При этом, согласно Фуко, властные отношения не являются чем-то «плохим», власть не является «злом», не существует общества без властных отношений в смысле «стратегических игр» [24, с. 25]. Управление в этом контексте может означать как государственное правление, так и отношения внутри семьи, воспитание детей. Важность концепции управления проявляется в широком контексте *Gouvernementalité*. Фуко использует *Gouvernementalité* прежде всего как инструмент анализа. С его помощью он исследует, как развивалось искусство управления от меркантилизма к физиократам, затем от либерализма и до современности [33, с. 169].

Фуко хочет определить специфические рациональности каждой отдельной эпохи, которые отражены в политических программах и руководящих принципах соответствующих времен. При этом свои теоретические результаты Фуко практически использует для связи власти и истины в развитии генеалогических концептов. Не всегда Фуко считает выводы своих предыдущих исследований верными, в некоторых местах он отходит от своих предыдущих результатов анализа. Эта концепция власти отличается от предыдущих тем, что определение власти как управления предполагает отношение индивида к самому себе, потому что человек может управлять и самим собой. В последних частях «Сексуальности и истины», то есть в «Использовании удовольствия» [27] и «Заботе о себе» [28], Фуко исходит из того, что независимо от внешних обстоятельств индивид всегда имеет пространство для свободного действия, например, в том, что он может решать, как применять к себе определенные имеющиеся моральные кодексы. Фуко называет это искусством управлять самим собой. В качестве примера ему служит античная этика, которая, согласно Фуко, руководствуется целью быть свободным. В отличие от нее, христианскую этику Фуко трактует как форму подчинения. В связи с античной этикой эту область «самоуправления» он понимает как технику свободы [27; 28]. Эта выраженная концептуализация свободного пространства для

індивіда не противоречит предыдущим произведениям Фуко, так как уже там было возможным наличие свободы для развития личности. Концепция *Gouvernementalité* представляет собой в некоторых важных аспектах синтез предыдущих элементов и вопрошаний Фуко и должна пониматься как дальнейшее развитие концепта власти без отбрасывания ранних выводов, хотя некоторые авторы усматривают здесь некий «разрыв» между теорией власти Фуко и его поздними работами [12].

Вопреки распространенной точке зрения, в своей теории власти Фуко не исключает того, что существует свобода и возможности для самостоятельного действия индивида. Особенно отчетливо это видно в последних работах Фуко, в которых власть анализируется как управление. Тем не менее, даже в его ранних работах по дискурсивной власти и продуктивной (дисциплинарной и био) власти можно найти соответствующие аспекты. Фукианское понимание власти как продуктивной силы не содержит прямого исключения свободы, как это было в ранних концепциях власти, которые определяли власть как угнетение. В этом смысле вездесущность власти и ее подобное сети выражение в обществе не имеет в виду того, что при этом свобода является невозможной, также всегда присутствует и противодействие власти. Фуко особенно в своих поздних работах, в которых власть определяется как «правление», интересуется тем, как индивид может управлять сам собой. При этом становится понятно, что для Фуко индивид не является ни полностью свободным, ни полностью определяющимся властью – для индивида всегда остается некое пространство для личной свободы. Сопротивление доминирующему дискурсу является возможным, имеется пространство для изменений. Даже размышления Фуко об этике можно считать оппозиционной практикой свободы.

Как и Фуко, Бурдьё далек от классических теорий власти. Он понимает власть, прежде всего, как нечто символическое, или символически опосредованное. Для него возникает вопрос, почему угнетенные принимают ситуацию, в которой они подвергаются дискриминации. Именно здесь Бурдьё и сталкивается с феноменом символической власти. Он указывает социальные неравенства и отношения господства в своей теории капитала и показывает, как подобные социальные отношения интернализируются индивидом и принимаются без возражений. Это сразу ставит вопрос о том, каким образом в теории Бурдьё возможно свободное пространство для индивида и как могут быть концептуализированы изменения. Это будет рассмотрено в дальнейшем повествовании, но сначала, по аналогии с изложением теории Фуко, будет коротко изложена теория власти Бурдьё. К основным положениям теории власти Бурдьё относятся концепты капитала, класса и габитуса.

Бурдьё использует – с отсылкой к Марксу, но со значительным расширением его концепции – термин капитал для того, чтобы объяснить, что ресурсы и возможности в обществе распределяются неравномерно. И здесь имеется в виду не только экономический капитал, а также и культурные компетенции, которыми обладает индивид (культурный капитал), возможности извлекать выгоду из социальных отношений (социальный капитал) [2]. Социальное пространство в целом можно определить исходя из отдельных дифференцированных в соответствии с видами капитала полей. Дифференциация на различные поля на основе капитала делает ясным то, что экономическое поле не является единственно релевантным, даже если оно часто и доминирует [39, с. 84]. При этом поля по аналогии с конвертируемостью капитала принципиально проницаемы друг для друга [32, с. 56]. Каждое поле подчиняется своей собственной логике; соответственно различные капиталы одинаково важны. Так, например, социальные отношения, согласно Бурдьё, в поле бизнеса и сфере предпринимательской деятельности являются особенно важными, социальный капитал здесь является решающим [32, с. 61]. В этом отношении можно различать отдельные, определяемые различными видами капитала поля и пространство, которое является «полем полей» [1, с. 124], или, другими словами, «поле социальных классов». Подобно капиталам и их распределению проектируется и модель социального пространства, в которой индивиды позиционируются в зависимости от того, каким капиталом они обладают. Это является основным аспектом в определении класса, согласно Бурдьё.

Комплексное осмысление капитала показывает, что неравенство существует и что это приводит к конституализации определенных позиций в социальном пространстве. Вопрос теперь в том, почему это неравенство приемлемо даже для тех, кто находится в невыгодном

положении. Это связано с институционализацией и инкорпорацией капитала. Отправной точкой для рассмотрения инкорпорации капитала является констатация того, что индивиды адаптируют определенный стиль жизни в зависимости от социального положения. Бурдьё отмечает, что жизненные стили различных индивидов аналогичного социального положения схожи, это дает основание для того, чтобы утверждать о существовании «гомогенности разнообразия, гомологии» [38, с. 70]. Основываясь на том, какой стиль жизни ведет индивид, можно причислить его к определенному классу. Для того чтобы концептуализировать этот момент, Бурдьё вводит понятие габитуса. Профицит или дефицит ресурсов формируют габитус индивида, который включает в себя его социальное поведение, эстетическое чувство, его речь, а также его жестикуляцию или его вкус (в еде, в одежде, относительно искусства). Восприятие реальности индивидов формируется в соответствии с внешними условиями. Это объясняет интернализацию власти: посредством габитуса структура проникает в индивида; внешние структурные законы проникают в когнитивные структуры индивида, в его собственную логику действий [38, с. 68]. Габитус оказывает воздействие на тело индивида (телесный хексис, привычка) и на его сознание (докса).

Габитус формирует телесную привычку индивида (хексис), потому что излишек или нехватка ресурсов имеют не только внешнее, поверхностное действие на индивида, но и прямо инкорпорируются индивидом. Индивид уже не подвергает сомнению обстоятельства своей жизни, слишком сильно они стали частью его самого. В этом отношении индивиды относительно поля, в котором они родились, находятся в своего рода первоначальной вере (доха) [3, с. 69]. Доксы, таким образом, являются выражением первоначального признания поля, о социальной конструированности которого индивиды забыли, так как они находятся в «первоначальном соучастии» между габитусом и полем [34, с. 214].

Понимание габитуса только как инкорпорированной структуры далеко не исчерпывает его значений. Такое «плоское» его понимание не учитывает активного участия индивида в (ре)производстве структуры, и поэтому не соответствует важности индивида в теории Бурдьё. Структура потому и существует, что репродуцируется посредством восприятия и действия индивида. Восприятие индивида способствует поддержанию структуры, а точнее именно оно и конструирует эту структуру. Это является конструктивистской частью теории Бурдьё, и он сам определяет себя как «конструктивистского структуралиста» [4, с. 14]. При этом, однако, следует учесть, что сами эти восприятия формируются посредством структуры: «Без сомнения, агенты обладают активным восприятием мира. Без сомнения, агенты конструируют собственное видение мира. Но это конструирование происходит под структурным давлением» [4, с. 18].

Капитал в основном используется для того, чтобы обеспечить своему обладателю более высокое место в социальной иерархии, но капиталы сами по себе имеют обязанность скрывать символический, социально признанный капитал и его экономический характер [30, с. 37]. Символический капитал понимается как «ощутимая и как легитимная признанная форма трех других капиталов (обычно называется престижем, репутацией и т. п.)» [5, с. 11]. Обладать символической властью значит иметь право определять, какое мировоззрение может считаться легитимным, и, таким образом, чьи мировоззрение и интересы могут быть установлены в качестве *sensus communis* (здорового смысла) общества. Власть базируется на символическом капитале, то есть на накопленном признании, которое уже удалось получить индивиду или группе, что является результатом предыдущих конфликтов, споров, полемики. Здравый смысл, следовательно, признается всеми членами общества, он делает возможным «построение общезначимого мира» [6, с. 730], который индивиды посредством доксы беспрекословно принимают. Здравым смыслом Бурдьё обозначает измерение общественного консенсуса о ценностях общества. Можно сказать, устанавливается некий вид консенсуса, который базируется на легитимации. При этом, однако, термины признания и легитимности у Бурдьё имеют несколько иное значение, чем у других авторов [31]. У Бурдьё признание не является взаимным, а базируется только на основе необратимого признания посредством подвластного [30, с. 39]. Здесь стоит вспомнить габитус и доксу: социальные отношения инкорпорируются и интернализируются, при этом имеется в виду «предсознательный», квази-телесный акт, а не некое рациональное принятие решения.

Как в таком случае можно говорить о самоопределении индивидов и отношении общества? Когда общественные властные процессы направляют индивида в его поведении и восприятии, как в таком случае представима свобода индивида? В отличие от Фуко, у Бурдьё в центре анализа стоит не субъект, а социальный агент. Габитус, телесный гексис и докса следят за тем, чтобы социальные структурные условия были усвоены индивидом, были им интернализированы. Появляется вопрос, какое пространство в теории Бурдьё остается свободным для индивида, как в отношении собственной жизни индивида, так и в отношении возможности участвовать или даже изменять (что в принципе одно и то же) общественный порядок, в котором он живет. Бурдьё в отношении индивида, прежде всего, исходит из инкорпорации внешних законов функционирования. Даже в отношении интимных вещей, таких как вкус или стиль жизни, индивиды действуют – вопреки своему собственному восприятию – прежде всего согласно структурной логике, потому что их собственное восприятие уже является совместимым (конформным) с этими внешними условиями. Как уже упоминалось, при этом остается очень мало места для добровольности и самоопределения. Даже посредством конструктивистских элементов в свою теорию Бурдьё не вносит никаких моментов свободы для индивида. Различия и чувство собственной позиции по большей части не знакомы индивидам, то есть не осознаются индивидом, они следят, прежде всего, за репродукцией структуры. Посредством теории габитуса «детерминизм сдвигается, так сказать, внутрь агента, но побежденным при этом, как кажется, он не является» [39, с. 67].

«Подход Бурдьё является знаком “сверхструктуралистской концепции человека”: габитус является не более чем выражением для перевода экономической свободы в кажущуюся свободу стиля жизни, субъективность есть по большей части социальная субъективность, но не в смысле уникальной, самобытной идентичности <...>» [35 с. 182] – пишет Мюллер. Но эту точку зрения можно оспорить.

Первый аргумент против строго структуралистского прочтения теории Бурдьё следует из его понимания «правил». Бурдьё строго различает между механическим следованием правилам и закономерностями. Вполне вероятно, что индивид будет перенимать тот габитус, который по своей структурной позиции будет ему близок [7, с. 40]. Это можно проследить, основываясь на различении поля и пространства. Пространство является аналитически вышестоящим уровнем, который описывает социальную ситуацию в целом, в то время как поля представляют отдельные частичные области общества. Но описывать пространство только как вышестоящий уровень было бы слишком просто. Пространство также обозначает другую перспективу социального, нежели поле. Описывая габитус с перспективы пространства, группировки отдельных габитусов в своей гомологии представляются как классовый габитус, и индивидуальный габитус в таком случае является всего лишь модификацией классового габитуса. С перспективы поля габитус будет, напротив, рассматриваться не с точки зрения классового габитуса, он может рассматриваться сам по себе, и здесь нет идентичных габитусов [3, с. 112]. В этом отношении концепт габитуса с перспективы поля содержит в себе целый веер возможностей для индивида. Структурные условия менее строго определяют индивидуальное поведение, чем может показаться при первом взгляде на теорию Бурдьё – он не приемлет жестких правил структурализма, считает его слишком строгим, редуцирующим индивида к простому носителю структур. Поэтому он вводит в свою теорию агента с собственным игровым полем для действий: «Действие не является простым исполнением правила, подчинением правилу. Социальные агенты, как в архаических обществах, так и в нашем, не являются автоматическими исполнителями правил <...>» [8, с. 19].

В то же время Бурдьё не является жертвой «наивного финализма», согласно которому действия агентов зависят только от их собственной воли и от их намерений. Заявленной целью Бурдьё является соединение объективизма и субъективизма [4, с. 15]. Этот аспект концепции Бурдьё может хорошо проиллюстрировать понятие стратегии, потому что она описывает, как индивиды согласовывают свои действия на основе определенной степени гибкости и свободы, тем не менее, соблюдая структурные условия. Вместо, например, строгих правил вступления в брак, которые развили структуралистские исследования в архаических обществах, Бурдьё исходит из брачных стратегий, посредством которых индивиды пытаются улучшить свою собственную позицию. Для Бурдьё стратегии не являются результатом рациональных размышлений индивида, но габитуса, соответствующего тому или иному полю. Габитус как

инкорпорированная структура, как бессознательное знание о структурных условиях поля, позволяет индивидам проблематизировать события и разрабатывать решения для них. Габитус генерирует стратегии, которые становятся эффективными в качестве продукта «практического смысла как смысла игры» [7, с. 79]. В этом отношении это есть структуры, которые направляют стратегии, взаимодействия и обмен индивидов [9, с. 484], причем индивиды не являются просто исполнителями того, что им предписано. Им остается гибкость и разнообразие действий. Вопрос только в том, какие у индивида есть возможности изменить и структуру, в которой он живет, вместо того, чтобы только слепо ее репродуцировать.

Для ответа на этот вопрос, прежде всего, нужно увидеть, что восприятия индивидов не в полной мере являются отражением внешних условий, «интернализацией внешнего», так как внешней структуре всегда присущ момент неопределенности и расплывчатости [4, с. 20]. Символические стратегии также могут быть использованы и со стороны подвластного для того, чтобы манипулировать структурой. Существует некая определенная автономия символического. Это можно показать на примере блефа, при котором некто приписывает себе социальное положение, которое ему не принадлежит. Успешный «блеф» является возможностью избежать ограничений определенного социального положения в игре с автономией символического поля. Как только один уверен в согласии и признании других, новое социальное положение утверждается как объективированное и легитимное [6, с. 393]. Автономия является всего лишь относительной, так как материально-структурные принуждения все еще имеют влияние на символическом уровне. [5, с. 28]

Структура учреждается в определенной степени посредством распределения капитала и на символическом уровне посредством символического капитала, однако, она также может всегда быть вовлечена в игру и изменяться [5, с. 27]. Это происходит в символических войнах. Они имеют место постоянно в обществе, и актуальное состояние является всего лишь вырезкой из постоянно происходящих событий борьбы. Каждое поле является «сценой более или менее открыто декларированной борьбы за определение легитимных принципов разделения поля» [5, с. 27]. Цель состоит в том, чтобы оказывать влияние на восприятие агентов [5, с. 18]. Так как схемы восприятия агентов не определяется ни посредством господствующих социальных структур, ни посредством господствующего здравого смысла, как считалось первоначально, символические стратегии могут быть использованы для того, чтобы их изменить и тем самым изменить или законсервировать структуру. Символическому уровню присуща частичная независимость, так как существуют возможности для «блефа». Политическое поле при этом как таковое является символическим [5, с. 37], потому что здесь имеют место символические конфронтации по поводу легитимности власти. Эффективность символических стратегий политического поля проявляется в формировании групп [4, с. 24]: здесь действует символическая и политическая власть как «власть основного закона» (конституции), которая по существу функционирует посредством языка. Называя группы и давая им представителей, она и осуществляется. Этот основной закон групп не может осуществляться согласно произволу, потому что отдельные индивиды уже должны проявлять определенное сходство социальной позиции по отношению друг к другу. Тем не менее, конституционный акт является очень важным, потому что именно на том основании, что у группы имеется представитель, из отдельных индивидов конституируются группы, которые затем идентифицируются с этим представителем [4, с. 23; 5, с. 37].

Таким образом, концепция габитуса Бурдьё предоставляет больше свободного места для индивида, чем дают помыслить некоторые способы ее прочтения. Ни в коем случае нельзя индивидуальный габитус или поведение индивида выводить только из структуры. По большей части агенты действуют подобно игрокам, со знанием ограничений и правил игры, которые применяются в поле и которым они – по большей части интуитивно – следуют, но в то же время творчески и свободно. В своем восприятии индивиды ограничены посредством докс, внешних обстоятельств и здравого смысла, но, однако, не так строго обусловлены, как считалось ранее. Концепция Бурдьё оставляет больше игрового пространства для отклонений, и именно на этой неопределенности восприятий может основываться политическое действие, чтобы достичь посредством изменения категорий восприятия изменения социального мира.

В заключение нашего небольшого анализа хотелось бы подытожить. Прежде всего, следует понимать власть опосредованно через дискурс, анализировать ее продуктивное

влияние, и рассматривать ее при этом как сеть, распространяющуюся на все слои общества, а не сосредоточением в руках некоего центрального агента – это подход Фуко. Бурдьё фокусируется на символической власти и ее влиянии и, таким образом, понимает ее действие как признание и репутацию. Обе теории далеки от государствоцентрированной теории власти и помогают лучше понять природу нематериальной власти, а также взаимоотношения агента (субъекта) и структуры внутри властных отношений.

Теории Бурдьё и Фуко являются очень различными также и в том, что касается взглядов на индивида. В то время как Фуко занимается субъектом в философской и психологической перспективе, Бурдьё интересуется социальным агентом. Тем не менее, оба автора, несмотря на их различия в анализе индивида и его свободы, проявляют сходства. Исследования обоих основаны на отношениях структур власти и индивидуальной возможности действовать. Как было показано, у обоих авторов речь идет ни о проектировании полностью свободного агента, ни о понимании агента как полностью подчиненного социальной структурой. Бурдьё сам себя называет «конструктивистским структуралистом», который хочет объединить «объективизм и субъективизм». В то время как индивид всегда является также и продуктом социальных структур, которые характеризуют его габитус и схемы восприятия, все-таки для него всегда остается пространство влиять на эту структуру и на господствующий здравый смысл и изменять их. Агент, например, может сознательно использовать и изменять свой габитус, что Бурдьё определяет как «блеф». Символические войны, в которых имеет место борьба за схемы восприятия в обществе и легитимность, являются еще одной возможностью оказывать влияние на общество. Это все же остается несколько неопределенным, но посредством анализа дискурса Фуко можно достичь большей конкретизации. Фуко описывает в деталях, как дискурс производит определенные идентичности и субъекты – это является продуктивным аспектом власти. В этой области для индивида остается определенное свободное пространство, которое, прежде всего, состоит в том, чтобы отказываться от идентичностей или находить новые формы, «управлять самим собой». В любом случае, концепции власти Фуко и Бурдьё не являются статичными, а оставляют пространство для свободы индивида и изменения существующих властных отношений.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. В «Археологии знания» Фуко еще связан с внутренними правилами формирования дискурса и в значительной степени игнорировал детерминацию посредством других факторов, в «Порядке дискурса» он обращается ко взаимодействиям между факторами власти и правилами дискурса.

\* 2. Например, исходным тезисом Фуко в «Безумие и общество» является то, что интернирование сумасшедшего имеет свои корни в содержании прокаженных. После вымирания прокаженных лепрозории не были снесены, так как родилась новая техника – техника исключения – которую теперь можно было использовать на других группах населения.

\* 3. «Я полагаю, что в любом обществе производство дискурса одновременно контролируется, подвергается селекции, организуется и перераспределяется с помощью некоторого числа процедур, функция которых – нейтрализовать его властные полномочия и связанные с ним опасности, обуздать непредсказуемость его события, избежать его такой полновесной, такой угрожающей материальности» [13, с. 24].

\* 4. Мы намеренно оставили данный термин без перевода, так как отразить его точный смысл и игру слов при переводе с французского довольно затруднительно. Традиционный перевод данного термина как «управление» из-за своей теоретической узости, на наш взгляд, не подходит, так как он отражает только одну сторону процесса – государственное управление, но теряется связь данного термина с мышлением, психологией, менталитетом.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Accardo A. Initiation à la sociologie de l'illusionisme social / Alain Accardo. – Bordeaux : Ed. Le Mascaret, 1987. – 211 p.
2. Bourdieu P. The forms of capital / Pierre Bourdieu // Handbook of theory and research for the sociology of education / [ed. by Richardson J. G.]. – New York, Westport, London, 1986. – pp. 241-258.

3. Bourdieu P. Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft / Pierre Bourdieu. – Frankfurt/Main : Suhrkamp Verlag, 1993. – 512 s.
4. Bourdieu P. Social Space and Symbolic Power / Pierre Bourdieu // Sociological Theory. – Vol. 7. – № 1 (Spring, 1989). – pp. 14-25.
5. Bourdieu P. Sozialer Raum und «Klassen» / Pierre Bourdieu. – Frankfurt/Main : Suhrkamp Verlag, 2000. – 85 s.
6. Bourdieu P. Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft / Pierre Bourdieu. – Frankfurt/Main : Suhrkamp Verlag, 1987. – 917 s.
7. Bourdieu P. Ce que parler veut dire : [Vortrag auf dem Kongress des AFEF, 30.10.1977] / Pierre Bourdieu // Bourdieu P. Questions de sociologie. – Paris : Les Editions de Minuit. – 277 p.
8. Bourdieu P. Fieldwork in Philosophy : [Interview mit A. Honneth, H. Kocyba und B. Schwibs] / Pierre Bourdieu // Bourdieu P. Choses dites. – Paris : Les Editions de Minuit, 1987. – pp. 13-37.
9. Bourdieu P. Politisches Feld und symbolische Macht / Pierre Bourdieu // Berliner Journal für Soziologie, 1991. – Heft 4. – S. 483-489.
10. Deleuze G. Foucault / Gilles Deleuze. – Paris : Minuit, 2004. – 141 p.
11. Digeser P. The fourth face of power / Peter Digeser // The Journal of Politics. – 1992. – Vol. 54. – № 4. – pp. 977-1007.
12. Fink-Eitel H. Michel Foucault zur Einführung / Hinrich Fink-Eitel. – Hamburg : Junius Verlag, 2002. – 148 s.
13. Foucault M. Die Ordnung des Diskurses / Michel Foucault. – Frankfurt/Main : Fischer Taschenbuch, 1998. – 93 s.
14. Foucault M. Von den Martern zu den Zellen : [ein Gespräch mit Roger-Pol Droit] / Michel Foucault // Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. – Berlin, 1976. – S. 48-54.
15. Foucault M. Die gesellschaftliche Ausweitung der Norm : [ein Gespräch mit Pascale Werner] / Michel Foucault // Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. – Berlin, 1976. – S. 83-89.
16. Foucault M. Über Attica : [ein Gespräch mit John K. Simon] / Michel Foucault // Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. – Berlin, 1976. – S. 54-68.
17. Foucault M. Die Macht und die Norm / Michel Foucault // Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. – Berlin, 1976. – S. 114-124.
18. Foucault M. Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses / Michel Foucault. – Frankfurt/Main : Suhrkamp Verlag, 1993. – 408 s.
19. Foucault M. Recht der Souveränität – Mechanismus der Disziplin : [Vorlesung vom 14. Januar 1976] / Michel Foucault // Dispositive der Macht. – Berlin : Merve Verlag, 2008. – S. 75-96.
20. Foucault M. Ein Spiel um die Psychoanalyse : [Gespräch mit Angehörigen des Departement de Psychanalyse der Universität Paris / Vincennes] / Michel Foucault // Dispositive der Macht. – Berlin : Merve Verlag, 2008. – S. 118-176.
21. Foucault M. Wahrheit und Macht : [Interview mit A. Fontana und P. Pasquino] / Michel Foucault // Dispositive der Macht. – Berlin : Merve Verlag, 2008. – S. 21-65.
22. Foucault M. Nein zum König Sex : [Gespräch mit Bernard-Henry Lévy] / Michel Foucault // Dispositive der Macht. – Berlin : Merve Verlag, 2008. – S. 176-199.
23. Foucault M. Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit / Michel Foucault. – Frankfurt/Main : Suhrkamp Verlag, 1987. – Band 1. – 160 s.
24. Foucault M. Freiheit und Selbstsorge : [Gespräch mit Michel Foucault] / Michel Foucault // Freiheit und Selbstsorge : [Interview 1984 und Vorlesung 1982, Materialis] / [Helmut Becker (Hrsg.)]. – Frankfurt/Main, 1985. – S. 9-31.
25. Foucault M. Leben machen und sterben lassen: Die Geburt des Rassismus / Michel Foucault // Foucault M. Bio-Macht / Michel Foucault, Sebastian Reinfeld, Richard Schwarz. – Duisburg : DISS, 1992. – S. 27-51.
26. Foucault M. Wie wird Macht ausgeübt? / Michel Foucault // Dreyfuß H. L. Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik / Hubert L. Dreyfuß, Paul Rabinow. – Frankfurt/Main : Beltz Athenäum, 1994. – S. 251-264.
27. Foucault M. Der Gebrauch der Lüste, Sexualität und Wahrheit / Michel Foucault. – Frankfurt/Main : Suhrkamp Verlag, 1989. – Band 2. – 326 s.

28. Foucault M. Die Sorge um sich, Sexualität und Wahrheit / Michel Foucault. – Frankfurt/Main : Suhrkamp Verlag, 1989. – Band 3.– 315 s.
29. Fraser N. Foucault on modern power: Empirical insights and normative confusions / Nancy Fraser // Praxis international. – Volume I. – pp. 272-287.
30. Göhler G. Symbolische Macht. Zur institutionen theoretischen Bedeutung von Pierre Bourdieu / Gerhard Göhler, Rudolf Speth // Institutionen und Ereignis: über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens / [Reinhard Blänkner, Bernhard Jussen (Hrsg.)]. – Göttingen, 1998. – S. 17-48.
31. Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur Moralischen Grammatik sozialer Konflikte / Axel Honneth. – Frankfurt/Main : Suhrkamp Verlag, 2010. – 340 s.
32. Kraus B. Soziales Feld, Macht und kulturelle Praxis. Die Untersuchungen Bourdieus über die verschiedenen Fraktionen der «herrschenden Klasse» in Frankreich / Beate Kraus // Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis / [Klaus Eder (Hrsg.)]. – Frankfurt/Main, 1989. – S. 47-89.
33. Lemke Th. Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität / Thomas Lemke. – Hamburg : Argument, 2011. – 408 s.
34. Miller M. Systematisch verzerrte Legitimationsdiskurse. Einige kritische Überlegungen zu Bourdieus Habitusstheorie / Max Miller // Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis / [Klaus Eder (Hrsg.)]. – Frankfurt/Main, 1989 – S. 191-219.
35. Müller H.-P. Kultur, Geschmack und Distinktion. Grundzüge der Kulturosoziologie P. Bourdieus / Hans-Peter Müller // Kultur und Gesellschaft. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie / [Neidhardt E., Lepsius M. R., Weiß J. (Hrsg.)]. – Opladen, 1986. – S. 162-190.
36. Poulantzas N. L'Etat, le Pouvoir, le Socialisme / Nicos Poulantzas. – Paris : Les Prairies ordinaires, 2013. – 387 p.
37. Rabinow P. Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik / Paul Rabinow, Hubert L. Dreyfuß. – Frankfurt/Main : Beltz Athenäum, 1994. – 327 s.
38. Schwingel M. Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus / Markus Schwingel. – Hamburg: Argument, 1993. – 280 s.
39. Schwingel M. Pierre Bourdieu zur Einführung / Markus Schwingel. – Hamburg: Junius Verlag, 2000. – 181 s.
40. Taylor Ch. Foucault on Freedom and Truth / Charles Taylor // Foucault: A critical reader / [ed. by David Couzens Hoy]. – Oxford, 1986. – pp. 69-102.

УДК 1(091)(430)

*Терещенко Ю. Д.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

### **НАЗАД К ГЕГЕЛЮ: О СПОСОБАХ РЕАКТУАЛИЗАЦИИ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Предмет исследования – творческое наследие Г. В. Ф. Гегеля. Изучая ранние работы Гегеля, автор обнаружил, что они не только являются значимой частью гегелевского наследия, необходимой для правильного прочтения и понимания работ зрелого Гегеля, но и представляют собой часть особого комплекса специфических духовных упражнений. В статье осуществлена попытка рассмотрения Вильгельма Гегеля через тройную оптику: молодой Гегель – зрелый Гегель, Гегель – Вильгельм Дильтей, Гегель – Пьер Адо. По мнению автора, такой взгляд способен разрушить ряд грубых предрассудков, касающихся творческой истории апостола спекулятивного идеализма.

**Ключевые слова:** Г. В. Ф. Гегель, немецкая классическая философия, В. Дильтей, П. Адо, духовные упражнения.

Предмет дослідження – творча спадщина Г. В. Ф. Гегеля. Вивчаючи ранні роботи Г. В. Ф. Гегеля, автор виявив, що вони не тільки є значущою частиною гегелівської спадщини, необхідною для правильного прочитання і розуміння зрілого Гегеля, але й являють собою частину



особливого комплексу специфічних духовних вправ. У статті здійснена спроба розгляду робіт Вільгельма Гегеля через потрійну оптику: молодий Гегель – зрілий Гегель, Гегель – Вільгельм Дільтей, Гегель – П'єр Адо. На думку автора, такий погляд здатний зруйнувати ряд грубих забобонів, що стосуються творчої історії апостола спекулятивного ідеалізму.

**Ключові слова:** Г. В. Ф. Гегель, німецька класична філософія, В. Дільтей, П. Адо, духовні вправи.

The subject of research is a creative heritage of G. V. F. Hegel. By studying the early works of Hegel, the author demonstrates that they are not only important part of the Hegel's heritage, which is a necessary for correct reading and understanding of mature Hegel, but also represents part of a special set of specific spiritual exercises. The article made attempt of consideration by Hegel triple optics: the young Hegel – mature Hegel, Hegel – Wilhelm Dilthey, Hegel – Pierre Ado. According to the author, such a view is able to destroy a list of a gross prejudice concerning the creative history of the Apostle of speculative idealism.

**Keywords:** G. W. F. Hegel, the German classical philosophy, W. Dilthey, P. Ado, spiritual exercises.

Уместны ли исследования писаний апостолов спекулятивного идеализма *после оргии*, после конца концов, после *смерти автора, смерти субъекта*, смерти философов и *философии*? Есть ли смысл в том, чтобы отвлекаться от *тирании покаяния* и активного культивирования ненависти ко всему западному в западном мире [1], выходить из *тени молчаливого большинства* [2], пытаться собрать осколки объективного разума, вспоминая о проблематике, которая ранее являла собой классический философский дискурс, т. е. поиск вариантов соотношения *бытие – мышление – объективный, субъективный разум*? Как отряхнуть Гегеля от налета забвения, вывести этот гений из режима *почитаемых, но нечитаемых*? Может быть, стоит оставить гегелевское наследие в руках академической истории философии и сделать его тем самым предметом исключительно архивного интереса?

Все эти вопросы носят, конечно, совершенно риторический характер, поскольку непрекращающаяся напряженная, хотя и часто скрываема, полемика современного философствования со своим классическим прошлым свидетельствует о важности и актуальности этого прошлого для современной и будущей философии.

Если перед нами возникает проблема актуализации гегелевского наследия, представления его в таких исследовательских форматах, которые введут его в современность в качестве живой субстанции, мы предлагаем разрешать ее следующим образом: использовать методологический прием, которым пользовались уже не раз – обратиться к феномену, который традиционно называют «Молодой Гегель». Актуальный интерес к описываемым вопросам родился у нас в связи с выходом в свет работы В. Дильтея «История молодого Гегеля» в переводе на украинский язык, выполненном Алексеем Литвиненко [3].

В ходе прочтения «Истории молодого Гегеля», ранних работ Гегеля и критической литературы об этом периоде его жизни и творчества, нами была обнаружена *проблема*, заключающаяся в том, что после острого исследовательского интереса к молодому Гегелю в XX веке, наступило резкое падение интереса к философскому старту великого классика. Кроме того, сегодняшнее философское пространство редко заботится об осведомленности в отношении своего философского прошлого в лице Гегеля, но мы убеждены, что именно он предопределяет сегодняшний и завтрашний день философии. Чтобы устранить обозначенную несправедливость, следует рассматривать работы Гегеля в качестве практики *духовных тренировок*, что не подлежат обветшанию.

Сегодня гегелевские тексты по преимуществу воспринимаются как носители весьма специфической информации. Такое восприятие убивает Гегеля как Гегеля, обезличивает и унижает невероятный гегелевский проект, располагает его проектное поле в одном ряду с проблемными полями социологии, психологии, психотерапии, антропологии, этнологии, истории и т. д. Такое положение продиктовано не только неверным пониманием Гегеля, но и особенностями зрелой гегелевской философии, что являет всеобъемлющую систему. Во всеобъемлющей системе обнаруживаются вопросы, относящиеся к любой области знания и познания. По мотивам гегелевской мудрости рождаются подтасованные теории и их несостоятельные обоснования.

Мы предлагаем отойти от того способа восприятия гегелевской философии, что обозначен выше, допуская мысль о существовании философии Гегеля как *духовной практики*.

Если Гегель существует как духовная практика, то исток этой практики живет в ранних гегелевских текстах. обстоятельное понимание всего, что написано Гегелем в «Феноменологии духа» и после нее, невозможно без знакомства с тем, что написано до зрелого периода творчества Гегеля.

Описываемый ракурс исследования привел нас к недооцененному эвристическому потенциалу дильтеевских сюжетов о молодом Гегеле, и в результате мы обнаружили трудности осуществления попыток понимания гегелевской философии, исходя исключительно из ее состоявшейся структуры. Для входа нужны подсказки, лучше всего, если эти подсказки написаны Гегелем в ранний период творчества. Ведь зрелая гегелевская философия «<...> представляется гладким шаром, который скорее можно катить, чем изловить. В ней сломаны подмости, с помощью которых воздвигнуто здание, и все входы и выходы к этому зданию идей засыпаны мусором. С помощью одного только средства можно в него проникнуть. Этим ключом мы владеем только потому, что шли за нашим философом по пути его ученых занятий и его развития, и вместе с тем перед нами постепенно раскрывалась самая сокровенная сущность его безмятежных мыслей и ощущений» [4, с. 66-67].

Отказ от *осуществления* себя обычно значит как нечто антигуманное, хотя практикуется повсеместно. Мы предлагаем осуществлять себя Гегелем, находя вход в его философию в структуре ранних работ.

История западной философии неоднократно предпринимала попытки, подобные нашей. Многое из «раннего Гегеля» было обнаружено Вильгельмом Дильтеем, существовало в виде черновиков, заметок и набросков. Дильтей осуществил грандиозную работу, исследовав и проанализировав множество архивных материалов. Однако первооткрывателем истории молодого Гегеля он не был.

Первым на этом проблемном поле должен был стать Эдуард Ганс, один из ближайших учеников Гегеля. Скоропостижная смерть не дала Гансу осуществить задуманное, поэтому за дело принялся Карл Розенкранц [5]. Розенкранц впервые обратил внимание на то, что гегелевская философия – это не только критика и не только логика. В своем исследовании Гегеля Розенкранц занимался религиозной философией Гегеля, а для нашего исследования он примечателен тем, что он впервые обратил внимание на существенность молодого Гегеля.

За Розенкранцом последовал Густав Фердинанд Таулов. Как свидетельствует Н. С. Плотников [5], Таулов работал с материалами, которые подготовил Розенкранц, создав сборник высказываний Гегеля о воспитании. Он опубликовал те рукописи молодого Гегеля, которые ранее были известны только по названиям. Так была создана Таулова антология педагогических работ Гегеля (выписок и пометок из книг). Это уникальная работа, так как многие тексты, наброски и заметки молодого Гегеля ныне утрачены. Отметим, что перевод работы Густава Таулова, на русский язык или украинский язык не осуществлен.

За Тауловым следует Рудольф Гайм, работа «Гегель и его время» [4] которого заслуживает внимания не только в виду включения в себя огромного фактического материала о Гегеле, но и потому, что данный текст является превосходной иллюстрацией того, что есть *метафизическое переживание* в отношениях Гайм – Гегель, личная вовлеченность Рудольфа Гайма в *дело Гегеля*. Отношения Гайма и Гегеля, отношение Гайма к Гегелю – это история ненависти, восхищения и разочарования, пути и поиска. Читая Гайма, мы чувствуем личную вовлеченность в гегелевскую мысль, участие в ее судьбе, дальнейшее разочарование и враждебность. Известно, что с 1845 года Рудольф Гайм становится решительным противником гегельянства, а книга «Гегель и его время» была написана Гаймом в 1857 году.

Хронологически за Гаймом следует Вильгельм Дильтей, который наглядно показывает зарождение теоретического и систематического мышления молодого Гегеля: Гегелю суждено стать *событием* и *конверсией* [6; 7].

Исследователи и сегодня занимаются разработкой точной биографии Гегеля. В качестве примера возьмем книгу Жака Д'Онта [8]. Этот текст был опубликован совсем недавно, в русском переводе он увидел свет в 2012 году. Там обнаруживаем следующее: Гегель становится философом тогда, когда в свет выходит «Феноменология духа». Такая позиция кажется предельно необоснованной. Мы настаиваем на существовании Гегеля-философа до «Феноменологии духа», основываясь на работе исследователя, который собственноручно

разбирал архивные рукописи молодого Гегеля. Конечно, речь о необходимом возврате к Дильтею.

Общеизвестно, что детство и юность Гегеля не являются предметом жарких споров и пересудов: перед нами послушный, дисциплинированный и тихий мальчик из Швабии, в котором никто не видит зародышей гениальности, совсем не Моцарт или Шеллинг. Кстати говоря, Шеллинг станет заклятым другом Гегеля, а после – его непримиримым врагом. В этот период Гегеля называют «учеником Шеллинга» [8], но данное суждение – только фрагмент Гегеля того времени. С большой уверенностью можно сказать, что Гегель в то время – ученик Лессинга, Монтескье, Руссо, Якоби, Канта, ученик Фихте, Шторра и Карла Филиппа Гонца.

Теперь о ранних работах Гегеля. Самая известная из них – «Жизнь Иисуса» – история жизни и смерти Иисуса Христа, рассказанная Гегелем. Прежде чем перейти к изложению дильтеевской интерпретации гегелевского текста об Иисусе, обозначим следующий момент, который для тех, кто знаком исключительно с творчеством позднего Гегеля, может показаться насмешкой: это невероятная легкость, ясность и пластичность языка текстов молодого Гегеля. Язык Гегеля начинает набирать вес, неприступность и недосыгаемость тогда, когда Гегель вплотную подходит к системе. Каждому из читателей понятно, о чем говорит Рудольф Гайм, когда характеризует язык позднего Гегеля таким образом: «Никогда, может быть ни прежде, ни после Гегеля, ни один человек не говорил и не писал таким языком» [4, с. 66]. От работы к работе, от историка к историку, от мнения к мнению кочуют обвинения Гегеля в том, что он нечитабылен. Мы склонны считать, что то, что кажется нечитабыльностью, на самом деле существует как один из ключевых элементов духовного упражнения, что представляет собой Гегель.

«Жизнь Иисуса» – это не юношеское упражнение в словесности, а попытка спасти провалившийся проект Христа. Христос смог изменить к лучшему немногих, христианство выродилось в позитивную религию, религию фальши и фетиша, набора бессодержательных идеалов. Гегель смолоду мыслит за всех: ему нужно разрабатывать идеи, которые спасут судьбу мира, он сделает то, что не смог сделать Иисус Христос. Дело Гегеля оздоровит целый мир посредством народной религии, религии моральной и разумной. Два основания такой религии: практический разум и Любовь. Практический разум даст человеку способность единолично властвовать над своей свободой. Любовь – «главный принцип эмпирического характера», она подобна разуму, «проявляющаяся себя в каждом существе», она есть то, что вечно присутствует в других, она воспитает мораль и станет ядром государства. Задачи, которые не относятся к судьбе мира, Гегеля не интересуют: проект божественного не был реализован в силу определенных причин, отчасти по вине «ленивой иудейской надежды на приход Мессии», отчасти по вине апостолов, отчасти по божественному промаху. Гегель слышит зов, который призывает его спасти положение, в котором оказалось человечество, и отвечает на него. [см.: 13]

Отказываясь от внешнего, литературного метода, Дильтей и пытается всмотреться в Гегеля сквозь *метафизическое переживание* и *метафизический опыт*, он учит нас способу обнаружения той грани философской действительности, которая не была обнаружена мыслителями ранее, и обнаружение этой грани суть метафизическое переживание. Совокупность таких переживаний – метафизический опыт. Так миру является гений Гегеля как метафизика. Гегель и его современники стремились снять противоречие между трансцендентным и имманентным, божественным и мирским, разумом и позитивностью. Жажда объективного, всеобщего, всеобъемлющего знания душила Гегеля с юности. Эту жажду он сумел трансформировать в развитие свое духа и собственного философствования. Следуя дорогой Гегеля, можно осуществить себя.

Все вышеизложенное – не фундаментальное исследование ранней гегелевской философии, но попытка поиска корней зрелой философии Гегеля в его ранних опытах. Нам необходимо было доказать существование ранних гегелевских текстов в качестве первого этапа *переоткрытия* Гегеля как вида духовных упражнений.

Итак, зрелый Гегель – духовная тренировка, молодой Гегель – серьезная интеллектуальная разминка перед ней. Иное непредставимо, ведь в сознании читателей и исследователей присутствует круглосуточная диалектика Гегель – Гегель: Гегель таков, каким его привыкли считать в пору философской зрелости, и Гегель до нее; Гегель понят – Гегель не

понят; Гегель – раб и Гегель – господин. Главным образом, гегелевская философия ассоциируется именно с диалектикой. Диалектика в структуре философии существовала за десятки веков до Гегеля, но так, как она существовала у Гегеля, она не существовала никогда, и это, по нашему мнению, нельзя не считать великолепной духовной практикой для становящегося сознания.

На примере ранних работ Гегель учит нас примерять на себя облачение всеобщего. Он спасет самого Иисуса Христа. Даже И. Кант, чьи отголоски угадываются в гегелевском проекте народной религии, всегда был более скромнен в задачах и целях, чем Гегель. Можно назвать Вильгельма Гегеля заносчивым молодым выскочкой, а можно обозначить его установки как упражнение по примерке на себя бытия всеобщего: «Все сущее – увековечить, безличное – вочеловечить, несбывшееся – воплотить» [9].

Продублируем мысль о том, что гегелевская система изложена уникальным языком. Возможность включиться в устройство этой системы путем *вживания* в гегелевский текст – дополнительный аргумент в пользу существования Гегеля как духовной практики.

Исходя из вышеизложенного, поразительным представляется то, что Пьер Адо в своих работах о духовных упражнениях упоминает Гегеля мимоходом, о существовании философии Гегеля как комплекса духовных практик он не говорит вовсе, хотя именно Гегель, как никто другой, вписывается в концепцию, предложенную Адо. С другой стороны, Адо не ставит перед собой задачу рассмотрения всей истории западной философии, ведь он концентрируется на философии античности. Однако теория Адо, перенесенная в пространство исследований гегелевского наследия, дает возможность его детального рассмотрения в новом ракурсе.

Каждому, кто приступает к исследованию гегелевской мысли, очевидно несовершенство любого подхода к ней. Все вышеизложенное нами, особенно в отношении теологических проблем, волнующих молодого Гегеля, – полная противоположность тому, на чем настаивает Д. Лукач в работе «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» [10]. Мы описывали попытки Гегеля спасти проект Христа, Лукач пишет о том, что теология для Гегеля – «необходимость иметь кусок хлеба».

Наша работа, тем не менее, не посвящена полемике с критиками Дильтея и его единомышленников. Она посвящена попыткам придать гегелевской философии насущный характер: через Гегеля стать собой, посредством Гегеля как духовной практики обнаружить *пространство-для-себя* в структуре философской действительности.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Паскаль Б. Тирания покаяния: Эссе о западном мазохизме / Брюкнер Паскаль; [пер. с фр. С. Дубина]. – Санкт-Петербург : Ивана Лимбаха, 2009. – 256 с.
2. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального : [электронный ресурс] / Жан Бодрийяр; [пер. с фр.]. – Режим доступа : <http://www.e-reading.club/book.php?book=73140>.
3. Дильтей В. История молодого Гегеля / Вильгельм Дильтей; [пер. з нім. О. Литвиненка; наук. ред. Ю. Кушаков]. – Київ : Три крапки, 2008. – 304 с.
4. Гайм Р. Гегель и его время / Рудольф Гайм; [пер. с нем. П. Л. Соляникова]. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – 392 с.
5. Плотников Н.С. Молодой Гегель в зеркале исследований / Н.С. Плотников // Вопросы философии. – 1993. – № 11. – С. 29-57.
6. Бадью А. Манифест философии : [электронный ресурс] / Ален Бадью; [пер. с фр.]. – Режим доступа : [http://royallib.com/book/badyu\\_alen/manifest\\_filosofii.html](http://royallib.com/book/badyu_alen/manifest_filosofii.html).
7. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пьер Адо; [пер. с фр. В. А. Воробьева]. – Санкт-Петербург : Степной ветер, 2005. – 448 с.
8. Д'Онт Ж. Гегель. Биография / Жак д'Онт; [пер. с фр. А. Г. Погоняйло]. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2012. – 511 с.
9. Блок А. О, я хочу безумно жить. Антология русской поэзии : [электронный ресурс] / Александр Блок. – Режим доступа : <http://www.stihi-rus.ru/1/Blok/97.htm>.
10. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества / Дьёрдь Лукач; [пер. с нем. С. Н. Мареев, А. Г. Новохатько, А. Г. Арзаканян, А. К. Фролов, А. П. Огурцов, В. С. Малахов; отв. ред. Т. И. Ойзерман]. – Москва : Наука, 1987. – 616 с.

11. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет : [в 2-х т. ; Т. 1] / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем.; составление, общая редакция и вступительная статья А. В. Гулыги]. – Москва : Мысль, 1970. – 668 с. – (Философское наследие).
12. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет : [в 2-х т. ; Т. 2] / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем.; составление, общая редакция и вступительная статья А. В. Гулыги]. – Москва : Мысль, 1971. – 630 с. – (Философское наследие).
13. Гегель Г. В. Ф. Философия религии : [в 2-х т. ; Т. 1] / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем.; составление, общая редакция и вступительная статья А. В. Гулыги]. – Москва : Мысль, 1975. – 532 с. – (Философское наследие).

УДК 316.42:004.5:17

*Лазарева М. Л.*

*Львівський національний аграрний університет*

### **НА ШЛЯХУ ДО ПОСТГУМАНІЗМУ, АБО РЕАЛЬНІ ТА ВІРТУАЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУТНІСНОГО Я**

У статті аналізуються причини, які породжують прагнення людини модифікувати та вдосконалювати себе. Серед них: фізична та інтелектуальна обмеженість, смертність, технологічний прогрес, потреба визнання тощо. Досліджується взаємодія медичної та мас-медійної сфер, які, створюючи та популяризуючи феномен «комплексного здоров'я», стимулюють людину видозмінювати себе. Також розглядаються пластична та віртуальна хірургії, які відкривають перед людиною шлях до створення нового образу. Увагу сконцентровано на трансформаціях у світоглядних установках людини, пов'язаних зі зміщеннями між віртуальною та реальною площинами її існування.

**Ключові слова:** постгуманізм, надлюдина, вдосконалення, мас-медіа, пластична і віртуальна хірургія.

В статье анализируются причины, порождающие стремление человека модифицировать и совершенствовать себя. Среди них: физическая и интеллектуальная ограниченность, смертность, технологический прогресс, потребность признания и т. п. Исследуется взаимодействие медицинской и масс-медийной сфер, которые, создавая и популяризируя феномен «комплексного здоровья», стимулируют человека видоизменять себя. Также рассматриваются пластическая и виртуальная хирургии, которые открывают перед человеком путь к созданию нового образа. Внимание сконцентрировано на трансформациях в мировоззренческих установках человека, связанных со смещениями между виртуальной и реальной плоскостями его существования.

**Ключевые слова:** постгуманизм, сверхчеловек, совершенствования, масс-медиа, пластическая и виртуальная хирургия.

In the paper the causes that generate human's desire to modify and improve himself are analyzed. Among them: physical and intellectual limitations, mortality, technological progress, the need for recognition and so on. Examined the interaction between medical and mass media spheres, which, through creating and popularizing the phenomenon of «comprehensive health», stimulates human to modify himself. Plastic and virtual surgeries that open to a man the path to create a new image are also considered. Attention is focused on the transformations in human worldview settings, which are related to the displacements between the virtual and the real areas of his existence.

**Key words:** posthumanism, superman, improvement, mass media, plastic and virtual surgery.

Незважаючи на віру людства у свій духовний потенціал та вище призначення, людина сама по собі є досить крихкою структурою: ані її тіло (недосконале, кволе та смертне), ані її розумовий потенціал на сьогодні не використовуються на повну потужність. Проте це не означає, що цим еволюція людського виду й завершиться. Так, представники постгуманістичних концепцій (Р. Курцвейл, Е. Кларк, Н. Бостром, Д. Пірс та ін.) вважають, що сучасна людина – це лише перехідний етап до надлюдина, до істоти, яка в майбутньому зможе трансформувати не лише себе, але й увесь Всесвіт. Робототехніка, креоніка, нанотехнології,

генна інженерія тощо – усі ці розробки дозволять людині викоринити усі недоліки, пов'язані з її біологічною недосконалістю, та «переродитись» у більш бездоганну істоту. Однак подібний процес не є однобічним і криє у собі спробу зазирнути у незвідані досі глибини людського буття, відповідно аналіз можливих наслідків (їх біологічного, етичного, технологічного та інших аспектів), з якими людина стикнеться на своєму шляху до стадії постгуманізму, є *метою* цього дослідження.

Зауважимо, що трансформації та модифікації тілесності вже доволі тривалий час не є дивиною для громадськості. Так, скажімо, вживання допінгів, регенеративні та репродуктивні практики, хоч і викликають бурхливі дискусії в області етики, усе ж доволі часто використовуються. Зрозуміло, що такі теми як контроль над народжуваністю чи селективний відбір ембріонів є тими питаннями, які активно обговорюються представниками як релігійної, так і світської етики, однак, коли йдеться про порятунок людського життя чи попередження генетичних захворювань, подібні втручання у природний процес репродукції розглядаються як допустимі, або й необхідні. Питання ж полягає у тому, де знаходиться межа, перехід якої перетворить прагнення людини врятувати життя у евгенічну жагу виведення нового досконалого виду – надлюдини.

Принагідно зауважимо, що історичні концепції надлюдини, зокрема розробки Ф. Ніцше, сильно відрізняються від того, що розуміють під цим феноменом постгуманісти. Сьогодні йдеться не про переборення людиною себе шляхом морального вдосконалення, не про її вивищення над своїми поривами та примітивними бажаннями за допомогою сили волі, не про звільнення від ціннісних та релігійних норм, а про довершення себе як біологічного виду, про розкриття свого інтелектуального потенціалу, про можливість видозмінювати реальність навколо нас. Розвиток сучасних технологій та науковий прогрес вже вивели людство на новий рівень функціонування й не слід дивуватись тому, що людина прагне використати технологічні здобутки не лише для створення комфортних умов існування, але й для модифікації власного тіла.

Як влучно зазначає Ю. Габермас, людина народжується недоробленою. Процес її становлення відбувається поступово й залежить від оточуючого середовища, від прийняття чи неприйняття її іншими, від їх ставлення до її зовнішності, рис характеру, соціального статусу, фінансового стану тощо. Зрозуміло, що людина переживає потребу визнання, бажання подобатись оточуючим, прагнення викликати заздирість чи наслідувати когось. Відповідно недосконалість пригнічує її, стимулює до спроб вдосконалити себе, підвищити свою потужність різними способами, серед яких є і технології. Однак Ю. Габермас досить скептично ставиться до усе популярнішого процесу технологізації людського тіла: «Тіло, нашпиговане різноманітними протезами, що підвищують його ефективність, чи записаний на жорсткий диск всемогутній ангелоподібний інтелект – це фантастичні образи. Вони проривають кордони і руйнують взаємозв'язки, які ми досі у своїй повсякденній діяльності сприймали як трансцендентально необхідні» [5, с. 54]. Цим Ю. Габермас виносить дискусію щодо процесу технологічного оснащення людського тіла на площину етичності і акцентує увагу на питанні, якою мірою видозміни, яким людина піддає своє тіло, впливають на її саморозуміння та етичні норми, які спрямовують наші вчинки та визначають наші вибори.

Продовжуючи аналіз, зауважимо, що зміна тілесних характеристик та способів презентації себе оточуючому світу свідчить про намагання звичайної пересічної людини отримати певні бонуси у тих чи інших сферах життя – знайти високооплачувану роботу, підвищити свій соціальний статус, вдало влаштувати особисте життя тощо. Водночас ці вдосконалення можна розцінювати і як крок до людини майбутнього, до надлюдини – здорової, успішної, вродливої, забезпеченої тощо. Яскравим же прикладом реалізації прагнень сучасної людини трансформувати та вдосконалити своє Я слугує потужний стрибок в області медицини та генної інженерії. Як зауважує М. Яцино, «медицина, одночасно зі зникненням есхатологічного плану, повинна була перейняти інтегруючу і нормалізуючу функції релігії. Перспективу вічного життя змінила обіцянка життя “високої якості”» [8, с. 133]. Таким чином, ці відчайдушні прагнення людини вдосконалюватись і прогресувати пов'язані з втіленням однієї з її споконвічних мрій – отримати вічне життя. Медикалізація сучасного суспільства, усе більша залежність людини від медичних послуг та застережень, прагнення «стерилізувати»

оточуючий світ та створити досконалий образ себе сприяли тому, що медицина нагадує новітню форму вірування, своєрідну релігію для масового суспільства.

Однак медицина сьогодні спрямована не стільки на лікування хвороб, скільки на їх запобігання: «Вам слід потурбуватись про себе ще до того, як з Вами щось трапиться». Превентивні заходи безпеки здоров'я наповнюють прилавки в аптечних кіосках, у рекламних роликах ми чуємо заклики не втрачати жодної хвилини, поспішати вберегти своє здоров'я, вчасно звертатись до лікаря та вести здоровий образ життя. ЗМІ, активно популяризуючи образ здорової успішної людини, роблять здоров'я комплексним феноменом: «Здоров'я – це також молодий та блискучий вигляд, спортивний силует, хороші зв'язки, вдалий секс, перспективна робота, оптимізм і висока самооцінка. Комерціалізоване здоров'я – це “комплексне” здоров'я, оскільки метою є не просто життя, а “повне життя”» [8, с. 151]. Таким чином, чималі кошти сучасних індивідів витрачаються на те, аби, вдосконаливши себе, підвищити і рівень власного життя. Підкреслимо, що проблема криється набагато глибше – розчинившись у масовому суспільстві, увібравши в себе стереотипи та нав'язавши собі популярні образи зі сфери мас-медіа, людина втрачає своє сутнісне Я, губиться у вирі буденності та не здатна ідентифікувати себе, визначити власні потреби і, перефразовуючи М. Гайдеггера, «почути своє буття».

М. Яцино, досліджуючи тенденції індивідуалізму у сучасному масовому суспільстві, приходять до висновку, що пошуки людиною себе зайшли настільки далеко, що їй потрібна професійна допомога для того, аби не заблукати у власній іманентності. «У більшості досліджень, присвячених культурі споживання, і в публічних дискусіях гедонізм, поблажливе ставлення до себе та інфантильна відсутність відповідальності є домінуючим стилем життя. Однак варто звернути увагу на те, що дії та стратегії, пов'язані з демедикалізацією показують, як пише Ніколас Роже, що відчуття власної свободи супроводжує нечуване деспотичне ставлення до себе <...> Виснаження себе роботою, жорстокими дієтами, тренуваннями та здоровою їжею, є порушеннями самоконтролю чи новими видами залежностей» [8, с. 153-154]. Сучасна людина є вкрай стурбована пошуком власної ідентичності і у цих пошуках вона доходить до крайнощів: вона вибудовує перед собою ідеал, якого прагне досягти усіма можливими способами – від фруктової дієти до високотехнологічного протезування. Незадоволеність людини своїм тілом, своїм внутрішнім світом, своїм хобі, своєю роботою тощо призводить до того, що вона відчайдушно копірається у собі та вишукує способи переробити себе на новий лад.

Зауважимо, що за сучасного стану справ намагання людини трансформувати себе, витворити більш досконалий аналог власного Я, не вичерпується дієтами та здоровим образом життя. Окрім таких «поблажливих» форм самовдосконалення, існують і більш радикальні заходи, одним з яких є пластична хірургія. Остання функціонує саме для тих, у кого вистарчає сміливості та фінансових можливостей змінити свою зовнішність, не переступаючи при цьому межу між можливостями людини як такої та роботоподібної істоти, що є справою, можливо й недалекого, але майбутнього. Використовуючи потенціал сучасної пластичної хірургії людина може змінювати практично все – від уже звичних змін розмірів тих чи інших ділянок тіла, форми носа чи очей, і до кольору шкіри та навіть зміни статі. Подібні прояви універсалізації людської зовнішності, усунення національних та расових особливостей є своєрідною спробою сформувати цілісний образ людини, якій приписуються лише позитивні якості, на яку слід рівнятись, яка є символом успішності, здоров'я, краси та гармонії.

Підкреслимо, що наскільки б активно ми це не заперечували, наше сприйняття зовнішності іншого так чи інакше пов'язане з певними асоціаціями – часто ми виносимо судження про певну особу ще до акту безпосереднього спілкування. Так, користуючись громадським транспортом, ми притискаємо до себе сумку сильніше, якщо поруч із нами стоїть «підозрілий чоловік». Висновок же про його «злочинні наміри» ми зробили на основі його намагань приховати погляд, темного волосся, неохайного вбрання чи, скажімо, смуглявої шкіри тощо. Й не дивно, що чимало людей «екзотичної зовнішності» прагне позбутись тих образів, які породжує в головах інших їх зовнішній вигляд. Так, К. Падмор зазначає, що «чимало американок азіатського походження віддаються на блефаропластику, яка позбавляє від тілесних ознак азіатської спадщини, через поширені негативні асоціації між цими ознаками і такими рисами характеру як в'ялість, пасивність, дурість, хитрість та консервативність. У той

же час “західні” риси асоціюються з розумом, винахідливістю та впевненістю у собі» [3, с. 103]. Таким чином, особа змінює свою зовнішність з метою змінити уявлення оточуючих про її сутність. Важливо, що водночас вона змінює і своє власне уявлення про себе, адже ці трансформації пов’язані також із внутрішнім глибинним усвідомленням своєї меншовартості.

У процесі формування ставлення до себе не останню роль відіграють ЗМІ: беручи до рук номер популярного глянцевого журналу, людина очікує побачити «правильних нормальних людей» – стандартної зовнішності, успішних, цікавих, креативних тощо. Мас-медіа формують наші уявлення про «правильну зовнішність», що негативно позначається на тих, хто під цей ідеал не підпадає. Як влучно зауважує К. Падмор, тиражування в мас-медіа певних образів, зокрема англо-американського чи європейського типів зовнішності, їх популяризація та нав’язування як найбільш успішних, призводить до того, що багато жінок почуваються невпевнено у своєму власному тілі. Вони намагаються змінити себе, виправити недоліки, помилки, яких «припустилась природа». Отримавши позитивний заряд від рекламних слоганів на кшталт «Живемо лише один раз! Не зволікай! Ти гідний кращого!», індивіди (як жінки, так і чоловіки) поспішають до хірургів, вдосконалюватись та водночас підвищувати якість свого життя. Так, сьогодні не викликає здивування бажання жінок середнього і старшого віку за допомогою пластичної хірургії зменшити кількість жирових відкладень, усунути зморшки чи пігментні плями. Не дивує нас і прагнення чоловіків відновити волоссяний покрив, підвищити статеву активність чи призупинити процеси старіння. Однак до пластичних хірургів звертаються і молоді дівчата, які прагнуть бути схожими на моделі з обкладинок модних журналів, на улюблених співачок чи популярних акторок. Таким чином, що доступнішими і популярнішими стають косметологічне втручання та корекція тіла, тим швидше збільшується кількість бажаючих вдосконалити свої природні дані. [3]

Вище йшлося про тих людей, які довершують себе за допомогою пластичної хірургії, але це зовсім не означає, що ті, хто не ризикує реальними тілесними трансформаціями, не видозмінює образ власного Я у інший спосіб. У цьому контексті доцільно згадати про «віртуальну хірургію». Остання тісно пов’язана з впровадженням у буденність людського життя мережевих технологій. Так, Е. Рейд зосереджуючи свій аналіз на сфері віртуальних ігор, зауважує, що видозміна себе починається з простих елементів: «першим кроком у віртуальній хірургії, якій гравці можуть піддавати себе, є косметичні трансформації. Вони дають можливість оминати межі, визначені культурними конструкціями краси, потворності та моди. Подібні зміни бувають невеликими, викликаними бажанням виглядати в чужих очах привабливо, вражаюче і завдяки цьому отримати популярність» [4, с. 206]. Віртуальний світ сьогодні є тією площиною, на якій людина трансформує себе на будь-який лад: починаючи з вигаданих псевдонімів (які не меншою мірою несуть смислове навантаження та можуть впливати на статус користувача у співтоваристві), стилю мовлення, соціального статусу, й завершуючи зміною статі. Принагідно зауважимо, що зміни саме статевого характеру на сьогодні викликають найбільше нарікань та звинувачень у брехливості з боку оточуючих. Так, згідно з Е. Рейд, наше ставлення до особи значною мірою залежить від статевої приналежності (манера спілкуватись, естетичні та етичні критерії оцінювання, етикет у поведінці тощо), й відповідно викривлення чи повідомлення неправдивої інформації про свою приналежність до тієї чи іншої статі, сприймається нами як маніпуляція, як свідоме використання нас у певних цілях. [4] Проте це швидше пов’язано з традиційними цінностями і в подальшому, зі зміною ролей у суспільстві, відмовою від стереотипів стосовно статевої характеристик та підвищенням толерантного ставлення до секс-меншин, подібні агресивні реакції відійдуть у минуле.

Важливо, що усі вищезазначені зміни стосуються не лише зовнішності, але й внутрішнього світу людини. Особа впевнена, що «правильні» розріз очей, статева приналежність чи стиль мовлення забезпечать їй не лише високий статус у соціальній ієрархії, а й підвищать її самооцінку. Людина прагне стати кращою, вродливішою, мати більше талантів та можливостей, дивувати та захоплювати інших, що, у свою чергу, породжує у ній жагу до трансформації себе. З огляду на це, дедалі актуальнішою стає та проблема, що спокуса існувати у віртуальності, можливість приміряти на себе різні ролі призводить до втрати людиною смаку до реальності. Д. Якобсон, досліджуючи поведінку індивідів у віртуальних товариствах, наводить приклад відгуку одного з користувачів для того, щоб показати, наскільки



видозмінюється наше сприйняття реальності у порівнянні з віртуальним світом: «можна просто дивуватись, що у звичній ситуації люди виглядають досить звичайно. Тут же вони постають перед вами більш дотепними, кумедними, розумними і сексуальними, ніж у реальності. Власне, такий образ і створюється, але при особистій зустрічі раптово з'ясовується, що Ваш співрозмовник сором'язливий чи щось там ще. Мій приятель розповів мені, що він був розчарований, коли почав зустрічатись зі своїми МОО-співрозмовниками. Вони видавались йому напівфабрикатами» [7, с. 189-190]. Фактично, віртуальність перетворюється для нас на світ буденного існування, у той час як фізична реальність – у його недолугу пробну версію. Водночас, відбувається втрата людиною можливості ідентифікувати себе у різних площинах існування та розчинення окремого Я у вирі потенційних образів.

Усі вищезазначені маніпуляції людини зі своїм тілом, біологічне вдосконалення останнього, підвищення рівня активності та тривалості життя за допомогою медицини, пластичної хірургії, технологічного оснащення, зміщення реального існування у площину віртуальності тощо демонструють прагнення сучасної людини перестрибнути себе, вдосконалити та покращити «базову комплектацію». Й справді, розвиток сучасних технологій може запропонувати людині більше: «для технічно оснащених життєвих процесів людського організму нанотехнології проєктують образ виробничого підприємства, що об'єднує в одне ціле людини і машину; воно саморегулюється, контролюється і оновлюється, постійно ремонтується і вдосконалюється» [5, с. 54]. Однак виникає запитання: перед чим стоїть сучасна людина – перед загибеллю людського виду як такого чи перед стрибком у майбутнє, де людина перетвориться у богоподібного робота? Чи не стикнеться людство з проблемою відмирання моральності та цінностей, які підтримували суспільство протягом досить тривалого часу? Чи знадобиться постгуманістичному суспільству моральність як така? Ці питання є вкрай важливими, оскільки постгуманістичне майбутнє є не настільки віддаленим у часі й людство швидко крокує до нього, використовуючи технологічний потенціал.

Робимо висновок, що на сьогодні людина ще не готова відкинути традиційні норми та моральні цінності співжиття з іншими. Стиль поведінки, який докорінно відрізняється від усталених правил, видозміни, які суттєво вирізняють особу з-поміж інших, експерименти зі своїм тілом, свідомістю та ідентичністю засуджуються більшістю та зустрічають опір як у сфері етики, так і у сфері законодавства. Однак видозміни суспільної моралі є неминучими: «штучно покращені люди, кіборги і роботи підготують ґрунт для богоподібних постлюдей. Легше уявити кіборгів і роботів, ніж справжніх постлюдей, і їх здібності (а отже, й цілі) набагато перевершать наші. <...> Курцвейл вважає, що сингулярність буде досягнута у середині цього століття, коли відкриття у нанотехнології, генетичній інженерії, робототехніці і штучному інтелекті з'єднаються у точці для того, щоб зробити можливим виникнення істот настільки величких і разом з цим настільки незбагнених, що людство буде їм поклонятися, як богам, у яких ми можемо повірити!» [6]. Якщо рух людини до стадії постгуманізму не зменшить обертів, виникне проблема анігіляції усіх існуючих норм – від етичних до релігійних. У зв'язку з цим аналіз ціннісного каркасу, який триматиме на собі майбутнє постгуманістичне суспільство, слугуватиме матеріалом для подальших досліджень у цій галузі.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Глэд Д. Будущая эволюция человека. Евгеника двадцать первого века / Д. Глэд ; [пер. с англ. Ф. Сарнова]. – М. : Захаров, 2005. – 176 с.
2. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки ; [пер. с фр. В. Кузнецова]. – СПб. : Владимир Даль, 2001. – 336 с.
3. Падмор К. Выразительная плоть: косметическая хирургия, физиогномика и стирание визуальных различий / К. Падмор ; [пер. с англ. А. Смирнова] // Массовая культура: современные западные исследования. – М. : Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2005. – С. 97-113.
4. Рейд Э. Идентичность и кибернетическое тело / Э. Рейд ; [пер. с англ. Н. Эдельман] // Массовая культура: современные западные исследования. – М. : Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2005. – С. 204-220.
5. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? / Ю. Хабермас ; [пер. с нем. М. Харькова]. – М. : Весь Мир, 2002. – 144 с.

6. Циммерман М. Религиозные мотивы в технологическом постгуманизме : [электронный ресурс] / М. Циммерман ; [пер. с англ. Е. Пустошкина]. – Режим доступа : <https://docs.google.com/file/d/0B1-zXES9nK8OODJkYTQ2ZWEtOWYxYi00Mzk4LTg5NDYtNjk4NmU4ODJiMDg5/edit?pli=1>.
7. Якобсон Д. Формирование образа в киберпространстве: online-ожидания и offline-реальность в «текстовых» виртуальных сообществах / Д. Якобсон ; [пер. с англ. Е. Длугача] // Массовая культура: современные западные исследования. – М. : Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2005. – С. 177-203.
8. Яцино М. Культура индивидуализма / М. Яцино ; [пер. с польск. А. Комаристова]. – Х. : Гуманитарный центр, 2012. – 280 с.

УДК 130.2:316.351

Рыжкова Д. С.  
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

### ТРУДНОСТИ В ОПРЕДЕЛЕНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ИНДИВИДА

В статье идёт речь о классических формах определения идентичности и их соответствию или несоответствию реалиям современного мира. Анализируются такие типичные форматы идентичности, как национальная, гендерная, религиозная идентичность. Поднимается вопрос о трудностях, стоящих перед современным индивидом в попытке найти и окончательно закрепить за собой ту или иную идентичность. Выясняется степень консолидации индивидов с теми социальными группами, за которыми исторически закреплена идентификационная функция. Сделан вывод о необходимости пересмотра классических взглядов на идентичность и поиска новых принципов и оснований для человеческой идентификации.

**Ключевые слова:** идентичность, нация, город, религия, гендер.

У статті йдеться про класичні форми визначення ідентичності та їх відповідність чи невідповідність реаліям сучасного світу. Аналізуються такі типові формати ідентичності, як національна, гендерна, релігійна ідентичність. Піднімається питання про труднощі, що стоять перед сучасним індивідом у спробі знайти і остаточно закріпити за собою ту чи іншу ідентичність. З'ясовується ступінь консолідації індивідів з тими соціальними групами, за якими історично закріплена ідентифікаційна функція. Зроблено висновок про необхідність перегляду класичних поглядів на ідентичність і пошуку нових принципів і підстав для людської ідентифікації.

**Ключові слова:** ідентичність, нація, місто, релігія, гендер.

In the article it is told about the classical forms of specification of the identity and their compliance or non-compliance with the realities of the modern world. It is analyzed the typical formats of identity such as a national, gender, religious identity. The questions about the difficulties facing to the modern individual in an attempt to find and finally fix one or another identity is raised. It is finding out the degree of consolidation of individuals with those social groups, for which historically anchored the identity function. It is concluded about the necessity of revising the classical views on the identity and about the search for new principles and basis for human identification.

**Keywords:** identity, nation, city, religion, gender.

Основной *проблемой* данной статьи является попытка выяснить актуальность исторически сложившихся форм идентичности для современного мира. *Актуальность* работы состоит в том, что немногие авторы на данном этапе пришли к комплексному взгляду на идентичность, предпочитая дробить его на мелкие составляющие. Здесь же предпринята попытка охватить максимальное количество форм. *Целью* работы является выявление несостоятельности национальных, гендерных, религиозных подходов в целостном взгляде на идентичность. При приближении к цели решается *задача* обзора классических тем. *Степень разработанности* проблемы представлена довольно большим количеством авторов, однако для

данной статьи наиболее значимыми являются работы А. А. Мусиездова, Х. Г. Тхагапсоева и А. Турена. *Новизна* заключается в попытке посмотреть на идентичность с позиции индивида.

Идентичность в современности – понятие многогранное и зависящее от множества факторов. Наиболее распространено понимание идентичности в качестве некоей меры социального бытия и психической жизни человека – соответственно в контекстах наук о человеке: психологии, антропологии, этнологии. Первый тип изучения идентичности предполагает её субъективное начало, то есть определение того, как личность соотносит себя с некими образцами социального и культурного бытия. Вторая концепция видит идентичность чем-то эссенциальным, объективно данным. Третья концепция настаивает на том, что идентичность – целостное понятие, предполагающее самоидентичность как внутреннюю, так и внешнюю. «В системе социального бытия (и социально-гуманитарных знаний) за категорией идентичности оказываются смысловые миры и знаково-символические формы ментально-психического, культурного и социального бытия человека, отличающиеся крайней неоднозначностью, принципиальной открытостью и спонтанной изменчивостью» [4, с. 16].

Поиск собственной идентичности позволяет дистанцироваться от навязанных коллективных ценностей, обрести некое внутреннее своеобразие и тем самым приблизиться к собственной свободе. Конечно же, сложно быть одиночкой и действовать совершенно без оглядки на других, но, как показывает практика, идентичность индивида формируется не только под воздействием общности. Довольно часто идентичности формируются благодаря взаимодействию организма, индивидуального сознания и социальной структуры. Как показывают исследования, взаимодействие между обществом, историей и человеческой идентичностью не линейно, а взаимобратимо.

Кроме этого, многие индивиды не считают поиск идентичности своим долгом – для них достаточно обладать просто определённым «стилем жизни». Некоторые исследователи настаивают на разграничении и чёткой дифференциации понятий «стиль жизни» и «образ жизни», в том числе и в переложении на городское пространство. Так первое представляет собой нечто внешнее, показное, призванное представить индивида перед другими в определённом свете. В то время, как второе предполагает внутренние основания и принципы для взаимодействия между индивидом и пространством его обитания в самом широком смысле.

«Во-первых, в современных информационных пространствах доминируют, скорее, комплексы привлекательно подаваемых символов и знаков “ныне модной” персональной (личной) идентичности всевозможных кумиров, нежели богатое многообразие глубоких и оригинальных смыслов бытия. <...> Во-вторых, роль ныне бытующих информационных потоков, (беспрецедентных по насыщенности и многообразию) и информационных технологий в формировании личной (персональной) идентичности явно амбивалентна – эти потоки могут как размывать идентичность человека, формируя “абберирующую личность”, лишённую принципов и убеждений, так и сработать на формирование уникальной идентичности образованного и критично мыслящего человека. Здесь всё зависит от личных усилий и ценностных позиций индивида». [4, с. 23]

Членение идентичности на отдельные сегменты не всегда оправдано и зачастую может вызвать некоторые трудности. Так классификация идентичности по территориальному признаку чрезвычайно затруднена. С одной стороны, всё ещё существуют нации и более мелкие сообщества, обладающие в той или иной мере групповой консолидацией. С другой стороны, отдельные индивиды далеко не всегда успевают адаптироваться к стремительной урбанизации. Средняя продолжительность жизни составляет 50-80 лет. Среднее время построения нового города составляет 15-20 лет. [6]

Многие из тех, кто прожил полжизни в условиях сельской местности, не могут окончательно адаптироваться даже к пространственным горизонтам. В то же самое время, представители более молодого поколения невольных переселенцев из сельской местности в город, как правило, адаптируются довольно быстро и легко встраиваются в городскую иерархию. Житель сельской местности привык к широким открытым горизонтам и неспешности. Нахождение в пространстве, где горизонт не виден благодаря множеству вертикалей и в стремительном потоке времени может действовать на него угнетающе. Конечно,

при желании он может найти для себя в городе удобное место для жизни. Однако взаимодействовать со средой ему придётся всё в тех же некомфортных для него условиях.

Что касается различных миграционных процессов, ситуация здесь во многом зависит от типа миграции и от конкретного городского пространства. Так, например, многие урбанисты, социологи и философы сходятся в мысли о том, что идентичность москвичей – понятие очень спорное и далеко не всеобъемлющее, так как многие из тех, кто регулярно ездит работать в Москву из пригорода, равно как и тех, кто уже живёт в Москве, воспринимают этот город исключительно как гигантский деловой центр. [1] У индивидов отсутствует в восприятии образ данного города. Похожая судьба в современности сложилась у многих крупных городов, львиную долю населения которых составляют приезжие.

Ещё один интересный феномен – крупнейшие города в США. Привлечённые информационной разнородностью, наличием рабочих мест и другими городскими ресурсами, в эти города в течение продолжительного времени стекались переселенцы со всего мира. Так как адаптироваться в новой среде нелегко, переселенцы создавали свои замкнутые районы, конгломераты, основанные, как правило, на общности той или иной нации. Однако с течением времени эти «национальные общности» в миниатюре настолько далеко уходили в своём культурном развитии от той донорской нации, которая их породила, что зачастую уже не могли понять новоприбывших, хотя, казалось бы, говорили всё ещё на одном языке.

Если спросить представителя любого национального меньшинства во втором поколении в одном из крупных городов США о том, к какой нации он принадлежит, большинство причислит себя к американцам и уже во вторую очередь вспомнит о своих корнях. Исключение составляет лишь крайне замкнутый китайский конгломерат, представители которого редко вступают в брачные связи с представителями иных этносов и зачастую не выходят за пределы своего квартала из-за языкового барьера. По большей части только молодежь, так или иначе, выходит в «большой мир».

Похожая схема отсутствия адаптации случается и с некоторыми общинами выходцев с арабского востока, так как население тамошних государств по большей части мусульманское и в чужих странах старается жить скорее по религиозным законам ислама, чем по светским законам того государства, где они на данный момент обитают. Конечно, некоторые законы шариата категорически невыполнимы в демократических условиях многих западных государств, однако адаптация здесь достаточно поверхностна. Для них религиозная общность зачастую куда важнее фактического места обитания.

Если с национальными общностями всё понятно – большая их часть, так или иначе, адаптируется к изменяющимся условиям и к новым местам обитания, встраивается в городскую структуру, отталкиваясь от собственной национальной идентичности и реформируя её, то с теми, кто уже не может отталкиваться от принадлежности к какой-то конкретной нации из-за смешения кровей, либо же не хочет иметь ничего общего с представителями своей нации (и выбирает иммиграцию в качестве выхода) дело обстоит гораздо сложнее.

Вторая категория населения, для которой не всё легко с выбором формата идентичности, это так называемая доминирующая нация. В случае с городом под тот же критерий попадают коренные жители. Общность слишком велика, критерии слишком размыты. Национальная идея в данном случае может полностью удовлетворить исключительно тех или иных «борцов за чистоту нации». Для остальных существует слишком мало точек соприкосновения – им нет нужды сохранять и оберегать свою культуру и язык, большинству просто нет до этого дела. Поиск идентичности сразу уходит в другое направление – профессиональную сферу, сферу религии, однако результаты этих исканий также далеко не всегда бывают удовлетворительными.

Кроме этого, здесь работает аксиологический момент. Многие не ценят те города, где они родились и соответственно, не испытывают никакой потребности в формировании у себя позитивного образа города. Соответственно, их идентификация усложняется за счёт того, что они предпочитают дистанцироваться как от своего города, так и от городского пространства в целом.

Третья категория людей – самая сложная. Её представителей можно охарактеризовать как путешественников или бродяг. Как правило, это люди, чей единственный «собственный»

дом – это комната в доме родителей. Большую часть своей жизни они перемещаются с места на место, меняя съёмные квартиры и номера в отелях. Трудно понять, какой критерий идентичности выбрать в данном случае – национальная идея срабатывает далеко не всегда. А назвать такого человека жителем какого-то конкретного города или даже государства достаточно сложно, так как летом его адрес постоянного проживания например: Киев, Украина, а зимой: Бангкок, Таиланд. И это ещё не худший случай, так как такие «непоседы» могут по работе или из личных предпочтений перемещаться в непредсказуемых направлениях буквально каждый месяц.

Если говорить о религиозной идентичности, сложности также возникают. Существуют так называемые «мировые религии», к представителям которых в той или иной степени относит себя достаточно большой процент населения Земли. Однако кроме этого существуют разные течения и направления внутри этих религий. Шииты и сунниты считают друг друга едва ли не большими врагами, чем христиан и иудеев. Также вполне закономерно существует множество мелких религиозных общин, которые, с одной стороны, вроде как входят в лоно той или иной церкви, а с другой стороны – всячески подчёркивают свою уникальность и самобытность. Не стоит забывать о наличии в любом обществе и в любом городе различного рода атеистов, агностиков и скептиков, для которых в принципе невозможна религиозная самоидентификация в том формате, в котором она предполагает причисление себя к некой общности.

Помимо этого, существует ещё разная степень вовлеченности в ту или иную религию. Конечно, есть те, для кого их религия является единственной и неизменной мировоззренческой парадигмой. Однако их процент в современных городах не так уж велик. Большинство тех, кто считает себя представителем той или иной религиозной конфессии, относит себя к ней лишь формально. Эти люди могут считать себя представителями той или иной религиозной конфессии, не соблюдая заповедей своей религии и не посещая церковь, как бы странно и парадоксально это не звучало. Соответственно, идентификация по религиозному принципу здесь тоже весьма поверхностна.

Что касается различных вариантов гендерной идентификации, то здесь основная проблема состоит в том, что сообщество «своих» чрезвычайно велико. Если ты, скажем, женщина, довольно сложно персонализироваться и делать обобщения, так как под это определение подпадает половина земного шара, причём это люди разного возраста, социального положения, воспитанные в лоне совершенно различных традиций – от феминистически-настроенных женщин из Германии и Франции, до сугубо религиозных и «традиционных» женщин ближнего востока.

Если же говорить о сексуальных меньшинствах, большинство их представителей, конечно, относит себя к той или иной группе, однако, во-первых, сексуальные меньшинства разных государств и разных городов различаются степенью свободы и взаимной консолидации, а во-вторых, далеко не все готовы выставлять свою личную жизнь напоказ, а потому не принимают участия в большинстве тематических мероприятий. Индивид может признавать за собой и другими право на отличие от общепринятой нормы, однако это не означает его автоматическую вовлеченность в круг единомышленников.

*Таким образом,* проблема идентичности, а в особенности – проблема самоидентификации, в современном мире стоит достаточно остро. «Индивидуум, человек в себе, существующий в каждом из нас, страдает от разрыва, ощущаемого им в итоге распада как его жизненного опыта, так и институционального порядка, самого этого мира, наконец. Мы больше не знаем, кто мы есть. Наша основная проблема вызвана тем жутким гнетом, которому подвергли нас запреты и закон; мы страдаем от патологии, порожденной невозможностью формирования нашего Я вне зависимости от того, погрязло ли оно в массовой культуре или находится под влиянием авторитарных сообществ» [3, с. 1].

По мысли некоторых исследователей, в современности под кризисом идентичности стоит понимать уже не невозможность найти своё Я, а невозможность приспособиться к постоянно меняющимся условиям жизни. Неустойчивые социально-идентификационные состояния индивидов уже успели стать нормальными. [5] И не остаётся ничего другого, кроме как принять эту ситуацию как данность и осознать, что в современности идентификация

нікогда не может быть завершена. И именно её непрерывность и бесконечность могут быть названы характерными чертами современной идентичности.

«Тенденцией исторического процесса является уменьшение влияния общества на идентичность – на определение того, кем человек является. Если ранее идентичность приписывалась индивиду практически без его собственного участия в процессе идентификации, то современный этап развития общества не только проблематизирует идентичность, но и выдвигает человеку требование самоопределения – выбора собственной идентичности. В современном обществе идентичность выступает рефлексивным проектом и требует конструирования самим индивидом» [2, с. 52].

Необходимо разобраться, как встраиваются в городскую структуру представители разных культур и общностей, а также пресловутые одиночки «без роду и племени», женщины, люди нетрадиционной ориентации. Также следует понять, является ли такая идентичность существенным критерием или необходимо всё же искать другие основания для разобщения и консолидации.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Вахштайн В. Социология архитектурного объекта между формальной и практической рациональностью / В. Вахштайн // НЛЮ. – 2013. – № 21. – С. 38-46.
2. Мусиездов А. А. Территориальная идентичность в современном обществе / А. А. Мусиездов // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. – 2013. – № 5. – С. 51-59.
3. Турен А. Способны ли мы жить вместе? Равные и различные : [электронный ресурс] / Алэн Турен ; [пер. с фр. ]. – Режим доступа : [http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page\\_1465.html](http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page_1465.html).
4. Тхагапсоев Х. Г. Идентичность как философская категория и мера социального бытия / Х. Г. Тхагапсоев // Философские науки. – 2011. – Спецвыпуск 1. – С. 11-25.
5. Beaumont J. Plural Governance, Participation and Democracy in Cities / J. Beaumont, W. Nicholls // International Journal of Urban and Regional Research. – March 2008. – Volume 32.1. – pp. 87-94.
6. Madanipour A. Designing the city of reason: foundations and frameworks / A. Madanipour. – London ; New York : Routledge, 2007. – 342 p.
7. Morley D. Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries / Morley D., Robins K. – London ; New York : Routledge, 2002. – 257 p.

УДК 1:316.3

*Байрачний В. О.*

*Національний аерокосмічний університет імені М. Є. Жуковського «Харківський авіаційний інститут»*

#### **СОЦІАЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК ПОВЕДІНКОВИЙ ІМПЕРАТИВ ОСОБИСТОСТІ: ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ**

Показано, що соціально-філософський аналіз соціальної відповідальності як поведінкового імперативу особистості пов'язаний з неоднозначністю процесів, що відбуваються в Україні і наслідком яких є все більш відчутна потреба у формуванні особистості, яка має активну громадянську позицію. Доводиться обумовленість соціально відповідальної поведінки орієнтацією на соціальне благо, що дозволяє оптимально збалансувати приватні і суспільні інтереси. Обґрунтовано, що в сучасних суспільних умовах соціальна відповідальність з елемента соціальної дії повинна перетворитися на поведінковий імператив особистості.

**Ключові слова:** соціальна відповідальність, категоричний імператив, поведінковий імператив особистості, соціальне благо, соціальна дія.

Показано, что социально-философский анализ социальной ответственности как поведенческого императива личности связан с неоднозначностью процессов, которые происходят в Украине и следствием которых является все более осязаемая потребность в формировании личности, которая имеет активную гражданскую позицию. Доказывается обусловленность социально-ответственного поведения

орієнтацією на соціальне благо, що дозволяє оптимально сбалансувати частні і общественні інтереси. Обосновано, що в сучасних суспільних умовах соціальна відповідальність як елемент соціального дійства повинна перетворитися в поведінковий імператив особистості.

**Ключевые слова:** соціальна відповідальність, категорический імператив, поведінковий імператив особистості, соціальне благо, соціальне дійство.

It is shown that socio-philosophical analysis of social responsibility as a behavioral imperative of identity associated with the ambiguity processes taking place in Ukraine and the consequence of which is an increasingly perceptible need for the formation of personality that has an active civil position. It is proved conditionality of socially responsible behavior based on social good that allows you to balance private and public interests optimally. It is proved that in modern social conditions social responsibility as an element of social action should become a personality behavioral imperative.

**Key words:** social responsibility, the categorical imperative, behavioral imperative identity, social good, social action.

Ступінь свободи у вчинках людини залежить від рівня її знання, розуміння закономірності суспільного розвитку, вміння опанувати об'єктивні закони і від її здатності свій власний громадський спосіб дії та його підсумки – а саме історію – планомірно і свідомо приводити до якомога кращих результатів.

*О. Ф. Плахотний [9, с. 35]*

У другій половині ХХ – поч. ХХІ ст. людство зіткнулося з комплексом проблем, обумовлених глобалізацією різних сфер суспільного життя, що багато в чому визначає *актуальність* зазначеної теми дослідження. Їх вирішення вимагає кардинально нових концептуальних підходів до пояснення мотивів і наслідків людської діяльності. Парадигмальні установки індустріальної цивілізації, орієнтованої на прагматизм, технократизм, які спираються на наукову раціональність як панівну форму освоєння світу, виявили свою неспроможність як засобу подолання глобальних ризиків, які зачіпають різні сфери життя суспільства. Це призвело до кризи системи цінностей і заснованої на ній індивідуальної та групової поведінки, в якій домінує прагнення до задоволення егоїстичних потреб та інтересів, зневага до інших членів соціуму та оцінювання навколишнього світу з позиції «вигідно – не вигідно». Особливо гостро проблема соціально відповідальної поведінки стоїть в сучасній Україні, де процеси соціальної трансформації торкнулися не тільки всіх сфер матеріального і духовного життя, а й змінили духовно-моральні орієнтири.

Таким чином, науково-теоретична актуальність звернення до соціально-філософського аналізу соціальної відповідальності як поведінкового імперативу особистості в сучасній Україні пов'язана з неоднозначністю процесів, які в ній відбуваються і наслідком яких є все більш відчутна потреба у формуванні особистості, що має активну громадянську позицію.

Проблему, яка вирішується в рамках даного дослідження, можна сформулювати у вигляді *наступного завдання*: обґрунтувати обумовленість соціально відповідальної поведінки орієнтацією на соціальне благо, що дозволяє оптимально збалансувати приватні і суспільні інтереси; показати, що в сучасних суспільних умовах соціальна відповідальність як елемент соціальної дії повинна перетворитися в поведінковий імператив особистості.

*Існуючі дослідження* феномену соціальної відповідальності як поведінкового імперативу носять здебільшого фрагментарний характер, даючи суперечливі відповіді щодо етичних і соціально-психологічних механізмів реалізації соціальної відповідальності в суспільстві. Звернення до проблематики відповідальності в діяльності людини завжди було одним з найбільш значущих питань. Дане взаємовідношення в якості світоглядної проблеми представлено в роботах відомих західних філософів, культурологів, соціологів. Розвиток ідеї відповідальності особистості в історії філософської думки найчастіше був пов'язаний з проблемою неможливості (абсолютної) людської свободи. Дослідження свободи завжди було пов'язане з проблемою відповідальності – логіка руху від свободи до відповідальності є типовою для європейської філософії. Причому відповідальність найчастіше не була категоріально оформлена, оскільки її визначення перебувало під впливом проблемного поля

категорій свободи і необхідності. Найчастіше відповідальність розглядалася як юридична і правова, тобто на перше місце в даному випадку виходила така характеристика, як осудність.

Отже, можна зробити висновок про формальну відносність (і таку ж вторинність) поняття відповідальності, припускаючи її співвідношення з категоріями, що мають більш високий філософський статус (свобода, обов'язок, совість, вина, любов, справедливість тощо).

Для вирішення завдання, яке поставлене у даній статті, а саме – показати, що в сучасних суспільних умовах соціальна відповідальність з елемента соціальної дії повинна перетворитися на поведінковий імператив особистості, необхідно стисло окреслити сутність історико-філософських етапів інтерпретації відповідальності та визначити їх послідовність. Аналіз етапів розвитку ідеї соціальної відповідальності потрібен для дослідження сутнісних характеристик соціальної відповідальності (джерела якої можна знайти у Античності, доктринах Середньовіччя та Нового часу) та визначення напрямків змін в уявленнях про соціальну відповідальність як поведінкового імперативу особистості у XX та XXI століттях.

На наш погляд, можна виділити кілька підходів до розуміння відповідальності, які відображають, в цілому, характер розвитку етико-філософської думки:

1. Аретологічний (Конфуцій, Мен-цзи, Сюнь-цзи, Платон, Арістотель), згідно з якими відповідальність – наслідок добродіяння людини. Аретологія бере початок від етичних напрямків античної етики і висловлює прагнення охопити і систематизувати людську діяльність та її моральні принципи.

2. Теологічний (християнська етика), при якому Бог є кінцевою інстанцією відповідальності. Августин не зміг зробити «містичний стрибок» від ідеї божественної волі до індивідуальної моральної відповідальності людини. Так, наприклад, у християнстві особистістю Ісуса Христа задається потенційний безмір відповідальності, який, проте, співвіднесений з людським планом буття через прагнення до досконалості.

3. Деонтологічний (І. Кант) – в якості суб'єктивної підстави відповідальності виступають совість і обов'язок як мотив поваги до морального закону.

4. Соціально-економічний (К. Маркс), коли відповідальність визначається ступенем залученості індивіда до процесу виробництва суспільних матеріальних і духовних благ, і людина відповідальна за конкретні результати своєї праці в їх соціальному вимірі. Це задається комуністичними принципами організації суспільних відносин.

5. Утилітаристський (Дж. С. Мілль), який розглядає феномен відповідальності як виведений з принципів, визначених специфічними умовами раціональної доцільності в їх співвіднесеності з виною та покаранням.

Потрібно відзначити, що відповідальність традиційно поширювалася на наслідки людської діяльності в осяжній перспективі і в структурі морального вчинку займала місце не стільки мотиву, скільки результату або слідства.

Більш глибокий підхід до аналізу відповідальності, як нам здається, спостерігається в Новий час (Р. Декарт, Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Едварде, І. Кант, Г. Гегель). У некласичній філософії кінця XIX – початку XX століття були сформульовані найважливіші ідеї щодо принципу відповідальності (К. Маркс, Ф. Ніцше, М. Вебер). Російська філософія також не залишила розглянутий феномен без уваги (російський космізм: М. Федоров, К. Цюлковський, В. Вернадський; В. Соловйов, М. Бердяєв, С. Левицький; П. Лавров, Г. Плеханов).

Нарешті, у XX столітті проблему моральної відповідальності розробляли представники більшості філософських шкіл: феноменології (Е. Гуссерль, М. Шелер), герменевтики (Г.-Г. Гадамер), екзистенціалізму (М. Гайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, А. Камю) і неоекзистенціалізму (У. Хороз, Е. Боден-Хаймер, У. Баретт), філософії надії (Е. Блох), діалогізма (М. Бахтін, М. Бубер, Е. Левінас, Ж. Нансі, О. Розеншток-Хюссі), неопротестантської і католицької теології (Р. Бультман, Р. Нібур, Д. фон Гільдебранд, П. Тілліх, Е. Трельч, В. Хубер, Е. Бруннер), сучасного гуманізму (П. Куртц), етики дискурсу (Р. Рорті, К.-О. Апель, Ю. Габермас), а також А. Швейцер, Дж. Ролз, А. Макінтайр та ін. Деякі філософи, наприклад, Ж. Дерріда та Г. Строссон ставили під сумнів саму можливість моральної відповідальності.

У 60-80 рр. XX століття в СРСР дуже популярною була тема відповідальності науки і вченого (І. В. Кузнецов, Ю. М. Тундигов, М. Г. Лазар, В. Т. Ганжин, Н. В. Мотрошилова, О. Г. Дробницький, С. Ф. Анісімов, В. П. Кобляков, І. В. Андрюшкевичус, Т. Г. Чудієва,



В. М. Авраменко, М. М. Вітченко та інші). Найбільш повно проблема соціальної відповідальності була освітлена у працях Е. А. Ануфрієва, К. П. Буслова, Н. О. Головка, Л. І. Грядунова, О. Г. Дробницького, М. О. Маркова, О. І. Ореховського, О. Ф. Плахотного, С. І. Попова, В. П. Тугарінова, О. Ф. Шішкіна, К. А. Шварцмана та інших.

За кордоном ця проблема також отримала великий резонанс (Е. Агацци, К.-О. Апель, Х. Штаудінгер, Х. Хертц, Д. Зайдер, А. Гріффель, К. Байертц, Е. Врода, Й. Мадер, Д. Врауер, В. Шойхтен, Т. Вінклер та інші).

Однак проблема соціальної відповідальності як поведінкового імперативу особистості практично не розглядалася.

У зв'язку з цим соціально-філософський аналіз теоретичних і емпіричних підстав соціальної відповідальності як поведінкового імперативу особистості являє собою важливу задачу, що має не тільки теоретичне, а й практичне значення. Її рішення сприятиме усвідомленню загальних і специфічних рис соціальної відповідальності, специфіки її прояву в різних областях діяльності, розуміння діалектики об'єктивних і суб'єктивних факторів її реалізації. Соціальна відповідальність виступає при цьому не як особлива, самостійна сутність, а як параметр соціального прогресу і соціальної гармонії. Таким чином, на перше місце виходить ціннісно-сміслова складова соціальної відповідальності, виходячи з якої особистість (суб'єкт) і здійснює регуляцію поведінки.

Розпочаті на початку ХХІ ст. перетворення в суспільстві викликали необхідність переосмислити і змінити методологічні підходи до розгляду проблеми соціальної відповідальності особистості. Для цього, на наш погляд, необхідно звернутися до філософської спадщини, в якій сучасність може почерпнути необхідне нам знання.

Проблема відповідальності стала актуальною темою, коли філософія переорієнтувалася з вивчення космосу на вивчення людини. Сократ, ототожнюючи чесноту зі знанням, говорив: людина, діючи відповідально, знає, що вона робить, діє у відповідності з тим, що є чесною. Людина, діючи добровільно, діє морально, тобто відповідально. Арістотель, не використовуючи прямо поняття «відповідальність», «зробив людину відповідальною за свою долю і благополуччя» [7, с. 20].

Людину робить добросовісною усвідомлена, зважена дія. За такі вчинки – погані і хороші (довільні дії) – вона несе відповідальність. Особистість по своїй волі здійснює добрі та порочні вчинки. Арістотель виділяє природу, необхідність, випадок, а крім того – розум і все, що виходить від людини. Остання сфера причинних відносин, де людський індивід є вирішальною величиною, якраз і є областю морально-відповідальних дій. Питання про відповідальність вирішується залежно від того, довільною або мимовільною була дія: «Хвалу і засудження отримують в залежності від того, з примусу чи ні здійснений вчинок» [1, с. 96].

Історично новий підхід до розуміння феномену відповідальності здійснюється у Новий час. Людина розглядається як суб'єкт вільного і відповідального вибору. Т. Гоббс, наприклад, вважає, що закликати людину до відповіді – означає створювати причину добросовісної поведінки, вільної дії [3]. Дж. Едвардс у творі «Свобода волі» (1754), відрізняючи «схильність» від «розуму», трактує першу як здатність вільно та відповідально виробляти своє ставлення (і дію) до предмета думки і почуття. Відповідальність виводиться з розуму і свободи [10, с. 20].

Проблемі відповідальності приділив значну увагу І. Кант. Імперативом Кант називав правило, яке характеризується повинністю, що виражає обов'язковість вчинку, і поділяв імперативи на гіпотетичні, виконання яких пов'язується з наявністю певних умов, і категоричні, які обов'язкові при всіх умовах. Категоричний імператив – це ядро системи, яка викладена у вченні Канта. Він являє собою універсальний закон поведінки.

Кант давав три формулювання категоричного імперативу, які дозволяють застосовувати його до різних сторін людського життя. Перше формулювання відноситься до загального принципу поведінки: «поступай тільки відповідно до такої максими, керуючись якою ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом». Наступне визначення встановлює правила практичної поведінки людини: «роби так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі будь-кого іншого як до мети і ніколи не ставився б до нього як до засобу». Останнє формулювання визначає основний принцип права: «вчиняй зовні так, щоб вільний прояв твого свавілля був узгоджений зі свободою кожного». Поглиблення змісту поняття відповідальності у Канта відбувається на основі уявлення про гідність людської особистості.

Кант вважав, що розум встановлює загальне законодавство «не в силу якоїсь іншої практичної спонукальної причини і не заради майбутньої вигоди, а виходячи з ідеї гідності розумної істоти, яка підкоряється тільки тому закону, який вона у той же час собі дає» [6, с. 258].

Цілком у дусі веління практичного розуму звучить сентенція Канта про те, що в суспільстві кожна людина має коритися правовому порядку, який адресований кожному у вигляді суспільних законів. При цьому свобода у Канта є право коритися тим законам, з якими він згоден [6, с. 276]. В якості наступного етапу актуалізації відповідальності слід зазначити моральну філософію І. Канта, де поняття відповідальності ґрунтується на уявленні про гідність людської особистості, її повазі і ставленні до неї як до автономного буття. Головною інстанцією відповідальності, на думку філософа, є розум як підстава абсолютного морального закону.

У кантівському розумінні людства як загального суб'єкта нормативні моральні ознаки отримують значення загальнозначущих і (в традиційному плані) об'єктивних. Так, наприклад, Кант розглядає совість як «суб'єктивний принцип відповідальності» (у вказаному слововживанні), відрізняючи просто відповідь від відповіді по совісті (*gewisshafte Antwort*).

Природним чином, в якості об'єктивного принципу виступає категоричний імператив, заснований на обов'язку. «Совість повинна мислитися як суб'єктивний принцип відповідальності перед Богом за свої вчинки, поняття ж відповідальності (хоча й туманно) завжди міститься в моральній самосвідомості» [5, с. 287]. Потрібно підкреслити, що Кант одним з перших виділив відповідальність як необхідну властивість моральності. Ґрунтуючись на даній думці Канта, можна вказати на якийсь інтуїтивно-чуттєвий елемент, який включається німецьким класиком в категорію відповідальності [5, с. 285].

Безсумнівно цікавими для дослідження даної теми є погляди Фрідріха Ніцше. У 1887 році, перебуваючи в розквіті свого філософського таланту, він чітко уявляє, за його висловом, довгу історію походження відповідальності. Щоб реалізувати ланцюг волі, що з'єднає «я хочу» і «я зроблю», потрібна відповідальність. «Що, однак, все це передбачає? Те саме, наскільки повинна була людина, щоб в такій мірі розпоряджатися майбутнім, навчитися спочатку відокремлювати необхідне від випадкового, розвинути каузальне мислення, бачити і попереджати далеке як справжнє, з упевненістю встановлювати, що є мета і що є засіб до неї, вміти взагалі вважати і підраховувати – наскільки повинна сама людина стати для цього насамперед обчислюваною, регулярно, необхідною, навіть у власному своєму уявленні, щоб змогти нарешті, як це робить людина, що обіцяє, ручатися за себе як за майбутність! Горда обізнаність про виняткові привілеї відповідальності <...> стала інстинктом, домінуючим інстинктом <...> людина називає його своєю совістю» [11].

Ніцше явно розумів, що сам феномен відповідальності міг стати значущим лише в наукову епоху, разом з появою обчислюваної, як він висловлювався, людини. Це також означає, що саме етика відповідальності найбільш органічно корелюється з вченістю людини.

Значущим моментом у розумінні відповідальності вважається висновок Макса Вебера: «ми повинні усвідомити, що будь яка етично орієнтована діяльність може підкорятися двом фундаментально різним, непримиренно протилежним максимам: вона може бути орієнтована або на “етику переконання”, або на “етику відповідальності”» [8]. Тільки у другому випадку етика стає практичною і «треба розплачуватися за (передбачувані) наслідки своїх дій» [8].

У ХХ столітті з категорією відповідальності відбувалися нові перетворення. У марксистській філософії питання про відповідальність вирішувалося в залежності від ситуативної гостроти такого типу відносини, як «особистість – суспільство», і від ступеня участі особистості у свідомому колективному вдосконаленні суспільних відносин. Відповідальність виводилася з органічної єдності прав і обов'язків з урахуванням соціального статусу індивіда.

Нарешті, у 1979 році Ганс Йонас в роботі «Принцип відповідальності: Досвід етики для технологічної цивілізації» з ентузіазмом висловив те, що начебто знали й інші: принцип відповідальності займає у філософії не рядове, а ключове, центральне місце. Філософія відповідальності – це філософія для техногенної цивілізації [4]. Новий імператив, на думку Ганса Йонаса, повинен звучати таким чином: «Роби так, щоб наслідки твоїх дій були у згоді з безперервністю справжнього людського життя на Землі» (*Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung vertraglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden*).

Принциповим пунктом у новому імперативі є те, що, маючи право ризикувати і жертвувати власним життям, ніхто не має права наражати на небезпеку життя людства і вибирати небуття майбутніх поколінь. І в данному випадку Йонас уточнює, що без релігії нелегко, швидше за все, навіть неможливо, пояснити, чому ще не існує має право на існування. Тому філософ спочатку пропонує прийняти це як аксіому. [див.: 4]

Наступна принципова відмінність нового імперативу від кантівського полягає в тому, що перший, більше за все, звернений до колективного суб'єкту і до соціально-політичної діяльності, а не до особистого морального вибору, оскільки останній зовсім не обов'язково повинен стати загальним законом. Реальні наслідки в кантівському формулюванні ніяк не враховувалися і про відповідальність, тим більше об'єктивну, не йшлося. Новий імператив орієнтований не на узгодженість суб'єкта і вчинку, а на узгодженість вчинку і його наслідків. Колективні дії універсалізовані та актуальні при сучасних масштабах діяльності, тому новий імператив зовсім не такий умовний, як це може здатися на перший погляд. Він надає моральності часовий вимір та «екстраполює його на розрахунок дійсного майбутнього як відкритий вимір нашої відповідальності». [див.: 2]

Зрештою, критичні зауваження Ганса Йонаса з приводу кантівського категоричного імперативу можна звести до наступних пунктів, вже виділених П. А. Гаджикурбановою:

- імператив Канта носить, швидше, логічний, а не моральний характер;
- категоричний імператив звернений, насамперед, на окремого індивіда, а не на колективного суб'єкта діяльності;
- кантівський імператив не враховує кумулятивні наслідки дій [2, с. 161-178].

Відзначимо, що Йонас несправедливо, як нам здається, критикує категоричний імператив Канта як такий, що не враховує «реальних наслідків». Необхідно уточнити, що мова повинна йти про наслідки діяльності в умовах високотехнологічної цивілізації і унікальності сучасної моральної ситуації, які Кант не міг передбачити. Думається, що, незважаючи на неможливість точних прогнозів і деякий песимізм, навіть фаталізм щодо майбутнього людства, доводячи необхідність нового категоричного імперативу і кажучи про примат людського життя як життя найдосконалішого організму, Йонас вірить у майбутнє його безумовно справжнього існування.

Завданням даного дослідження не є аналіз становлення та розвитку ідеї соціальної відповідальності в історії філософії. В аспекті заявленої теми важливо показати, що відмінність сучасної філософії відповідальності та основних традиційних філософських теорій полягає в зміщенні акцентів у розгляді проблеми становлення нового поведінкового імперативу, заснованого на почутті соціальної відповідальності.

А. А. Гусейнов у спецкурсі «Свобода волі і відповідальність: історико-етичний контекст» намагається «перевернути звичайне уявлення, згідно з яким людина вільна, тому що відповідальна, і виходить з того, що вона вільна, тому що вона відповідальна». Висувається наступна теза: в сучасній суспільній свідомості (XX-XXI ст.) відбувається перехід від розуміння відповідальності як форми здійснення необхідності до усвідомлення відповідальності як самої необхідності, що дає підставу вже з відповідальності виводити максими людської поведінки [3].

Тому виправданий розгляд відповідальності як фундаментальної категорії, принципу, що знаходить відображення в необхідності усвідомлення нових підходів до розуміння її як поведінкового імперативу. Вона стає визначальним мотивом вчинків, після здійснення яких настає так звана «вторинна відповідальність». Подібна «вторинність» індивідуальної відповідальності відтіняє ідею первинності відповідальності загальнолюдської, її універсальності.

На наш погляд, недостатньо досліджені соціальні механізми, за допомогою яких суспільство домагається відповідальної поведінки індивідів, мало наукових праць з питань співвідношення і взаємодії різних типів соціальної відповідальності, проявів її в міжособистісних стосунках. Певні труднощі в розробці цих питань виникають внаслідок того, що зазначена проблема має виключно складну структуру, обумовлену не тільки відмінностями видів людської діяльності, суб'єктно-об'єктних відносин і способів їх забезпечення, а й економічними, політичними, психологічними, демографічними та іншими факторами. Відповідальність органічно включена у всю сукупність різноманітних відносин особи і

суспільства, в усі сфери життєдіяльності людей, в усі форми суспільної індивідуальної свідомості. Процес усвідомлення особистістю своєї відповідальності визначається багатьма факторами. Суб'єктивна відповідальність особистості передбачає її активну життєву позицію та посилення питомої ваги самоврядування в суспільстві. Бути відповідальним – це насамперед визнавати і захищати цінності свого оточення, свого класу і сприяти реалізації його цілей.

Соціальна відповідальність відображає схильність особистості дотримуватися в своїй поведінці загальноприйнятих у суспільстві соціальних норм, виконувати рольові обов'язки та її готовність дати звіт за свої дії. Сутність соціальної відповідальності полягає в співвіднесенні вчинків людей з тим, як вони повинні діяти у відповідних обставинах, тобто в соціальній оцінці їхньої поведінки. Дослідження соціальної відповідальності як особистісної цінності передбачає усвідомлення особливостей внутрішньої та зовнішньої відповідальності, яка в філософії трактується як проблема об'єктивної та суб'єктивної відповідальності. Об'єктивна відповідальність – це відповідальність, яка орієнтована на вимоги суспільства і передбачає відповідальність перед іншими. Суб'єктивна відповідальність орієнтована на свої власні вимоги і має на увазі відповідальність перед собою.

Вагомою силою соціальної відповідальності є *діяльність*, мотивом якої виступає потреба «для інших»: особистість здійснює осмислений вибір дій, її діяльність і поведінка регулюються моральними цінностями, що дозволяють розрізняти добро і зло. Причому діяльність не завершується досягненням конкретної мети, а проектується далі. Виступаючи постійним мотивом діяльності, дана потреба «для інших» надає можливість для поступового переходу відповідальності з зовнішнього рівня на внутрішній: від «відповідальний перед» до «відповідальний за» і далі – до їх інтеграції. Діалектика відповідальності як особистісної потреби полягає в тому, що у відповідальній поведінці потреба поступово трансформується в особистісну цінність, сприяючи духовному розвитку особистості та формуванню у неї соціально значущої якості – соціальної відповідальності.

У процесі суспільного розвитку відбувається зміна окремих детермінант соціально-відповідальної поведінки суб'єкта, поява нових, що обумовлюють становлення та існування особистості у зв'язку з суспільно-історичним прогресом. Суспільна практика вимагає визначення детермінант та розкриття відносин між ними, оскільки є нагальна необхідність у визначенні сфери впливів і взаємовпливів на особистість та її поведінку в окремих процесах суспільного розвитку.

*Детермінанти соціально-відповідальної поведінки особистості* – це сукупність умов, факторів, передумов, властивостей, що визначають його формування та реалізацію. При оцінці соціально-відповідальної поведінки, повинні бути розкриті його зовнішні та внутрішні регулятори. Зовнішніми є соціальні, групові, індивідуальні норми і цінності культури та субкультури, де людині пропонується в тій чи іншій ситуації певний тип поведінки. До внутрішніх відносяться ціннісні орієнтації, установки, система ціннісних смислів, мотивів, психологічні особливості особистості. Специфіка соціальної відповідальності полягає в тому, що вона носить ініціативний характер, тобто мотивується не загрозою санкцій, а суб'єктивною волею, почуттям співпереживання і совістю суб'єкта, усвідомленням значимості соціальної відповідальності як поведінкового імперативу. Головний сенс соціальної відповідальності полягає у намірі суб'єкта до суспільно корисної діяльності в різних сферах суспільного життя. Таким чином, соціальна відповідальність носить характер суб'єктної прескрипції.

Механізм реалізації соціальної відповідальності включає три рівні:

*Суб'єктний рівень* (представлений цілями, цінностями, мотивами і вибором). Безпосередній зв'язок ціннісних орієнтацій з передбачуваними соціальними наслідками та прийняттям за них відповідальності виникає в момент вибору і прийняття рішення та обумовлений тим, що в основі соціально орієнтованої діяльності лежить загальний метафізичний принцип поваги до людини.

*Особистісно-психологічний рівень* (включає систему особистісних смислів, ініціативу і вольове зусилля). Відмінною особливістю соціально відповідальної поведінки є його ініціативність і добровільність, коли вольове зусилля направлено на подолання ускладнюючих дію обставин (страху, упередження, оточення, необхідності організації інших учасників, фінансових витрат тощо). Мотиви соціально відповідальної поведінки характеризуються низьким рівнем розвитку спонукальної функції (оскільки витрати зусиль і ресурсів переважають над вигодою) при одночасно високому рівні змістоутворення (формування особистісних смислів, обумовлених відповіддю на питання заради чого / кого?).

*Практичний рівень (вчинок).* Вищим проявом соціальної відповідальності є вчинок як цілісна, особистісно значуща і морально забарвлена дія людини, орієнтована на соціальне благо, реалізацію екзистенціальних цінностей і свобод. Таким чином, соціальна відповідальність дозволяє гармонізувати поведінку людини в запропонованій нами схемі «цінність – відповідальність – вчинок» на кожному етапі її реалізації.

Соціальна відповідальність слугує проміжною ланкою між об'єктивним світом і людською діяльністю в процесі перетворення світу і самого суб'єкта діяльності. Вона формується при впливі різних факторів людської життєдіяльності, є її безпосередньою складовою і фіксується у свідомості людини в поняттях, емоціях, почуттях, відчуттях і уявленнях. Як принцип практичної поведінки людини вона пов'язана з формуванням особливої «евристики страху» перед загибеллю людства, подолання якого пов'язане з утвердженням в суспільній свідомості «імперативу відповідальності».

У цьому зв'язку проблема соціальної відповідальності носить не тільки теоретичний, а й практичний характер, оскільки вона пов'язана з докорінною перебудовою суспільної моралі, етичного знання і виховання, зі створенням нової системи цінностей, які будуть адекватні новим умовам і перспективам розвитку цивілізації.

Таким чином, вищевикладене дозволяє зробити висновок, що в сучасному суспільстві соціальна відповідальність із завершального елемента соціальної дії (яке описується схемою «цінність – вчинок – відповідальність») перетворюється на принцип практичної поведінки, що випереджає вчинок і дозволяє гармонізувати діяльність людини (схема «цінність – відповідальність – вчинок»).

Соціальна відповідальність як поведінковий імператив особистості може розглядатися в якості підстави всього соціального життя, що задає загальні вимоги до людського гуртожитку, соціальних відносин і норм поведінки в суспільстві. Категорія соціальної відповідальності, трансформуючись у поведінковий імператив індивіда, може стати основоположною при вирішенні таких проблем сучасності, як модернізація соціального устрою та формування громадянського суспільства.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель. Никомахова етика / Аристотель // Аристотель. Сочинения : [в 4-х т.; т. 4]. – М. : Мысль, 1984. – 830 с.
2. Гаджикурбанова П. А. Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса / П. А. Гаджикурбанова // Этическая мысль. – М., 2003. – Вып. 4. – С. 161-178.
3. Гусейнов А. А. Свобода воли и ответственность: историко-этический контекст / А. А. Гусейнов : [электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://guseinov.ru/ped/svob.html>.
4. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Ганс Йонас ; [пер. с нем.; пред., прим. И. И. Маханькова]. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 480 с.
5. Кант И. Метафизика нравов / И. Кант ; [пер. с нем.] // Кант И. Сочинения : [в 6-и т.; т. 4., ч. 2]. – М. : Мысль, 1965. – 478 с.
6. Кант И. Сочинения : [в 6-и т.; т. 4., ч. 1] / И. Кант ; [пер. с нем.]. – М. : Мысль, 1965. – 544 с.
7. Кессиди Ф. Х. Этические сочинения Аристотеля / Ф. Х. Кессиди // Аристотель. Сочинения : [в 4-х т.; т. 4]. – М. : Мысль, 1984. – 830 с.
8. Вебер М. Политика как призвание и профессия : [электронный ресурс] / Макс Вебер ; [пер. с нем.]. – Режим доступа : [http://www.nir.ru/socio/articles/weber\\_politika.htm](http://www.nir.ru/socio/articles/weber_politika.htm).
9. Плахотный А. Ф. Проблема социальной ответственности / А. Ф. Плахотный. – Харьков : Высшая школа, 1981. – 192 с.
10. Томашов В. В. Ответственность как экзистенциальная проблема / В. В. Томашов. – М., 1998. – 120 с.
11. Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение : [электронный ресурс] / Фридрих Ницше ; [пер. с нем.]. – Режим доступа : [http://www.kph.npu.edu.ua!/e-book/clasik/data/nietzsche/gen\\_mor.html](http://www.kph.npu.edu.ua!/e-book/clasik/data/nietzsche/gen_mor.html).

УДК 172:316.7:37.013.2

*Астахова Е. В.*

*Харьковский гуманитарный университет «Народная украинская академия»*

## **СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ РАЗРЫВ МЕЖДУ ПОКОЛЕНИЯМИ КАК НОВЫЙ ВЫЗОВ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ**

В современной ситуации реализация основных функций образования осуществляется в крайне дифференцированном обществе, где проблемы социокультурной идентичности решаются на совершенно разных, зачастую диаметрально противоположных основаниях. Переход к массовому (а в ряде стран – ко всеобщему) высшему образованию, а также тотальная автономизация, отстраненность, дистанцированность как доминанты современного общественного существования объективно усложняют поиск путей сохранения за институтом образования ценностнообразующих и транслирующих функций. Решение этих проблем видится в комплексной работе в плоскости методологии на трех ее уровнях: частном, отраслевом и общенаучном.

**Ключевые слова:** образование, система образования, высшая школа, социокультурный разрыв, культурная трансляция, массовизация, диалог, ценности.

У сучасній ситуації реалізація основних функцій освіти здійснюється у вкрай диференційованому суспільстві, де проблеми соціокультурної ідентичності вирішуються на зовсім різних, часто діаметрально протилежних засадах. Перехід до масової (а у ряді країн – до загальної) вищої освіти, а також тотальна автономізація, відстороненість, дистанційованість як доміанти сучасного суспільного існування об'єктивно ускладнюють пошук шляхів збереження за інститутом освіти ціннісноутворюючих та трансляційних функцій. Вирішення цих проблем бачиться у комплексній роботі у площині методології на трьох її рівнях: локальному, галузевому та загальнонауковому.

**Ключові слова:** освіта, система освіти, вища школа, соціокультурний розрив, культурна трансляція, масовізація, діалог, цінності.

In the present situation implementation of the basic functions of education is carried out in a highly differentiated society, where problems of the socio-cultural identity are solved on a completely different, often diametrically opposed reasons. Moving to a massive (and in some countries – for universal) higher education, total autonomization, estrangement, distancing as the dominants of contemporary social existence objectively complicate the search for ways to save for the Institute of Education axiological and translational functions. Solving these problems is seen in the complex work in the plane of the methodology on its three levels: private, sectoral and general scientific.

**Key words:** education, education system, high school, socio-cultural gap, cultural translation, massivization, dialogue, values.

Аксиомой звучит утверждение о том, что современная система образования (и, в первую очередь, – высшего) столкнулась с огромным числом новых вызовов, появление которых объясняется целым комплексом объективных и субъективных причин. Сфера образования претерпевает динамичные изменения практически на каждой клетке своего образовательного поля. Изменилось и продолжает стремительно меняться все: цели, методы, формы, методология, субъекты, принципы, подходы, ценности.

Ощутимо трансформировались и основные субъекты образовательного процесса: студенты и преподаватели. Если говорить о студенчестве в традиционных трактовках, как о социальной группе, то произошедшие изменения можно классифицировать предельно просто: «Студент стал иным».

Реформа общеобразовательной школы, снизившая нижнюю возрастную планку школьников до 6 лет, привела к тому, что первокурсники сегодня стали объективно младше. В вузовские аудитории пришло поколение, отличное от предыдущих и в возрастном, и в социальном плане. Темпы его социализации медленнее, чем у предшественников. К тому же, социализация, зачастую, протекает в девиантном поле, в условиях, когда в обществе еще не завершился переход от одной системы ценностей к другой. Образование сегодня не может не учитывать, что обучение и воспитание затрагивает категории, имеющие в некоторой степени асоциальные ориентации.

Образовательная система соприкасается с новым контингентом и с точки зрения здоровья: по усредненным данным примерно 62-64 % старших школьников имеют хронические заболевания, т. е. это люди, которые не обладают достаточным здоровьем, позволяющим воспринимать постоянно растущий объем информации, осваивать сложные программы. Не нужно быть специалистом для того, чтобы понимать: к студенческому возрасту число здоровых сокращается еще значительно и это порождает много проблем достаточно разновекторных по своей направленности, в том числе и проблемы морально-нравственного плана.

Реализация основных функций образования осуществляется не просто в дифференцированном, а в расколотом обществе, где проблемы социокультурной идентичности решаются на совершенно разных, зачастую диаметрально противоположных основаниях. Украинское общество, в отличие от большинства других европейских стран, имеет крайне опасную поляризацию, где разрыв между богатыми и бедными – по самым скромным подсчетам – составляет 1:40. В то время, как в ведущих западноевропейских странах (по официальной статистике) – 1:5. Соответственно, социальная идентичность у выходцев из малообеспеченных и обеспеченных семей, совершенно разная.

Студент ощутимо отличается от своего собрата прежних лет и по особенностям менталитета. Не могло не сказаться на качественных характеристиках студенческого контингента перманентное реформирование отдельных составляющих общеобразовательной школы, что в купе с другими причинами привело к полной ликвидации мотивации получения образования, занятия научной работой и т. д. Студенческое мошенничество (повсеместная образовательная нечистоплотность) так же не способствует повышению эффективности образовательной деятельности и формированию высоконравственных идеалов и ориентиров.

Существенные изменения произошли и в преподавательской среде, где социально-экономические изменения 90-х годов привели к «вымыванию» значительной части высокопрофессиональных кадров. Часть профессорско-преподавательского корпуса выехала за пределы страны, а часть ушла в т. н. «внутреннюю эмиграцию», т. е. сменила профессию, переместившись в другие сферы деятельности. Специалисты считают, что соотношение такой внешней и внутренней эмиграции составляет примерно 1:10.

Более того, размытие академического этоса и утрата традиционных норм университетской культуры способствовали формированию моделей поведения в преподавательской среде, которые ранее были и невозможны, и недопустимы.

За достаточно короткий промежуток времени накопился существенный массив публикаций разного направления и уровня, авторы которых стремятся с позиций различных наук и направлений проанализировать и сами трансформации образовательного организма, и возможные их последствия. Даже краткий перечень таких монографий и статей занял бы несколько страниц. Но, представляется, в контексте рассматриваемой проблемы нельзя пропустить публикации ряда таких авторитетных специалистов, как Л. Любимов [1], Я. Кузьминов [2], Н. Покровский [3], Н. Селезнева и В. Байденко [4], И. Зимняя [5], Л. Гребнев [6], члены Лиссабонского совета – П. Эдерер, Ф. Шуллер и С. Виллмс [7]. Заслуживает внимание и семитомное издание известных украинских специалистов «Філософія освіти: пошук пріоритетів» (В. Андрущенко, В. Губерський, В. Кремень та ін.) [8].

И указанные авторы, и многие-многие другие, при всех различиях подходов и предметных областей исследования, схожи в одном – поиск ответов на вызовы времени для современного образования приходится осуществлять не просто в изменившихся, а в принципиально новых условиях, для которых характерно: наличие постоянных, перманентных изменений на микро и макроуровнях; состояние (и усиление) неопределенности; отсутствие ясного прогноза даже на среднесрочном уровне; невозможность в чистом виде использовать накопленный ранее опыт, ибо он, в большинстве своем, неприменим в новых условиях.

Представляется, что одна из ключевых трансформаций, кардинально перекроивших образовательную ткань – это замена базового принципа функционирования системы – «ценность образования» на принцип – «цена обучения».

Важно учитывать, что ценности – это не воздух, которым человек дышит, не некие наследуемые свойства, а своеобразный «социальный код», передающийся (или

разрушающийся) не мгновенно, а в ходе достаточно длительной эволюции, в процессе обучения и воспитания (в самом широком смысле этих понятий).

Произошедшая трансформация имеет во многом базовое, фундаментальное значение. Известно, что существует, как минимум, три вида влияния внешней среды на явление. Первый – влияние пассивное (т. е. изменяющее явление). Второй – влияющее, но без изменения сути. Третий – влияние агрессивное (т. е. принципиально меняющее суть явления). В данном случае мы имеем дело с третьим вариантом, ценности в образовательной среде не просто изменились, а уступили место цене.

И эта прагматическая позиция ощутимо видоизменяет практику образовательного процесса. Общество все в большей степени фокусируется по бизнес-ценностям, коммерции, «полезном знании». Студенты приходят в университеты для получения исключительно полезных, с их точки зрения, знаний, обеспечивающих кратчайший и максимально эффективный путь к достижению исключительно финансового благополучия [3, с. 95]. Отсюда – сужение социального пространства вокруг студента до предельно минимальных величин. Большинство интересуется только то, что можно присвоить, сделать своим, потратить. Остальное отодвигается на задний план или утрачивает ценность вообще.

Одно из ключевых последствий такого влияния среды, на которое пока – увы – обращается мало внимания, это социокультурный разрыв между поколениями, ярко проявившийся в системе образования. В самом общем виде этот разрыв можно описать следующим образом.

Преподаватели (в значительной своей части) еще исповедуют «ценности образования», в то время как подавляющее большинство студентов во главу угла ставит «цену обучения». Отсюда квазипрагматизм и утилитарный подход к образованию и его результатам. И это при том, что образование – по своей сути – может дать только отсроченные результаты, рыночные клиентско-услугиовые схемы здесь в чистом виде не срабатывают. Как результат – недовольство студентов, работодателей и ошибочные сигналы, подаваемые обществу.

Оценки и рейтинги образовательных учреждений даются исключительно исходя из материальных критериев: зарплата выпускников, занимаемые должности, скорость продвижения на ТОП-уровень и т. д. Безусловно, названные показатели очень важны, но ими никак не очерчивается ценность образования. В то время как цена обучения – безусловно.

Институт образования всегда являл собой создателя и транслятора смыслов и ценностей. Если внутри институции оформился социокультурный разрыв, то система не сможет дать ожидаемых от нее результатов. Расхождение между целями и итогами будет постоянно возрастать. И будут все больше расходиться ожидания общества и получаемые от образовательной системы результаты. Здесь крайне важным представляется не только и не столько правильное решение задач поставленных, сколько правильная постановка самих задач. Если общество «заказывает» образованию только «подготовку кадров», лежащих в определенные параметры, то образовательные институции и реагируют соответствующим образом: идет тенденция на удешевление процесса, массовизацию образования, увеличение учебной нагрузки преподавателей, не всегда оправданные акценты на дистанционные и on-line формы обучения и т. д.

Констатируемое нельзя оценивать однозначно негативно. В нем – своеобразная реакция на вызовы времени. Но и излишняя прагматизация образовательного процесса тревожит. Тем более, что роль государства как главного «заказчика» претерпела и продолжает претерпевать существенные изменения. Ранее в индустриальную эпоху государство, фактически единолично формируя потребности в специалистах, брало на себя ответственность планирования их подготовки как по численности, так и в отношении ее содержания. В обществе знания при индивидуализации конкуренции государство принципиально не может справиться с этой задачей. Человек должен сам выбирать свою образовательную траекторию. Возможные альтернативы для такого выбора должна предложить именно вузовская система [10, с. 61].

Для современного общества и, в первую очередь, его образовательного сегмента, характерно состояние постоянного стресса. Преподаватели, выросшие и сформировавшиеся в условиях стабильности, воспринимают системную изменчивость как источник постоянной депрессии (т. к. возврат к привычной стабильности не происходит, а динамика изменений постоянно возрастает).



Новое же студенческое поколение (а в аудиториях сейчас, в основном, молодые люди 1991-1996 гг. рождения) – дети «финала перестройки» и развала СССР, они никогда не жили в период стабильности, а ежедневная смена всего и вся – привычная среда их обитания.

Иными словами, произошла институционализация хаоса и феномен этот имеет «демографическую специализацию» [9, с. 12]. Учитывая, что для поколения next хаос – естественен и привычен, а для преподавательской корпорации – постоянный раздражитель и источник стресса, произошло изменение десятилетиями (и столетиями) существовавшего механизма адаптации к университетской жизни. Процесс этот стал в гораздо большей степени зависеть от ровесников-однокурсников, а не от университета и преподавателей. Следовательно, традиционные пути формирования и трансляции ценностей в системе образования срабатывают плохо или не дают эффекта вообще.

При этом очень осложняет ситуацию повсеместная дистанцированность всех ото всех, пропитавшая и университетскую среду. Массовизация образования практически «вытолкнула» за стены вузовской аудитории культуру диалога. И это при том, что диалоговость является основой не только университетского, но и всего образования в целом. Культура диалога – основа основ, которую сегодняшняя система высшего (да и не только) образования объективно обеспечить не в состоянии. А без нее о трансляции, сохранении и формировании ценностей, их осознанном принятии, опять же, речь идти не может.

Преподаватель-инструктор, «заточенный» только на выдачу максимального количества информации и краткое пояснение к ее применению, априори не в состоянии поддерживать диалог с конкретным студентом. Сложившаяся система не позволяет ему глубоко и качественно вести научную работу самому, а тем более – приобщать к ней студента, возвращать из него коллегу, понимающего и принимающего систему академических ценностей, культуру и миссию университета. Академическая среда, соответственно, остается непонятой и непринятой студенчеством в своем большинстве. Отсюда ее невостребованность и, во многом, непрестижность.

Западная высшая школа отчасти научилась конструировать выходы из сложившейся ситуации. Студенты из Юго-Восточной Азии, Индии и др. стран готовы заполнять (и уже заполняют) возникающие лакуны. У отечественной же системы образования таких возможностей нет, а значит поиск ответов должен проходить в иной плоскости.

Получается, что переход к массовому (а в ряде стран – ко всеобщему) высшему образованию и сформировавшаяся в современном обществе отстраненность, дистанцированность объективно усложняют поиск путей сохранения за институтом образования ценностнообразующих и транслирующих функций.

Простых решений возникших коллизий, конечно же, нет. Невозможно занять позицию стороннего наблюдателя в надежде на то, что все как-то само собой образуется. Как невозможным представляется и «план мероприятий» по устранению дистанцированности или смягчению социокультурного разрыва. Скорее всего, зона поиска здесь – в плоскости методологии на всех трех ее уровнях: частном, отраслевом и общенаучном.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Любимов Л. Угасание образовательного этоса / Л. Любимов // Вопросы образования. – 2009. – № 1. – С. 199-210.
2. Кузьминов Я. Наши университеты / Я. Кузьминов // Высшее образование сегодня. – 2007. – № 10. – С. 9-15.
3. Покровский Н. Что происходит с гуманитарным образованием? / Н. Покровский // Социологические исследования. – 2006. – № 12. – С. 95-98.
4. Селезнева Н. Конкурентоспособные образовательные программы: к формированию концепции / Н. Селезнева, В. Байденко // Высшее образование в России. – 2011. – № 5. – С. 24-39.
5. Зимняя И. Ключевые компетенции – новая парадигма результата образования / И. Зимняя // Высшее образование сегодня. – 2003. – № 5. – С. 34-42.
6. Гребнев Л. Образование: рынок «медвежьих» услуг / Л. Гребнев // Высшее образование сегодня. – 2005. – № 3. – С. 55-65.

7. Эдерер П. Ранжирование систем высшего образования: граждане и общество в эру знаний / П. Эдерер, Ф. Шуллер, С. Виллмс // Вопросы образования. – 2009. – № 3. – С. 171-202.
8. Філософія освіти: пошук пріоритетів : [у 7 книгах]. – Київ : МП Леся, 2012. – Кн. 1-7.
9. Карнадонов О. Социализация учащейся молодежи. «Воспитательная функция» института образования и социальная реальность / О. Карнадонов, А. Степаненко // Вестник высшей школы. – 2012. – № 10. – С. 15-19.
10. Филонович С. Р. Life-long learning: последствия для высшей школы / С. Р. Филонович // Вопросы образования. – 2010. – № 4. – С. 55-65.

УДК 173:177:329.12:396

*Silke A.  
University of Paderborn (Germany)*

### **IN HIS LIBERAL POLITICAL THEORY, DOES JOHN RAWLS INCLUDE JUSTICE FOR WOMEN WITHIN THE FAMILY?**

The purpose of this article is to give insight to the current discussion of the question whether John Rawls, in his liberal political theory, included justice for women within the family. Two authoritative writers on the subject will be brought into this analysis: Susan Moller Okin and Sharon Anne Lloyd. Okin's main argument states that Rawls did not do seeing as his «first principle of justice» does not exist within the intra-familial sphere. Lloyd states profoundly that Rawls ignores this issue and, as a result, this could lead to the destruction of the very foundation upon which Political Liberalism is based.

**Keywords: John Rawls, issues of women's rights, feminist philosophers, Justice, Justice in the family, liberal political theory.**

Мета даної статті полягає у висвітленні наяного стану справ в обговоренні питання про те, чи поширює Джон Роулз – у рамках своєї ліберальної політичної теорії – справедливість для жінок також і на сферу сім'ї. У ході аналізу розглядаються точки зору двох авторитетних фахівців з даної тематики: С'юзан Моллер Окін і Шерон Енн Ллойд. Головна теза Окін полягає у тому, що «перший принцип справедливості» Роулза не працює у «внутрішньосімейному» просторі. Ллойд, у свою чергу, також подібним чином стверджує, що Роулз ігнорує дану проблему, і що це, як наслідок, може привести до руйнування самого фундаменту, на якому базується політичний лібералізм.

**Ключові слова: Джон Роулз, питання прав жінок, феміністські філософи, справедливість, справедливість у сім'ї, ліберальна політична теорія.**

Цель данной статьи заключается в освещении текущего положения дел в обсуждении вопроса о том, распространяет ли Джон Роулз – в рамках своей либеральной политической теории – справедливость для женщин также и на сферу семьи. В ходе анализа рассматриваются точки зрения двух авторитетных специалистов по данной тематике: Сюзан Моллер Окин и Шэрон Энн Ллойд. Главный тезис Окин заключается в том, что «первый принцип справедливости» Роулза не работает во «внутрисемейном» пространстве. Ллойд, в свою очередь, также сходным образом утверждает, что Роулз игнорирует данную проблему, и что это, как следствие, может привести к разрушению самого фундамента, на котором базируется политический либерализм.

**Ключевые слова: Джон Роулз, вопросы прав женщин, феминистские философы, справедливость, справедливость в семье, либеральная политическая теория.**

#### **Problem**

Various representatives of nongovernmental organizations, which focus on women's rights, have long been discussing discrimination, oppression and violence against women in many different countries around the world. After much research, I was unable to find, within the existing liberal political theory and critical philosophical discourse in Germany, any vivid exchange of ideas regarding women's rights. In contrast, in the USA a lively debate about women's rights has existed within a liberal political context for over 30 years.

This is striking due to the fact that the women's movement in Germany has existed since the late 19<sup>th</sup> century, as demonstrated by the first women who went to the streets and fought for their political rights and who were indeed part of the liberal milieu [5, p. 328]. This begs the question: What happened to this original struggle for liberty, equality and political rights among women? Further to that, does it even still exist in a more developed form today? Or is the concept of gender equality within liberal political theory simply a ghost of the past which needs to be resurrected?

### **Subject**

These questions and the question whether John Rawls included justice for women within the family structure in his liberal political theory led to the subject of this article. The working hypothesis herewith is that Rawls, through the basic, civil rights and liberties as well as equal opportunities in life, which he outlines in his body of work and which apply to all individuals, automatically includes women in his liberal political theory and therefore it is not necessary to explicitly formulate a theory on women's rights. However, many feminist philosophers and critics who have analyzed the two main works of John Rawls point out a striking deficit in this area of his political theory.

Rawls' first opus, «A Theory of Justice» (abbreviated as ToJ hereafter), appeared in 1971 and became a milestone in the philosophical debate regarding political justice. His second significant work, «Political Liberalism» (abbreviated as PoL hereafter), appeared in 1993 and expounds on Rawls' liberal ideal of a «well ordered society». It is important to note, that many feminist philosophers who have gone deeper into Rawls' theory state that Liberalism itself, and especially Rawls himself, lay the best theoretical foundation for Feminism. ToJ and PoL outline his two guiding principles.

The two principles read as follows:

- «1. Each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all.
2. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions:
  - a. They are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity;
  - b. They are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the difference principle)» [6, p. 42-43].

Three categories of critical arguments emerge within the overall criticism of Rawls' theory. The first category could be called Content-based Arguments where we find three underlying issues. The first issue involves the application of the «Two principles of justice» which Rawls formulated. The second issue is about the distinction between the political and the nonpolitical spheres as Rawls' defines in his work, which terms are rooted in the historical liberal distinction between public and private spheres. The consequence of these concepts is injustice for women in the family. The third issue involves the fact that caretaking within is a traditionally voluntary role fulfilled by women.

The second category involves formal, or constructivist, critical arguments. There are four underlying issues in this category. The first embodies the concepts of «original position» and «the veil of ignorance». The second is the concept of reciprocity, the third is that of citizenship and the fourth deals with Rawls' concept of autonomy.

The third category of critical arguments has to do with an ontological problem inherent in liberal political theory, that is, the concept of objectivity.

Many critics assert that Rawls' Principles of Justice should be applied to the family in order to prevent injustice for women within the family sphere. For many feminists, Rawls insistence that the principles of justice apply only within the political sphere of a society results in an injustice for women within the family sphere. Within this framework, a specific tenet of the ToJ confounds feminist philosophers. On the one hand, the family is an institution existing within the basic structure of the well-ordered society similar to universities, associations and churches. On the other hand, it is a non-political domain where parents set the example by which children learn a sense of justice, which is an essential condition for the continued existence of Rawls' well-ordered society. To wit, the family is a non-political domain which belongs to the overall basic political structure of society, where the principles of justice cannot be applied.

The typically liberal separation of the political and the non-political sphere is also a major subject in the feminist criticism. Rawls arguments that his principles of justice cannot take effect in the

familistic ambit, which he defines as a nonpolitical sphere. His justification is that the inner structures of a family are not the scope for political philosophy. For Rawls the political principles of the public reason are protective enough for the basic rights of each of the family members. For him democracy ensures a voluntary division of the housework and caretaking. For Rawls assuming the implementation of the latter there would be nothing more to do for a political philosophy. Therefore Rawls concept of reciprocity, which is an important part of PoL, plays a central role in the argumentation of critical feminists referring to the issue of women's rights [8, p. 21]. They focus on the implementation of the concept of reciprocity and subscribe Rawls in his opinion that this concept eliminates gender injustice.

### **Proceeding**

Before going deeper into the conflict lines of the feminist critics and Rawls there will be a short overview of the amount of passages in the texts of ToJ and PoL to underline the impression that the feminists could be right. After that there will be a statement of the main arguments of two important authors by describing their conflict lines with John Rawls and within their own discussions. There will be the analysis of the arguments of Susan Moller Okin and Sharon Anne Lloyd. They are disputing the subject of justice for women in Rawls's theory of justice respectively his well-ordered society. Both of them are focusing quite on the same issues. Both of them discuss the lack of justice for women within the family in Rawls', whereby Okin states that Rawls' concept of the original position lacks the female gender which Lloyd cannot subscribe. Subsequently there will be a short conclusion.

One of the passages in which John Rawls is literally speaking of women, is situated in different contexts. In ToJ most of the time Rawls mentions the word «gender» or «women» in the context of difference of gender, race or culture in relation to an example for the implementation of the second part of the second principle of justice [1, p. 99]. This means for Rawls that any privilege for men they may have concerning the basic rights would be allowed only if it were an advantage for women.

Later on the female gender is just mentioned in the context of the function of a «good wife» of the family, in the context of the duties which arise as a result from marriage and with the «virtues of a good daughter» [1, p. 467]. But Rawls does not have a pure picture of the family. Rawls states, that the circumstances and conditions of life a person is born into have contra-productive effects to his concept of the original position respectively the principle of equal opportunity. But this is a critical argument against the liberal theory that just the natural abilities of a person count and this for him this argument is a useful justification for the inequality of income and wealth. But for Rawls the family is one of the nuclei of his well-ordered society. For Rawls the family is also a small group with a well-defined hierarchy [1, p. 467]. He mentions this in the context of the education of children concerning morality. But in terms of the issue of women's rights in a family this passage could be misunderstood quite easy.

But there are also missing female concepts related to the mentioning of just male concepts, for instance, when Rawls is talking about grandfathers and fathers, sons and grandsons concerning intergenerational justice. No grandmother, mother or daughter is mentioned in this context [1, p. 289].

In PoL Rawls admits that he did not concern about gender issues in the ToJ at all [3, p. 28]. But he assures that the problems concerning the discussion about gender and family relationship, even though he will not discuss them neither in the PoL, will be solved in future. But he does not explain how. The only idea he has is to state that in former times, the slavery was abolished by Lincoln and that it is possible to use the same fundamental principles of the Declaration of Independence to eliminate gender injustice and suppression of women in our time. For Rawls it is a question of the rightness of concepts and fundamental principles, useful «for the fundamental historical questions» [3, p. 9].

Susan Moller Okin is referring to this in her essay entitled «“Forty acres and a mule” for women: Rawls and feminism». She is going to discuss whether and how the preeminent liberal theory of justice (that of John Rawls) can meet the challenge of fully including women as equals» [7, p. 234]. Therefore, Okin is asking what the counterpart for «40 acres and a mule» for women would be. The concept «40 acres and a mule» was an idea developed after the end of the Civil War in the United States of America to enable liberated slaves to settle down and be self-supporting. It was the attempt to implement the formal justice into substantial justice from progressive politicians.

The aim of this unrealized policy was equality of opportunity for the Afro-Americans concerning economic and social issues in society. But Okin discusses this idea as a «simple analogy» [7, p. 234] concerning the issue of women's rights in the liberal political theory. If Rawls, she argues, transfers the principles on which the liberation of the slaves based on to the “liberation” of women from discrimination and suppression then in her opinion there has to be an equivalent of such support, too. That is her main thesis and her reasoning rests upon the finding of several apparent contradictions, even deficits in Rawls' liberal political theory concerning the substance of his idea of equality: «so the freedom and equality of most liberal political thought does not take account of the unpaid labor of women in the home. In the case of gender, as with race, formal legal equality does not solve the problem» [7, p. 234].

So Okin argues that the concrete equivalent of «40 acres and a mule» for women would be a gender-independent and thus equitable labor division of reproduction and household work in a family. Her reasoning is quite simple because she asks how the children of the next generations of Rawls' well-ordered society will learn the necessary sense of justice if they see just their mother doing unpaid work. That is the reason why Okin also differentiates formal equality justice and substantial equality in relation to justice for women in the family.

Okin wants to understand, why Rawls does not apply the two principles on the scope, or more precisely, on the internal structures of a family. The reason is very easy: For Rawls the family belongs to the nonpolitical sphere and that is why the principles of justice are not applied on the family. But, Okin and many other feminist philosophers criticize that Rawls also says that the family is one of the major institutions of the basic structure of society which is for Rawls the first subject of justice: «The basic structure is the primary subject of justice because its effects are so profound and present from the start» [1, p. 7]. This is one of the main apparent contradictions Okin identifies, as well as that Rawls does not attend to the issues of justice in a family in the second part of ToJ. This part is headlined with «Institutions» and the subject of family life is just mentioned twice: «Significantly, though, he does not discuss how the principles would influence either the internal structures and workings of the family or its relations with the wider society. Indeed, families appear only twice and only briefly in this middle section of the book, in connection with the constraints they place on the equality of opportunity of children from different family backgrounds and in connection with intergenerational justice» [7, p. 235].

Further on she states, «Rawls does not mention families as potential obstacles to equal opportunity for women», and in the ToJ «he almost completely ignores women» [7, p. 236, 237].

Thus it is even more striking according to Okin that in the third part of ToJ Rawls focus on the moral development as an essential assignment for parents [1, p. 490-496]. So Okin wants to know how Rawls intends to ensure an education of children which includes the development of their sense of justice, when role models are traditionally gender-dependent. The only statement you can find about justice in the family is that Rawls assumes that family institutions are just: «Given that family institutions are just» [1, p. 490]. But according to Okin is this statement complete inadequate and reveals a major deficit in Rawls' theory. Okin identifies its origin in Rawls' concept of the original position and the veil of ignorance. On the one hand, in the original position no one of the parties knows his gender, race or age, because the veil of ignorance is preventing it. On the other hand, he says the parties could be the «heads of families» [1, p. 128]. Okin criticizes that for Rawls the old Western Tradition is still valid, which means «only men belonged in the realm of culture and political life» [7, p. 239].

Okin does not want to establish «household spies» or a «kitchen police» [7, p. 246]. But she is challenging Rawls principles of justice as a guarantee for an intergenerational existence when he is not caring for women's equality. That is the reason why she is postulating «40 acres and a mule for women» «that is essential for their full emancipation into equal democratic citizenship in a just, well-ordered society» [7, p. 246].

Sharon Anne Lloyd is discussing quite the same topics in her work entitled «Situating a Feminist Criticism of John Rawls's Political Liberalism». Her main question is, whether Rawls protected sexist family practices in his liberal political theory: «political liberalism cannot rule out family practices that would systematically undermine the stability of the very society of justice as fairness» [4, p. 1320]. Especially in this issue Lloyd identifies a difference between ToJ and PoL. Whereas he is assuming in the ToJ that the family is just he does not mention this condition in the PoL

anymore. Lloyd supposes that the reason is the distinction between the political and the non-political sphere. In the PoL he states the existence of individual reasonable comprehensive doctrines to find one's own personal way of life and happiness. But this «reasonable pluralism necessitates principles of justice to regulate different groups' pursuits of their own reasonable comprehensive doctrines» [4, p. 1321].

For Lloyd there is also a danger for the continued existence of Rawls's well-ordered society because she cannot identify any «protective mechanism» for the issue of women's rights in the family in Rawls' theory of justice. But she is questioning the argument of Okin, that the two principles of justice should be applied on the internal structures of the family [4, p. 1327]. Lloyd underpins her statement with an argument of Rawls: Lloyd argues that as long as sexist comprehensive doctrines, they might have religious or cultural origins are not implying laws there is no reason for state-operated actions. She also states that the principles of justice are conceived to govern and regulate the interactions between the big social institutions of the basic structure of society. Therefore in Lloyd's opinion the principles of justice have an indirect impact on family life. According to her, Rawls' principles of justice should protect every single member of the family in order to prevent the violation of any ones civil and political rights. According to Lloyd the principles of justice rule out many of such family practices. In Rawls's liberal political theory, so Lloyd, the social role of a family is to maintain the constitutional form of government. Therefore, so Lloyd, for Rawls the «nature» of the family is political, but not its organization and therefore it is not in the direct scope of the principles of justice. Lloyd underlines her interpretation with Rawls's idea of education. Rawls states, that he is just interested in education from a political perspective [3, p. 200].

But as a result Lloyd is as skeptical as Okin that this is substantial enough to protect coming generations from establishing sexist and therefore unjust family structures «and affirm sexist beliefs about natural hierarchy» [4, p. 1332]. Lloyd observes that Rawls's theory lacks an institutional protection against sexism. In this case it is doubtful if there will be moral ability and fair cooperation between citizens. Nobody knows, so says Lloyd, what the impact of a sexist education of children from today will be on the citizens of tomorrow. But, Lloyd predicts Rawls «whether political liberalism, unlike any earlier comprehensive liberalism, deprives itself of the resources needed to create the conditions for its own acceptance» [4, p. 1344].

### **Conclusion**

On the one hand, «Feminism has its historical roots in Liberalism» [2, p. 26] as Karen Green, another outstanding authority on this subject, said 30 years ago. On the other hand, it is a challenge to find supporting evidence of that fact in Rawls' body of work. The working hypothesis as laid out in this article rests upon the fact that the issue of women's rights is not explicitly formulated in liberal political theory due to the fact that basic, civil rights and liberties as well as equal opportunities in life include all individuals. Thus, Rawls did not see the need to mention equal rights for women explicitly in his work. Many Feminists do agree that Rawls is one of the most important philosophers of the 20<sup>th</sup> century concerning the subject of justice for women and specifically women's issues. As illustrated above, however, there remain many areas of his philosophy, which fall short of addressing their concerns regarding justice for women within the family.

Late in his career, Rawls admitted that legal action should be taken in order to compensate women for various economic injustices, when married couples get divorced for example, but he never changed his position in his overall theory of justice nor in his liberal political theory.

Feminist philosophers agree on one central point: The separation of the political from the non-political sphere endangers the potential for women to achieve justice within the family. In addition, there is always the danger within a family based upon a male hierarchy, which often engenders many sexist practices, that the unjust dynamic will be passed on to further generations. The question is whether the theory itself must be changed or should the theory simply be applied as John Rawls intended. For example, if his concept of reciprocity, that is that rights and duties in human relationships are mutual, were stringently applied in all areas of life, some predict that injustice for women would be abolished. Others suggest, for example, that when a woman is not able to earn a living due to the demands of childcare and housework then her husband should relinquish the same liberties she has forgone. While others, like Okin, suggest that the employment culture should change in order to facilitate the needs of working women.

One critical approach states that the liberal image of humanity is based on that of a healthy, well-educated, white male. If Liberalism is indeed a male-defined sphere, and women suffer injustice within the family sphere, neither legal reforms nor new family practices can lead to any substantial improvement for women within the family. What is needed is the revival of a vivid debate among all participants in a well-ordered society.

#### REFERENCES

1. Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge MA : Harvard University Press.
2. Green, Karen 1986. Rawls, women and the priority of liberty, *Australasian Journal of philosophy*, supplement to Vol. 64, June, pp. 26-36.
3. Rawls, John 1993. *Political Liberalism*, New York : Columbia University Press.
4. Lloyd, Sharon Anne 1995. Situating a Feminist Criticism of John Rawls's Political Liberalism, *28 Loy. L. A. L. Rev*, pp. 1319-1344
5. Rosenbusch, Ute 1998. *Der Weg zum Frauenwahlrecht in Deutschland*. Baden-Baden : Nomos-Verlag.
6. Rawls, John 2001. *Justice as fairness. A Restatement*. Ed. by Erin Kelly. Cambridge MA : The Belknap Press of Harvard University Press.
7. Moller Okin, Susan 2005. «Forty acres and a mule» for women: Rawls and Feminism. *Politics, philosophy and economics*, Vol. 4, pp. 233-248.
8. Hartley, Christine, & Watson, Lori 2010. Is a Feminist Political Liberalism Possible? *Journal of Ethics & Social Philosophy*, Vol. 5, № 1, pp. 1-21.

УДК 130.2

Фисун Е. Г.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

#### РАСА И ГЕНДЕР В КОЛОНИАЛЬНОМ ВООБРАЖЕНИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЖИВОПИСИ XIX ВЕКА: ДИСКУРС-АНАЛИЗ

Статья посвящена изучению культурно-национальных, гендерных особенностей репрезентации Востока в европейской живописи XIX века. Автор осуществляет теоретический анализ постколониальных, гендерных теорий и концепций политического дискурс-анализа, а также исследует символику Востока в имперском сознании Европы. Автор выделяет наиболее известные образы Востока в живописи европейских художников XIX века и анализирует их. В статье изучено, что символика Востока как Другого в художественном сознании Европы связана с политико-идеологическими стратегиями империалистического колониального проекта XIX века и становлением европейской культурной, политической и гендерной идентичности. Автор приходит к выводу, что на волне колониального дискурса европейской живописи XIX века в образах гарема, рыночной жизни, военных столкновений и повседневности в колониях и др. были отражены культурные ценности, гендерно-социальные, нравственно-психологические идеи и политические взгляды Европы.

**Ключевые слова:** Восток, Другой, европейская живопись XIX века, колониализм, ориентализм, постколониальный дискурс.

Стаття присвячена вивченню культурно-національних, гендерних особливостей репрезентації Сходу в європейському живописі XIX століття. Автор здійснює теоретичний аналіз постколоніальних, гендерних теорій і концепцій політичного дискурс-аналізу, а також досліджує символіку Сходу в імперській свідомості Європи. Автор виділяє найбільш відомі образи Сходу в живописі європейських художників XIX століття і аналізує їх. У статті вивчено, що символіка Сходу як Іншого в художній свідомості Європи пов'язана з політико-ідеологічними стратегіями імперіалістичного колоніального проекту XIX століття і становленням європейської культурної, політичної та гендерної ідентичності. Автор приходять до висновку, що на хвилі колоніального дискурсу європейського живопису XIX століття в образах гарему, ринкового життя, військових зіткнень і повсякденності в колоніях та ін.

були відображені культурні цінності, гендерно-соціальні, морально-психологічні ідеї та політичні погляди Європи.

**Ключові слова:** Схід, Інший, європейський живопис XIX століття, колоніалізм, орієнталізм, постколоніальний дискурс.

The article is devoted to the research of cultural-national, gender peculiarities of representation of the East in the European painting of XIX century. Author performs theoretical analysis of the post-colonial and gender theories and ideas of political discourse analysis, also investigates the symbolism of the East in the imperial perception of Europe. Author highlights the most famous images of the East in the painting of European artists of XIX century and analyses them. It is revealed that the symbolism of the East as Another in artistic perception of Europe is connected with the political-ideological strategies of imperial colonial project of XIX century and with formation of the European cultural, political and gender identity. Author makes a conclusion that on the background of colonial discourse of the European painting of XIX century in the images of harem, market life, war collisions, daily routine in colonies, etc., the European gender, social, moral-psychological ideas and political opinions were shown.

**Key words:** the East, Another, European painting of XIX century, colonialism, orientalism, post-colonial discourse.

Среди современных философских концепций постколониальные исследования сегодня играют важную роль в изучении национальной, гендерной и расовой идентичности. Постколониальные исследования стали попыткой определить инструментальный аппарат микрополитики европейского империализма, а также обозначить принципы построения оппозиций *империя – колония, центр – периферия, западный и не-западный (восточный, азиатский) мир*. Считается, что основой для постколониального дискурса стала концепция «ориентализма» Э. Саида [12], которая в дальнейшем была развита в европейской и американской философской традиции. Классиками постколониализма выступают: Я. Ставракакис [16], Г. Спивак [15], Х. Бхабха [4], Р. Моханрам [20]. Также исследованием парадигмы «Запад – Восток» и критикой европоцентристского культурно-политического проекта занимались теоретики политического дискурс-анализа: И. Нойманн [11], С. Хантингтон [18], М. Фуко [17], С. Соколовский [13], А. Соловьева [14], И. Валлерстайн [5].

*Проблематика нашего исследования* заключается в недостаточной изученности художественных образов Востока в контексте постколониального и политического дискурс-анализа, а также с точки зрения формирования в живописи XIX века определенных художественных конструктов европейской политической идеологии. *Степень разработанности темы*, касающейся исследования ориентализма как художественного направления в литературе, музыке, изучения тем Востока в европейской живописи XIX века достаточно высока в отечественном и зарубежном искусствоведении, но не была изучена в качестве предмета философско-антропологического, постколониального, политического, гендерного анализа.

*Актуальность темы исследования* обусловлена значительным интересом современного европейского общества к Востоку и ориентальному стилю в искусстве; популярностью сегодня концепций мультикультурализма, постколониального психоанализа и постмодернистских теорий национальной идентичности в философии (например, Р. Бернстайна [2], Э. Смита, С. Жижека [7], И. Валлерстайна).

*Актуальность проблематики данной статьи* состоит в том, что сегодня многие вопросы в исследовании особенностей репрезентации Востока в изобразительном искусстве выходят за рамки исключительно искусствоведческого анализа и остаются неизученными: во-первых, потребность в изучении философской и историко-культурной эволюции образов Востока в европейском сознании и в формировании европейской культурной, гендерной, национальной идентичности; во-вторых, необходимость исследования формирования разнообразных образов Востока в современных практиках масс-медиа; в-третьих, потребность в изучении эволюции взаимоотношений «Восток – Запад» в европейской истории. *Научная новизна статьи* определена попыткой исследовать символику Востока в европейской живописи XIX века, опираясь на философию постколониализма, гендерную критику и политический дискурс-анализ.

*Целью данного исследования* является изучение культурно-национальной и гендерной семантики Востока в европейском сознании на материале европейской живописи XIX века в



контексте постколониального и политического дискурс-анализа, а также определение принципов формирования колониального («имперского», «завоевательного») дискурса в системе художественных образов Востока. Перед нами также стоит несколько важных *задач*: а) рассмотреть теоретические концепции известных исследователей гендера, постколониализма и политического дискурс-анализа, посвященные изучению Востока и политических ориентаций Европы; б) выявить историческую, национально-психологическую и культурную символику Востока в европейской живописи XIX века; в) выделить главные образы и идеологические стратегии репрезентации Востока как европейского Другого в живописи, опираясь на постколониальную критику, политический дискурс-анализ и гендерную теорию.

Материалом для исследования выступают разнообразные изображения Востока в живописи европейских художников XIX века: гаремной жизни (Ж. О. Д. Энгр, Ж.-Л. Жером, Т. Шоссерио, Ж.-Ж. Бенжамен-Констан, Ф. Гудаль), рыночной торговли на Востоке (Дж. Левис, Дж. Сарджент, Ч. Фрей, Э.-А. Жирарде), опиумных притонов и восточных курильщиков (М. Бауэр, Ж. Лэкомтэ ду Нойо, Э. Рихтер, В. Верещагин), тюремного заключения и смертельных схваток (А. Реньо, О.-Ф. Биар, Т. Жерико, Э. Делакруа и др.).

*Методологической основой исследования* выступают: постколониальный подход в современной теории культуры и философской антропологии (Х. Бхабха, Э. Саид, Г. Спивак, Я. Ставракакис, Р. Моханрам, В. Браун [3]), включающий гендерную теорию и феминистский анализ визуальных текстов (Л. Малви [10], И. Кон [9], Л. Иригарэ); теории гегемонии и критики власти (Р. Барт, А. Грамши, М. Фуко); метод политического дискурс-анализа (концепция «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона, «русского Другого» С. Соколовского, «этнических Других» А. Соловьевой, геополитического анализа И. Нойманна [11]); теории национализма (Дж. Армстронг [1], Э. Балибар); философия Другого (Ж. Лакан, Ж.-П. Сартр, С. Жижек).

Основой для постколониальных исследований выступила концепция «ориентализма» Э. Саида (1979), в которой автор раскрыл политико-идеологические притязания Запада на статус и развитие Востока. Кроме Э. Саида об основных идеологических стратегиях формирования ориентализма на Западе также говорили исследователи постсоветского пространства: А. Соловьева, И. Валлерстайн, С. Соколовский. Авторы выделили идеологическую основу колониальной политики европейских держав, в которую входят: 1) утверждение европоцентризма как единственно верной идеологии; 2) подтверждение доминирующего значения Европы в формировании этнографической карты мира и геополитического сознания; 3) стремление инкорпорировать Восток в политическое пространство западноевропейской гегемонии; 4) реализация политики интеллектуального просвещения всех не-европейских народов [см.: 13; 5, с. 11]. По этой причине Восток привлекал особое внимание и европейских живописцев XIX века, так как жизнь в его краях можно было противопоставить лоску имперской жизни и идеалистической эстетике английской и французской буржуазии.

Теоретики политического дискурс-анализа (С. Соколовский, А. Соловьева, И. Нойманн) видят Восток в качестве объекта западного обновления и политического господства. Обобщая их концепции, можно сказать, что самоопределение Запада происходило посредством этноклассификации, стереотипизации, категоризации, установления социальных, нравственно-этических различий между Европой и Востоком. С. Соколовский подчеркнул, что номинирование Востока как становящегося и незавершенного проекта культуры помогли Европе окончательно обосновать силу своего влияния и политический статус [13, с. 49].

В свою очередь, исследуя культурно-национальные и психологические структуры европейского колониализма XIX века, И. Валлерстайн акцентировал свое внимание именно на политических целях, которые ставила перед собой империя. Одной из главных, по его мнению, была смена «риторики власти» – освобождение от влияния моральных догматов церкви и христианства, и плавный переход к утверждению прав человека на законодательном уровне (например, «Всеобщей декларации прав человека», которую спешила внедрить Англия в колонизованной Индии) [5, с. 9]. Увенчание самоуверенной Европы И. Валлерстайн назвал «европейским универсализмом» в форме концепта, под которым автор подразумевает признание и утверждение гендерных, культурных, национальных и политических ценностей

Запада (или ценностей «белой культуры», «белых мужчин») как единственно универсальных [5, с. 47].

Основным принципом формирования национальных политик западноевропейских империй, возвращаясь к размышлениям Э. Саида, стала социокультурная оппозиция «империя / периферия» (или «метрополия / колония», «центр / периферия»). Именно статус провинциальной замкнутости и бесперспективности в развитии подчеркивает неполноценность Востока в обладании им правом быть образцом гражданственности. Похожим образом А. Соловьева выделила оппозицию «город / деревня» в отдельную социокультурную дихотомию наравне с другими формами реализации этнических политик: «традиционное / современное», «крестьянское / индустриальное» [14, с. 139]. Именно оппозиция «империя / провинция» легла в основу маргинализации Востока и конструирования европейской гегемонии.

Еще одна политико-культурная стратегия оправдания западного колониализма заключалась в представлении Запада и Востока в символических дихотомиях: «природа / культура», «варварство / цивилизация», «жизнь / смерть». Отдельно С. Хантингтон выделяет оппозиции «владение / зависимость», «господство / подчинение», в которых Восток всегда занимает место «зависимого» и «подчиненного» субъекта в отличие от своего собрата – «господствующего» Запада [см.: 18]. Использование закрепленной семантики Востока как Другого, а также оценка его отношений с Западом в оппозициях могли помочь империи решить немало задач: подорвать не-европейскую идентичность и объявить восточное сообщество маргинальным, а значит «слабым» и «неравноправным» европейцам; ликвидировать право на возможное обладание гегемонией и правом стать империей; изъять черты «европейскости» как оригинальные и присущие только Европе. В связи с этим художественная идеология ориентализма в живописи XIX века соответствовала одному из принципов конструирования политической идеологии империй данного времени: обозначить важность европейской идентичности в исправлении и обучении «варваров», а также указать им путь к «европейской одинаковости» (в терминологии И. Нойманна) [11, с. 136].

Гендерные и расовые предрассудки в различении Востока и Запада были предметом изучения Р. Моханрам, Г. Спивак, Я. Ставракакиса. Сексуальное порабощение, ущемление гендерных и социальных прав восточных женщин стали предметом внимания в постколониальном дискурсе Г. Спивак, которая настаивала на необходимости «услышать» вынужденное молчание женщины Востока, подчеркнув политическое давление европейской капиталистической системы в акте целенаправленного ущемления женского голоса и жеста [см.: 15]. Р. Моханрам обратилась к исследованию колониального «черного тела», обладателя которого с не-белоснежной кожей она рассматривает как субъекта, находящегося за рамками социокультурного пространства [см.: 20]. В свою очередь, Я. Ставракакис утверждает, что культурно-политическая стратегия различения Европы с Востоком как Другим базируется на присуждении Востоку «аффективных либидиальных связей», а также репрезентации «опыта наслаждения», сконструированном по европейскому образцу [см.: 16]. В формировании образа Востока играют роль европейские фантазии о том, что Восток больше чем Европа наслаждается женским присутствием, не зная чувства меры в этом. Он акцентировал внимание на «националистической ненависти» Европы как механизме репрезентации Востока как Врага, который, по утверждению Я. Ставракакиса и Н. Хрисолораса, «украл наслаждение» [см.: 16] и нагло хвастается правом на искушение женщинами.

Теперь на материале европейской живописи XIX века мы попытаемся реконструировать те политические, гендерные и культурно-национальные представления Европы о Востоке, связанные с победой европоцентризма, и которые активно критикуются теоретиками постмодернистских концепций. Мы можем типологизировать изображения Востока в европейской живописи XIX века: образы «восточного гарема» как института сексуального рабства; образы «восточного базара» как экономической отсталости; образы «восточной курильни» как проявления психиатрических отклонений у жителей азиатских окраин; образы агрессивной по отношению к другим народам «восточной войны»; «образы восточной тюрьмы» как воплощение жестокости восточных людей.

Образы «восточного гарема» (в живописи Ж. О. Д. Энгра «Внутри гарема» 1828, Ж.-Л. Жерома «В бассейне гарема» 1846, Ж.-Ж. Бенжамен-Констана «Одалиска» 1882,

Э. Делакруа «Одалиска» 1857 и др.) являются примерами изображения сексуального порабощения, ущемления гендерных и социальных прав восточных женщин. Важно отметить, что в изобразительных формах «восточного гарема» живописцы XIX века отразили «фаллоцентрическое» (в терминологии Ж. Деррида) [см.: 9; 10] видение роли женщины, когда можно интерпретировать европейские идеалы женской сексуальности сквозь призму образов гаремной любви. Именно в образах гаремной жизни, полуобнаженных женских тел и в интимных сценах с участием восточных мужчин и одалисок художники XIX века воспроизвели семантику «мужского взгляда» европейца.

В гендерной теории Л. Малви, И. Кона, Л. Иригарэ «мужской взгляд» [см.: 10] европейца выступает одним из центральных объектов исследования. Художественный интерес к обнаженной и откровенной восточной культуре можно рассматривать как проявление «скопофилии» (изначально понятие ввел З. Фрейд), то есть желания познавать запретное и подглядывать за тем, что спрятано за ширмой закрытой и консервативной мусульманской культуры. Основываясь на теорию национализма Я. Ставракакиса, можно сказать, что в метафоре «восточного гарема» европейские художники XIX века объективировали «националистическую зависть» Европы [см.: 16] и европейские сексуальные фантазии. Здесь Восток демонстрирует телесный опыт, который, в свою очередь, не признавался и отвергался европейской идеологией и его главным носителем – Западом.

В связи с развитием рыночной торговли между европейскими империями и торговли на колонизованном Востоке в живописи XIX века появились образы «восточного базара»: изображения стихийных рынков, торговых караванов, повседневной торговой и ремесленнической деятельности, будничной жизни и досуга на торговых площадках (Ж.-Л. Жером «Торговля коврами», Т. Фрей «Базарный день в Каире», В. Верещагин «Продавцы посуды в Узбекистане», А. Пассини «Торговая площадь» и др.). Семантику «восточного базара» можно рассматривать как некий «нарратив» и «культурный конструкт» (термины, которые использует Х. Бхабха [см.: 4]), идентифицирующий Восток по экономическим критериям. Изображая активную, часто даже сумбурную «базарную жизнь» на Востоке: продажи разных товаров (в живописи Т. Фрея «Базарный день в Каире», Дж. Льюиса «Каирский базар»); торговлю рабами и голыми невольницами (в живописи Х. Аранда «Slave for Sale» 1892, Д. Россо «Рынок белых рабов», Ж.-Л. Жерома «The Slave Market» 1866, Э. Норманда «Вкус рабства» 1885, О.-Ф. Биара «Работорговля» 1840 и др.), европейские художники XIX века реконструировали систему социально значимых символов единства и сплоченности азиатской ментальности.

В рамках концепции «географического символизма» Дж. Армстронга [1] можно интерпретировать метафору «восточного базара» как систему образов, в которой воплотились ментальные характеристики и этнокультурные представления о Востоке. «Восточный базар» в определениях А. Соловьевой функционирует в качестве системы этнических качеств азиатов: накопительства, тяги к богатству, проворности, которые присваиваются Европой через художественную реализацию в живописи европейских художников XIX века.

Похожа семантика образов «опиумных курений» в европейской живописи XIX века, в которых осмыслена расовая психология восточных людей (в живописи И. Лазерге «Мавританское кафе в Алжире», М. Бауэра «Курильщики опиума», В. Верещагина «Опиумеды» 1868 и др.). Образы «восточных курений» в грязных притонах и восточных кафе выступают в живописи в качестве источника для объективизации коллективного опыта жизни на Востоке. Здесь акт курения, опираясь на рассуждения А. Соловьевой и С. Соколовского, следует рассматривать как реализацию этнокультурных характеристик, приписываемых Европой Востоку в живописи: воображаемой сплоченности этноса и устойчивости этнокультурных границ [см.: 13; 14]. Следует отметить, что появление этих образов связано с историческим опытом Европы: волнениями вследствие Опиумных войн и наркотических эпидемий, захвативших Запад в XIX веке. Поэтому «опиумные курения» стали ключевыми сюжетами как литературных произведений (в романах Ч. Диккенса «Тайна Эдвина Друда» 1870 и О. Уайльда «Портрет Дориана Грея» 1891, в рассказе А. Конан-Дойля «Человек с искривленной губой» 1892), так и живописи XIX века (Ж.-Л. Жером «Aeronaut blowing smoke in his dogs nose» 1882, В. Верещагин «Политики в опиумной лавке» 1871, Дж. Левис «Study of a seated Turk smoking a long pipe» и др.).

Например, идея картины В. Верещагина «Опиумеды» 1868, отталкиваясь от рассуждений А. Соловьевой, является этномифологической, так как, во-первых, курение репрезентирует Восток строго стратифицированным (убогие курильщики в притонах / богатые жители роскошной гаремной обители), а во-вторых, в форме ритуала воплощает психосоматический опыт коллектива [14, с. 106-107]. Следовательно, посредством живописи образ Востока обретает общность групповых проблем этноса: в образах «опиумных курений» были обнажены бедность, злополучие Востока и жизненная разочарованность, а также запущенное социально-экономическое положение Европы и, так называемая, «ностальгия» [см.: 1] по утраченному европейскому благополучию.

Интересно проанализировать образы военных схваток, тюремных арестов, религиозных и политических столкновений на Востоке в европейской живописи XIX века (Э. Делакруа «Резня на Хиосе» 1824, «Поединок гяура с пашой» 1827, Т. Жерико «Битва при Абукире», А. Реньо «Казнь без суда при мавританских королях Гренады», О.-Ф. Биар «Дюкесн освобождает рабов-европейцев в Алжире» 1837). Обращаясь к «микрофизике власти» и критике пенитенциарной тюрьмы М. Фуко [17], можно сказать, что в образах «восточной тюрьмы» и «восточной войны» европейские живописцы изобразили, как Западная Европа практикует насилие и форматирует нравы восточного этноса, становится для него источником манипулирования и контроля.

Например, в картинах Э. Делакруа «Фанатики Танжера» (1837), «Резня на Хиосе» (1824), Т. Жерико «Битва при Абукире», Ж.-Л. Жерома «Головы беев-предателей» (1866), «Стражники у ворот» (1861) европейские живописцы запечатлели иллюзорную дикость и жестокость азиатского населения, создали иррациональный образ Востока, воплощающий своего рода негативное Я Запада. Образы «восточной войны» и «восточной тюрьмы» на Востоке наилучшим образом передают последствия экспансии, кровавых боев, подтверждают вероломство восточных людей. Художественный взгляд был направлен на изображение самого процесса ареста и войны с Востоком, который представлен «по-азиатски роскошный и по-турецки жестокий» [8, с. 221].

В качестве *выводов* следует обозначить, что в данном исследовании мы очертили семантику Востока в общественном и художественном сознании XIX века, опираясь на современные философские концепции теоретиков постколониализма, политического дискурс-анализа и гендерных исследований. Мы увидели, что в европейской живописи XIX века Восток как символическая модель действительности отразила линии колониальной политики великих империй XIX столетия: Англии, Франции, Голландии и других стран.

Различение Европы с Востоком и Европы с европейскими перифериями осуществляется в социокультурных оппозициях *метрополия / колония* или *центр / периферия* (что равносильно оппозиции *субъект-Другой*) с помощью экстраполяции европейского исторического опыта, метафоризации, идеализации западной культуры и демонизации восточной действительности в художественных образах изобразительного искусства.

В европейской живописи XIX века колониальный дискурс отразился в метафорах «восточного гарема», «восточного базара», «опиумных курений», «восточной войны», «восточной тюрьмы». В образах Востока европейские живописцы репрезентировали культурно-национальные интересы, ментальные стереотипы колониальных империй Европы, а именно: метафора «восточного гарема» развенчивает гендерно-социальные представления; «восточный базар» воспроизводит надежды на экономическое господство в мире; образы «опиумных курений» воссоздают просвещенческие идеалы о Европе как хранительнице интеллектуализма; национальный фанатизм восточных народов, воплощенный в метафорах «восточной войны», «восточной тюрьмы» и «восточной казни», легализирует нравственную безупречность политики колониализма.

Мы должны подчеркнуть, что в сюжетах изобразительного искусства XIX века были отражены главные культурно-национальные и политические стереотипы восприятия Востока, сформированные в европейском сознании разных стран и реализованные в живописи в определенных образах-символах. Гаремные сцены преобладают в западноевропейской живописи XIX века, и это означает, что именно *гарем* наилучшим образом визуализирует представления Франции, Англии, Голландии, Италии, Германии и других европейских стран о Востоке как о пространстве разврата, деспотии, женского повиновения. Аналогично гарему,

образы *восточного базара и курильни, тюрьмы и войны* в живописи XIX века передают идейное содержание империалистического колониального проекта Европы, которая стремилась к безупречной репутации и мировому господству. Мы убедились в том, что художественные образы в европейской живописи XIX века демонстрируют всю полноту политической обусловленности и идеологической сконструированности представлений о Востоке в европейском сознании.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Армстронг Дж. Нації до націоналізму / Дж. Армстронг ; [під ред. О. Проценко, В. Лісового] // Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера : [антологія]. – К. : Смолоскип, 2006. – С. 294-300.
2. Бернстайн Р. Восток, Запад и секс. История опасных связей / Ричард Бернстайн ; [пер. с англ. Т. Азаркович]. – М. : АСТ: CORPUS, 2015. – 448 с.
3. Браун В. Субъекты толерантности: почему мы цивилизованы, а они варвары / В. Браун ; [под ред. И. Жеребкиной] // Гендерные исследования. – 2009. – № 19 (1/2009). – Х. : ХЦГИ. – С. 43-69.
4. Бхабха Х. Местонахождение культуры / Х. Бхабха ; [под ред. В. Дунаева] // Перекрестки. – 2005. – № 3-4. – Минск : Новапринт, 2005. – С. 161-191.
5. Валлерстайн И. Европейский универсализм: риторика власти / И. Валлерстайн ; [под ред. А. Погорельского] // Прогнозис. – 2008. – № 2 (14). – С. 3-56.
6. Европейское искусство XIX – XX веков: исторические взаимосвязи : [сборник]; [под ред. И. Поповой, И. Светлова]. – М. : Искусство, 1998. – 281 с.
7. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / С. Жижек ; [пер. с англ. А. Смирнова; под ред. В. Мазина и Г. Рогоняна]. – СПб. : Алетейя, 2005. – 156 с. – (Серия «Лакановские тетради»).
8. Жюллиан Ф. Эжен Делакруа / Ф. Жюллиан ; [пер. с фр. И. В. Радченко]. – М. : Искусство, 1986. – 221 с.
9. Кон И. Мужчина в меняющемся мире / И. Кон. – М. : Время, 2009. – 496 с.
10. Малви Л. Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф / Л. Малви // Антология гендерной теории. – Минск : Пропилеи, 2000. – С. 280-297.
11. Нойманн И. Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей / И. Нойманн ; [пер. с англ. В. Литвинова и И. Пильщикова; предисл. А. Миллер]. – М. : Новое издательство, 2004. – 336 с.
12. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока / Э. Саид. – СПб. : Русский мир, 2005. – 636 с.
13. Соколовский С. Образы Других в российских науке, политике и праве / С. Соколовский. – М. : Путь, 2001. – 235 с.
14. Соловьева А. Этничность и культура: проблемы дискурс-анализа / А. Соловьева. – Архангельск : КИРА, 2009. – 231 с.
15. Спивак Г. Ч. Могут ли угнетенные говорить? / Г. Ч. Спивак // Введение в гендерные исследования : [хрестоматия; Ч. 2.]. – Х. : ХЦГИ ; СПб : Алетейя, 2001. – С. 649-670.
16. Ставракакис Я. (Я не могу не получить) свое наслаждение: лакановская теория и анализ национализма / Я. Ставракакис, Н. Хрисолорас ; [под ред. И. Жеребкиной] // Гендерные исследования. – 2008. – № 18 (2/2008). – Х. : ХЦГИ. – С. 242-265.
17. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко ; [пер. с фр. В. Наумовой; под ред. И. Борисовой]. – М. : Ad Marginem, 1999. – 184 с.
18. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; [пер. Новикова Ю.; под ред. Кривцовой Е., Велимеева Т.]. – М. : АСТ, 2003. – 603 с.
19. Das Zeitalter des Kolonialismus / Herausgegeben in Zusammenarbeit mit der WBG // Damals. Das Magazin für Geschichte und Kultur. – Augsburg : Himmer AG, 2007. – 128 s.
20. Mohanram R. Black body. Woman, Colonialism and Space / R. Mohanram. – London : University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999. – 250 p.

## Content

<i>Prokopenko V.</i> PLATO IN SPACE OF THE ANTIPLATONIC THINKING.....	4
<i>Azarova J.</i> THE CONCEPT «RE-MARK» IN DERRIDA’S PHILOSOPHY.....	9
<i>Hagenruber R.</i> REDISCOVERING HISTORY. APPROACHING WOMEN PHILOSOPHERS.....	18
<i>Perepelytsia O., Khrabrova O.</i> HOMOPHOBIA AS A SYMPTOM OF THE UNFINISHEDNESS OF THE ENLIGHTENMENT PROJECT.....	23
<i>Holubenko O.</i> FROM ECCENTRICITY TO EGOFUGISMUS: THEORETICAL ROTATION AROUND DEGRESSIVE CONSTITUTION OF HUMAN (ABOUT SOME QUALITATIVE EXPLICATION AND SOME NONQUALITATIVE ONTOLOGIZATION).....	28
<i>Robaszkiewicz M.</i> DONNA HARAWAY AND HANNAH ARENDT: BETWEEN FEMINIST OBJECTIVITY AND THE INTERSUBJECTIVITY OF A REPRESENTATIVE JUDGMENT.....	45
<i>Mukhina O.</i> CORRELATION OF POWER AND FREEDOM IN THE THEORIES OF MICHEL FOUCAULT AND PIERRE BOURDIEU.....	51
<i>Tereshchenko J.</i> BACK TO HEGEL: ABOUT WAYS OF REACTUALIZATION OF HEGEL’S PHILOSOPHY.....	63
<i>Lazareva M.</i> ON THE WAY TO POSTHUMANISM, OR REAL AND VIRTUAL TRANSFORMATIONS OF THE INNER SELF.....	68
<i>Rizhkova D.</i> DIFFICULTIES IN SPECIFICATION OF THE IDENTITY OF MODERN INDIVIDUAL.....	73
<i>Bairachnyi V.</i> SOCIAL RESPONSIBILITY AS PERSONALITY BEHAVIORAL IMPERATIVE: TO RAISE THE QUESTION.....	77
<i>Astakhova E.</i> SOCIO-CULTURAL GAP BETWEEN GENERATIONS AS A NEW CHALLENGE FOR EDUCATION SYSTEM.....	85
<i>Silke A.</i> IN HIS LIBERAL POLITICAL THEORY, DOES JOHN RAWLS INCLUDE JUSTICE FOR WOMEN WITHIN THE FAMILY?.....	89
<i>Fisun E.</i> RACE AND GENDER IN THE COLONIAL IMAGINATION OF THE EUROPEAN PAINTING OF XIX CENTURY: DISCOURSE-ANALYSIS.....	94

## ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРІВ

### Порядок подання матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

1. Текст статті в електронному вигляді окремим файлом.
2. Відомості про автора (окремим файлом): прізвище, ім'я, по батькові (повністю), місце роботи, посада, науковий ступінь та вчене звання, контактна інформація: телефон, адреса електронної пошти.
3. Зовнішня рецензія.

**Редколегія переконливо просить авторів подавати матеріали вичитаними, БЕЗ НЕТОЧНОСТЕЙ ТА ПОМИЛОК!**

### УНИКАЙТЕ ПЛАГІЮВАННЯ!

Згідно із положеннями про систему запобігання та виявлення академічного плагіату у наукових та навчальних роботах працівників і здобувачів вищої освіти Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, перед поданням на розгляд ученої ради факультету (інституту, центру) періодичного наукового видання університету редакційна колегія перевіряє прийняті до опублікування статті на відсутність академічного плагіату, про що складається довідка, яку підписує головний (відповідальний) редактор видання.

***Перевірка здійснюється за допомогою відповідних технічних засобів!***

### Різновиди плагіату

- ✓ копіювання та оприлюднення виконаної іншим автором роботи як своєї;
- ✓ дослівне копіювання фрагментів тексту (від фрази до набору речень) чужої роботи у свою без належного оформлення цитування;
- ✓ внесення незначних правок у скопійований матеріал (переформулювання речень, зміна порядку слів в них тощо) без належного оформлення цитування;
- ✓ надмірне використання парафраз. Парафраз – переказ своїми словами чужих думок, ідей або тексту; сутність парафрази полягає в заміні слів (знаків), фразеологічних оборотів або пропозицій при використанні будь-якої авторської наукової праці (збереженої на електронних або паперових носіях, у тому числі – розміщеної в мережі Інтернет).

### Параметри тексту

- шрифт – Times New Roman Cyr;
- кегль (розмір шрифту) – 14 pt, 1,5 інтервал;
- поля симетричні (2-2-2-2 см);
- текст без нумерації сторінок;
- *оформлення виносок*: оформлення виносок в основному тексті – у *квадратних* дужках. Наприклад: [2, с. 11], [5, с. 23-56] – тобто [порядковий номер джерела, сторінка]; при посиланнях на низку праць: [див.: 4; 7].
- У виносках перед літерою «с.», а також між літерою «с.» і номером сторінки ставити «нерозривний пробіл» (натискання клавіш Ctrl + Shift + клавіша «пробіл»); такий же «нерозривний пробіл» ставиться між прізвищами авторів та ініціалами.
- *Оформлення приміток*:
  - приміток краще уникати, але за необхідності вони розміщуються у кінці тексту;
  - оформлення приміток в основному тексті: [\* 1], а не «<sup>1</sup>».

### **Розташування основних елементів статті**

1. **Код УДК** друкується без відступу, вирівнювання по лівому краю. Великими літерами, нежирним шрифтом.
2. **Прізвище та ініціали автора (авторів)** (шрифт – курсив, вирівнювання по правому краю).
3. **ВНЗ (місце роботи) автора** (шрифт – курсив, вирівнювання по правому краю).
4. **Назва статті** (друкується великими літерами [«всі великі»], шрифт – жирний, вирівнювання по центру).
5. **Анотація** обсягом *не менше 500 знаків* (кожен мовний варіант!) українською, російською та англійською мовами. До трьох варіантів анотації слід додавати ключові слова (від 4 до 6 слів), шрифт – жирний. Друкується анотація через один порожній рядок після назви статті. Між ними – один порожній рядок. Шрифт – 12, міжрядковий інтервал – 1,0.
6. **Основний текст** починається через один порожній рядок після анотацій. Вирівнювання за шириною сторінки, абзац 1,25 см. Стаття повинна містити такі структурні елементи: постановка проблеми, актуальність, мету статті, завдання, огляд праць з даної проблематики, висновки тощо. Слова *мета, актуальність, завдання, ступінь розробки, новизна, висновки* (включені у текст відповідних структурних елементів статті, а не винесені окремо!) виділяються курсивом.
7. **Примітки** (якщо є) – через один порожній рядок після основного тексту; слово ПРИМІТКИ – великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру. *Примітки оформлюються списком.*
8. **Список літератури** (через один порожній рядок, після приміток). Слово ЛІТЕРАТУРА – великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру. Список літератури оформлюється за алфавітом (спочатку – джерела кирилицею, потім – латиною!), *нумерація автоматична*. Розділові знаки в списку літератури – у відповідності з вимогами МОН України. Обов'язково зазначати місце видання (місто), видавництво, рік видання, загальну кількість сторінок (у періодичних виданнях – сторінки статті). При використанні багатотомних джерел необхідно зазначати загальну кількість томів і том, у якому знаходиться використана праця.
9. **Копірайт:** © Ярош Д. А., 2015.
10. **Прізвище та ініціали автора, назва статті англійською мовою** (назва статті друкується ВЕЛИКИМИ літерами, прізвище та ініціали автора – малими).

Автори статей несуть повну і виключну відповідальність за точність наведених цитат, власних імен та відповідність посилань оригіналу. Усі статті проходять внутрішнє рецензування. У випадку відмови у публікації **редакція не вступає з авторами у жодні дискусії.**

***Редколегія залишає за собою право не розглядати матеріали, які не відповідають даним вимогам і загальним правилам оформлення наукових публікацій.***

Матеріали у зазначеному вигляді приймаються на кафедрі теоретичної і практичної філософії філософського факультету ХНУ ім. В. Н. Каразіна (ауд. 2/93, тел. 707-52-71), а також за електронною адресою: **olexandrholubenko@gmail.com**.



**Наукове видання**

# **ВІСНИК**

Харківського національного університету  
імені В. Н. Каразіна

**Серія «Філософія. Філософські перипетії»**

**Випуск 52**

**Збірник наукових праць**

*Українською, англійською, німецькою, французькою та російською мовами*

**Технічний редактор і автор оригінал-макету  
О. В. Голубенко**

Підписано до друку 30.11.15 Формат 60x84/8.  
Ум. друк. арк. 12,1. Обл.-вид. арк. 9,2.  
Папір офсетний. Друк ризографічний.  
Тираж 100 пр. Ціна договірна.

61022, Харків, майдан Свободи, 6.  
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

Надруковано з готових оригінал-макетів у друкарні ФОП Петров В.В.  
Єдиний державний реєстр юридичних осіб та фізичних осіб-підприємців.  
Запис № 2480000000106167 від 08.01.2009.  
61144, м. Харків, вул. Гв. Широнінців, 79в, к. 137, тел. (057) 778-60-34  
e-mail:bookfabrik@rambler.ru